

BIBLIOTEKA  
SAVREMENE FILOZOFIJE

SYMPOSION

STRANI AUTORI

UREĐIVAČKI ODBOR

ALEKSANDAR KRON

MIHAILO MARKOVIĆ, urednik

BRANKO PAVLOVIĆ

SVETOZAR STOJANOVIĆ

SARVEPALI RADA KRIŠNAN

INDIJSKA  
FILOZOFIJA

DRUGA KNJIGA

NOLIT • BEOGRAD • 1965

NASLOV ORIGINALA

INDIAN PHILOSOPHY

BY

S. RADHAKRISHNAN

PREVEO

RADMILO VUČIĆ

REDAKTOR PREVODA

ČEDOMIL VELJAČIĆ

## SADRŽAJ

<i>Predgovor prvom izdanju</i> .....	13
<i>Predgovor drugom izdanju</i> .....	15
DEO III	
ŠEST SISTEMA BRAHMANIZMA	
GLAVA I	
<i>Uvod</i> .....	19
Duh vremena — <i>Daršane</i> — <i>Āstika</i> i <i>nāstika</i> — Literatura sūtra — Vreme postanka — Opšte ideje — Šest sistema	
GLAVA II	
<i>Logički realizam nyāye</i> .....	28
<i>Nyāya</i> i <i>vaišeṣika</i> — Počeci <i>nyāye</i> — Literatura i istorija — Cilj i područje — Priroda definicije — Opažaj — Njegova analiza i vrste — Zaključivanje — Silogizam — Indukcija — Uzročnost — Mnoštvo uzroka — <i>Asatkāryavāda</i> — Kritika gledišta <i>nyāye</i> na uzročnost — Poređenje — Verbalno znanje — Autoritativnost veda — Drugi oblici znanja — <i>Aitihya</i> i <i>arthāpatti</i> , <i>sambhāva</i> i <i>abhāva</i> — <i>Tarka</i> , <i>vāda</i> , <i>nigra- hasthāna</i> — Pamćenje — Sumnja — Lažni zaključci — Istina, njena priroda i njen kriterijum — Teorija o zabludi — Teorija saznanja u <i>nyāyi</i> — Svet prirode — Individualna duša — <i>Samsāra</i> — <i>Mokṣa</i> — Kritika <i>nyāya</i> teorije o duši i njenom odnosu prema svesti — Etika — Dokazi za postojanje boga — Zaključak	
GLAVA III	
<i>Atomistički pluralizam vaišeṣika</i> .....	138
<i>Vaišeṣika</i> — Doba postanka i literatura — Teorija saznanja — Kate- gorije — Supstancija — Duša — <i>Manas</i> — Prostor — Vreme — <i>Ākāṣa</i> — Zemlja, voda, svetlost, vazduh — Atomska teorija — Kvalitet — Aktivnost — Opštost — Osobenost — Pripadnost — Nepostojanje — Etika — Teologija — Opšta ocena	
GLAVA IV	
<i>Sistem sāmkhya</i> .....	193
Uvod — Prethodnici — Literatura — Uzročnost — <i>Prakṛti</i> — <i>Gune</i> — Razvoj vasiona — <i>Puruṣa</i> — Odnos između <i>puruṣe</i> i <i>prakṛti</i> — Problem znanja — <i>Īva</i> — Etika — Oslobođenje — Bog — Da li je <i>sāmkhya</i> atei- stički sistem? — Opšta ocena	

GLAVA V	
<i>Patandalijev sistem yoga</i> .....	260
Uvod — Prethodnici sistema <i>yoga</i> — Doba postanka i literatura — <i>Sāmkhya</i> i <i>yoga</i> — Psihologija — Sredstva saznanja — <i>Yoga</i> -veština — Etička priprema — Disciplina tela — Upravljanje disanjem — Gospodarenje čulima — Kontemplacija — Koncentracija — Sloboda — <i>Karma</i> — Natprirodne moći — Teizam <i>yoge</i> — Zaključak	
GLAVA VI	
<i>Pūrva-mimāṃsā</i> .....	290
Uvod — Doba postanka i literatura — Izvori saznanja — Percepcija — Zaključak — Svedočanstvo svetih knjiga — Poređenje — Implikacija — Neshvatanje — Teorija saznanja: Prabhākara, Kumārila — Svest o sebi: Prabhākara, Kumārila — Priroda stvarnosti — Etika — <i>Apūrva</i> — <i>Mokṣa</i> — Bog — Zaključak	
GLAVA VII	
<i>Vedānta-sūtra</i> .....	332
<i>Vedānta</i> i njegovo tumačenje — Autori i doba postanka <i>sūtra</i> — Odnos prema drugim školama — <i>Brahman</i> — Svet — Individualna svest o sebi — <i>Mokṣa</i> — Zaključak	
GLAVA VIII	
<i>Šamkarin sistem advaita-vedānta</i> .....	344
Uvod — Datiranje — Život i ličnost Šamkare — Literatura — Gaudapādine Kārike — Uticaj budista — Analiza iskustva — Uzročnost — Stvaranje — Etika i religija — Odnos prema budizmu — Opšta ocena Gaudapādinog stanovišta — Bhartrhari — Bhartrprapaīca — Šamkarin odnos prema upanišadama i Brahma sūtrama — Odnos prema budizmu i drugim filozofskim sistemima — Realnost <i>ātmana</i> — Njegova priroda — Teorija saznanja — Mehanizam saznanja — Percepcija, njena priroda i vrste — Zaključak — Svedočanstvo svetih knjiga — Pobijanje subjektivizma — Kriterijum istine — Neadekvatnost logičkog saznanja — Svest o sebi — <i>Adhyāsa</i> — <i>Anubhava</i> — Autoritet svetih knjiga — Viša mudrost i niže znanje — Šamkara i Kant, Bergson i Bradley — Objektivni pristup — Realnost i egzistencija — Prostor, vreme i uzrok — Svet pojava- <i>Brahman</i> — <i>Saguna</i> i <i>nirguna</i> — <i>Īšvara</i> — Dokazi za postojanje boga — <i>Brahman</i> i <i>Īšvara</i> — Ličnost — Stvaranje sveta — Fenomenalni karakter <i>Īšvare</i> — Biće, nebiće i bivanje — Fenomenalnost sveta — Doktrina <i>māye</i> — <i>Avidyā</i> — Da li je svet iluzija? — <i>Avidyā</i> i <i>māyā</i> — Svet prirode — Individualna svest o sebi — <i>Sākṣin</i> i <i>diva</i> — <i>Brahman</i> i <i>diva</i> — <i>Avacchedavāda</i> — <i>Bimbapratibimbavāda</i> — <i>Īšvara</i> i <i>diva</i> — <i>Ekadīvavāda</i> i <i>anekadīvavāda</i> — Etika — Napadi zbog intelektualizma i asketizma — <i>Īḍāna</i> i <i>karma</i> — <i>Karma</i> i sloboda — <i>Mokṣa</i> — Budući život — Religija — Zaključak	
GLAVA IX	
<i>Rāmānuḍin teizam</i> .....	506
Uvod — Purāne — Život — Istorija i literatura — Bhāskara — Yādava-prakāša — <i>Pramāṇe</i> — Implikacije Rāmānuḍine teorije saznanja — Bog — Individualna duša — Materija — Stvaranje sveta — Etika i religija — <i>Mokṣa</i> — Opšta ocena	
GLAVA X	
<i>Teizam kod šaiva, śakta i poznijih vaišnava</i> .....	553
<i>Šaiva sīdhānta</i> — Literatura — Metafizika, etika i religija — Kašmirski sistem <i>pratyabhidhā</i> — <i>Śaktaizam</i> — Dualizam Madhve — Život i lite-	

ratura — Teorija saznanja — Bog — Duša — Priroda — Bog i svet — Etika i religija — Opšta ocena — Nimbarka i Kešava — Vallabha — Čaitanya, Īva Gosvāmi i Baladeva

## GLAVA XI

<i>Zaključak</i> .....	587
Tok razvoja indijske filozofije — Jedinstvo različitih sistema — Opadanje filozofskog duha u novije vreme — Veza sa Zapadom — Sadašnje stanje — Konzervativizam i radikalizam — Budućnost	
<i>Primedbe pisca</i> .....	599

## SKRAĆENJA

B.G.	Bhagavadgītā
B.S.	Brahma Sūtra
D.S.V.	Deussen's System of the Vedānta — (engleski prevod)
I.P.	Indian Philosophy, tom I
N.B.	Nyāya Bhāṣya
N.S.	Nyāya Sūtra
N.V.	Nyāyavārttika
N.V.T.T.	Nyāyavārttikatātparyāṭikā
P.P.	Prāśastapāda, Padārthadharmasamgraha
M.S.	Mīmāṃsā Sūtra
R.B.	Rāmānuja's Bhāṣya on the Brahma Sūtra
R.B.G.	Rāmānuja's Bhāṣya on the Bhagavadgītā
S.B.	Śaṅkara's Bhāṣya, or the Brahma Sūtra
S.B.G.	Śaṅkara's Bhāṣya on the Bhagavadgītā
S.K.	Śāṅkhya Kārikā
S.L.S.	Siddhāntalesasamgraha
S.P.B.	Śāṅkhyapravacana Bhāṣya
S.P.S.	Śāṅkhyapravacana Sūtra.
S.D.S.	Sarvadarśanasamgraha
S.S.S.S.	Śarvasiddhāntasārasamgraha
S.V.	Ślokavārttika
V.S.	Vaiśeṣika Sūtra
Y.B.	Yoga Bhāṣya
Y.S.	Yoga Sūtra



INDIJSKA  
FILOZOFIJA

## PREDGOVOR PRVOM IZDANJU

Ova knjiga posvećena je obradi šest brahmanskih sistema. Tu sam prihvatio isti plan i metodu obrade kao u prvoj. Pokušao sam da primim ono što je priznato kao pravi duh filozofske interpretacije, odnosno da tumačim stare pisce i njihove misli po onome što je kod njih najbolje i dovedem ih u vezu sa živim izrazima filozofije i religije. Vācaspati Mišra, koji je dao komentare za skoro sve sisteme indijske misli, pisao je o svakom kao da je verovao u njegova učenja. Razumljivo predstavljanje misaonih težnja koje su sazrevale i došle do izraza u ranije doba u mnogim teško razumljivim delima zahteva odabiranje, isticanje i katkad kritiku pojedinačnih gledišta, što menja pravac mog sopstvenog mišljenja. Delo kakvo je ovo iziskuje da se opredelimo prema mnogim pojedinostima, pa je možda suviše smelo pretpostaviti da u ovoj knjizi nema pogrešnih sudova. Ipak sam se trudio da pružim objektivnu obradu i da ne prikazujem kao dokazano ono što nije takvo.

Treba da ponovim da moju analizu ne treba shvatiti kao potpunu ma u kom smislu reči, jer skoro svako poglavlje se bavi predmetom koji zahteva životni rad potpunog stručnjaka. Detaljne analize pojedinih sistema zahtevaju posebne monografije. Moj zadatak je ograničen: da obeležim glavne linije raznih misaonih pokreta, njihove pobude i njihove rezultate. Nisam pokušavao da se zabavim varijacijama mišljenja drugostepenog značaja kod manje značajnih mislilaca raznih škola. Kratka je i sumarna moja obrada sistema *śaiva*, *śākta* i poznijih *vaišnava*, koji pripadaju više istoriji religije nego razvoju filozofije u Indiji. Biću potpuno zadovoljan ako mi pođe za rukom makar i nepotpuno da prikazem pravi duh glavnih faza indijske filozofske misli.

Ako se ova knjiga pokaže nešto teža nego prethodna, nadam se da će se videti da teškoća nije samo na mojoj strani, već u izvesnoj meri leži u samom predmetu i pretpostavci suptilnog razmišljanja koje zahteva njegovo proučavanje. Sažeti mnoštvo činjenica u jasan pregled koji čitalac može da prati bez zabune ili dosade — to je zadatak koji osećam da prelazi moje snage. Neka čitalac sudi koliko je uspešan moj pokušaj da nađem srednji put između lakog prelaženja preko stvari i pedanterije. Radi olakšanja nestručnom čitaocu petitom su štampane pretežno tehničke i doslovne diskusije.

U spremanju ove knjige pomogli su mi mnogo ne samo sanskrtski tekstovi raznih škola, već i radovi Deussena i Keitha, Thibauta i Garbea, Gangānātha Dhā i Vidyābhūsane. Mnogo sam obavezan svojim prijateljima g. V. Subrahmanya Aiyaru i profesoru J. S. Mackenzieu za njihovu ljubaznost da čitaju znatne delove rukopisa i daju primedbe koje su mi mnogo koristile. Profesor A. Berriedale Keith je bio toliko dobar da čita korekture, te je knjiga mnogo dobila zahvaljujući njegovim kritičkim primedbama. Međutim, moja najdublja zahvalnost pripada, kao i za prvu knjigu, glavnom uredniku, profesoru J. H. Murheadu, koji joj je posvetio mnogo vremena i pažnje. Da nije bilo njegove plemenite pomoći nedostaci razne vrste bili bi u ovoj knjizi daleko veći. Štampanje ove knjige zahtevalo je mnogo truda, pa sam srećan što je izvršeno tako dobro.

Decembar, 1926

## PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Koristim se mogućnošću koju mi pruža drugo izdanje da ispravim neke manje omaške i štamparske greške, kao i da dodam u izvodima na nekim sumnjivim i teškim mestima sanskrtske originale, da bih pružio mogućnost čitaocu da uporedi interpretacije sa tekstom. Ti tekstovi se nalaze u primedbama, na kraju knjige, koje takođe sadrže materijal potreban za objašnjenje teških mesta ili dopunu knjige savremenijim podacima.

Engleska izdanja sanskrtskih tekstova zasnivaju se uglavnom na standardnim prevodima ukoliko postoje, a navedeni su u bibliografskim podacima. Ovi, pak, podaci treba uglavnom da posluže za uputstvo u literaturu koja postoji na engleskom jeziku, mada posredno ukazuju i na celokupnu literaturu o ovom predmetu.

Izražavam zahvalnost mnogim prijateljima i kritičarima za njihove vredne primedbe. Naročito sam zahvalan profesoru M. Hiriyanni iz Mysore. Među ostalima koji su mi pomogli dobrim primedbama, pominjem Mahāmahopādhyāya S. Kuppuswāmi Šāstrija iz Madrasa i Mahāmahopādhyāya N. S. Anantakrishna Šāstrija iz Kalkute. Moj prijatelj i kolega K. S. Chatterji proverio je citate, na čemu sam mu zahvalan.

Septembar, 1930.

DEO III

**ŠEST SISTEMA BRAHMANIZMA**

## GLAVA I

### UVOD

Duh vremena — *Daršane* — *Āstika i nāstika* — Literatura sūtra — Vreme postanka — Opšte ideje — Šest sistema

#### I

#### POJAVA SISTEMA

Doba Buddhe predstavlja pravu plimu filozofskog duha u Indiji. Napredak filozofije obično crpe svoje snage iz napada na neku istorijsku tradiciju, kad se ljudi oseće prinuđeni da se vrate odakle su pošli i ponovo pokrenu osnovna pitanja koja su njihovi preci rešavali po starim kalupima. Prevrat kakav su izazvali budizam i džainizam čini epohu u istoriji indijske misli, jer je konačno razbio dogmatsku metodu i pomogao da se izgradi kritičko gledište. Za velike budističke mislioce logika je bila glavni arsenal u kome su se kovala oruđa za univerzalnu razornu kritiku. Budizam je poslužio kao sredstvo za prečišćavanje pri oslobađanju duha od grčevitog dejstva starih prepreka. Kad je skepticizam pošten, on pomaže da se uverenje reorganizuje na svojim prirodnim osnovama. Potreba za postavljanjem dubljih osnova dovela je do velikog filozofskog pokreta koji je dao šest sistema misli, u kojima su hladni kriticizam i analiza zauzeli mesto poezije i religije. Konzervativne škole morale su da utvrde svoja gledišta i da ih zaštite logičkom odbranom. Kritička strana filozofije postala je isto tako važna kao i spekulativna. Filozofska gledišta iz predsistematskog vremena izražavala su neke opšte misli o prirodi vasiona kao celine, ali nisu uvidela da je teorija spoznaje nužna osnova svakog uspešnog misaonog rada. Kritičari su prinudili svoje protivnike da u odbranu svojih spekulativnih sistema upotrebe prirodne metode vezane za život i iskustvo, a ne za natprirodno otkrovenje. Ne smemo uživati svoja merila zato da spasemo uverenja koja želimo obezbediti. *Ātmavidyā* ili filozofija dobiva sada podršku u *ānvikṣiki* ili nauci o istraživanju.<sup>1</sup> Racionalistička odbrana filozofskih

<sup>1</sup> N. B., I. 1. 1; *Manu*, VII. 43. Kautilya (oko 300. g. pre n. e.) tvrdi da je *ānvikṣiki* naročita grana proučavanja nadređena trima drugima, a to su *trayī* ili vede,

sistema nije mnogo odgovarala konzervativnom duhu.<sup>2</sup> Pobožnome čoveku je moralo izgledati da je nestalo životnog duha čim je intuicija ustupila mesto kritičkom razumu. Snaga misli koja proističe pravo iz života i iskustva, kao u upanišadama, ili epska veličina duše koja vidi i opeva viziju boga, kao što je to u Bhagavadgīti—ustupa mesto strožem filozofiranju. Ali, kad je dopušteno pozivati se na razum, onda ne možemo biti sigurni u rezultate mišljenja. Kritička filozofija ne mora uvek biti u skladu sa tradicijom koja se poštuje. Duh vremena je zahtevao, međutim, da se svaki sistem misli zasnovan na razumu prizna kao *daršana*. Svaki logički pokušaj da se nevezani pojmovi o svetu sažmu u velike opšte ideje smatrao se *daršanom*<sup>3</sup> \* Svi takvi pokušaji pomažu nam da saznamo neki vid istine. Takvo poimanje dovelo je do gledišta da su svi naizgled odvojeni i nezavisni sistemi u stvari članovi jednog šireg istorijskog plana. Njihova priroda nije se mogla potpuno shvatiti sve dotle dok su posmatrani svaki za sebe, bez obzira na njihovu istorijsku vezanost.

## II

### ODNOS PREMA VEDAMA

Prihvatanje kritičke metode poslužilo je umeravanju preteranosti spekulativne mašte i pomoglo da se pokaže da istaknuti filozofemi nisu tako pouzdani kako to pretpostavljaju njihovi branioci. Ali ikonoklastički žar materijalista, skeptika i nekih sledbenika budizma razorio je sve osnove sigurnosti. Indijski duh nije posmatrao taj negativni rezultat sa ravnodušnošću. Čovek ne može da živi od sumnje. Intelektualno hrvanje nije samo sebi dovoljno. Slast borbe ne može da hrani duh čoveka. Ako pomoću logike ne možemo da utvrdimo istinu o bilo

*vārtā* ili trgovina, i *dandanīti* ili politika (I. 2). Šesti vek pre n. e., kad je *ānvikṣiki* priznata za posebnu disciplinu, obeležava početak sistematske filozofije u Indiji, a oko prvog veka pre n. e. sam izraz *ānvikṣiki* zamenjen je izrazom »daršana« (M. B., Śāntiparva, 10. 45; Bhāgavata-purāna, VIII. 14. 10). Svako istraživanje polazi od sumnje i ispunjava jednu potrebu. Upor. Jijñāsayā saṁdehāprayojane śūcayati (Bhāmātī, I. 1. 1.). (»Proveravanje povoda sumnje upućuje nas na istinu«.)

<sup>2</sup> U Rāmāyani se osuđuje *ānvikṣiki* da odvajaju ljude od zapovesti *dharma-śāstra* (II. 100. 36) (M. B. Śānti, 180. 47—49; 246—8). Manu smatra da ekskomunikaciju zaslužuju oni koji zavedeni logikom (hetuśāstra) ne uzimaju u obzir vede i Dharma-sūtre (II. 11). Međutim, kako Gautama u Dharma-sūtrama (XI), tako i Manu (VII. 43) propisuje tečaj obrazovanja u *ānvikṣiki* za kraljeve. Logičari su uključeni i u zakonodavne skupštine. Kad logika podržava svete spise, onda je obvezatna. Vyāsa dokazuje da je sredio vede pomoću *ānvikṣiki* (Nyāyasūtravrtti, I. 1. 1).

<sup>3</sup> Mādhava, S.D.S.

\* Naziv *daršana* (od korena *drś-*) znači izvorno »pogled« ili »gledište«. U tom smislu postaje stručni termin za filozofske sisteme klasične filozofije, osobito za šest »ortodoksnih« skolastičkih sistema obrađenih u ovoj knjizi.

čemu, utoliko gore po logiku. Nije moguće da su nepovratno osuđene nade i težnje iskrenih duša kao što su bile duše *rṣija* iz upanišada. Nije moguće da vekovi borbe i razmišljanja nisu povelu duh korak bliže rešenju. Beznadežnost nije jedina alternativa. Napadnuti razum mogao je naći прибежиšte u veri. Vidoviti mudraci iz upanišada su veliki učitelji u školi svete mudrosti. Oni nam govore o saznanju boga i duhovnom životu. Ako bespomoćni razum čovekov ne može da dopre ni do kakvog oslonca u stvarnosti pomoću čiste spekulacije, pomoć se može potražiti u velikim spisima proroka koji tvrde da su postigli duhovnu izvesnost. Tako su činjeni uporni pokušaji da se razumom opravda ono što vera usvaja implicitno. Nije to iracionalan stav, pošto je filozofija samo napor da se tumači sve šire iskustvo čovečanstva. Jedina opasnost koja se mora izbeći jeste da vera ne određuje zaključke filozofije.

Od sistema misli ili *daršana* šest su postali poznatiji od ostalih, i to: Gautamin *nyāya*, Kanādin *vaiśeṣika*, Kapilin *sāmkhya*, Patandālijev *yoga*, Āiminijeva *pūrva-mīmāṁsā*, i Bādarāyanina *uttara-mīmāṁsā* ili *vedānta*.<sup>4</sup> To su brahmanski sistemi, jer svi oni priznaju autoritet veda. Sistemi misli koji priznaju važenje veda nazivaju se *āstika*, dok oni koji ih odbacuju *nāstika*. *Astika* ili *nāstika* karakter nekog sistema ne zavisi od njegovih pozitivnih ili negativnih zaključaka o prirodi najvišeg duha, već od prihvatanja ili neprihvatanja autoriteta veda.<sup>5</sup> Čak i same budističke škole vode poreklo iz upanišada, iako ih ne smatraju ortodoksnim, pošto ne priznaju autoritet veda. Kumārila, koji je poznat autoritet u ovim pitanjima, priznaje da budistički sistemi duguju svoje pobude upanišadama; on dokazuje da se oni razvijaju u smislu suzbijanja prekomerne vezanosti za čulne predmete, i izjavljuje da su oni svi autoritativni sistemi mišljenja.<sup>6</sup>

Prihvatanje veda u stvari znači da duhovno iskustvo više vredi u ovim pitanjima nego intelektualni um. To ne znači ni potpuno slaganje sa svim učenjima veda niti priznavanje nekog verovanja u postojanje boga. To znači samo ozbiljan pokušaj da se reši najviša tajna života; jer čak ni nepogrešivost veda u istom smislu ne priznaje se u tim školama. Kao što ćemo videti, *vaiśeṣika* i *nyāya* priznaju boga na osnovu logičkog zaključka. *Sāmkhya* ne zastupa teizam. *Yoga* je praktično nezavisan od veda. Dve *mīmāṁse* neposrednije zavise od veda. *Pūrva-mīmāṁsā* izvodi opšte shvatanje božanstva iz veda, ali se ne stara mnogo o najvišem duhu. *Uttara-mīmāṁsā* priznaje boga na osnovu *śruti*\* uz pomoć zaključivanja, dok se spozajaju boga može doživeti meditacijom i *dhā-*

<sup>4</sup> Haribhadra u delu *Śaddarśanasamuccaya* govori o sistemima budista *naiyāyika*, *sāmkhya*, *đaina*, *vaiśeṣika* i *Āiminija* (I. 3). *Ādinadatta* i *Rādaśekhara* se slažu sa tim shvatanjem.

<sup>5</sup> *Prāmānyabuddhir vedeṣu*. \* Manu kaže da je *nāstika* onaj koji prezire vede: »Nāstiko vedanindakah« (II, 2). Vidi M. B., XII, 270. 67.

<sup>6</sup> *Tantravārttika*, I. 3. 2, str. 81.

\* *Śruti* je »reč« verske objave.

\*\* »Sredstvo umne spoznaje nalazi se u vedama«.

nom.\* Teistički orijentisani mislioci poznijih vremena odbijali su da ubroje *sāmkhyu* među ortodoksne *daršane*.<sup>7</sup>

Filozofski karakter sistema ne gubi mnogo priznavanjem veda.<sup>8</sup> Razlika između *śruti* i *smrti* je dobro poznata, a gde se sukobljavaju prva preovlađuje. Sama *śruti* se deli na *karmakāndu* (samhite i brāhmane) i *dñānakāndu* (upanišade). Ovaj poslednji ima veću vrednost, mada se mnogo šta iz njega izostavlja kao čist *arthavāda* ili nebitno tvrđenje. Sve te razlike nam omogućavaju da obrađujemo vedsko svedočanstvo na vrlo liberalan način. Interpretacije vedskih tekstova zavise od filozofskih sklonosti autora. Mada su oni upotrebljavali logičke metode i dolazili do istina prihvatljivih za razum, ipak su se starali da očuvaju vezu sa starim spisima. Oni nisu želeli da se misli o njima, da objavljuju nešto potpuno novo. Mada se ovo može shvatiti donekle i kao njihov nedostatak iskrenosti prema samima sebi, ipak im je i to pomoglo u širenju onoga što su smatrali istinom.<sup>9</sup> Kritičari i komentatori raznih škola pozivaju se za svoja gledišta na saglasnost veda, i naprežu svu svoju duhovnu sposobnost da nategnu tu saglasnost tamo gde nije neposredno izražena. U svetlu sporova poniklih u poznije vreme, oni insinuiraju jezičnom izrazu veda mišljenja o pitanjima koja su vedskim autorima malo ili nimalo poznata. Opšta shvatanja veda nisu bila ni konačna niti razrađena u pojedinosti, te su pružala mogućnost raznim školama mišljenja da ih obrađuju i prikazuju na razne načine. Pored toga, velika obimnost veda, iz koje su autori mogli da odaberu prema svom nahođenju delove koji njima odgovaraju, omogućavala je i originalno mišljenje.

Religiozni motiv filozofskih spekulacija objašnjava i prividno raznovrstan karakter sadržine sistema. Trajna vrednost učenja o zvuku\*\* više je teološki nego filozofski problem, a u vezi je sa učenjem o nepogrešivosti veda. Svaki sistem je smeša logike i psihologije, metafizike i religije.

<sup>7</sup> U delu Nyāyakoṣa Bhīmācārya kaže se da je *āstika paralokādyastivavādi*, dok je *nāstika vedamārgam ananurundhānah*. On ubraja *sāmkhyu* i *advaita-vedāntu* među *nāstike*. »Māyāvādivedānty api nāstika eva paryavasāne sāmṣadyate.« Kūmarila smatra da su sistemi *sāmkhya*, *yoga*, *pañcārātra* i *pāṣupata* suprotni vedi, isto tako i budizam (Tantravārttika, I. 3. 4).

<sup>8</sup> Ono što Keith kaže o *nyāyi* i *vaiśeṣikī* važi isto tako i za ostale sisteme. »Sistemi su zaista ortodoksni i priznaju autoritet svetih spisa, ali oni prilaze problemima života ljudskim sredstvima, a verski spisi služe svim praktičnim ciljevima, samo ne pridavanju svetosti rezultatima postignutim ne samo bez njihove pomoći, već često i u vrlo sumnjivoj saglasnosti sa njihovim načelima« (I. L. A., str. 3).

<sup>9</sup> Upor. Goethe: »Neki vrlo inteligentni i sjajni ljudi liče u ovom pogledu na leptire koji sasvim zaborave na svoje stanje u čauri i odbace cdelo u kome su odrasli do zrelosti. Drugi, pouzdaniji i skromniji, mogli bi se uporediti sa cvećem koje mada se razvija u lepe cvetove ne odvaja se od korena niti od materinskog stabla, nego štaviše pomoću veze sa njima donosi zrele plodove« (Citat u Merz: *European Thought in the Nineteenth Century*, tom IV, str. 134).

\* *Dñāna* je spoznaja.

\*\* Zvuk je nosilac reči božanske objave koja je latentno sadržana u etru (prvobitni smisao reči *ākāṣa*) kao stvaralačka snaga sveta.

### III

#### SŪTRE

Kad je vedska literatura postala glomazna i vedski mislioci bili prinuđeni da sistematizuju svoja gledišta, ponikla je literatura sūtra. Osnovni principi *daršana* izraženi su u obliku *sūtra* ili kratkih aforizama. Oni treba da budu što kraći, nedvosmisleni, sposobni da iskažu suštinsko značenje i isključe mnogobrojne sumnje, a ne smeju da sadrže ništa suvišno niti pogrešno.<sup>10</sup> Nastoje da izbegnu svako nepotrebno ponavljanje i sprovede veliku ekonomiju u rečima.<sup>11</sup> Stari pisci nisu padali u iskušenje da budu rasplinuti, pošto su se morali oslanjati više na pamćenje nego na štampane knjige. To preterano sažimanje čini da je teško razumeti sūtre bez komentara.

Razni sistemi su se razvijali u raznim središtima filozofske aktivnosti. Gledišta su razrađivana kroz mnoge generacije još pre no što su sažeta u sūtrama. Ona nisu delo jednog mislioca ili jednog doba, već delo niza mislilaca kroz mnoge generacije. Pošto sūtre pretpostavljaju jedan period sazrevanja i formiranja, teško je za nas da tačno odredimo njihovo poreklo. Za duhovna dobra ne može se naći apsolutni početak. Sūtre su rezultat celog niza ranijih napora i „čine upravo središnje mesto koje obuhvata s jedne strane niz ranih književnih pokušaja mnogih generacija, i s druge predstavlja izvorište sve šire delatnosti komentatora i u osnovi samostalnih mislilaca. Ta delatnost dopire do naših dana, a možda će se održati i ubuduće«.<sup>12</sup> Sistemi su se morali razviti u mnogo ranijem vremenskom periodu od onoga u kome su formulisane sūtre. Ceo način izražavanja filozofskih sūtra dokazuje da ta dela spadaju približno u isto razdoblje.<sup>13</sup> Autori sūtra nisu osnivači niti začetnici sistema, već samo njihovi prikupljači i stilizatori. Ova činjenica objašnjava uzajamnu povezanost filozofskih sūtra, te se mora primetiti da su se različiti sistemi razvijali uporedo u vreme koje je prethodilo nastanku sūtra. U prvim vekovima posle Buddhe i pre hrišćanske ere vršila se kristalizacija različitih sistema iz mnogostrukog rešavanja problema. Oslonac filozofskih gledišta nisu bile knjige već

<sup>10</sup> Alpākṣaram asamdigdham sāravad viśvatomukham

Astobham anavadyaṃ ca sūtram sūtravidu viduḥ\*

(Madhva o B. S., I. 1. 1). Vidi Ḍayātīrtha: Nyāyasudhā, I. 1. 1; Bhāmatī, I. 1. 1.

<sup>11</sup> Ideal stroge ekonomije reči vidi se iz karakteristične izjave da »gramatičar uživa u uštedi polovine kratkog samoglasnika isto toliko koliko kad mu se rodi sin«.

<sup>12</sup> Thibaut: *Introduction to S. B.*, str. XII.

<sup>13</sup> Razni sistemi su morali da postoje u nekom obliku pre hrišćanske ere. Rani sveti spisi daina spominju sisteme *vaiśeṣika*, *budizam*, *sāmkhya*, *lokāyata* i *śāstītantra* (Weber: *Sanskrit Literature*, str. 236). Vidi tak. Lalitavistara, XII; Cāra-kasamhitā; M. B., Nārāyaṇya odeljak.

\* »Kratko izraženo, nedvosmisleno, postojano u svakom pogledu, bez nebitnih dodataka i bez nedostataka treba da bude znanje poznavaoa sūtra.«

usmena tradicija. Može biti da su se mnoga značajna dela zbog nedostataka usmene tradicije izgubila, a mnoga od onih koja su došla do nas nisu potpuno čista. Neka od ranijih važnih sūtra, kao Brhaspati-sūtre, Vaikhanasa-sūtre i Bhikšu-sūtre, kao i veliki deo filozofske literature, izgubljeni su za nas, a sa njima i mnogi korisni podaci o hronološkim odnosima pojedinih sistema. Max Müller pripisuje postepeno formiranje sūtra periodu od Buddhe do Ašoke, mada dozvoljava da u slučaju *vedānte*, *sāmkhye* i *yoge* treba priznati duži period prethodnog razvoja. Ovo gledište potvrđuje svedočanstvo Kautilyinog dela *Arthashastra*. Do tada su se ortodokсни *ānvikṣiki* ili logički sistemi delili uglavnom u dve škole, *pūrva-mīmāṃsā* i *sāmkhya*. Mada su podaci u budističkim tekstovima veoma neodređeni, može se reći da budistička sūtra pretpostavljaju poznavanje šest sistema. Živahan intelektualni život u prvim vekovima posle Buddhe tekao je uporedo s mnogim strujama, mada je pobuda za njihovom kodifikacijom nastala iz reakcije protiv pobunjeničkih sistema. Ti sistemi mišljenja pretpreli su izmene kod poznijih interpretatora, mada konačni sistem još uvek nosi ime prvobitnog sistematizatora. Filozofija *vedānta* naziva se Vyāsinom, mada su Šamkara, Rāmānuđa i mnogi drugi uneli bitne izmene u njeno učenje. Najveći mislioci Indije priznaju da su samo učenici; ali u svojim pokušajima da tumače tekstove, oni ih ispravljaju. Svaki je sistem rastao u uzajamnoj vezi sa drugima koje je stalno uzimao u obzir. Razvoj šest sistema stalno je napredovao do današnjeg dana, jer je svaki dalji interpretator branio tradiciju od napada njenih protivnika.

U slučaju pojedinih *daršana* nailazimo uvek najpre na razdoblje filozofskog previranja, koje u određenoj fazi prelazi u sūtre ili aforizme. Tome sleduje pisanje komentara za aforizme, a ovima se dalje dodaju glose, izlaganja i kompendiji koji ih objašnjavaju, u kojima prvobitna učenja trpe izmene, popravke i proširenja. Komentari su u obliku dijaloga, koji vode poreklo iz doba upanišada, kao jedini odgovarajući oblik za obradu složene teme. Komentator može pomoću dijaloga da pokaže odnos gledišta koje sam izlaže prema raznim pravcima mišljenja koje brane protivnički sagovornici. Ideje se ponovno utvrđuju i nadređuju drugim shvatanjima.

#### IV

#### ZAJEDNIČKE IDEJE

U nekim suštinskim stvarima šest sistema su saglasni.<sup>14</sup> Priznavanje veda pretpostavlja da su svi sistemi crpili iz zajedničkog rezervoara misli. Indijski učitelji su bili obavezni da se koriste nasleđem iz

<sup>14</sup> »Što sam duže studirao različite sisteme tim više sam imao jači utisak o istinitosti gledišta koje zastupaju Viđnānabhikšu i drugi, da iza raznovrsnosti ovih šest sistema leži jedan opšti osnov nečega što se može nazvati narodnom ili popular-

prošlosti, kako bi svoja gledišta učinili razumljivim. Dok upotreba izraza *avidyā*, *māyā*, *puruša*, *diva*, pokazuje da je jezik spekulacije zajednički različitim sistemima, dotle se mora primetiti da se sistemi međusobno razlikuju prema različitim značenjima koja razne škole pripisuju tim izrazima. U istoriji misli često se dešava da se isti izrazi i fraze upotrebljavaju u raznim školama u suštinski različitom smislu. Svaki sistem razrađuje svoj posebni nauk upotrebljavajući govorni jezik najviše religiozne spekulacije uz nužne izmene. U sistemima filozofija postaje samosvesna. Duhovna iskustva izložena u vedama podvrgnuta su logičkoj kritici. Pitanje važenja i sredstava saznanja čini značajno poglavlje svakog sistema. Svaka filozofska shema ima sopstvenu teoriju saznanja, koja je sastavni deo ili nužna posledica njegove metafizike. Intuiciju, zaključivanje i vede prihvataju svi sistemi. Razum je potčinjen intuiciji. Logičkim razumom se ne može shvatiti život u njegovoj punoći. Samosvest nije najviša kategorija univerzuma. Ima nečega što prevazilazi svest o sebi, a čemu se daju mnoga imena: intuicija, otkrovenje, kosmička svest, viđenje boga. Mi to ne možemo opisati adekvatno, zato to nazivamo nadsvest. Kad nam se s vremena na vreme ukaže taj viši oblik, osećamo da obuhvata čistiju svetlost i širi obujam. Kao što razlika između obične svesti i samosvesti čini širok ponor koji odvaja životinju od čoveka, tako razlika između samosvesti i nadsvesti čini svu onu razliku koja postoji između čoveka kakav on jeste i čoveka kakav treba da bude. Indijska filozofija ima svoju osnovu u duhu, koji je viši od same logike, i smatra da kultura zasnovana samo na logici ili nauci može biti korisna, ali ne može da deluje oduhovljujuće.

Svi sistemi ustaju protiv skepticizma budista i uspostavljaju merilo objektivne realnosti i istine nasuprot večnom i nepostojanom toku. Reka sveta teče stalno od večnosti, i taj tok nije samo mentalan, već i objektivan, a može se svesti na večnu *prakrti* ili *māyu* ili atome. »Ono u čemu se nalazi svet, kad se liši imena i oblika, neki zovu *prakrti*, neki *māyā*, a neki atomi.«<sup>15</sup> Pretpostavlja se da sve što ima početak ima i kraj. Ništa što je načinjeno od delova ne može biti ni večno niti dostatno samo sebi. Prava individua je nedeljiva. Vasiona koja se prostire u prostoru i vremenu nije realna; jer njena priroda je bivanje a ne bitisanje. Postoji nešto dublje od toga — to su atomi i duše, ili *puruša* i *prakrti*, ili *brahman*.

Svi sistemi prihvataju učenje o velikom ritmu sveta. Ogromni periodi stvaranja, održavanja i propadanja nižu se jedan za drugim u beskonačnom redosledu. Ova teorija nije u neskladu sa verom u napre-

nom filozofijom, široko jezero *mānasa* filozofske misli i jezika, negde daleko na udaljenom severu i u dalekoj prošlosti, iz koga je svaki mislilac mogao da crpe za svoje sopstvene ciljeve« (Max Müller: S.S., str. XVII).

<sup>15</sup> Viđnānabhikšu citira iz Brhadvāsište u svome delu Yogavārttika: Nāmarūpavinirmuktaṃ yasmin samtiṣṭhate jagat Tam āhuh prakrtiṃ kecin māyām anye pare to anūh.



dak, jer se ne postavlja pitanje kretanja sveta, koji postiže svoj cilj bez broja puta i biva prinuđen da se ponovo vrati na polaznu tačku. Stvaranje i propadanje ne znače novo javljanje i potpuno razaranje kosmosa. Nova vasiona čini sledeći stupanj istorije kosmosa, u kome neiscrpljene mogućnosti dobra i zla stižu mogućnost da budu ispunjene. To znači da ljudski rod polazi uzlaznim putem svoga realizovanja i da se na taj put vraća. To neprekidno sledovanje svetskih razdoblja nema početka.

Izuzev možda *pūrva-mīmāṃsū*, svi sistemi imaju za praktičan cilj spasenje. Sistemi smatraju da oslobođenjem (*mokṣa*) duša ponovno stiže svoju prirodnu potpunost od koje je odvode greh i zabluda. Svima je sistemima ideal potpuna duševna ravnoteža i sloboda od nesklada i nesigurnosti, životnih briga i patnje, »mir koji je uvek isti«, koji ne remeti nikakva sumnja niti u njega prodira ponovno rođenje. Mnoge škole usvajaju pojam *divanmukti* ili oslobođenje još za života.

Osnovno je ubeđenje Indijaca da je vasiona u svojoj srži podvrgnuta zakonitosti, ali da je čovek ipak slobodan da u njoj oblikuje svoju sopstvenu sudbinu.

Naša nas dela još slede iz daleka,  
A ono što smo bili čini nas onim što jesmo.

Sistemi veruju u ponovno rođenje i preegzistenciju. Naš život je samo jedan korak na putu čiji se pravac i krajnji cilj gube u beskonačnosti. Na tom putu smrt nikad nije kraj ili prepreka, već je najčešće početak novih koraka. Razvoj duše je trajan proces, mada je razlomljen u stadije ponavljanjem rođenja i smrti.

Filozofija nas vodi do kapije obećane zemlje, ali ne može da nas uvede u nju; za to je potrebno uviđanje ili ostvarenje, *sādhana*.<sup>\*</sup> Mi smo kao deca ostavljena na obali u tami *samsāre*, bez pojma o svojoj sopstvenoj prirodi i skloni da zamišljamo strahote i držimo se nada u tmuni koja nas okružava. Odatle proizilazi potreba za svetlošću koja će nas osloboditi od vlasti strasti i pokazati nam ono realno što jesmo, a da ni ne slutimo nerealno u kojem iz neznanja živimo. Takva vrsta uvida priznaje se kao jedino sredstvo spasenja, mada što se tiče predmeta uvida postoje razna mišljenja.<sup>16</sup> Uzrok vezanosti je neznanje, pa se oslobođenje može postići uvidom u istinu. Ideal sistema je da se praktično prevaziđe čisto etički stepen. Sveti čovek se upoređuje sa lepim lotosom neukaljanim blatom u kome raste. Kod njega dobro više nije cilj za kojim treba težiti, već ostvarenje činjenica. Dok vrlina i greh mogu da vode dobrom ili rdavom životu u krugu *samsāre*, možemo

<sup>16</sup> Čak i budistički mislilac Dharmakīrti počinje svoje delo Nyāyabindu primedbom da ispunjenju ljudskih želja uvek prethodi ispravno znanje. Samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhīh (I).

\* Tehnički termin indijske filozofije *sādhana* prevode sami Indijci na engleski višeznačnom reči »realisation«, koja upućuje na bitno praktične ciljeve filozofskih disciplina, kakav je u prvom redu sistem *yoga*. Smisao tradicionalne indijske filozofije, a i svoje vlastite, nastojao je da u tom duhu razjasni Rabindranath Tagore u svom glavnom filozofskom delu pod naslovom »Sādhana«.

izbeći *samsāri* prevazilaženjem moralističkog individualizma. Svi sistemi priznaju kao obavezno nesebičnu ljubav i nezainteresovanu delatnost, a *čittaśuddhi* (očišćenje srca) je bitni zahtev za svaku moralnu kulturu. U različitoj meri oni se pridržavaju pravila kaste (*varna*) i učenja o stadijumima života (*āśrama*).

Kako smo primetili u uvodu, istorija indijske filozofije nailazi na nebrojene teškoće. Podaci o životu glavnih pisaca i o njihovim delima nisu pouzdani; čak se u nekim slučajevima osporava dobro poznatim piscima da su uopšte postojali. Neka su važna dela izgubljena, a i ono malo što je objavljeno nije uvek kritički proučeno. Istorijskom obradom indijske filozofije nisu se bavili veliki indijski mislioci. U svome delu Sarvadarśanasamgraha obrađuje Mādhava šesnaest različitih *daršana*. U prvom tomu ovog dela mi smo obradili gledišta materijalista, budista i daina. U ovom nameravamo da se pozabavimo *darśanama nyāyā, vaiśeṣika, sāmkhya, yoga, pūrva-mīmāṃsā i vedānta*. Četiri škole šaivizma, škola Rāmānuđe i *pūrnapradhā* osnivaju se na Vedānta-sūtri, i pokušavaju da to delo interpretuju na razne načine. Mali filozofski značaj ima sistem Pāninija. On prihvata gledište *mīmāṃse* o večnosti zvuka i razvija teoriju *sphota* o nedeljivom unitarnom činiocu koji je latentan u svakoj reči kao nosilac njenog značenja. Od ovih šest sistema *vaiśeṣika* ne uživa veliki ugled, dok je *nyāya* poznat po svojoj logičkoj strani i ima mnogo poštovalaca, naročito u Bengalu. Praktični oblik *yoge* praktikuje mali broj sledbenika, dok je *pūrva-mīmāṃsā* u tesnoj vezi sa indijskim pravom. *Sāmkhya* nije više živa vera, dok *vedānta* u svojim različitim oblicima potpuno ispunjava atmosferu. Baveći se ovim sistemima indijske misli, mi ćemo ograničiti pažnju na velike klasičke, kako na sūtre tako i na njihove velike komentatore. Što se tiče skoro svih mislilaca novijeg vremena, osim nešto izuzetaka, njihov prinos metafizici ne deluje dovoljno snažno. Njihova učenost je velika, ali oni spadaju u doba opadanja, gde tendencija komentaranja i pretrade neprekidno zamenjuje stvaranje i izgradnju. Ima tu suviše mnogo popuštanja dogmi, suviše mnogo privrženosti mistifikacijama jasnih stvari, te zbog izopačavanja teoloških sklonosti i metafizičke neplodnosti ne zaslužuju veću pažnju.

Držeći se običaja, koji bi bilo uzaludno pokušavati izmeniti, mi ćemo početi sa obradom teorija *nyāya* i *vaiśeṣika*, koje nam daju analizu sveta iskustva; zatim ćemo preći na *sāmkhya* i *yogu*, koji pokušavaju da objasne iskustvo smelim spekulacijama. Zaključićemo raspravom o *mīmāṃsāma*, koje pokušavaju da pokažu kako su otkrovenja *śrūti* u skladu sa zaključcima filozofije. Ako za takav način obrade ne govori pouzdana hronologija, on se bar oslanja na zdravu logiku.

## GLAVA II

## LOGIČKI REALIZAM NYĀYE

*Nyāya* i *vaišešika* — Počeci *nyāye* — Literatura i istorija — Cilj i područje — Priroda definicije — Opažaj — Njegova analiza i vrste — Zaključivanje — Silogizam — Indukcija — Uzročnost — Mnoštvo uzroka — *Asatkāryavāda* — Kritika gledišta *nyāye* na uzročnost — Poređenje — Verbalno znanje — Autoritativnost veda — Drugi oblici znanja — *Aitihya* i *arthāpatti*, *sambhava* i *abhāva* — *Tarka*, *vāda*, *nigrahasthāna* — Pamćenje — Sumnja — Lažni zaključci — Istina, njena priroda i kriterijum — Teorija o zabludi — Teorija saznanja u *nyāyi* — Svet prirode — Individualna duša — *Samsāra* — *Mokṣa* — Kritika *nyāya* teorije o duši i njenom odnosu prema svesti — Etika — Dokazi za postojanje boga — Zaključak

## I

## NYĀYA I VAIŠEŠIKA

Dok su ostali sistemi indijske misli uglavnom spekulativni u tom smislu što se bave pitanjem vasiona kao celine, *nyāya* i *vaišešika* predstavljaju analitički tip filozofije i podržavaju zdravi razum i nauku umesto da ih odbacuju kao »znake mesečarstva«. Ove škole odlikuje naročito primena metode — koju njihove pristalice posmatraju kao naučnu — na materijal koji je ranije bio obrađivan na potpuno drugačiji način. Primenjujući metode logičkog istraživanja i kritike, oni se trude da pokažu kako one ne potvrđuju zaključke koje su budistički mislioci izveli iz njih, kao i da nas logika ne prinuđava da razbijemo jedinstvo i shemu života u letimične trenutke. Oni su zainteresovani uglavnom da otklone skeptičke konsekvencije budističkog fenomenalizma, koji je spoljnu realnost uključio u ideje razuma. Oni ulažu napor da obnove tradicionalne supstancije, dušu u čoveku i prirodu izvan njega, ali ne na osnovu autoriteta. Opšti skepticizam koji se raširio kao poplava nije se mogao zaustaviti prostim vraćanjem veri, pošto su njegovu tvrđavu napadali jeretički mislioci koji su se verovatno oslanjali na evidenciju čula i na zaključke razuma. Ciljevi života i religije mogu se doista postići samo temeljitim ispitivanjem vrsta i izvora ispravne spoznaje. Ono što nam pružaju sveti spisi ili svedočanstvo čula mora da se podvrgne kritičkom ispitivanju, kako to pokazuje i etimološko značenje reči

*ānvikṣiki*.<sup>1</sup> *Naiyāyika*\* je spreman da prizna da je istinito sve što utvrdi um.<sup>2</sup> *Vātsyāyana* i *Uddyotakara* dokazuju da kad bi se filozofija *nyāya* bavila jedino prirodom duše i njenim stanjem oslobođenja, onda se ne bi mnogo razlikovala od upanišada, koji obrađuju takođe te probleme. Ono što karakteriše *nyāyu* jeste njena kritička obrada metafizičkih problema. *Vācaspati* definiše cilj *nyāye* kao kritičko ispitivanje predmeta saznanja sredstvima kanona logičkog dokaza.<sup>3</sup>

*Nyāya* i *vaišešika* preuzimaju običan pojmovni aparat tradicionalne filozofije, kao: prostor, vreme, uzrok, materija, duh, duša i znanje, ispituju njihovo značenje za iskustvo i povlače rezultate u obliku jedne teorije o univerzumu. Oblasti logike i fizike postaju pretežne karakteristike u tim tradicijama. *Nyāya* i *vaišešika* bave se jedan unutrašnjim a drugi spoljnim svetom. *Nyāya* opisuje veoma opširno mehanizam spoznaje i energično ustaje protiv skepticizma koji tvrdi da ništa nije izvesno. *Vaišešika* ima kao glavni predmet analizu iskustva. On formuliše opšte pojmove koji se primenjuju na stvari koje spoznajemo čulima ili zaključivanjem ili na osnovu autoriteta. Pošto prihvataju takvo stanovište, jasno je da *nyāya* i *vaišešika* zastupaju verovanje u individualne duše kao supstancijalna bića, koja su u svom delovanju povezana sa celim sistemom okolnih stvari.

Oba sistema su smatrana dugo vremena za delove jedne celine. Ponekad se pretpostavlja da su se razdvojili kao nezavisne struje iz istog prvobitnog izvora, a raspravljaju o spoznatim stvarima i o sredstvima saznanja. Međutim, teško je doći do sigurnog saznanja u ovom pogledu. Poznija dela smatraju ove sisteme kao sastavne delove jedne discipline.<sup>4</sup> Čak i u *Vātsyāyanin*om delu *Nyāya Bhāṣya* ta se dva sistema ne razlučuju. *Vaišešika* se upotrebljava kao dopuna *nyāye*.<sup>5</sup> *Uddyotakara* u *Nyāyavārttika* koristi se učenjima *vaišešike*. *Jacobi* primećuje da je »spajanje ove dve škole počelo rano i izgleda da je bilo završeno u vreme kad je napisano delo *Nyāyavārttika*«. <sup>6</sup> Mnogi stavovi *Nyāya-sūtra* pretpo-

<sup>1</sup> *Pratyakṣāgamābhyām āksiptasya anvikṣā tayā vartata ity ānvikṣiki* (N. B., I. 1. 1). Ili: »To se zove *anvikṣā* ili ispitivanje, pošto se sastoji iz preispitivanja (*anu-ikṣāna*) neke stvari prethodno shvaćene (*ikṣita*) opažajem i verbalnim svedočenjem« (N. B., I. 1. 1). Kako bi *Aristotel* kazao, logika je nauka drugih intencija. Ona je u suštini refleksija saznanja u samom sebi.

<sup>2</sup> *Buddhyā yad upapannaṁ tat sarvaṁ nyāyamataṁ.*

<sup>3</sup> *Upor. Pramāṇair arthaparikṣanam* (N. B. i N. V. T. T., I. 1. 1).

<sup>4</sup> *Vidi Varadarāda: Tārkikarakṣā; Keṣava Miśra: Tarkabhāṣā; Śivāditya: Saptapadārthi; Viśvanātha: Bhāṣāpariścheda; Annam Bhatta: Tarkasamgraha i Dīpikā; Jagadīśa: Tarkāmṛta; Laugākṣi Bhāskara: Tarkakaumud.* Budistički mislioci *Āryadeva* i *Harivarman* nisu smatrali *nyāyu* kao sistem nezavisan od *vaišešike* (U: *Vaišešika Philosophy*, str. 54 i 56).

<sup>5</sup> N. B., I. 1. 4. *Vātsyāyana* navodi V. S., III. 1. 16 u N. B., II. 2. 34; V. S., IV. 1. 6 u N. B., III. 1. 33 i III. 1. 67.

<sup>6</sup> E. R. E., tom II, str. 201.

\* *Naiyāyika* je naziv za pripadnika ili sledbenika učenja logičke škole *nyāya*. Ime škole *nyāya* (kao i *yoga* i *vedānta*) je muškog roda, pa ga tako u nastavku u potrebljavamo.

stavljaju načela *vaišešike*. Oni se nazivaju *samānatantra* ili združeni sistemi, pošto oba veruju u mnoštvo duša, ličnog boga, atomsku vasionu, i upotrebljavaju mnoge zajedničke dokaze. Iako je nesumnjivo da su se ova dva sistema spojila vrlo rano, oni se razlikuju uzajamno po tome što jedan obraća pažnju logičkoj, drugi fizičkoj strani problema.<sup>7</sup> Dok nam *nyāya* razjašnjava procese i metode razumskog saznanja predmeta, dotle *vaišešika* razrađuje atomski sastav stvari koje *nyāya* prihvata bez mnogo dokazivanja.<sup>8</sup>

Filozofija *nyāye* uživala je vrlo dugo veliki ugled u prošlosti. Manu je uključuje među *śruti*. Yādñavalkya je posmatra kao jedan od četiri dela veda.<sup>9</sup> Klasične studije Indijaca sastoje se od pet predmeta: *kāvya* (književnost), *nātaka* (drama), *alamkāra* (retorika), *tarka* (logika) i *vyākaraṇa* (gramatika). Bilo kojim stručnim studijama da se docnije posveti neki student, on mora da prođe pripremni stupanj iz logike, koja je osnova svih studija. Svaki sistem indijske misli priznaje osnovna načela *nyāya* logike, pa se čak i u kritici sistema *nyāya* upotrebljava terminologija i logika *nyāye*. *Nyāya* služi kao uvod u svaku sistematsku filozofiju.<sup>10</sup>

## II

### POČECI NYĀYE

Kao što smo videli, *ānvikṣiki* je obrada krajnjih problema duha na svesno kritički način, a primenjuje se u obuhvatnom smislu, tako da uključuje sve sistematske pokušaje za rešenje problema filozofije *sām-*

<sup>7</sup> Uddyotakara kaže da »druge nauke ne treba da se bave tim temama (*pramāne*, sredstva spoznaje), mada se bave stvarima čiju spoznaju ta sredstva omogućuju« (N. V., I. 1. 1).

<sup>8</sup> Garbe smatra *vaišešiku* ranijim od *nyāye* (E. R. E., tom XII, str. 569; vidi tak. *Philosophy of Ancient India*, str. 20; Jacoby: J. A.O.S., XXXI), dok Goldstucker posmatra *vaišešiku* kao granu *nyāye*. Keith je sklon prvom gledištu (I. L. A., str. 21—22). Ono je logičnije, pošto kritička istraživanja uglavnom sledeju dogmat-skoj metafizici. U prilog Keithova gledišta govori sistematskiji karakter N.S., poklanjanje veće pažnje problemu večnosti zvuka, prirodi *sebe* i procesu zaključivanja. Izričito pozivanje na Išvaru u N.S., IV. 1. 19, više je nego što *vaišešika* može da kaže o tom pitanju. Dokazivati postojanje *sebe* na osnovu telesnih aktivnosti grublje je od gledišta *nyāye* da je *svest o sebi* osnova duhovnih pojava. Odsustvo svakog direktnog pozivanja na *nyāyu* u B. S., gde se kritikuje teorija *vaišešika* (II. 2. 12—17), govori u korist gledišta da je ova poslednja starija. Ovo mišljenje znatno dobija u snazi ako se odnos *nyāye* prema *pratitantrasiddhānti* uzme kao aluzija na *vaišešiku*. Bolje razrađeno izlaganje osnova zaključivanja i prostija šema logičkih grešaka u V. S., ne znače mnogo za problem određivanja datuma. Možemo naći dosta slaganja između N. S. i V.S. Upor. N. S., III. 1. 36; II. 1. 54; I. 1. 10; III. 1. 28; III. 1. 35; III. 1. 63; III. 1. 71; III. 2. 63 — sa V. S., IV. 1. 8; VII. 2. 20; III. 2. 4; IV. 2. 3; IV. 1. 6—13; VII. 2. 4—5; VII. 2. 5; VII. 1. 23. Ako neka od V. S. izgledaju kao razrađena gledišta *nyāye*, to samo dokazuje da su sūtra napisane kasnije nego N. S. Time nije dovedeno u pitanje prvenstvo najvećeg dela V. S.

<sup>9</sup> Yādñavalkya-smrti, I. 3. Upor. Ātmopanišad, II. i Višnu-purāna, III. 6.

<sup>10</sup> Upor. Kautilya (I. 2), navod u N.B., I. 1. 1.

*khye, yoge, i lokāyate*. Ubrzo je pažnja obraćena prirodi logičkog procesa i kritike, koja je u zajedničkoj upotrebi u tim različitim sistemima misli. Svaka nauka je *nyāya*, što znači — bukvalno ulaženje u neki predmet ili analitičko ispitivanje. Sistem *nyāya*, koji se bavi ispitivanjem opšteg plana i metoda kritičkog istraživanja, mogao bi se nazvati nauka o naukama. Takva čisto logička ispitivanja dobijala su podstrek od *mīmāmsaka*, koji nisu bili samo egzegete već i logičari. Možda je logika proistekla iz potrebe žrtvene religije, naročito iz potrebe koja je postojala za ispravnim tumačenjem vedskih tekstova koji se tiču žrtvenih obreda, pravila i rezultata; i možda su otuda mislioci koji su osnivali i razvijali *mīmāmsu* doprineli razvoju logike.<sup>11</sup> Kad je Gautama brižljivije tumačio logičku stranu stvari nego drugi mislioci, njegovo gledište identifikovano je sa *ānvikṣiki*. Tako je jedan izraz koji je dugo vreme upotrebljavan u opštem smislu sistematske filozofije dobio znatno uže značenje.<sup>12</sup>

U dugom nizu prethodnih pojava iz kojih se razvio *nyāya*, važno mesto treba dati dijalektičkim diskusijama.<sup>13</sup> *Nyāya* se naziva katkad *tarkavidyā* ili nauka o debati, *vādavidyā* ili nauka o diskusiji. Diskusija ili *vāda* je dah intelektualnog života. Mi je nužno upotrebljavamo pri traženju istine, koja je složena po svojoj prirodi i postiže se samo saradnjom mnogih umova.<sup>14</sup> Upanišade govore o učenim skupovima ili *pariśadima*, na kojima se sprovodi filozofsko raspravljanje.<sup>15</sup> Grčka logika duguje mnogo sofističkom pokretu koji je prihvatio metod disputa nazvan dijalektika, igru pitanja i odgovora. Uvežbavanjem veštine diskusije sofisti su otkrili ne samo prave principe rasuđivanja, već su pronašli i trikove u dokazivanju i sofizme. Iz Platonovih dijaloga možemo videti kako je Sokrat upotrebljavao veštinu raspravljanja u

<sup>11</sup> Naziv *nyāya* upotrebljavan je kao sinonim za *mīmāmsu*, što je jasno prema delima škole *mīmāmsā* kao što su: Nyāyamālavistara od Mādhve, Nyāyaratnākara od Pārthasārathi Mišre i Nyāyaprakāśa od Āpadeve. Vidi takođe Āpastamba: Dharma-sūtra, II. 4. 8. 23; II. 6. 14. 3.

<sup>12</sup> Vidi tak. Manu, VII. 43; Gautama: Dharma-sūtra, XI; Rāmāyana, Ayodhyā āśāda, 100, 36; M. B., Śāntiparva, 180. 47.

<sup>13</sup> Prvo sūtra nabraja teme koje sistem razrađuje: 1. *pramāna* — sredstva saznanja; 2. *prameya* — predmeti saznanja; 3. *samśaya* — sumnja; 4. *prayodana* — svrha; 5. *dṛṣṭānta* — primer; 6. *siddhānta* — priznata istina; 7. *avayava* — delovi silogizma; 8. *tarka* — indirektan dokaz; 9. *nirṇaya* — određenje istine; 10. *vāda* — diskusija; 11. *dalpa* — prepirka; 12. *vitandā* — razorna kritika; 13. *hetvābhāsa* — lažni razlozi; 14. *chala* — varka; 15. *dāti* — nevažni prigovori; i 16. *nigrahasthāna* — osnove za pobijanje. Prvih devet su u strožem smislu logičke prirode nego poslednjih sedam, koji imaju negativnu funkciju da spreče pogrešnu spoznaju. Oni su više oružje za uništenje zablude nego sredstvo za nalaženje istine.

<sup>14</sup> Sokrat ju je upotrebljavao. Platonova dela pokazuju njenu vrednost za istraživanje istine. Aristotel kaže: »Neki vide jednu stranu predmeta, a drugi drugu, i tek svi zajedno mogu da vide sve strane« (*Politika*). Miltonovo delo *Areopagitica* i Millovi *Essay on Liberty* hvale metodu slobodne diskusije.

<sup>15</sup> Vidi Čhān-up., V. 3. 1; Brh-up., VI. 2. 1; Praśna, I. 6. Vidi tak. Manu, VI. 50; VIII, 269; XII. 106., Śāntiparva, 180. 47; 246. 18. Pojediniosti koje se odnose na *pariśade* spominju se u: Manu, XII. 110—111; Parāśari, VIII, 19; Yādñavalkyi, I. 9; kao i u Parivāri u Vinaya-pitaki.

cilju dolaženja do istine. Aristotel je posvetio dva svoja dela, *Topiku* i *Sofistička pobijanja*, uputstvima disputantima, kako onima koji postavljaju pitanja tako i onima koji na njih odgovaraju, mada je razlikovao logiku od retorike, principe mišljenja od pravila rasprave. Nema sumnje da je Gautamina logika proistekla iz dijalektičkih nadmudrivanja, čiji je glas odjekivao po dvoranama kraljeva i filozofskim školama. Pokušaji da se reguliše način debatovanja izazvali su razvoj logike. Kao Aristotel, i Gautama je sistematizovao načela mišljenja, razlikovao je istinito od lažnog, i dao je razrađeno objašnjenje o tome šta su razni oblici sofizma i varke u dokazivanju. Šesnaest tema spomenutih u prvom sūtri mogu se uzeti kao da predstavljaju stepene u dijalektičkom sporu koji treba da dovede do spoznaje.<sup>16</sup> Mnoga od poznijih dela o logici diskutuju o pravilima debate,<sup>17</sup> dok svako od njih uzima u obzir i dijalektičke probleme.<sup>18</sup>

Dayanta tvrdi da je logika postojala i pre Gautame, iako njegovo delo sadrži najbolji prikaz o tome predmetu, isto kao što je *mīmāṃsā* postojala pre Ćaiminija, a gramatika pre Pāninija.<sup>19</sup> Čāndogya-upanišad se poziva na *vākovākyu*,<sup>20</sup> a Šankara interpretuje taj termin kao *tarkaśāstru*.<sup>21</sup> Mahābhārata se poziva na *tarkaśāstru* i *ānvikṣikī*<sup>22</sup>, i konstatuje da je Nārada bio upoznat sa silogizmom *nyāye* isto tako dobro kao i sa principima konjunkcije i inherencije u *vaiśeṣiki*. Višvanātha navodi jedan odeljak iz nekog pūrāne da bi pokazao da se *nyāya* ubraja među dopunske delove (*upāṅge*) veda.<sup>23</sup> Mada je Buddhin sistem bio izrazito racionalistički, ipak u ranim kanonskim delima ne nalazimo neku sistematsku obradu logičke teorije.

<sup>16</sup> Vidi tak. N. B., I. 1. 1.

<sup>17</sup> Tārkikarakṣā.

<sup>18</sup> Kautilya spominje trideset dva tehnička izraza nazvana *tantrayukti*, a taj broj se nalazi i u delu *Ćarakaśamhitā*, *Siddhisthāna*, XII, i *Suśrutasamhita*, *Uttaratantra*, LXV. *Ānvikṣikī*, deo *Ćarakine* knjige, bavi se opširno pravilima debate (*Vimānasthāna*, VIII).

<sup>19</sup> Dr Vidyābhūšan zastupa mišljenje da je izvestan broj pisaca znatno doprineo razvoju logike u Indiji još pre pisca sūtra. On spominje imena Dattātreya, Punarvasu Ātreya, Sulabhā koja je bila žena asketa, i Aṣṭāvakra (*History of Indian Logic*, str. 9—17).

<sup>20</sup> VII. 1. 2.

<sup>21</sup> Vidi tak. Subāla-up., II. Neke kasnije upanišade upotrebljavaju izraz *pramana* u tehničkom smislu. Vidi Maitri-up., 6. 6. 24; Nrsimhottaratāpani, 8; Sarvopaniśatsāra, 4; Kālāgnirudropāniśad, 7; Muktikopāniśad, 2. Taittiriyā-āranyaka se poziva na *smṛti* ili spise, *pratyakṣa* ili percepciju, *aitihya* ili tradiciju, i *anumāna* ili zaključivanje — kao na četiri izvora saznanja. Vidi tak. Rāmāyana, V. 87—23; Manu, XII. 105. U ranijim radovima mogu se sresti mnogi termini *nyāye*, kao što su: *tarka* ili rasuđivanje (Katha-up., II. 9; Manu, XII. 106; M. B., II. 153), *vada* ili diskusija (Manu, VI. 50; Rāmāyana, I. 13—23; VII. 53—60), *yukti* ili povezani argument (Aitareya-brāhmana, VI. 23; Rāmāyana, II. 1. 13), *dalpa* ili raspra (M. B., XIII. 4322), *vitandā* ili razorna kritika (M. B., II. 1310; VII. 3022; Pānini, IV. 4. 102), *čhala* ili varka (Manu, VIII. 49; Rāmāyana, IV. 57. 10), *nirṇaya* ili proveravanje (M. B., XIII. 7553, 7535), *prayodana* ili namera (Manu, VII. 100; M. B., I. 5805), *pramāna* ili dokaz (Manu, II. 13; Rāmāyana, II. 37. 21; M. B., XIII. 5572), *prameya*, predmet saznanja (Rāmāyana, I. 52. 13; M. B., I. 157; VII. 1419). Vidi Vidyābhūšan: *History of Indian Logic*, str. 23.

<sup>22</sup> M. B., I. 70. 42; XII. 210. 22.

<sup>23</sup> Nyāyasūtravṛtti, I. 1. 1.

Međutim, ima podataka o ljudima upućenim u logiku. U Brahmadāla-sutti se spominje *takki* (sofista) i *vtmamsi* (kazuista).<sup>24</sup> Naslov *Anumāna-sutta* u *Maddhima-nikāyi* ukazuje možda na upotrebu reči »anumāna« u smislu zaključka. Kathavattu upotrebljava izraze *patiññā*, *upanaya*, *niggaha* u njihovom tehničkom značenju.<sup>25</sup> U delu Yamaka poznata je raspodela termina i pravila konverzije. Patisambhidāmagga se poziva na analizu reči i stvari. Nettipakarana prikazuje veliki značaj logičke teorije. U Milindinim pitanjima podrazumeva se možda sistem *nyāya* pod imenom *niti*.<sup>26</sup> Latitavistara spominje logiku pod imenom *hetuvidyā*. Ćainski *āgame* su svedočanstvo starine indijske logike. Anuyogadvāra, čiji je autor Āryarakṣita živeo oko prvog veka naše ere, daje istu podelu *anumāna* na *pūrvavat*, *šeṣavat* i *sāmānyatodrṣta* kao i Gautama u sūtrama. Āryarakṣita izgleda da je bio samo redaktor ranijeg dela koje se spominje u Bhagavati-sūtri, jednom od Ćainskog *anga* kanona, koji je utvrđen na saboru u Pataliputri u početku trećeg veka pre n. e. Verovatno je da je učenje o tri vrste zaključaka poniklo pre trećeg veka naše ere.

Počeci *nyāye* padaju u prebudistički period, mada se sa njegovom naučnom obradom započelo nekako u doba ranog budizma, a glavni principi su utvrđeni pre trećeg veka pre n. e. Malo nam je poznato o istorijskom razvoju *nyāye* pre formulacije sūtra.

### III

#### LITERATURA I ISTORIJA

Istorija literature o *nyāyi* obuhvata preko dvadeset vekova. Gautamina Nyāya-sūtra podeljena u pet knjiga, od kojih svaka sadrži dva dela, predstavlja prvi udžbenik *nyāye*. Prema Vātsyāyani ova rasprava se drži metode prikaza, definicije i kritičkog ispitivanja. Prva knjiga izlaže u opštim crtama šesnaest tema koje se razmatraju u druge četiri. Druga knjiga se bavi prirodom sumnje, dokaznim sredstvima i njihovim važenjem. Treća knjiga obrađuje prirodu *sebe*, tela, čula, njihovih predmeta, saznanja i duha. Četvrta raspravlja o volji, tuzi, patnji i oslobođenju. Uzgredno, ona se osvrće na teoriju zablude i na odnos celine prema delovima. Poslednja knjiga obrađuje *dāti* ili neosnovane prigovore, i *nigrahasthāna* ili razloge za pobijanje. Nyāya-sūtra pokušava da kombinuje rezultate brahmanske misli u oblasti logike sa njihovim religioznim i filozofskim dogmama. Posledica je toga logička odbrana teističkog realizma. Gautamina sūtra, ili bar starija među njima, pripadaju trećem veku pre naše ere, dakle dobu *āhnika* ili svakodnevnih pouka, kao što su *navāhnika* u Patañdaljevu delu Vyākaraṇa Mahābhāṣya — mada delovi sadržaja Nyāya-sūtra sigurno pripadaju našoj eri.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Vidi tak. Udāna, VI. 10.

<sup>25</sup> Vidi tak. Vibhanga, str. 293 i d.

<sup>26</sup> S. B. E., str. 6—7.

<sup>27</sup> Jacobi misli da N. S. i N. B. pripadaju nekako istom dobu, i da ih odvajaju možda samo jedna generacija. On ih stavlja između drugog veka naše ere, kad se razvija *śūnyavāda*, i petog veka naše ere, kad je sistematizovan *vidhānavāda* (vidi J. A. O. S., XXXI, str. 2. 13, 1911). On misli da su budistička gledišta, koja kritikuju N. S., u stvari gledišta *śūnyavāde* koja brani Nāgārđuna, koga svrstavaju oko trećeg veka naše ere, a ne gledišta *vidhānavāde* nauke Asange i Vasubandhua, koji pripadaju sredini četvrtog veka n. e. Međutim, teško je prihvatiti ovo gledište. Kako Vātsyāyana, tako i Vācaspati smatra da N. S., IV. 2. 26, ustaje protiv *vidhānavāde*. Nije potrebno poricati da se u N. S. napada *śūnyavāda* (upor. N. S., IV. 1. 40; IV. 1. 48 — sa Mādhyamika-kārikā, XV. 6. i VII. 20; takođe N. S., IV. 1. 34—35 — sa Ćandrakīrtijevim delom *Vṛtti*, str. 64—71). Ali *śūnyavāda* se javlja ranije od Nāgārđune, koji poznaje terminologiju *nyāye* i poriče učenje o atomima (upor. N. S., IV. 2. 18—24, 31—32,



Vātsyāyanino delo Nyāya-bhāṣya je klasični komentar Nyāya-sūtra. Očigledno, Vātsyāyana nije neposredan naslednik Gautame, jer njegovo delo sadrži odeljke koji odgovaraju *vārttikama*, gde se u sažetom obliku saopštavaju rezultati diskusija vođenih u Gautaminom školi. Vātsyāyana iznosi različita tumačenja nekih sūtra, pokazujući time da je bilo ranijih komentatora koji se nisu slagali u tumačenjima sū-

tra. (V. S., III. 2. II i IV. 1. 64). Sve što možemo reći jeste da je N. S. iz ranijeg doba nego Nāgārduna, mada je kasnije nego tradicija *mādhyaṃike* (vidi tak. I. P., tom I, str. 643, prim.; Ui: *Vaiśeṣika Philosophy*, str. 85). Lankāvātara-sūtra spominje *tārkike* i *naiyāyike*, a ako se setimo da su neka od kosmoloških gledišta, opovrgvanih u N. S., jednako stara kao rani budizam, onda Jacobijevo datiranje — koje brani i Suali, stavljajući N. S. u 300. ili 350. godinu n. e. — izgleda da je suviše pozno (vidi tak. Ui: *Vaiśeṣika Philosophy*, str. 16). Garbe je sklon gledištu da N. S. pripada prvom veku n. e., jer ga je poznavao Pancašikha, za koga misli da je savremenik Šabare, koji je živeo između 100. i 300. g. n. e. Gautami je poznata terminologija B. S. (upor. N. S., III. 2. 14—16 sa B. S., II. 1. 24) i Dāiminijeve *pūrva-mīmāṃse* (vidi N. S., II. 1. 61, 67; Bodas: *Introduction to Tarkasamgraha*). Bodas misli da V. S., IV. 1. 4—5, imaju u vidu Bādarāyaninu kritiku teorije atoma, a V. S., III. 2. 9 (upor. takođe N. S., III. 1. 28—30) da se odnose na gledište *vedānte* da se *sebe* saznaje jedino pomoću *śruti*. Slično tome, V. S., IV. 2. 2—3, protivreči gledištu B. S., II. 2. 21—22, daje telo proizvod sjeđenja pet ili tri elementa. Gautama na nekoliko mesta ističe gledišta slična gledištima Bādarāyane. Vidi N. S., IV. 1. 64, i III. 2. 14—16. Gdekad se naglašava da nema neposrednog pozivanja na *nyāyu* u B. S. i M. S. Može biti da se Vyāsa, koji se smatra učenicom Gautame, nije bavio kritikom gledišta *nyāye*, naročito zato što je ono pogodovalo pretpostavci o Iṣvari. \* S druge strane, ponekad se tvrdi da B. S., II. 1. 11—13, pokušava da obesnaži gledište *nyāye* o mogućnosti dokazivanja boga pomoću razuma. Atomističko učenje i *asatkāryāvada* obrađeni su u B. S., II. 2. 10—16, i II. 1. 15—20. Rana budistička dela ne daju nikakve podatke za utvrđivanje doba pojave N. S. Kātyāyana (četvrti vek pre n. e.) i Patañđali (čije je veliko delo pisano oko 140. pre n. e.) su poznavali sistem *nyāya*. Vidi Goldstucker: *Pānini*. Šabarini citati iz Bhagavān Upavarše, za koga se govori da je pisao komentare za obe *mīmāṃse*, ukazuju da je Upavarša bio upoznat sa gledištima *nyāye*. Harivarman (260. n. e.) zna za šesnaest tema *nyāye*. Aśvaghoša upotrebljava silogizam od pet članova. Vidi Ui: *Vaiśeṣika Philosophy*, str. 56 i 81. Stoga možemo zaključiti da su N. S. postojale u četvrtom veku pre n. e., mada ne u sadašnjem obliku. M. M. Haraprasād Šāstri kaže: »Nisam siguran da delo N. S. nije prošlo kroz više redakcija pre no što je dobilo svoj sadašnji oblik« (J. A. S. of Bengal, 1905, str. 178; vidi tak. str. 245 i d.). Vācaspati je napravio dva pokušaja da skupi sūtre u svojim delima Nyāyasūci i Nyāyasūtroddhāra, izražavajući na taj način smnju u autentičnost N. S. Dr Vidyābhūšan veruje da je Gautama napisao samo prvu glavnu tog dela, i da je bio savremenik Buddhē, isto kao i pisac Dharma-sūtre, koji je živeo u Mithili u šestom veku pre n. e. (vidi S. B. H: N. S., str. V-VIII, i Zbirku u je čast Bhāndārkaru, str. 161—162). On smatra da su originalna gledišta Gautamina ona koja su data u Čaraka-samhiti (Vimānasthāna, VIII). N. S. i Čaraka-samhitā imaju mnogo zajedničkoga; ali ipak »Čarakin pozivanje na principe *nyāye* i kategorije *vaiśeṣike* ima malu vrednost za određivanje doba postanka N. S., jer to delo je pretrpelo znatne prerade, a datum mu je takođe nesiguran« (I. L. A., str. 13).

Izražene su sumnje čak i u to da je Gautama autor N. S. Tako Vātsyāyana, Uddyotakara i Mādhava priznaju Akšapādu za autora N. S., a to gledište brane Vācaspati i Dayanta. Prema Padma-purāni (Uttarakhandā, 263) i Skanda-purāni (Kālikā Khanda, XVII), Gautama je autor N. S., a i Višvanātha je tog mišljenja. Indijska tradicija identifikuje ovu dvojicu i smatra da se Gautama zove Akšapāda, ili onaj koji ima oči u nogama. Postoji legenda da je Gautama, kad je bio zadubljen u meditaciju, pao u bunar a bog u svojoj milosti dao je njegovim nogama moć vida da bi predupredio nešto slično. Dr Vidyābhūšan ustaje protiv dobro utvrđene tradicije kad primećuje da »izgleda da su Gautama i Akšapāda zajedno doprineli nastanku

\* *Iṣvara* ili »gospod« je vrhovno božanstvo neke verske sekte.

tra.<sup>28</sup> Pored toga, Vātsyāyana se poziva na Gautamu kao mudraca davne prošlosti i daje citate iz Patañđalijevo delo Mahābhāṣya i Kautilyinog Arthaśāstra,<sup>29</sup> kao i iz Vaiśeṣika-sūtra.<sup>30</sup> Nāgārduna, koji je autor dela Upāyakausalja i Vighavyāvar-tani, sigurno je živeo ranije nego Vātsyāyana, koji pokušava da obori gledišta Nāgārdune. Dignāga je kritikovao Vātsyāyanino tumačenje budističke tačke gledišta. Iz svega toga može se zaključiti da je Vātsyāyana živeo nešto pre 400. godine n. e.<sup>31</sup>

Dignāgina dela koja su sačuvana u tibetanskim prevodima jesu: Pramānasamučcāya, sa komentarom od samog autora; Nyāyapraveša, Hetuśāstram, Ālambanaparikṣā i Pramānaśāstrapraveša; o njima se zna da su popularna u Japanu.<sup>32</sup> Dignāga pripada petom veku n. e.<sup>33</sup> Mnoge značajne promene koje je uveo u logičko učenje Praśastapāda svode se na Dignāgu, čija bi originalnost bila znatno umanjena ako bi se utvrdilo da je Praśastapāda njegov prethodnik.

toga dela. Nyāya-sūtra uglavnom obrađuje pet predmeta, to: 1. *prāmana*, sredstvo ispravnog saznanja; 2. *prameya*, predmet ispravnog saznanja; 3. *vāda*, debata ili rasprava; 4. *avayava*, delovi silogizma; i 5. *anyamataparikṣā*, ispitivanje savremenih filozofskih učenja. Drugi i treći problem, a možda i prvi u svom prvom obliku — puni citata iz starih brāhmanskih, budističkih i dāinskih knjiga — obrađivao je vrlo verovatno Gautama; to sačinjava njegovu *ānvikṣikividyā*. Četvrti i peti problem, a možda i prvi u njegovom sistematskom obliku, uneo je Akšapāda u *ānvikṣikividyā*, koja u svom definitivnom obliku čini N. S. Akšapāda je tako bio stvarni autor N. S., gde je znatan deo sadržine preuzet iz Gautamine *ānvikṣikividyē* (*History of Indian Logic*, str. 49—50). Ovo gledište je samo pretpostavka koju nije moguće ni braniti niti odbaciti. Ne samo da se Gautama identifikuje sa autorom Dharma-sūtra, nego se takođe smatra kao istovetan sa mudracem istog imena spominjanim u Vālmikijevom Rāmāyani u vezi sa epizodom Ahalyā. Prema M. B. (Śāntiparva, 256. 45), Medhātithi je drugo ime za Gautamu. Bhāsa u svome delu Pratimānātaka spominje Medhātithija kao osnivača sistema *nyāya*: »Mānaviāraṃ dharmāśāstram, māheśvaraṃ yogaśāstram, bārhaspatyam arthaśāstram, medhātithir nyāyaśāstram« (čin V)\*. Vidi tak. *History of Indian Logic*, str. 766.

<sup>28</sup> Vidi N. B., I. 1. 5, I. 2. 9. Vātsyāyana govori o drugim interpretatorima u I. 1. 32 na uobičajen način: *eke* = neki; *kecit* = izvesni; *anye* = ostali. Vidi M. B., Ādiparva, 42—44.

<sup>29</sup> N. B. I. 1. 1. i Arthaśāstra, 11; N. B., V. 1. 10, i Mahābhāṣya, I. 1. 3.

<sup>30</sup> Upor. V. S., IV. 1. 6 i N. B., III. 1. 33; III. 1. 67; V. S., III. 1. 16 i N. B., II. 2. 34.

<sup>31</sup> Dr Vidyābhūšan misli da je Vātsyāyana rođen u južnoj Indiji oko sredine četvrtog veka n. e. (*History of Indian Logic*, str. 42, 116—117; A., 1915, članak o Vātsyāyani). Dok se Keith (I. L. A., str. 28) i Bodas (*Introduction to Tarkasamgraha*) slažu sa ovim gledištem, Jacobi i Suali su skloni da Vātsyāyanu smeste u početak šestog veka n. e. ili nešto ranije. Haraprasād Šāstri drži da je Vātsyāyana sledbenik Nāgārdune i Āryadeve, pošto poznaje mahāyānističko učenje o trenutčnosti, *śūnyavādi*, individualnosti, itd. Vidi J. A. S. of Bengal, 1905, str. 178—179.

<sup>32</sup> Neka predstava o njihovoj sadržini može se dobiti iz Vidyābhūšanove *History of Indian Logic*, str. 276—299, i iz Uddyotakarinih navoda Dignāginih gledišta njegovom N. V.

<sup>33</sup> Tāranātha, u *History of Buddhism*, kaže da je Dignāga bio sin nekog brāhmana iz mesta Kondivaram, koji je brzo ušao u učenja *hinayāne*, mada je kasnije usvojio učenja *mahāyāne* od Vasubandhu. Prema svedočanstvima Yuan Chwanga, pre no što je postao budista, Vasubandhu je bio dobar poznavalac ne samo osamnaest škola budizma, nego isto tako i šest sistema hinduizma. Vasubandhu se sada stavlja u prvu polovinu četvrtog veka n. e., dok je Dignāga bio u punoj snazi nešto pre 400. g. n. e. Kālidāsa aluzija o Dignāgi u Meghadūti potvrđuje ovo mišljenje, budući da i Kālidāsa spada u isto razdoblje (vidi Keith: *Classical Sanskrit Literature*, str. 31—32, i I. P., str. 624, prim.).

\* »Manu (je utemeljio) dharmāśāstru, Māheśvara yogaśāstru, Brhaspati arthaśāstru, a Medhātithi nyāyaśāstru«.

Uddyotakarino delo Nyāyāvārttika (šesti vek n. e.)<sup>34</sup> je odbrana Vātsyāyane od napada Dignāge. Dharmakīrtijev Nyāyabindu je odbrana Dignāge od kritika Uddyotakare. Ako prihvatimo da je Vādavidhi, na koje se poziva Uddyotakara<sup>35</sup>, drugo ime za Dharmakīrtijevo delo Vādanyāya, i da je šāstra koje Dhamakīrti spominje u svom Nyāyabindu<sup>36</sup> u stvari Vārttika Uddyotakare, onda se može pretpostaviti da ova dva pisca pripadaju istom periodu. Međutim, najkasnije doba života Dhamakīrtija može biti početak sedmog veka.<sup>37</sup> U devetom veku Dharmottara u svom delu Nyāyabindutkā sledi pravac Dignāge i Dharmakīrtija.

Oko prve polovine devetog veka Vācaspati je obnovio ortodoksno gledište *nyāye* u svom delu Nyāyāvārttikātātparyatika. On je pisao i manja dela o *nyāyi*, kao Nyāyāśūcīnibandha. Njemu se pripisuje takođe i Nyāyasūtroddhāra.<sup>38</sup> On je bio mnogostran duh i pisao je značajna dela o drugim sistemima misli, kao Bhāmati o *Advaita-vedānti* i Sāmkyatattvakaumudī o *sāmkyi*. Odajući mu priznanje, nazivali su ga stoga Sarvatanttrasvatantra ili Śaddarśanivallabha. Udayanina Tātparyapariśuddhi (984. n. e.) je vredan komentar o Vācaspatijevom delu. Njegov Ātmatattvaviveka je odbrana teorije o besmrtnosti duše i kritika budističkih mislilaca Āryakīrtija i drugih. Njegovo delo Kusumāṅḍali je prva sistematska obrada teizma *nyāye*.<sup>39</sup> Druga njegova dela su Kiranāvali i Nyāyapariśiṣṭa. Āyantino delo Nyāyamaṅḍari je samostalan komentar Nyāya-sūtra. Āyanta je živio u desetom veku: on citira Vācaspatija, a njega citiraju Ratnaprabhā i Devāsuri.<sup>40</sup> Nyāyasāra od Bhāsarvadīne daje pregled filozofije *nyāye*, kao što se vidi iz naslova. On priznaje tri dokaza, percepciju, zaključak i verbalno svedočanstvo, a odbacuje poređenje kao nezavisno sredstvo dokazivanja. On je šaivit\* verovatno kašmirske sekte, a živio je u desetom veku n. e. Vardhamānino delo Nyāyanibandhaprakāśa (1225. n. e.) je komentar za Udayanino Nyāyatātparyapariśuddhi, mada obuhvata gledišta Gangeše, oca Vardhamāne i osnivača moderne škole. Ručidattin Makaranda (1275. n. e.) razvija Vardhamānina gledišta.<sup>41</sup>

Poznija dela o *nyāyi* otvoreno prihvataju kategorije *vaišeṣike*, koje svode na *prameyu* ili predmet saznanja, ili na *artha*, tj. jednu od dvanaest vrsta *prameye*. Varadarāḍīno delo Tārkikarakāśa (dvanaesti vek n. e.) je značajna rasprava sinkreti-

<sup>34</sup> Vāsavadattā od Subandhua govori o Uddyotakari kao o spasiocu *nyāye* (vidi Hallovo izd., str. 235). Harśacarita od Bāne, delo pisano u vreme kralja Harše, koji je vladao u Thanesaru po svoj prilici u vremenu od 629—644. n. e., kad je kineski poklonik Yuan Chwang prolazio kroz Indiju, spominje Vāsavadattā (I), gde se spominje Uddyotakara. Stoga se sigurno može smatrati da je živio u šestom veku n. e. Uddyotakara je po rodu Bhāradvāda, a po sekti *pāśupata*.

<sup>35</sup> N. V., I. 33.

<sup>36</sup> *Nyāyabindu*, III, Petersonovo izdanje, str. 110—111.

<sup>37</sup> Na njega se poziva I-tsing. Vidi Takakusu: *I-tsing*, str. LVIII.

<sup>38</sup> Pisac dela Nyāyasūtroddhāra nije ovaj o kome je ovde reč, i živio je u petnaestom veku n. e. Vācaspati kaže da je njegov Nyāyasūcī napisan 898. godine, što vrlo verovatno odgovara eri Vikrama. Nema sumnje da je stariji, od budističkog logičara Ratnakīrtija (1 000 g. n. e.).

<sup>39</sup> Kad je osetio da bog ne gleda blagonaklono na njegovu predanost teizmu, govori se da mu se obratio rečima: »Gord na svoju vrlinu, ti prezireš mene, od koga je zavisilo tvoje postojanje kad su budisti imali najvišu moć«.

Aiśvaramadamatto 'ṣi mām avajñāya vartase  
Parākrānteṣu bauddheṣu madadhīnā tava sthithi.

<sup>40</sup> Vidi: *History of Indian Logic*, str. 147, i I. L. A., str. 33.

<sup>41</sup> To je komentar za Vardhamānino delo Prakāśa ili Udayanino Kusu-māṅḍali.

\* *Šaivit* ili *śaiva* je sledbenik sekte boga Śive, a *vaiṣṇava* je sledbenik sekte boga Višnu.

stičke škole. On podvodi pod *prameyu* dvanaest predmeta *nyāye*, kao i šest kategorija *vaišeṣike*. Tarkabhāṣā od Keśava Mišre (kraj trinaestog veka) kombinuje gledišta *nyāye* i *vaišeṣike*.<sup>42</sup>

Značajna logička dela dāina su ova: Daśavaikālikāniryukti (oko 357. pre n. e.) od Bhadrabhāua, Nyāyavatāra od Siddhasene Divākare (šesti vek n. e.), Parikṣa-mukhasūtra od Mānikyanandija (800. n. e.), Pramānanayatattvālokālmkāra od Devasūrija (dvanaesti vek n. e.), i Prameyakalamārtānda od Prabhācandre. Ādainski mislioci i budistički logičari razlikovali su logička istraživanja od verskih i metafizičkih, iako su ona u diskusijama hinduističkih pisaca bila isprepletana. Radovi ovh poslednjih na području *nyāye* obrađuju probleme atoma i njihovih osobina, duše i ponovnog rođenja, boga i sveta, kao i logičke probleme prirode i granica spoznaje. Budistički i dainski mislioci nisu imali interes za metafizičke implikacije starog sistema *nyāya*, već su mnogo polagali na čisto logičke aspekte; tako su pripremili put modernom sistemu *nyāya*, koji je čista logika i dijalektika.

Tattvačintāmani od Gangeše je standardni tekst moderne škole.<sup>43</sup> Vardhamāna, sin Gangeše, nastavio je tradiciju njegovih dela. Āyadeva je pisao komentar za delo Tattvačintāmani, pod naslovom Āloka (trinaesti vek). Tattvačintāmanivyākhyā<sup>44</sup> od Vāsudeve Sārvabhaume može se smatrati kao prvo veliko delo škole *nāvadvīpa* (nuddea), a pripada kraju petnaestog ili početku šesnaestog veka. On je bio srećan sa svojim učenicima, od kojih su najistaknutiji bili: Čaitanya, čuveni reformator *vaiṣṇava*, Raghunātha, čuveni logičar i pisac dela Dīdhiti i Padārthakhandana,<sup>45</sup> Raghunandana, istaknuti pravnik i Krṣṇānanda, veliki autoritet u pitanjima tāntričkih obreda. Mada je Gangeša pisao samo o četiri *pramāne*, a nije se neposredno bavio metafizičkim implikacijama, Raghunātha i neki drugi pisci ove škole bavili su se mnogo i metafizikom. Āgadīṣa (kraj šesnaestog veka) i Gadādhara (sedamnaesti vek) dobro su poznati kao logičari ove škole. Annam Bhatta<sup>46</sup> (sedamnaesti vek), brāhman iz Andhre, pokušao je da izgradi obuhvatan sistem na osnovu drevnog i modernog *nyāye* i filozofije *vaišeṣika*, mada su se njegova gledišta više oslanjala na stari *nyāya* sistem. Njegova dela Tarkasārngraha i Dīpikā su popularni priručnici škole *nyāya-vaišeṣika*. Druga dela koja imaju izvesnu vrednost jesu: Nyāyāllāvati od Vallabhe i Nyāyasūtravrtti (sedamnaesti vek) od Viśvanāthe.<sup>47</sup>

Mogu se razlikovati razni stadiji u razvoju logičkih studija u Indiji. To je najpre *ānvikṣiki*, koja ima u Mahābhārati posebno mesto pored *nyāye*. Ona se brzo stopila sa *nyāyom*, a u klasičnim tekstovima stare škole nalazi se kao dodatak logičkoj teoriji metafizičko gledište o vasioni kao celini. Kako kaže Vātsyāyana: »Najviše dobro se postiže samo kad se shvati prava priroda: 1. onoga što treba odbaciti (tj. patnju zajedno sa njenim uzrocima u obliku *avidye* i njenih posledica); 2. onoga što donosi kraj patnji, drugim rečima *dñāna* (spoznaja); 3. sredstava pomoću kojih se postiže kraj patnje, a to su filozofske rasprave;

<sup>42</sup> Preveo ga je dr Jhā u *Indian Thought*, tom II.

<sup>43</sup> Ovo delo je sažeto izloženo u *History of Indian Logic* od Vidyābhūšana, str. 407—453. Gangeša je živio u Mathili u poslednjoj četvrti dvanaestog veka, što se vidi iz njegovog poznavanja Udayaninih dela i citata iz Śivādīte i Harše. U Tattvačintāmani (II. str. 233) se kritikuju gledišta Śrī Harše.

<sup>44</sup> Njegovo ime je Sārāvali, a obavešten sam da se njegov rukopis nalazi u Biblioteci državnog sanskrtskog koledža u Benaresu.

<sup>45</sup> Ova kritika sistema *vaišeṣika* objavljena je u *Pandit* (XXIV i XXV) pod naslovom Padārthattatvanirūpana.

<sup>46</sup> *History of Indian Logic*, str. 388.

<sup>47</sup> Za istoriju indijske logike u Kini i Japanu vidi Suguira: *Hindu Logic as Preserved in China and Japan*.

i 4. cilja koji treba postići, ili najvišeg dobra.«<sup>48</sup> Stari sistem *nyāya* je raspravljao logičke probleme, mada ne radi njih samih. Doprinosi *ḍaina* i budista izazvali su izmenu u gledištu. Moderni *nyāya* sa svojim isključivim interesom za teoriju saznanja zaboravlja na prisnu vezu logike i života. Stari *naiyāyika* imao je pravilnije shvatanje o odnosu između logike i metafizike. Logika može da ustanovi normativne oblike mišljenja samo u odnosu na sadržaj misli. Moderni *naiyāyika* posvećuje veliku pažnju *pramānāma* ili sredstvima saznanja i definicije,<sup>49</sup> dok potpuno odbacuje pitanje *prameya* ili predmeta saznanja. Skolastičke suptilnosti, logičke izveštačenosti, fina cepidlačenja u koja upadaju dela sledbenika Gangeše, uplaše mnoge, pa čak ni oni koji ih se prihvate ne mogu biti sigurni da li su shvatili njihove ideje. Mnogi od onih koji su se udubili u ta dela bili su zadivljeni njihovim sjajnim dijalektičkim podvizima, ali nalaze da češće dovode u zabunu nego što osvetle stvari. Prosta rešenja su zamagljena preteranim sitničarenjem. Sklonost logičkog duha za utvrđivanjem razlika često se izopači u ljubav prema formulama i ostavlja u duši utisak formalizma oskudnog sadržinom. Izgrađivanje terminologije zauzima mesto ispitivanja sadržine. Pojmovi koji treba da odrede razlike upotrebljavaju se katkad za obilaženje teškoća. Bar o nekim od ovih dela može se reći da jedino pokazuju kako se može biti učen u bilo čemu. Čak i oni koji su uvereni da mlin njihovog intelekta melje vanredno sitno, prinuđeni su da priznaju da katkad u njemu nema dovoljno žita.<sup>50</sup> Vrednost *navya-nyāye* kao sredstva za vežbu intelekta ne možemo oceniti suviše visoko.

#### IV

#### PODRUČJE NYĀYE

Izraz *nyāya* doslovno znači ono pomoću čega razum dolazi do nekog zaključka.<sup>51</sup> »Nyāya« postaje ekvivalent za dokaz, a sistem koji obrađuje dokaze više nego ostali dobija naziv *nyāya*. Dokazi ili važe ili ne važe. Izraz »nyāya« znači u popularnoj upotrebi »pravo« ili »tačno«, i tako *nyāya* postaje nauka o ispravnom mišljenju. »Nyāya«

<sup>48</sup> N. B., I. 1. 1.

<sup>49</sup> Lakṣanapramānābhyaṁ vastusiddhih.

<sup>50</sup> Upor. Bodas: *Tarkasaṅgraha*, str XIII; Keith: I. L. A., str. 35. Dr Vidyābhuṣan deli istoriju filozofije *nyāya* na tri perioda: stari (650. pre n. e. do 100. n. e.), srednji (do 1 200. n. e.) i moderni. Vidi njegovu *History of Indian Logic*, str. XIII. O karakteru modernog *nyāye* vidi dr Śaileśvar Sen: *A Study of Mathurānātha's Tattva-cintāmaṇi-rahasya*, 1924.

<sup>51</sup> Niyate anena iti nyāyah (»Zato jer vodi pomoću nečega, naziva se *nyāya*«.)

u užem smislu označava silogističko zaključivanje,<sup>52</sup> dok u širem smislu znači istraživanje objekta na osnovu dokaza. On na taj način postaje nauka o dokazivanju ili o ispravnom saznanju, *pramānaśāstra*. Svako znanje pretpostavlja četiri uslova: 1. subjekt ili *pramātr*, spoznavalac ili supstantivna osnova saznanja; 2. objekt ili *prameya*, prema kojem je usmeren proces saznanja; 3. rezultat saznanja ili *pramiti*; i 4. sredstva saznanja ili *pramāna*.<sup>53</sup> Svaki saznajni akt, bilo da je pravilan ili ne, sastoji se od tri činioca; subjekta koji saznanje, sadržaja ili onoga čega je subjekt svestan, i sazajnog odnosa između toga dvoga, koji se može razlikovati mada ne i razdvojiti. Priroda saznanja, tačnog ili netačnog, zavisi od četvrtog činioca, *pramāne*. To je delatni uzrok valjanog saznanja u normalnim okolnostima.<sup>54</sup>

Dok Vātsyāyana definiše *pramānu* kao oruđe saznanja ili »ono čime spoznajni subjekt spoznaje objekt«,<sup>55</sup> Uddyotakara ga naziva uzrokom saznanja (*upalabdhihetu*)<sup>56</sup>. On priznaje da je ova definicija suviše široka, jer su subjekt koji spoznaje i objekt koji je spoznat takođe uzroci spoznaje, ali pravda to na osnovu toga što »su onaj koji spoznaje i ono što se spoznaje izvršili svoju funkciju nečim drugim, tj. funkcija spoznajnog subjekta i spoznatog objekta nalazi se i vrši se jedino u podsticanju *pramāne* na delatnost. S druge strane, *pramāni* ne pripada izvršena funkcija (osim što dovodi do spoznaje). Zato *pramānu* treba smatrati za realni uzrok spoznaje. Gde god postoji *pramāna* dolazi do spoznaje; gde god toga nema, do spoznaje ne dolazi, bez obzira na postojanje svega ostalog. Tako je *pramāna* najdelatniji uzrok spoznaje i poslednji koji se javlja pre no što se pojavi spoznaja.<sup>57</sup> Śivāditya nalazi logičku implikaciju kad definiše *pramānu* kao ono čiji je proizvod *pramā* ili znanje koje se podudara sa realnošću.<sup>58</sup> Dayanta obeležava *pramānu* kao onaj uzrok koji dovodi do nepogrešnog, sigurnog saznanja objekta.<sup>59</sup>

Specifična forma saznanja zavisi od *pramāne*. Drugi činiooci, subjekt i objekt, mogu biti isti u opažaju i u zaključku. Slično tome,

<sup>52</sup> N. B., I. 1. 1. Vātsyāyana upotrebljava izraz *paramanyāya* za silogizam koji u sebi povezuje pet delova. Dignāga naziva delove silogizma *nyāyāvayava*. Vidi tak. N. V., IV. 1. 14. U Vācaspatijevom Nyāyasūtri, u odeljku o silogizmu (I. 1. 32—39), govori se o tome kao o *nyāyaprakarani*. Viśvanātha pod *nyāyasvarūpa* shvata suštinsku strukturu silogizma. Vidi njegovo Nyāyasūtravrtti, I. 1. 25; I. 1. 38; I. 1. 40. Mādhava (S., D. S. XI) upotrebljava reč »nyāya« u smislu zaključka za druge,

<sup>53</sup> Pramākaranam pramānam. Vidi tak. Vedāntaparibhāṣā, I.

<sup>54</sup> N. V., I. 1. 1.

<sup>55</sup> N. B., I. 1. 1.

<sup>56</sup> Vidi tak. N. V. T. T., I. 1. 1.

<sup>57</sup> N. V., I. 1. 1. Ovde se iznosi drugi prigovor, da ako subjekt saznanja i objekt saznanja ostvaruju *pramānu*, onda oni obadva moraju postojati pre *pramāne* mada je činjenica da dok nema *pramāne*, ne možemo priznati postojanje subjekta i objekta, koji imaju smisla samo u odnosu na misaonu aktivnost nazvanu »*pramāna*«. Uddyotakara sve ovo priznaje, ali kaže: »Ove reči ne zavise samo od njihovog odnosa prema sadašnjoj aktivnosti«. Kuvar je kuvar, bilo da trenutno kuva ili ne. »Razlog za takvu upotrebu reči leži u izražajnoj mogućnosti same reči; i ta mogućnost je uvek data; na isti način, ne mora biti protivrečnosti u tvrđenju da *pramānu* ostvaruju subjekt i subjekt saznanja.«

<sup>58</sup> Saptapadārthi, odelj. 144. Vidi tak. S. D. S., XI.

<sup>59</sup> Avyabhicārinīm asamdigdhām arthopalabdhim (Nyāyamañḍari, str. 12).

kontakt *manasa* sa dušom je opšti posredni uzrok svih oblika saznanja. Samo kontakt (*samyoga*) dobiva različite oblike u različitim vrstama saznanja. Mada se *nyāya* bavi saznanjem, on se bavi još određenije najvišim uslovom saznanja nazvanim *pramāna*, i stoga se naziva *pramānaśāstra*.<sup>60</sup> Pre no što ispitamo prirodu predmeta, moramo upoznati predmet oruđa saznanja. Jer »saznanje stvari koju treba izmeriti zavisi od saznanja merila«. <sup>61</sup> *Pramānaśāstra* nam pomaže ne samo u ispravnom shvatanju predmeta, već nas takođe osposobljava da proverimo važenje saznanja.<sup>62</sup> To je i formalno i materijalno, a odnosi se jednako na suvislost i istinu. *Nyāya* polazi od pretpostavke da je razjašnjenje sveta koje nam pruža naš razum uglavnom pouzdano. Svaka spoznaja otkriva realnost (*arthaprakāśa*). Mi smo tako ustrojeni da opažamo predmete, primećujemo njihove sličnosti i izvodimo zaključke. Te operacije izvodi svako ko misli, mada sa različitim stepenima pažljivosti i tačnosti. Kad god se javlja duševna aktivnost koju određuje cilj da postigne saznanje realnosti, pruža nam se materijal za logičko ispitivanje. Traženje istine je već prisutno u ljudskoj akciji. Njega ne stvara logička teorija. Ona samo pokušava da interpretira taj elemenat i da izrazi njegovu prirodu u opštim principima. Njegov problem ne razlikuje se mnogo od problema bilo koje pozitivne nauke. Kao što fiziolog ispituje procese koji održavaju život jedinke, isto tako logičar utvrđuje zakone koji upravljaju procesom saznanja. On tu nije odgovoran više nego fiziolog za rad telesnog mehanizma.

Sistem *nyāya* ne pretpostavlja da su vrednost i činjenica potpuno dispartatni i da zahtevaju sasvim različite metode obrade. Vrednosti se vezuju o činjenice i mogu se ispitivati jedino u vezi sa njima. Mi ne počinjemo sa praznim duhom; na osnovu iskustva i tradicije mi imamo podatke o prirodi sveta. Složen sistem znanja prenose nam sveti spisi. Prihvatajući induktivnu metodu nauke, *nyāya* klasifikuje različite puteve kojima stičemo saznanje. Četiri *pramāne* pomoću kojih se stiče tačno saznanje jesu: *pratyakṣa* ili intuicija,<sup>63</sup> *anumāna* ili zaključivanje,<sup>64</sup> *upamāna* ili poređenje, i *śabda* ili usmeno svedočanstvo.<sup>65</sup> Zapadne logičke rasprave obično ne obrađuju percepciju,<sup>66</sup> ali je *nyāya* smatra za jedan od važnih izvora saznanja. Zaključak je centralni predmet sistema *nyāya*, koji se nekad naziva *hetuvidyā* ili nauka o razlogu, od koga

<sup>60</sup> Koliko važnosti pripisuju hindu mislioci ispitivanjima *pramāna* može se videti iz primedbe Višvanathe da je *pramāna* jedno od imena za Višnu.

<sup>61</sup> Mānadhīnā meyasiddhīh. Ćitsukhī, II. 18.

<sup>62</sup> Upor. W. E. Johnsonovu definiciju logike kao »analize i kritike mišljenja« (*Logic*, tom I, str. XIII).

<sup>63</sup> Čulno opažanje je samo jedna vrsta intuicije ili neposrednog shvatanja.

<sup>64</sup> *Anumāna* bukvalno znači saznanje neke stvari posle ili pomoću neke druge.

<sup>65</sup> N. S., I. 1. 3. Ćaraka navodi *āptopadeśa* ili pouzdano tvrđenje, *pratyakṣa*, *anumāna* i *yukti* ili sled umovanja. Vidi tak. Sthānānga-sūtra.

<sup>66</sup> Upor. tak. J. S. Mill: »Istina nam dolazi dvama putevima, intuicijom zaključivanjem« (*System of Logic, Introduction*, str. 4).

zavisi važenje nekog dokaza na osnovu zaključka.<sup>67</sup> Prema ovom gledištu logika je teorija o zaključku ili *anumānavāda*. Intuitivno ili neposredno saznanje prelazi okvir tako shvaćene logike. *Nyāya* ne pravda ovako usku upotrebu. Priznavanje verbalnog svedočanstva, koje rešava problem teologije otkrovenja, svedoči o religioznom interesu ovog sistema. *Nyāya* nam pruža psihološko tumačenje ova četiri izvora saznanja. On tvrdi da logičko ispitivanje ne može da se vrši bez obzira na psihološke procese pomoću kojih se saznanje stiče kao duševni sadržaj. Opširno analizuje puteve kojima mišljenje napreduje i traži da dođe do novih rezultata. Radeći tako otkriva i skrivene opasnosti na koje nailazi primena ovih sredstava. Problem logike nije isključivo induktivan. Prosta generalizacija da se sve naše saznanje stiče na osnovu jednog od četiri izvora saznanja, ne objašnjava problem saznanja. Uopštavanje još ne znači objašnjenje.

*Nyāya* ne samo da ispituje puteve i sredstva kojima ljudski duh usvaja i razvija znanje, nego takođe interpretira logičke činjenice i izražava ih u logičkim formulama koje dobijaju forme standarda ili norme u svim slučajevima odstupanja mišljenja od normalnog toka traženja istine. Na taj način *pramāne* postaju merila ili kanoni znanja pomoću kojih možemo kontrolisati i proceniti znanje koje smo već stekli. Logika je tako nauka o dokazu ili ocenjivanju evidencije. Ona razmatra važenje znanja pokazujući njegovu zavisnost od datih osnova ili od slaganja sa realnošću. Problem istine ima veliki značaj za metafizičku teoriju. *Nyāya* je metafizička realnost (*tattvaśāstra*)<sup>68</sup>, ali je isto tako i teorija saznanja. Dakle, to nije samo formalna logika, već potpuna epistemologija, koja kombinuje raspravljanje o psihologiji i logici, metafizici i teologiji.

## V

### PRIRODA DEFINICIJE

Neki predmeti o kojima se diskutuje u *Nyāya-sūtrama* prvo se izlažu, zatim definišu, i najzad proveravaju. <sup>69</sup> Definicija određuje suštastvenu prirodu (*svarūpa*) neke stvari i tako utvrđuje njenu razliku od drugih. Funkcija definicije je u tome da razlikuje definisanu stvar od svih koje su od nje različite a s kojima bi mogla lako da se pomeša.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Izraz »hetuvidyā« javlja se u Milindi (S. B. E., tom XXXV, str. 6—7), Lalitavistari (XII). Mada »hetu« znači samo razlog ili osnovu, dainski mislioci upotrebljavaju ga u širem značenju. Vidi tak. Manu, II. 11; M. B., Ādiparva, 1—67; Śāntiparva, 210. 22; Aśvamedhaparva, 85. 27. Stariji gramatičari, Pānini, Kātyāyana i Pantañdali, prihvataju ovo gledište. Vidi tak. N. V., IV. 1. 14; I. L. A., str. 11.

<sup>68</sup> N. B., I. 1. 1.

<sup>69</sup> *Uddeśa*, *lakṣana* i *parikṣā*, N. B., I. 1. 3.

<sup>70</sup> N. B., I. 1. 3.



Mi možemo razlikovati stvari a da ne utvrdimo suštinu svake pojedine od njih. *Asādhārana dharma*, ili specifični atribut, pomaže nam takođe u razlikovanju. Greške u definisanju su trostruke: *ativyāpti*, ili prenošenje atributa na predmete šire od definisane klase imamo u suviše širokim definicijama, kao kad kravu definišemo kao životinju sa rogovima; *avyāpti*, ili ograničavanje atributa na jedan deo definisane klase, imamo onde gde su definicije suviše uske, kao kad kravu definišemo kao sivu životinju; *asambhava*, ili pogreška koja se čini kad definicija određuje atribut koji se ne nalazi ni kod jednog definisanog predmeta, kao kad definišemo kravu kao životinju sa nerazdvojenim kopitom. Definicija utvrđuje »karakterističnu oznaku koja pripada svim stvarima obuhvaćenim definisanim terminom, ni jednoj više ni jednoj manje«. <sup>71</sup> Da bi se to izvelo možemo početi rodom, a zatim sužavati njegovu oznaku izričitim isključivanjem suvišnih predmeta upotrebom reči kao što su »drugo nego« (*itara*), »različit od« (*bhinna*). <sup>72</sup> To je definicija po rodu i razlici.

## VI

### PRATYAKŠA ILI INTUICIJA

Od raznih izvora saznanja najvažniji je *pratyakṣa* ili intuicija. Vātsyāyana kaže: »Kad neko traži saznanje neke stvari i neka pouzdana ličnost mu kaže o toj stvari, te tako dobije verbalno poznavanje te stvari, on još uvek želi da proveri svoju informaciju zaključkom na osnovu posebnih obeležja koja je ukazuju; pa i kad je u stanju da dođe do saznanja stvari zaključivanjem, on još želi da sam vidi stvar svojim očima; ali kad je jednom direktno posmatrao stvar, on više ništa ne želi niti traži kakvu drugu vrstu saznanja.« <sup>73</sup> Reč »pratyakṣa« je dvosmislena, a upotrebljava se i za rezultat, shvatanje istine, i za proces ili operaciju koja vodi tome rezultatu. Mada »pratyakṣa« prvobitno znači čulno opažanje, ubrzo počinje da obeležava svako neposredno shvatanje bilo pomoću čula bilo bez njega. <sup>74</sup> Gangeša definiše *pratyakṣu* kao neposredno shvatanje. <sup>75</sup> To je znanje čije instrumentalno sredstvo nije zna-

<sup>71</sup> Lakṣyatāvachedakasamanīyatvatam.

<sup>72</sup> Upor. definiciju zemlje kao »jalādy aṣṭadravya bhinnam dravyam prthivi« (»Zemlja je element različit od vode i ostalih osam elemenata.«)

<sup>73</sup> N. B., I. 1. 3. Jasnije je da jedan isti objekt može da se sazna pomoću više nego jednog *pramāna*. Postojanje duše može se saznati iz svetih spisa, zaključivanjem ili mentalnom percepcijom. Postojanje vatre može se znati na osnovu saopštenja nekog drugog, opažanjem ili zaključkom. Ima slučajeva kad samo jedno *pramāna* može da dejstvuje. Da vršenje obreda *agnihotra* vodi u nebo poznato je samo iz svetih spisa. Uddyotakara misli »kad se isti predmet upoznaje pomoću različitih *pramāna*, on se upoznaje sa njegovih raznih strana« (N. V., Uvod).

<sup>74</sup> Nyāyabandhutikā, str. 7; I. P., str. 295—296.

<sup>75</sup> Pratyakṣasya sāksātkāritvaṁ lakṣanam. Tattvaśāntamāni, str. 552.

nje. <sup>76</sup> U zaključku, poređenju i usmenom svedočanstvu podaci su nam predstavili poznavanje premisa ili sličnosti ili sporazumno usvojenih pretpostavki. Kod pamćenja imamo znanje o nečemu što smo ranije shvatili. U *pratyakṣi* znanje nije prethodni uslov. Božje znanje je izravno, neposredno i potpuno, i nije uslovljeno nikakvim drugim znanjem.

Gautama definiše čulni opažaj kao »ono saznanje koje dolazi iz »dodira« čulnog organa sa njegovim predmetom, neizrazivo rečima, nepogrešivo i tačno određenom«. <sup>77</sup> Ova definicija spominje razne činioce uključene u akt opažaja: 1. čula (*indriya*), 2. njihovi predmeti (*artha*), 3. dodir čula sa njihovim predmetima (*sannikarṣa*), i 4. spoznaja izazvana tim dodirom (*dīānam*). Stvar je zaključka da utvrdi postojanje čulnih organa. Spoznaja boje nije moguća ako ne postoji organ vida. <sup>78</sup> Kaže se da ima pet čula, kojima odgovara pet vrsta znanja (*buddhīlakṣana*): vidno, slušno, njušno, ukusno i dodirno. <sup>79</sup> Ona zauzimaju razna mesta (*adhīsthāna*): očnu jabučicu, ušnu šupljinu, nos, jezik i kožu. Prema različitim procesima (*gati*), oblicima (*ākṛti*) i sastavnim delovima (*dāti*) koji ih sačinjavaju, može se videti jasno da ima pet čula. Za pet čulnih organa, oko, uho, nos, jezik i kožu, kaže se da su iste prirode kao pet elemenata: svetlost, etar, zemlja, voda i vazduh, čiji se specijalni kvaliteti: boja, zvuk, miris, ukus i dodir ispoljavaju u njima. <sup>80</sup>

Gledište slično Demokritovu, da su sva čula samo modifikacija dodira, <sup>8</sup> odbacuje se na osnovu činjenice da slep čovek ne može da vidi boje. <sup>82</sup> Ako posebni delovi dodira učestvuju u prirodi čula, onda čula ima mnogo; ako ne, onda moramo priznati da boja, zvuk i ostalo nisu spoznatljivi čulima. <sup>83</sup> Ako postoji samo jedno čulo, onda razne funkcije gledanja, slušanja i mirisa mogu da nastanu odjednom. Pored toga, dodir može da oseti samo predmete koji su blizu, dok vid i sluh opažaju predmete koji su udaljeni. Iako *nyāya* odbacuje teoriju jedinstva čulnih organa, ipak priznaje osobeni karakter dodira ili *tvak*. Relativna svest je mogućna samo kad

<sup>76</sup> Jñānākaranakam jñānam pratyakṣam. Upor. McTaggart: »Uverenje koje se direktno zasniva na percepciji... ispravno se naziva krajnjim, jer mada se zasniva na nečemu — na percepciji — ipak se ne zasniva na nekom drugom u v e r e n j u« (*The Nature of Existence*, str. 42—43).

<sup>77</sup> I. 1. 4. Upor. Čarakinu definiciju percepcije kao znanja koje proističe iz jedinjenja duše sa razumom (*manas*), čulima i njihovim predmetima. Gangeša kritikuje Gautaminu definiciju iz više razloga: ona je suviše široka, jer svaka spoznaja proističe iz kontakta predmeta sa *manasom*, koji je takođe čulo. Dalje, ona je nepriemljiva na intuitivno shvatanje svih stvari koje bog ima bez ikakvog posredovanja čula. Jedino opažanjem može se odrediti šta je čulni organ, a upotreba izraza čulo u definiciji dovodi misao u *circulus vitiosus*.

<sup>78</sup> Kako se čula sastoje iz elemenata specifičnih kvaliteta, to su ona u stanju da opažaju sebi odgovarajuće predmete a ne sebe sama. Oko vidi spoljašnji predmet, ali ne sebe. Jedini je izuzetak zvuk (N. S., III. 1. 68—69, 71).

<sup>79</sup> N. S., III. 1. 54.

<sup>80</sup> Ništa ne može da pruži otpor nematerijalnoj svudaprisutnoj supstanciji. Pošto oko nailazi na smetnju materijalnih stvari, kao što je zid, ono je i samo materijalno.

<sup>81</sup> To gledište pripisuju *sāmkhyi* dela Ratnaprabhā i Bhāmāti (II. 2. 10).

<sup>82</sup> N. S., III. 1. 51—52.

<sup>83</sup> Vidi N. S., III. 1. 53.

postoji kontakt između *manasa* i *tvaka*, a kad se *manas* nalazi u *puritatu*, izvan sfere *tvaka*, kao što je u *sušupti* ili spavanju bez snova, onda imamo potpuno odsustvo svesnog života.<sup>84</sup>

*Manas* (ili razum) je uslov za opažaj. Kad smo duboko zadubljeni u neko proučavanje ne čujemo zvuk vetra, mada on utiče na čulo sluha, a svest o sebi je u vezi s njim, budući da sve prožima. Pored toga, »kad postoji dodir više od jednog čulnog organa sa odgovarajućim predmetima, onda nema istovremenog opažaja svih tih predmeta. To je zato jer tako dugo dok postoji blizina ili dodir *manasa* (sa jednim predmetom) ne može postojati i njegov dodir (s drugim predmetima). To pokazuje da je dejstvo *manasa* potrebno u svakom aktu opažaja.«<sup>85</sup> *Manas* posreduje između svesti o sebi i čula. Zato nema simultanosti akata saznanja.<sup>86</sup> Brzo sledovanje utisaka stvara katkad privid istovremenosti njihovog javljanja. Kad probijemo čiodu kroz nekoliko slojeva platna, zamišljamo da je probijanje istovremeno, dok je ono u stvari postepeno.<sup>87</sup> Iz toga sleduje da kad je *manas* u vezi sa jednim čulnim organom, ne može biti i sa drugim. Stoga se o njemu kaže da je po dimenziji kao atom. Kad bi *manasi* bili sveobuhvatni (*vibhu*), onda bi bilo nemoguće objasniti sukcesivni karakter naših čulnih iskustava. U trenutku kad čulo dođe u dodir sa predmetom, *manas* brzinom svetlosti stiže do čula. Pored toga, dodir između dve sveobuhvatne supstancije ne možemo zamisliti. »Sećanje, zaključivanje, verbalna spoznaja, sumnja, intuicija (*pratibhā*), san, mašta (*ūha*), kao i osećanje zadovoljstva i ostaloga ukazuju na postojanje *manasa*.«<sup>88</sup> Spoznaje koje duša doživljava, izuzev *anuvyavasāya*,\* ne objašnjavaju se same sobom.<sup>89</sup> Mi ih postavjemo svesni kad postanemo svesni osećanja i želja posredstvom *manasa*.

Vātsyāyana ubraja *manas* među čula. On ga naziva unutrašnjim čulom pomoću koga opažamo unutrašnja stanja emocija, želja i spoznaja. Dok se sunce na nebu i mastionica na stolu opažaju neposredno kao nešto što pripada svetu izvan mene, dotle se osećanja zadovoljstva i bola, osećanja radosti i brige, kao i akti želje i čežnje doživljavaju neposredno kao osobine duše. *Ja* doživljava unutrašnja stanja služeći se instrumentalnošću *manasa*, dok je saradnja čula potrebna za shvatanje spoljnih nesubjektivnih stanja.<sup>90</sup> Razlika između unutrašnjeg i spoljašnjeg nije isto

<sup>84</sup> Vidi *Brh-up.*, IV. 1. 19; Tarkasamgrahadīpikā, 18.

<sup>85</sup> N. B., I. 1. 4.

<sup>86</sup> I. 1. 16; II. 1. 24; III. 2. 6—7; N. V., I. 1. 16.

<sup>87</sup> N. B., III. 2. 58.

<sup>88</sup> N. B., I. 1. 16.

<sup>89</sup> Čak i *naiyāyike* smatraju *anuvyavasāyu* kao samu sobom objašnjivu.

<sup>90</sup> Upor. sa ovim Lockeovo razlikovanje oseta i refleksije, spoljnog čula koje nam daje znanje o spoljnom svetu i unutrašnjeg čula koje daje znanje o aktivnosti našeg sopstvenog duha (*Essay on the Human Understanding*, II. 1. 4). Uddyotakara pravi razliku između užitka i spoznaje užitka. Užitek je opaženi predmet, a spoznaja o užitku javlja se kad *manas* dođe u dodir sa osećanjem. Prijatno osećanje hladovine dolazi od dodira kože sa prohladnim vetrom, i kad *manas* dođe u dodir sa njime javlja se svest o prijatnosti.

\* *Anuvyavasāya* — prepoznavanje.

što i razlika između subjektivnog i objektivnog, jer želja da se piše na hartiji je isto toliko predmet direktnog opažanja koliko i sama hartija. Odnos saznanja je potpuno isti bez obzira da li je predmet spoljašnji kao hartija ili unutrašnji kao što je želja. Predmet se isto tako direktno i neposredno prepoznaje u jednom kao i u drugom slučaju.<sup>91</sup>

Vātsyāyana misli da je *manas* isto tako čulni organ kao oko i druga čula, mada među njima postoje znatne razlike. Spoljna čula sastavljena su od materijalnih ili elementarnih supstancija, dejstvuju na mali broj specifičnih objekata, i u stanju su da dejstvuju samo kao organi snabdeveni specifičnim kvalitetima koje opažaju, dok je *manas* nematerijalno, dejstvuje na sve predmete i u stanju je da dejstvuje kao organ a da za to ne poseduje nikakav specifičan kvalitet.<sup>92</sup> Uddyotakara uopšte ne podržava ovo shvatanje. Pitanje materijalnosti ili tome suprotno, odnosi se na proizvedene stvari, međutim *manas* nije uopšte proizvod. On priznaje da *manas* dejstvuje na sve stvari, dok čula dejstvuju samo u ograničenim oblastima. Po ovom piscu *manas* slični svesti o sebi, budući da je upstrat kontakta koji je uzrok sećanja, kao i onog kontakta koji dovodi do spoznaje zadovoljstva.<sup>93</sup> Svako *sebe* ima svoje sopstveno *manas*, koje je večno, mada suptilno i bez veličine. Svako *sebe* ima jedno *manas*, ne više njih, jer kad bi ih bilo više u jednom *sebi*, došlo bi do istovremenog javljanja mnogih spoznaja, mnogih želja u istom *sebi*, a to nije slučaj.<sup>94</sup>

Pošto je opažaj jedna vrsta saznanja ili *dhāna*, to ono spada u svest o sebi. Mada je kontakt između *sebe* i *manasa* u izvesnom smislu većan, može se reći da se on obnavlja sa svakim novim misaonim aktom. *Nyāya* pretpostavlja naturalistički odnos između *sebe* i predmeta. Spoljni predmet se shvata kao nešto što čini utisak na *sebe*, kao što pečat vrši utisak na vosak. Teorija *nyāye* o percepciji ne rešava glavni problem fiziološke psihologije koja se sastoji u ovome: na koji se način podsticaj spoljnog predmeta na čulni organ, koji se svodi na oblik mehaničkog dodira, pretvara u psihičko stanje? I dan-danas je taj problem ostao tajna uprkos velikom napretku naučne spoznaje.

Da bi se javio opažaj moraju postojati predmeti koji su spoljni za onoga koji opaža. Ovakva realistička pretpostavka spasava *nyāyu* od subjektivizma, koji smatra da imamo samo trenutna osećanja i da je verovanje u spoljnu realnost delo mašte neukih ljudi. Dodir čula sa njemu odgovarajućim predmetom dovodi do neposrednog predstavljanja tog predmeta u svesti. Ima dosta ispitivanja o odnosu između predmeta koji je stimulus i svesnog efekta koji je percepcija. Ima priličan broj hipoteza o *minima sensibilia* itd., mada zbog nedostatka finih aparata nisu mogući tačni podaci o tim pitanjima.

<sup>91</sup> Ali, *manas* se ne može smatrati instrumentom za spoznavanje samog sebe. Kad do spoznaje nesimultanosti, koja ukazuje na postojanje *manasa*, dolazi posredstvom *manasa*, tako stečena spoznaja *manasa* zavisi od prisutnosti *manasa*. To nije slučaj kad *manas* dejstvuje na samom sebi, jer *manas* nije instrument u egzistenciji ni u spoznaji samoga sebe. U spoznaji *manasa* oruđe se sastoji od *manasa* i spoznaje onoga što ga nagoveštava. Tako određen *manas* već nije *manas* po sebi. Vidi N. V. T.T., III. 1. 17. Uddyotakara misli da se *manas* može direktno opaziti uz pomoć vežbi *yoge* (N. V., III. 1. 17).

<sup>92</sup> N. B., I. 1. 4.

<sup>93</sup> N. V., I. 1. 4.

<sup>94</sup> N. V., III. 2. 56.

Definicija percepcije pretpostavlja dodir između *sebe* i *manasa*, koji postoji u svim spoznajama, i dodir *manasa* i čula; ona utvrđuje »dodir čulo-predmet« kao karakteristično obeležje.<sup>95</sup> Percepcija sledi ili prati modifikaciju *sebe* izazvanu dodiranjem čula i njegovih predmeta. »Kad bi čulni organi dejstvovali bez stvarnog dostizanja do predmeta, onda bi mogli opažati stvari čak i iza zida«,<sup>96</sup> što normalno nije slučaj. *Sannikarša* ne znači, prema Uddyotakari, konjunkciju, već samo »nastajanje« nekog čulnog predmeta ili stajanje u određenom odnosu prema čulnom organu.

Ima raznih vrsta predmeta. Vlat trave je supstancija, a njeno zelenilo je osobina. Pošto osobine nužno pripadaju supstanciji, one se ne mogu opaziti odvojeno od nje.<sup>97</sup> Supstancije i osobine kao rodovi ne postoje nezavisno i mogu se opaziti samo opažanjem njihovih supstrata. Kontakt između čulnog organa i supstancije je veza ili *samyoga*, a veza između supstancije i njene osobine ili roda i individue je pripadnost ili *samavāya*. Na primer, oko dolazi direktno u vezu sa supstancijom, ali samo »indirektno« sa bojom koja pripada toj supstanciji, i još više »indirektno« sa pojmom klase sadržanom u boji koja se nalazi u samom predmetu sa kojim je oko u vezi.

Kaže se da ima šest raznih vrsta kontakta čulo — predmet. Prvi predstavlja prostu konjunkciju (*samyoga*), kao kad opažamo supstancijalni lonac. Drugi je inherencija u onome što je u konjunkciji (*samyukta-samavāya*), kao kad opažamo kvalitet ili rod neke supstancije, npr. boju lonca. Treći je inherencija u onome što inherira u onome što je u konjunkciji (*samyukta-samaveta-samavāya*), kao kad opažamo rod osobine neke supstancije ili rod boje lonca. Četvrti je inherencija (*samavāya*), kao kad spoznamo osobinu zvuka u kome je odnos između uha i zvuka odnos inherencije.<sup>98</sup> Peti je inherencija u onome što inherira (*samavetasamavāya*), kao kad spoznajemo rod nekog kvaliteta nezavisno od supstancije, kao npr. kod kvaliteta zvuka. Poslednji je *višeśanatā*, ili odnos kvalifikacije i onoga što je kvalifikovano. Taj slučaj imamo kad opažamo odsustvo lonca, pošto onda postoji sjedinjenje oka sa podom u kojem se nalazi obeležje nepostojanja lonca. Taj kontakt može se izraziti na dva načina; ili: »pod se kvalifikuje odsustvom lonca« (*ghatābhāvavad bhūtalam*), dakle kad tle služi kao subjekt a odsustvo lonca kao kvalifikacija; ili: »na tlu je odsustvo lonca« (*bhūtale ghatābhāvo'sti*), u kom su slučaju odnosi obrnuti. U prvom slučaju negacija čini kvalifikaciju onoga što je u kontaktu (*samyukta-višeśanatā*), naime tla sa okom. U drugom slučaju se može kvalifikovati onim što je u kontaktu (*samyukta-višeśyatā*).<sup>99</sup> Ove distinkcije se zasnivaju na metafizičkim pretpostavkama *nyāye* u pogledu prirode realnosti, da stvari, osobine i odnosi pripadaju svetu objekta. *Nyāya* pretpostavlja, kao i *vaišeśika*, da postoje supstancije, kvaliteti, dejstva, opštost, posebnost, inherencija i neegzistencija. Neka supstancija koja ima veličinu i manifestuje boju opaža se pomoću čula vida.<sup>100</sup> Oblik kontakta je konjunkcija; za oko i objekt se kaže da su došli u stvarni kontakt. Prema modernoj *nyāya* teoriji dodir takođe zahvata supstancije ako su opipljive. Kvaliteti i kretanje se opažaju drugim

<sup>95</sup> II. 1. 29.

<sup>96</sup> Nyāyakandali, str. 23; N. B., II. 1. 19.

<sup>97</sup> Izuzetak je zvuk, koji se, iako je osobina, opaža po sebi.

<sup>98</sup> Organ čula sluha je *ākāśa*, uključena u ušnu školjku, a *śabda* ili zvuk je osobina *ākāśe*.

<sup>99</sup> Keith: I. L. A., str. 77.

<sup>100</sup> V. S., IV. 1. 6.

oblikom kontakta. Opštost se opaža drugom ili trećom vrstom, prema tome da li je opštost supstancije, kvaliteta ili kretanja. *Nyāya* smatra da je *samavāya* ili inherencija i sama stvar percepcije, dok je *vaišeśika* shvata kao predmet inherencije. Nepostojanje je obuhvaćeno šestim načinom.

Kumārila i sledbenici *vedānte* prihvataju gledište da je nespoznavanje nezavisno sredstvo saznanja. Prema Kumārili, kad opazimo nepostojanje lonca imamo u stvari dve različite spoznaje: pozitivnu o podu i negativnu o odsustvu lonca. *Naiyāyika* veruje da nepostojanje lonca kvalifikuje prazan pod, i da se opaža tako kvalifikovan pod. Ako neko kaže da možemo opaziti samo stvari koje su u dodiru sa čulnim organima, a dodira ne može biti između odsutnosti stvari i čulnog organa, *naiyāyika* odgovara da kritičari pogrešno misle da su konjunkcija i inherencija jedini odnosi. Ni jedna ni druga nije mogućna u slučaju nepostojanja, jer konjunkcija važi samo između dve supstancije, a nepostojanje nije supstancija, pa inherencija nije mogućna pošto nepostojanje nije u nerazdvojnem odnosu ni sa čim.<sup>101</sup>

Prema budistima, opažanje negacije ne znači postojanje negacije, već samo postojanje »nečega« što je osnov negacije. Pozitivno opažanje tla bez lonca brka se sa opažanjem negacije lonca. Ali *nyāya* smatra da je opažanje pozitivnih postojnosti isto tako činjenica koliko i opažanje negativnih. Ako se kaže da je neopažanje lonca na tlu opažanje tla bez lonca, može se postaviti pitanje da li je ovo »biti bez lonca« identično sa tлом ili je različito od njega? To dvoje ne može biti identično. Ako postoji razlika između tla sa loncem i tla bez njega, onda se jedno shvata opažanjem isto kao i drugo.<sup>102</sup>

Budistički logičari smatraju da organi vida i sluha ne dolaze u neposredan dodir sa svojim predmetima, već ih zahvataju takođe na udaljenosti. Ovi su osposobljeni za zahvatanje predmeta bez dolaženja u dodir sa njima (*aprāpyakāri*). *Naiyāyika* dokazuje da organ vida nije očna jabučica ili zenica, koja je samo sedište (*adhiṣṭhāna*) organa vida koji ima prirodu svetlosti (*tedas*), a zrak svetlosti izlazi iz zenice idući prema udaljenom predmetu i dolazi u neposredan dodir sa njime. Zato imamo neposredno vidno opažanje pravca, daljine i položaja.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Gledište *nyāye* o odnosu između kvalifikacije i onoga što je kvalifikovano, kritikuje se na osnovu toga što to nije u strogom smislu odnos, pošto ne postoji u dve stvari različite od njega samoga. Odnos je različit od dve stvari koje stoje u odnosu, a jedinstven je samo kad postoji u obema. Konjunkcija se razlikuje od doboša i maljice, a jedinstvena je ukoliko postoji u obadva. Odnos između kvalifikacije i onoga što je kvalifikovano nije takvog karaktera. U slučaju čoveka koji nosi štap, karakter kvalifikacije koja pripada štapu ne razlikuje se od njega, niti se kvalifikovanost čoveka razlikuje od čoveka. Kvalifikacija i kvalifikovano su identični sa samim stvarima. U slučaju nepostojanja to je nužno, i kvalifikacija i kvalifikovano, jer ni za jednu supstanciju, osobinu ili akciju nije moguće da opstane u nepostojanju. Tako karakter kvalifikacije koja pripada nepostojanju mora da bude po svojoj formi takav da može izazvati spoznaju obeleženu njom samom. Zato se kaže da nepostojanje koje nije sposobno ma za kakav odnos ne može da se opazi čulima. Gangeša prihvata gledište da nam isti instrument pomaže da opazimo kako objekt tako i njegovo odsustvo. Nepostojanje nije rezultat zaključka iz neopažanja, već je predmet opažanja.

<sup>102</sup> *Nyāyabindu*, str. 11, i *Nyāyamañdari*, str. 53—57.

<sup>103</sup> N. V., I. 1. 4. Ovde se iznosi i interesantno pitanje o organu vida: da li je jedan ili dvostruk. Vātsyāyana smatra da ima dva organa; kad vidimo prvo jednu stvar jednim okom zatim drugim, mi je prepoznajemo kao onu koju smo već ranije videli, a to jedino dokazuje da postoji zajednički opažatelj. Uddyotakara ne prihvata ovo gledište (Vidi N. B., i N. V., III. 1. 7. 11). Descartes se mnogo bavio pitanjem kako i zašto se dva posebna utiska koja nam pružaju dva oka ili dva uva sjedinjuju i daju jedan opažatelj svesti. On je mislio da se to razjašnjava postojanjem samo jednog uskog prolaza u pinealnoj žlezdi koja reguliše kretanje životnih duhova u njihovom pristupu do mozga. Zrake nemaju svojstvo očevidnosti, jer bi inače, po tom shvatanju, sprečavale naš vid, postavljajući se kao zavesu između oka i predmeta.

Prigovor budističkog logičara gledištu *nyāye* osniva se na ovim razlozima: 1. vidni organ je zenica oka kroz koju vidimo predmete, a zenica ne može da izide iz same sebe i dođe u dodir sa udaljenim predmetom. 2. Vidni organ opaža predmete mnogo veće od sebe, kao planine i sl., što ne bi bilo moguće kad bi morao da dolazi u neposredan dodir sa predmetima da bi ih opazio. 3. Činjenica da organ vida utroši isto vreme za opažanje vrha drveta ili meseca, pokazuje da oko ne mora da pristupa predmetu. 4. Oko ne može da izlazi ka predmetu, jer inače ne bi moglo da vidi predmete koji su iza stakla, liskuna i sl. Opažanje daljine i pravca vidom nije neposredno, već se stiže.<sup>104</sup> Udayana u svome delu *Kiranāvalī*<sup>105</sup> pokušava da odgovori na ove prigovore. 1. Ono što zahvata ili ispoljava neki predmet mora da dođe u dodir sa njime. Lampa osvetljava predmet sa kojim dolazi u dodir. Tako isto organ vida, koji je svetlosne prirode, izlazi iz zenice da bi došao do predmeta. 2. Svetlost koja polazi iz zenice širi se i pokriva predmet čija protežnost postaje jednaka vidnom polju. 3. Postoji razlika u vremenskim razmacima potrebnim za opažanje bliskog i opažanje dalekog predmeta, iako je mi ne primećujemo. Daleki mesec vidimo čim otvorimo oči, pošto je kretanje svetlosti neshvatljivo brzo. Tvrđenje da se svetlost koja izlazi iz zenice meša sa spoljnom svetlošću te istovremeno dolazi u dodir sa bliskim i udaljenim predmetima, odbacuje se na osnovu toga što bismo po takvoj teoriji mi morali biti sposobni za opažanje predmeta skrivenih našem pogledu, čak i onih iza naših leđa. 4. Staklo, liskun i slične stvari providne su po prirodi, pa ne prave smetnje prolazanju svetlosti. *Pārva-mīmāṃsā* podržava gledište *nyāye* da su svi organi *prāpyakāri*, tj. da dolaze u dodir sa predmetima koje opažaju. Kad je u pitanju slušna percepcija, zvuk koji polazi sa nekog mesta kreće se kroz vazduh nizom zvučnih talasa, te se čulo sluha i poslednji zvuk susreću. Zvuk se rasprostire od svog izvora kao kretanje talasa ili kao što se polen širi od biljke na sve strane.<sup>106</sup> Mi osećamo smer po zvuku, jer različitost izvora određuje kvalitet zvuka, a pojedini delovi organa sluha dobivaju tako podsticaj za akciju. Kad je u pitanju miris, sitni delovi predmeta prenose se vazduhom do nosa. Sam dodir predmeta sa čulnim organom dovoljan je da izazove opažaj, kao kad neko koji spava čuje udar groma.<sup>107</sup>

Prva karakteristika koju Gautama daje o prirodi perceptivnog saznanja jeste da je ono neopisivo (*avyapadeśyam*). Stvar ne opažamo nužno kao onu koja ima neko ime. Ime je potrebno za sporazumevanje u društvu, ali nije neophodno dok se stvar opaža. Prema jednom čuvenom učitelju koga spominje Dayanta, opažanje isključuje svako spoznavanje stvari kod kojih su imena integralni činiooci. Ako neko vidi neko voće i iskusi njegovu prirodu, to je opažanje. Ali ako čuje od drugoga ime tog voća, to nije opažanje već verbalna spoznaja.<sup>108</sup> Vātsyāyana

Iako nezamećene, zrake oka dosežu do predmeta uz pomoć vanjske svetlosti (vidi N. B., III. 1. 38—49).

<sup>104</sup> N. V., I. 1. 4; vidi tak. *Vivaranaprimeyasamgraha*, str. 187 i d.

<sup>105</sup> Izdanje *Bibl. Ind.*, str. 286 i d.

<sup>106</sup> Vidi *Vivrti* od Dayanārāyane, II. 2. 37. Kumārila osporava ovo gledište na osnovu toga što bi, pošto je *ākāśa* jedno i nevidljivo, sve uši morale da dobiju jednak nadražaj i svaki zvuk bi čuli svi. Ili pak, ako je jedan čovek gluh, svi bi trebalo da budu gluhi. Osim toga, glasovi koje nosi vetar čuju se dalje nego oni koji se kreću nasuprot vetru, što se ne bi moglo objasniti prostiranjem talasa kroz *ākāśu* gde zvuk nema dejstva.

<sup>107</sup> N. B., II. 1. 26. To je nehōtičan opažaj jer ne nastaje naporom (*prayatna*) nekog »sebe«, pa se zato svodi na *adrśta* ili nevidljivu sudbinu (N. B., II. 1. 29).

<sup>108</sup> Šābdike misle da je predmet svakog opažanja reč koja označava predmet (*vāgrūpam tattvam*). Dayanta to kritikuje (*Nyāyamañdari*, str. 99), a Vācaspati pita: ako su predmeti istovetni sa imenima, da li su istovetni sa većnim zvucima ili sa uslovjenim zvucima? Opaženi predmeti ne mogu biti istovetni sa neopaženim zvucima,

tvrdi da se neki predmet može opaziti bez obzira da li se njegovo ime shvati ili ne. U prvom slučaju imamo određeno opažanje, u drugom neodređeno.<sup>109</sup> Razlika između neizrazivog (*avyapadeśya*) i dobro određenog (*vyavasāyātmaka*) se izjednačava sa neodređenim (*nirvikalpaka*) i određenim (*savikalpaka*).

Vātsyāyana i Uddyotakara ne spominju tu razliku, a Vācaspati je spominje i pripisuje svom učitelju Triločani.<sup>110</sup> Priznaju je svi pozniji logičari; prihvataju je Bhāsarvadña, Keśava Miśra, Annam Bhatta, sledbenici *sāmkhye*, *vaiśeṣike* i Kumārila. Gautamina definicija izgleda da svako predodžbeno saznanje smatra određenim. Ako smo u sumnji da li je predmet na većoj daljini čovek ili stub, prašina ili dim, onda to nije opažaj. Dayini, koji smatraju da smo u svakom opažaju svesni subjekta koji opaža kao i predmeta koji je opažen, poriču mogućnost neodređenog opažanja.

*Savikalpaka* ili određeni opažaj uključuje znanje o rodu kome pripada opaženi predmet, o specifičnim osobinama koje razlikuju pojedinačan predmet od ostalih članova iste klase i jedinstva jednoga s drugim. U neodređenom opažanju odsutno je ovo razlučeno znanje o rodu, razlici i njihovu jedinstvu.<sup>111</sup> Razlika između neodređenog i određenog opažanja odgovara uglavnom razlici između upoznatosti s predmetom i znanja o njemu, između prostog shvatanja i suda na osnovu opažaja.

Prema starijim *vaiśeṣikama* neodređeno opažanje je neposredna spoznaja osobina roda i vrste predmeta, bez znanja o razlici među njima. U određenom opažanju shvata se razlika između te dve grupe osobina a predmet se opaža kao onaj koji pripada određenoj klasi.<sup>112</sup> Vācaspati misli da mi u neodređenom opažanju opažamo osobine predmeta mada ih ne stavljamo s predmetom u odnos subjekt-predikat (*viśeṣana-viśeṣyabhāva*), što međutim činimo u određenom opažanju. Śrīdhara takođe zastupa ovo mišljenje. Prabhākara se slaže sa starijim *vaiśeṣikama*, koji misle

niti mogu biti istovetni sa svojim nazivima, jer dete opaža predmete iako ne poznaje njihove nazive. Tako oni koji ne znaju značenje reči imaju neodređene opažaje, pa čak i oni koji ih znaju prvo neodređene opažaje koji ožive podsvesne utiske naziva opaženih u prošlosti, čime opažaj postaje jasan (N. V. T. T., I. 1. 4).

<sup>109</sup> N. B., I. 1. 4. Vidi takođe *Nyāyamañdari*, str. 99. Dayanta kaže da neodređen opažaj ne može da shvati reč ili ime koje obeležava predmet. Reč nije predmet vidnog opažaja, i ne može biti shvatanja reči ako se ne shvati odnos između oznake i označene stvari, i ako se ne ožive zaostale rezidue. Određena predstava se meša s verbalnim slikama, dok to nije slučaj sa neodređenom; ali kad je u pitanju shvatanje opštega, kvaliteta ili sl., onda između te dve vrste predstava nema razlike. Bhartrhari je uveren da ne može biti misli bez jezika, i zato za njega predstavlja nemogućnost neodređena predstava za koju bi se pretpostavilo da je nezavisna od jezika (N. V. T. T., I. 1. 4).

<sup>110</sup> Ratnakīrti se poziva na ovog pisca u svojim delima *Apoḥasiddhi* i *Kṣanabhangasiddhi*. Vidi *Six Buddhist Nyāya Tracts*, izd. M. M. Harapraśād Śāstri. Viśvanātha spominje razliku između određenog i neodređenog kao alternativno razjašnjenje. Vidi njegovo N. S. Vrtti, I. 1. 4.

<sup>111</sup> Prema Tarkabhāṣi, u neodređenom opažaju, mada je svest o sebi u kontaktu sa *manasom*, *manas* sa čulom, a čulo sa predmetom, ipak je poslednji faktor predmeta sekundaran, dok u slučaju određenog opažanja on postaje primaran.

<sup>112</sup> *Nyāyakandali*, str. 190. Prabhākara i Pārthasārathi Miśra brane ovo mišljenje i tvrde da je određeno opažanje kompleks čulne predodžbe i slike sećanja.



da u neodređenom opažanju zahvatamo samo oblik predmeta (*svarūpamātra*). Mada opažamo oznake roda i vrste, ipak tu nemamo diskriminativnog zahvaćanja obaju, kao što imamo u određenom opažanju. Gangeša definiše neodređeni opažaj kao opažaj nekog predmeta i njegovog roda, ali bez njihovog uzajamnog odnosa. Neposredno posle kontakta nekog predmeta sa čulnim organom, recimo lonca sa okom, lonac se ne opaža kao onaj koji pripada klasi lonaca.<sup>113</sup> Kad se shvati takođe odnos između predmeta i klase kojoj pripada, onda imamo određeno opažanje. Prema Annam Bhatti neodređeno opažanje je opažanje nekog predmeta bez njegovih obeležja dok određeno opažanje obuhvata odnos obeleženog i obeležja kao što su ime i klasa.<sup>114</sup>

Ova analiza određenog opažanja iznosi na videlo elemente pojma i suda koje uključuje akt opažanja. Tim je izbegnuta pogrešna teorija o psihičkom stepeništu, tj. da mi imamo prvo opažaj, zatim pojam, a onda sud.

Drugačije gledište o neodređenom opažanju, koje ne može da zadovolji, nalazi se u poznijem *nyāyi*. Tu se kaže da je ono što je dato u svesti određeni opažaj, na osnovu koga zaključujemo o postojanju neodređenog. Određeno opažanje nekog predmeta sa nekim osobinama pretpostavlja neodređeno opažanje osobina, bez čega je nemoguće određeno opažanje. Kad bi opažanje osobina bilo takođe određeno, onda bi uključivalo opažanje osobina, i tako *ad infinitum*. Da bismo to izbegli, pretpostavljamo neodređeno opažanje.<sup>115</sup>

Neke *naiyāyike* ne smatraju neodređeno opažanje kao stvar zaključka, već gledaju na njega kao na stanje svesti, koje nam daje samo egzistenciju.<sup>116</sup> Oni koji ga smatraju kao činjenicu svesti, zamišljaju pod njime mutno shvatanje, dok oni koji ga smatraju kao apstrahovano iz određenog saznanja, izjednačuju ga sa svesnošću o apstraktnim kvalitetima, a ta se svesnost međutim naziva neodređenom pošto nema samousvajanja (*anuvyavasāya*).

<sup>113</sup> Prathamato ghataghatatvayor viśiṣṭānavagāhy eva jñānam jāyate, tad eva nirvikalpam. Vidi *Siddhāntamuktāvali*, str. 58.

<sup>114</sup> On naziva neodređeni opažaj takođe *niṣprakāarakam*, a određeni opažaj je *saprakāarakam*, gde *prakāratā* znači svojstvo partikularne spoznaje po kojem se kao spoznaja partikularnog predmeta razlikuje od drugih spoznaja.

<sup>115</sup> I. L. A., str. 72—73. Annam Bhatta kaže u *Dīpiki* (42): »Viśiṣṭajñānam viśeṣanajñānānyam, viśiṣṭajñānavāt, danditi jñānavat. Viśeṣanajñānasyāpi, savikalpakatve, anavasthāprasaṅgān nirvikalpakasiddhīh.\* Vidi takođe *Siddhāntamuktāvali*, 58. *Viśiṣṭadhāna* je sud ili znanje o nekom subjektu (*viśeṣya*) kao određenom nekim atributom (*viśeṣana*). *Nyāya* smatra da je za takvo znanje (*ghato'yam*) neophodan ne samo kontakt čulnog organa sa *viśeṣyom* (*ghata*) sa loncem, već takođe i prethodno znanje o *viśeṣani* ili lonaštvu (*ghatatva*). Ovo prethodno znanje se tehnički zove *nirvikalpaka* ili neodređeno, a ne postiže se direktno već zaključkom (*atindriyam*). *Pūrva-mīmāṃsā* i *vedānta* poriču nužnost prethodnog znanja o atributu, i misle da čula dolaze u kontakt kako sa atributom tako i sa njegovim subjektom. Psihologija ne podržava ovo mišljenje da prvo imamo neodređeno saznanje čistog lonaštva. Univerzalne ideje ne javljaju se prve u svesti. Znanje napreduje od neodređenog ka određenom. Pojam lonca prethodi opažajnom sudu logički a ne vremenski.

<sup>116</sup> *Vastusvarūpamātra*: *Nyāyasāra*, str. 3, 4, 84—86.

\* »Na osnovu spoznatljivosti razlike stiže se znanje o razlici i o onome ko razlikuje. Tako se spoznaje i štap. U znanju o razlici i o tome da je razlika nepostojana, nezdružena s ičim drugim, sastoji se neosporna izvesnost.«

Nesumnjivo je glavna tendencija *nyāye* da posmatra neodređeni opažaj kao polaznu tačku svakog saznanja, iako on sam nije saznanje. To je neposredno shvatanje predmeta koje i nije u strogom smislu spoznajno. To je stanje nediferencirane nerelacionalne svesti, u kojoj još ne deluje asimilovanje i razlikovanje, analizovanje i sintetizovanje. Može se posmatrati kao nemo i neraščlanjeno i lišeno govornih slika. Određeno opažanje je posebno, diferencirano, relacionalno stanje svesti, koja uključuje rezultate asimilacije i razlikovanja. Ono je artikulisano, konkretno i određeno. U neodređenom opažanju osobine klase i odnosi su implicitno prisutni, mada dolaze do izražaja u određenom opažanju. Ovo gledište podržava *Pārthasārathi Miśra*. Neodređeno opažanje ili čulno iskustvo i određeno opažanje ili perceptivno suđenje su rudimentarni i viši oblik jednog procesa, koji je po svojoj prirodi suštastveno identičan. Pošto neodređeni opažaj ne prelazi neposrednost, on je nem i neraščlanjen, on je ono što James naziva »sirovo, neverbalizovano iskustvo«, te se na njega ne primenjuje razlika između istinitog i lažnog.<sup>117</sup> Prema rečima *Condillaca*: »Prvi put kad vidimo svetlost, mi više je s m o svetlost nego što je v i d i m o.«<sup>118</sup> Zato u prostom opažanju nema mogućnosti zablude. Ali u iskustvenom sudu, gde se predikat pripisuje subjektu, javlja se taj logički problem, jer naš sud može ali ne mora da odgovara objektivnom redu stvari. Kad kažemo »Ovo je čovek«, naše saznanje je tačno ukoliko se naziva »ovo«, ali može i ne mora da bude tačno ukoliko je opisano kao »čovek«.<sup>119</sup>

Budistički logičari tvrde da je određeno opažanje posredno znanje koje nije slobodno od predrasuda, dok je neodređeno opažanje bez predrasuda (*kalpanāpodham*).<sup>120</sup> Ovo poslednje ne zahvata kvalifikacije predmeta, kao opštost, supstancijalnost, kvalitet, dejstvo, ime, već samo zahvata specifičnu individualnost predmeta, njegovu *svalakṣāna*.<sup>121</sup> Realnost sa kojom dolazimo u dodir ne može se izraziti, a ono što

<sup>117</sup> Vidi *Nīlakantha*: *Ṭarkasamgrahadīpikāprakāṣa*.

<sup>118</sup> James: *Principles of Psychology*, tom II, str. 4. Vidi tak. N. B., IV. 2. 37.

<sup>119</sup> N. B., III. 2. 37.

<sup>120</sup> Prema *Dharmakīrtiju kalpanā* je misaona aktivnost kojom se daje ime nekom predmetu. *Abhilāpasamsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā*. To je znanje koje može doći u vezu sa rečima. *Dayanta* misli da *kalpanā* obeležava vezu predmeta sa njegovim dodacima kao — rod (*dāti*), kvalitet (*guna*), dejstvo (*kriyā*), ime (*nāma*) i supstancija (*dravya*) (*Nyāyamañdari*, str. 97). Prema budističkom gledištu ne postoji razlika između individue i vrste, posebnog i opšteg, supstancije i kvaliteta, a naše jasno opažanje dodaje razlike tamo gde one ne postoje. Mi ne opažamo rod krave nezavisno od krave, niti supstanciju krave nezavisno od njenih osobina. Kreiranje nije nešto različito od onoga što se kreće. Kad kažemo »Ovo je Caitra«, na sam predmet se odnosi »ovo«, a ne »Caitra« reč, a naš sud identifikuje obadva. Na sličan način kategorija supstancije pripisuje istovetnost ili povezanost predmetima koji se po suštini razlikuju. U slučaju »Ovo je čovek sa štapom« iskazuje se da su »čovek« i »štap«, koji su različiti, nerazdvojno vezani jednim istim supstratom. Na taj način se dokazuje da su ove kategorije samo idealne konstrukcije (*ibid.*).

<sup>121</sup> *Sajātīyavijātīyaparāvrttam svalakṣānam* (*Nyāyamañdari*, str. 97).

izrazimo spada u oblast pojmova. Dharmakīrti kaže da je »predmet opažaja istovetan sebi (*svalakṣana*), dok je predmet posrednog saznanja istovetan sa članom svoje klase (*sāmānyalakṣana*)«. Datost je jedinstvena, partikularna i trenutna; ono što je saznano tipično je, opšte i trajno.<sup>122</sup> U trenutku kad iskažemo nešto o doživljenom realnom, dovodimo ga u vezu sa nečim drugim, a to realno gubi na taj način svoju prirodu budući prekriveno tvorevinama razuma. Mi čujemo zujanje i to je jedino istinito, ali da ga proizvodi bumbar ili neka udaljena sirena, to je naša imaginacija. Dharmottara dokazuje da čak dojenče drugi put prepoznaje grudi svoje majke na osnovu svoga ranijeg iskustva, te njegovo znanje nije više prvobitno i neodređeno. Kako bi kazao Kant, svi odnosi su forme koje naš duh nameće datim elementima da bi od njih stvorio predmete znanja. U određenom opažanju mi istiskujemo realno iz njegovog oblička, pa se zato kaže da je nevažno.<sup>123</sup> Dignāga odbacuje svako saznanje supstancija, osobina i dejstava kao lažno.<sup>124</sup> Spoljašnji predmeti su trenutni i ne mogu se spoznati.<sup>125</sup> Konstruktivna imaginacija prerađuje trenutna stanja u niz prožet prošlošću koji se projicira u budućnost. Svet misli je nerealan (*an-artha*). Apsolutno realno (*paramārthasat*) je doživljaj koji osetimo.<sup>126</sup> Celokupno gledište ovih mislilaca određuju njihove metafizičke pretpostavke. Dignāga je subjektivist i smatra sve saznanje čisto mentalnim. On ostavlja nerešeno pitanje o prirodi realnoga, mada ga činjenice opažaja prinuđavaju da prizna da dolazimo u dodir sa nekom realnošću, ma kako da je trenutna. Dharmakīrti, sa svojim sklonostima prema učenju *sautrāntika*, priznaje vanmentalne realnosti da bi objasnio razlike u opažanju, mada njihov trenutni karakter onemogućava da ih spoznamo. Za njega su opažaji individualni, a njihova objektivna povezanost proizilazi iz zaključivanja.

*Naiyāyike* oštro kritikuju gledište budista. Uddyotakara dokazuje da je nemoguće čisto čulno saznanje, specifično u sebi, koje spoznaje samo sebe bez ikakve primese imena ili roda. Naša spoznaja nekog predmeta neizbežno dobija generičku formu.<sup>127</sup> *Naiyāyike* odbacuju budističko gledište da su sve univerzalije zamišljene a da postoje samo specifične individue; oni smatraju da su univerzalije isto toliko realne koliko i individue u kojima opstoje po odnosu inherencije (*sama-vāya*). Ovaj odnos se ili direktno opaža ili se izvodi zaključkom iz činje-

<sup>122</sup> Śāstradīpikā opisuje gledište da su univerzalije nestvarni proizvodi mašte: »Vikalpākāramātram sāmānyam, alikam vā« (str. 278). (»Opštost je samo oblik iluzorne mogućnosti ili zabluda.«)

<sup>123</sup> Kant, međutim, poriče mogućnost neodređenog opažanja kojim se, kako zamišlja budist, intuitivno saznaje čista razlika. Upor. njegovo čuveno tvrđenje: »Opažaji bez pojmova su slepi, a pojmovi bez opažaja su prazni«, mada ovo protivreči ranijem gledištu iz *Prolegomena*, gde se razlikuju perceptivni sudovi od iskustvenih sudova.

<sup>124</sup> Vidi Ui: *Vaiśeṣika Philosophy*, str. 67.

<sup>125</sup> Kṣanasya (jñānena) prāpayitum aśakyatvāt (Nyāyabindutikā, str. 15).

<sup>126</sup> Nyāyabindu, str. 103.

<sup>127</sup> N. V., I. 1. 4.

nice da smo svesni individua po tome što tvore realne vrste. Krajnji rekurs je na prirodu stvari koja se manifestuje u našoj svesti i tu svest određuje. Odnosi nisu nadređeni datome, već se opažaju u prirodi realnoga. Sve što čini naše razumevanje jeste da pronalazi odnos u punoći realnoga. Ako realno isključuje relacije, a predmet saznanja je relacionalan, onda nailazimo na lažnu antitezu noumena i fenomena. Saznani predmet nije predmet kakav je po sebi, već je nešto posredno, neko *tertium quid* između subjekta koji saznaje i objekta koji ga stimulira. Ali, kao što smo videli, *nyāya* smatra da je neodređeno opažanje suštinski istovetno sa određenim opažanjem. Odnosi se ne pojavljuju odjednom iz ničega. Oni su prisutni u neodređenoj predstavi, mada mi postajemo svesni njihovog prisustva u određenoj predstavi. Dayanta dokazuje da predmet određenog opažanja nije nerealan, pošto se shvata i neodređenim opažanjem. Prosto prisustvo idealnih činilaca ili elemenata iz sećanja ne prekida čulnu aktivnost. Složenost određenog opažanja nije logički nedostatak. Misaoni napor koji ono uključuje pojačava tezu o njegovom važenju. Ako određeno opažanje shvata ono što je već shvaćeno neodređenim opažanjem, to nije razlog da ono ne bude istinito. Novost nije test za istinitost. Idealni elementi nisu proste iluzije (*vikalpa*). Opšte, koje je predmet direktnog opažanja, nije samo ime, jer se shvata čak i u odsustvu imena. Kad neki posetilac iz Dekana vidi kamile u severnoj Indiji, on primećuje njihovu opštost, mada možda ne zna njihov naziv. Kad opažamo svoja četiri prsta, mi vidimo kako njihove zajedničke oblike tako i njihove posebne oznake. Kad bismo usvojili jedino posebnu individualnost predmeta, ne bismo bili u stanju da drugu instanciju stavimo u odnos sa prvom. Ako neko dokazuje da se sećamo prvog slučaja kad opazimo drugi, Dayanta mu odgovara da se ništa ne dobija sećanjem na prvi slučaj ako nije stavljen u odnos sa drugim. Ako to znači da opažanje drugoga podseća na prvi, pošto oba pripadaju istoj klasi, onda je jasno da je u slučaju prvog opažanja bilo takođe i znanje o njegovoj opštosti, kao i o individualnosti. Postoji shvatanje opšteg i posebnog, razgovetno u određenom opažanju a nerazgovetno u neodređenom. Čak ni budisti ne poriču da imamo pojam opštosti (*anuvrttidhāna*) kad opažamo individuu, a pitanje se javlja u vezi sa osnovom te spoznaje (*anuvrttidhānotpādikā śaktih*) da li je to individua ili nešto različito od nje, večno ili prolazno, pristupačno opažanju ili ne, jer ako ima nečeg specifičnog u znanju onda u predmetu saznanja mora biti odgovarajuća specifičnost.<sup>128</sup> Univerzalno se stoga razlikuje od individualnog; ono je večno zato što je univerzalno, dok individue umiru i rađaju se, a realno se saznaje kako opažanjem tako i zaključivanjem.<sup>129</sup> Argument da određeno opažanje zavisi od sećanja

<sup>128</sup> Viśayātīśaya vyatirekena, pratyayātīśayānupapateḥ (Nyāyamañḍari, str. 314).

<sup>129</sup> Vidi, Nyāyamañḍari, str. 309—311, 313—314. Upor. gledište *nyāye* sa gledištem sv. Tome da je primarni objekt čovekovog saznanja sintetsko jedinstvo u kome čulai razum igraju svaki svoju neophodnu ulogu. Individuacija i kvantitativna

na reč koja obeležava predmet a ne od direktnog kontakta predmeta sa čulnim organom, kritikuje se na osnovu toga što je, mada je određeno opažanje kompleks čulne predstave i slike sećanja, ipak glavni činilac čulni kontakt, dok je sećanje na ime samo pomoćni. Da li je neko znanje opažajno ili ne — zavisi od prisustva ili odsustva periferne draži.<sup>130</sup>

Ovde dolazimo do osnovnog razilaženja između pojmova o realnosti, kako ih brane budisti i *naiyāyike*. Budisti zastupaju mišljenje da je realno prosto »ovo«, trenutno individualno, zatvoreno u svoje osobine, bez ikakvog produžavanja u vremenu ili pružanja u prostoru — »*sarvam prthak*«. Svi odnosi su samo proizvoljni splet koji mašta postavlja spolja. S druge strane, *naiyāyika* dokazuje da ono što postoji nije trenutni kvalitet, već individua sa unutrašnjom raznovrsnošću u sadržaju. Uprkos mnoštvu, ona ostaje jedna. Ona je jedno u mnoštvu. Ukoliko je jedna pored drugih individua, ona je nešto posebno; ukoliko je ista u raznovrsnosti, ona je opšta, a ta istovetnost čini je takođe članom klase. Svaka individua ima ove dve strane ili aspekta. Atomska posebnost koja isključuje svaku razliku, kao i čista relacija koja nema granične tačke, predstavljaju predrasudu koja se u iskustvu ne može proveriti. Istovetnost i razlika su momenti koje možemo razlikovati u celini, a to biva netačno ako se skrute u jedinke koje postoje svaka za sebe. Moderna psihologija potvrđuje gledište *nyāye*, po kome sadržaj datog ima dve strane: čulne kvalitete i relacije.

Površan pogled dovodi nas na misao da su prosti čulni utisci, koji su sirovina spoznaje, najviša realnost. Ali je teško usvojiti gledište da su čovekovi fragmentarni utisci istina o stvarima. Haotične mase kamena, cigle i drveta nisu kuća. Utisci koje doživimo nisu znanje. Solipsizam koji sve svodi na sadašnji trenutak, vodi pravo intelektualnom samoubistvu, svodeći svet misli na fantastičnu priču. Budisti indentifikuju pasivnu svesnost sa osećanjem realnosti. Oni nas pozivaju

specifikacija proističu od čula, dok je kvalitativno jedinstvo od razuma. Predmet saznanja sadrži u sebi intuiciju suštine i čulno saznanje posebnosti. On nije ni samo esencija, kako je mislio Descartes, niti samo čulno dato, kako su mislili empiristi. Mi spoznajemo stvari, a one nisu ni esencije bez tela niti subjektivne slike. Izdvojiti univerzalije od individua znači izgubiti jedinstvo ovog dvoga u stvarima.

<sup>130</sup> Nyāyakandālī, str. 193. Pārthasārathi Mišra kaže: »savikalpam api, anuparatendriyavyāpārasya, jāyamānam aparokṣāvabhāsatvāt, pratyakṣam eva« (Šāstrārdhīkā, str. 103—4). Budisti dokazuju da određeno opažanje nije direktno (*aparokṣa*) ili jasno (*viśada*), mada izgleda da je tako zbog njegove veze sa neodređenim opažajem koje mu neposredno prethodi. Ali to je samo pretpostavka. Prabhācandra takođe kritikuje budističko gledište. Nejasnoća nije tipična za određeno opažanje. Opažanje predmeta na izvesnoj daljini i iza stakla ili liskuna nejasno je ako je određeno ili ne. Ako je određeno opažanje nevaljano zato što primećuje ono što je već shvaćeno, onda je zaključivanje takođe nevaljano, jer shvata ono što je već bilo shvaćeno u saznanju opšteg sudioništva. Ako se stane na budističko gledište svi predmeti su trenutni, tako da nikakvo opažanje nije moguće. Čak ni u zaključku mi ne dopiremo do specifične individualnosti predmeta, ali to ne čini saznanje zaključivanjem nevažecim. Prisustvo reči ili idealnih odnosa nema nikakve veze sa važenjem. Mogućnost zablude je jednaka kako u određenom tako i u neodređenom opažanju, a isto tako i praktična efikasnost.

da se oslobodimo greha refleksije. Ali njihova je slabost prema neposrednosti čisto predubeđenje. Priznavanje činjenica ne znači odbacivanje refleksije. Ja se ne predajem neobuzdano ludilu razmišljanja kad kažem da je ono što vidim pred sobom pomorandža. Apercipcija je normalna funkcija ljudskog duha. Ljudski duh nije prazan prostor u koji opažaji ulaze po volji. Svaka percipcija je rezultat aktivne reakcije na stimulus. Mi smo po rođenju mislioci, i ne možemo a da ne interpretujemo ono što primamo. Opažaji nam ne dolaze odvojeni. Oni nam dolaze praćeni osećajem objektivnosti. Oni nam se predstavljaju okruženi složenom masom drugih elemenata. Atomsko »sad« ne postoji. Svaka posebna tačka u prostoru ima druge tačke oko sebe, kao što svaki trenutak vremena teče besprekidno u drugi. Budističko gledište razdvaja »čulo« od »razuma« i čini od njih dve potpuno dispartatne funkcije. Čulni podaci kombinuju se na razne načine i izgrađuju svet saznanja. Oni imaju odnose koje naše saznanje razmršava. Mi ne menjamo niti stvaramo realnost u spoznaji. Ono što se maglovito opazi na stupnju čula, jasno se shvata kad se izdignemo na stupanj razuma. Realno je ono što je povezano i racionalno. Potpuna priroda realnosti ne pruža se ni čulima niti razumu, već potpunom duhu.

Dharmakīrti priznaje četiri vrste opažanja: čulno opažanje, misaono opažanje (*manovidhāna*), samosvest i intuiciju u *yogi*. Čula su posrednik za čulno opažanje. Za misaono opažanje (*manovidhāna*) se kaže da je slično čulnom opažaju pošto pripada istoj seriji (*ekasamtāna*) i javlja se u trenutku koji sleduje čulnom opažaju. Izgleda da je ono nešto kao paslika, jer Dharmottara kaže: »Misaono opažanje ne može se pojaviti ako i kad oko prestane privremeno da funkcioniše. Jer ako je oko aktivno, mi produžavamo da doživljavamo opažaje oblika, vidne i čulne opažaje.«<sup>131</sup> Unutrašnje opažanje zadovoljstva i bola odnosi se na treću vrstu: *svasamvedanu* ili samosvest. Mi opažamo *sebe* opažanjem njegovih stanja, kao što su radost ili bol. Direktnom intuicijom otkriva se svest o sebi (*ātmanah sākṣātkāri*), bez intelektualnih primera i stoga bez zablude. Kaže se da ona prati svaku duševnu pojavu. Dharmottara identifikuje ovu samosvest sa osećanjem intimnosti i emocionalne toplote koja prati svako opažanje. Pozniji *nyāya* je smatra sekundarnim proizvodom koji pridolazi u svest. Prema Gangeši to se događa kad kažemo: »Ja znam, ovo je lonac«. *Vyavasāya* ili određeno znanje pruža nam spoznaju nekog predmeta, a spoznaja da »sam ja svestan predmeta«

<sup>131</sup> Etac ca manovijñānam uparatavyāpāre cakṣusi pratyakṣam iṣyate, vyāpāravati tu cakṣusi yad rūpajñānam tat sarvam cakṣurāśritam eva (Nyāyabindutīkā, str. 13). Upor. gledište Richarda Semona da doživljavamo opažaje na dva načina, bilo kao originalne bilo kao mnemičke. Originalni opažaji su sinhronizovani sa nadražajem, i opažaj ovog oblika prestaje kad prestane nadražaj, ali kao što oluja na moru kad prestane ostavlja za sobom talase koji postepeno nestaju tako i opažaj polako nestaje pošto je nadražaj već prestao. Tu izazvanu pasliku naziva Semon »akolutično« stanje originalnog opažaja. Semon kaže da originalan opažaj ostavlja za sobom engram, koji u nekom slučaju a pod izvesnim uslovima može da izazove opažaj mnemički, dakle ne originalan. Vidi Semon: *Mnemonic Psychology*.

naziva se *anu-vyavasāya* ili naknadno saznanje. »Ovo je lonac« — to je spoznaja; »Ja znam da je ovo lonac«<sup>132</sup> — to je *anu-vyavasāya* ili ono što sleduje saznanju o predmetu. *Sāmkhya* i *vedānta* veruju da svaki oblik svesti otkriva neki predmet kao i samog sebe, tako da uključuje neko »sebe«.<sup>133</sup> Prema Dharmakīrtiju opažamo četiri istine budizma, koje su iznad običnih sredstava znanja, pomoću intuicije *yogina*, koja je sigurna od svih grešaka i nedostataka intelekta,<sup>134</sup> mada je neodređenog karaktera. Sposobnost opažanja razlikuje se po stepenu. Mačke mogu da vide stvari u najvećem mraku, a grabljivice mogu da primete svoj plen iz velike daljine. Stalnim upražnjavanjem meditacije može čovek da stekne sposobnost nadčulnog viđenja i može da opazi predmete blizu ili daleko, prošle i buduće, udaljene ili skrivene.<sup>135</sup> Ova

<sup>132</sup> Dīpikā, 34.

<sup>133</sup> Gledište *nyāya-vaiśeṣika* razlikuje se od gledišta Kumāri, koji smatra da se zaključuje iz spoznatosti predmeta. Ājini, vedāntisti i neki budisti misle da se spoznaja spoznaje sama po sebi. Prema *nyāya-vaiśeṣiki* spoznaja ne može da se okrene u sebi i načini sebe predmetom spoznaje. Spoznaja manifestuje nešto drugo (*paraprakāśaka*), a ne sebe (*svaprakāśaka*). Nju manifestuje druga spoznaja, pošto je ona predmet znanja kao odelo (jñānam jñānāntaravedyam prameyatvāt patādivat). Kritika ājina na ovo gledište može se kratko istaći: 1. kao što se zadovoljstvo spoznaje samo sobom a ne nečim drugim, kao što se božanska spoznaja spoznaje sama sobom a ne drugim, tako se svaka spoznaja sebe mora smatrati sobom spoznata. Inače bi jedna spoznaja morala biti spoznata drugom, ova još drugom, a to bi dovelo do beskrajnog regresa. 2. Neosnovani argument da su u bogu dve spoznaje, jedna koja shvata celi univerzum i druga koja spoznaje ovo shvatanje, nije teško kritikovati. Da li se ova druga spoznaja opaža ili ne? Ako se opaža, da li se opaža sobom ili nečim drugim? Ako sobom, onda zašto ne bismo priznali tu sposobnost prvoj? Ako drugim, onda smo osuđeni na beskonačni regres. Ako kažemo da prva shvata drugu, onda padamo u kružno rezonovanje. Ako se druga ne opaža i ako ona shvata prvu ne budući i sama opažena, onda ne može li prva da shvati ceo univerzum a da sama ne bude opažena? Moramo priznati da božansko saznanje spoznaje sebe. Ono shvata sebe shvatajući celu vasionu. U ovom pogledu nema razlike između božanskog i ljudskog znanja. Odlika manifestovanja sebe i drugog (*svaparaprakāśaka*) pripada suštini svesti, ljudske ili božanske, dok sveznanje nije opšta karakteristika, jer pripada samo božanskoj svesti. 3. Ne postoji dokaz za naknadnu spoznaju (*anuvyavasāya*) pomoću opažanja ili zaključka. Gledište *nyāya* da je svest o sebi u kontaktu sa *manasom* u *anuvyavasāyi* nije prihvaćeno, pošto postojanje *manasa* nije dokazano. 4. Ako je jedna spoznaja opažena drugom, druga se ne može pojaviti dok prva nastavi da postoji, jer su spoznaje sukcesivne. Ona se ne može pojaviti ako je prva uništena, jer onda nema šta da bude spoznato. Ako spozna nepostojeću prvu spoznaju, onda je iluzorna, kao spoznaja duplog meseca. 5. Ako je druga spoznaja opažena, to mora biti od nekog drugog, što vodi u beskonačan regres. Ako druga nije opažena, onda kako može jedna neopažena spoznaja opaziti prvu? To bi značilo da moja spoznaja može biti opažena od nekog drugog koga ne poznajem. 6. Argument da kao što se čulni organi ne opažaju mada proizvode shvatanje predmeta, tako i neopažena druga spoznaja može proizvesti shvatanje prve — ne može se ozbiljno braniti, jer onda bi se moralo dopustiti da prva spoznaja nekog spoljnog predmeta shvata svoj predmet, mada ona sama nije opažena, a to gledište odbacuje *nyāya-vaiśeṣika* (Prameyakalamārtānda, str. 34 i d.).

<sup>134</sup> Vidi Nyāyabindutīkā, str. 14—15. Vidi V. S., IX. 1. 13; I. L. A., str. 81 i dalje.

<sup>135</sup> Nyāyamañdari, str. 103. Bhāsarvadña misli da se sposobnosti *yogina* takođe mogu postići milošću božjom.

najviša vrsta uviđanja ima neposrednost intuicije. Ono što je za nas čudo, za vidovite je prirodna moć. Ono što našim zbuđenim očima izgleda neizmerno složeno i istančano, otkriva se vidovitome *sub specie simplicitatis*. Sve se tu preobražava. Na najnižem stupnju imamo prosto čulno opažanje konkretnih predmeta, na najvišem intuiciju *yogina*. Na prvom je jednostavnost prirodnog čoveka, onog koji je jednom rođen; na drugom je oduhovljen čovek, onaj koji je dvaput rođen.\* Jedan se javlja pre početka velike borbe za otkrivanje sebe, drugi kad se borba završi. Ovaj drugi je postignuće koje proističe iz velikog znanja i unutrašnje agonije. Intuicija *yogina* shvata realnost kakva je u svojoj punoći i harmoniji.<sup>136</sup> Intuicija *yogina* razlikuje se od božanskog sveznanja po tome što je nastala, dok je božanska večna.<sup>137</sup>

Gangeša razlikuje običan opažaj (*laukika*) od transcendentnog (*alaukika*). Postoje tri vrste transcendentnog opažaja, koje proističu iz tri vrste transcendentalnog kontakta (*alaukikasannikarṣa*), i to: *sāmānyalakṣana*, *dīānalakṣana* i *yogaḍat-harma*.<sup>138</sup> Poslednja je intuicija *yogina*. Kad opažamo generičku prirodu individua, to je onda slučaj *sāmānyalakṣana*. Stara škola *nyāya* priznaje opažanje opštosti. Kod Gangeše nalazimo da više ceni rad intelekta u shvatanju univerzalija. Na osnovu saznanja generičke prirode jedne individue mi smo u stanju da spoznamo sve individue u sva vremena i u svim mestima, ukoliko imaju istu generičku prirodu. Na prigovor da bi nas takvo saznanje svih slučajeva, recimo dima, načinilo sveznajućim, odgovara Višvanātha da mi znamo samo opšti karakter svih individualnih primeraka, ali ne i razlike između njih. Tvrdi se da je shvatanje opštosti nečulno, pošto se može imati čak i onda kad ne postoji partikularan primer dima da ga opažamo. Kako posebno tako i opšte su tu realni i neposredno shvaćeni. Opšte nije konstrukcija misli, već realna esencija koja se nalazi u pojedinostima. Ta esencija nas podseća na sve pojedinosti u kojima se realizuje. Tvrdi se da je odnos između opšteg i posebnog po svojoj prirodi nerazdvojni i organski (*samavāya*). Shvatanje opštega omogućava opšte veze koje prepostavljamo na osnovu procesa zaključivanja.<sup>139</sup> *Dīānalakṣana* se javlja kad tek što vidimo sandalovo drvo, već opažamo njegov miris. Čim ga vidimo, vidna prisutnost nas podseća na miris sa kojim *manas* stupa u kontakt. To je posredno opažanje. Ono se naziva takođe *smṛti dīāna* ili znanje po sećanju.

Ājini misle da je to mešoviti modus svesti (*samūhālabanadhānam*), u kome su sjedinjeni vidna predstava sandalovog drveta i ideja mirisa. Vedāntapari-bhāṣā smatra da pojedinačan sadržaj znanja uključuje dva elementa, jedan neposredan drugi posredan.<sup>140</sup> Dok ājini i advaitisti ne priznaju transcendentalni kontakt

<sup>136</sup> *Ārśadhāna* ili intuitivno saznanje koje postižu mudraci pomoću snage meditacije, naziva se katkad *pratibhā*, mada se taj izraz češće upotrebljava za blesak intuitivnog genija koji se kod običnog čoveka katkad javlja (P. P., str. 258).

<sup>137</sup> Praśastapāda razlikuje dve vrste intucije *yogina* (P. P., str. 187). Nyāyakandālī, str. 195 i d. Vidi tak. Upaskāra, IX. 1. 11.

<sup>138</sup> Vidi tak. Laugākṣi Bhāskara: Tarkakaumudī, str. 9, i Višvanātha: Bhāṣāpariśeḍha, odelj. 3.

<sup>139</sup> Vedāntaparibhāṣā (I) smatra da priznanje *alaukikapratyakṣe* čini nepotrebnim zaključivanje i druge *pramāne*.

<sup>140</sup> Surabhicandanam ityādi jñānam api candanakhandāmśe aparokṣam saurabhāmśe tu parokṣam (1). \*\*

\* Pripadnici brahmske, svešteničke kaste nazivaju sebe »dvaput rođenim«.

\*\* »— To je onaj Devadatta — tako se podseti po specifičnosti u prošlosti sadašnjosti, u vremenu i prostoru.«



(*alaukikasannikarsa*), dotle *naiyāyike* veruju u njega. Oni ne priznaju mešovite moduse svesti. Svako duševno stanje je jedinstveno, a atomska priroda *manasa* čini nemogućnim istovremenu pojavu dvaju raznih duševnih stanja. Tako *naiyāyika* posmatra vidno opažanje mirisavog sandalovog drveta kao prostu duševnu pojavu, mada mu prethodi vidno predstavljanje i sećanje na miris. Śrīdhara i Dayanta misle da je za vizuelno opažanje karakteristično oživljavanje ranijeg opažaja mirisa, a dati opažaj mirisa sandalovog drveta zavisi više od *manasa* nego od vidnog organa.<sup>141</sup> Moderna psihologija objašnjava ovu pojavu učenjem o asocijaciji ideja. *Yogadadharmalakṣana* je nešto što se rađa meditacijom.

Mislioni *nyāye* diskutuju o prirodi fenomena prepoznavanja (*pratyabhidhā*), da li je prost ili složen, kao što je npr. tvrđenje: »Ovo je isti lonac koji sam video«. Da li je stanje prepoznavanja smeša dve spoznaje — jedne direktno opažene, viđenog lonca, i druge iz sećanja, lonca koji se identifikuje s prisutnim? Je li to spoznaja koja je delimično opažaj a delimično sećanje, kako misli Prābhākara, ili čisto sećanje (*smrti*) ili čisto opažaj (*anubhūti*)? Budisti to smatraju mehaničkim spajem prezentativnih i reprezentativnih duševnih stanja.<sup>142</sup> To nije prosta psihička datost prirode prezentacije i reprezentacije, pošto njegov uzrok nije samo čulni utisak, jer čulnog kontakta ne može biti sa predmetom iz prošlosti. To nije ni rezidualni trag ili *samskāra*; budući da u stanju prepoznavanja postoji svest o »ovosti«. To nije ni kombinacija obaju, jer ta dva faktora dejstvuju odvojeno i postižu različite efekte. Čak i ako priznamo da je pojava prepoznavanja jedan jedinstveni efekt, kakva je priroda njegovog predmeta? Svakako nije neki događaj iz prošlosti, jer u tom slučaju se prepoznavanje ne razlikuje od sećanja. To nije ni neki događaj budućnosti, jer bi se onda prepoznavanje izjednačilo sa konstruktivnom imaginacijom. To nije ni samo prisutni predmet, jer prepoznavanje identifikuje prisutni predmet sa nekim prošlim. U sebi je protivrečno misliti da se tako shvata neki predmet kao da postoji u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Zato *naiyāyika* tvrdi da je prepoznavanje vrsta određenog opažanja, koje nam daje znanje o sadašnjim predmetima kao određenim prošlošću. Mi vidimo neki predmet i prepoznamo ga kao onaj koji smo opazili u nekoj ranijoj prilici.<sup>143</sup> *Mīmāṃsake* i vedāntisti podržavaju ovo mišljenje, dok dāini dokazuju da je stanje prepoznavanja, mada jednostavno, ipak drugačijeg karaktera od stanja opažanja ili pamćenja.<sup>144</sup> Svaki opažaj uključuje jedan elemenat zaključivanja. Kad opazimo neko drvo, mi u stvari opazimo samo jedan deo njega (*ekadeśa*), jednu stranu njegove površine. Mi sintetizujemo čulni utisak sa slikom ili značenjem i na taj način opažamo predmet.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Vidi Nyāyamañdari, str. 461, i Nyāyakandalī od Śrīdhare, str. 117.

<sup>142</sup> Vidi tak. Khandana, I. 14.

<sup>143</sup> Vidi Nyāyamañdari, str. 448—459. Mitabhāṣinī (*Vizianagaram Sanskrit series*, str. 25) kaže: »So'yam devadatta ity atitavartamanākālavaiṣṭavaiṣayakam jñānam pratyabhijñā«.

<sup>144</sup> Prameyakalamārtānda, str. 97—98.

<sup>145</sup> N. B., II. 1. 30. Vidi tak. N. B., II. 1. 31—32.

Prethodno opažanje celine, i zaključak o celini na osnovu dela koji se sada opaža, uključeni su u svakom aktu opažanja. Elementi sećanja i zaključivanja su pomoćni, dok je čulno predstavljanje glavni faktor. Ma kakvo duševno stanje da nastane putem čulnog kontakta, ono je opažaj, pa i ako uključuje druge elemente, kao elemente sećanja i zaključivanja.

Gautamina definicija opažanja uključuje obeležje slobode od zablude. Nisu svi opažaji ispravni. U normalnom opažanju imamo: 1. predmet opažanja; 2. spoljnu sredinu, kao što je svetlost za vidno opažanje; 3. čulni organ pomoću koga se predmet opaža; 4. *manas* ili centralni organ bez čije pomoći čulni organi ne mogu da obrađuju svoje predmete; i 5. svest o sebi. Ako ma šta od ovoga ne funkcioniše na odgovarajući način, javljaju se pogrešni opažaji. Defekti spoljnih predmeta mogu doći bilo od njihovog kretanja bilo od sličnosti; školjka se opaža kao srebro zbog sličnosti. Ako je svetlost slaba ne vidimo jasno. Ako su naše oči obolele ili delimično slepe, naše opažanje je neispravno. Ako je *manas* zainteresovan nečim drugim, ili je svest o sebi emocionalno uzbuđena, javljaju se iluzije.<sup>146</sup> Uzroci iluzija obično se dele na tri grupe: 1. *dośa*, ili defekt u samom čulnom organu, kao što je žutica u oku; 2. *samprayoga*, ili predstavljanje jednog dela ili jednog vida umesto celog predmeta; 3. *samskāra*, ili pogrešan uticaj predubeđenja, ili navika koja izaziva neodgovarajuća sećanja. Iluzija zmije se javlja kad vidimo konopac stoga što je izazvano sećanje na zmiju.<sup>147</sup>

Snovi izazvani spoljnim i unutrašnjim pobudama prezentativni su po svome karakteru. Njih proizvodi oživljavanje utisaka iz podsvesti, prouzrokovano organskim poremećajima, kao i ranijim zaslugama i krivicama. Uzima se da proročke snove, koje priznaje čak i Aristotel,<sup>148</sup> izazivaju uticaji duhova.

Kanāda pripisuje snove spoju *sebe* sa centralnim organom, *manasom*, koje potkrepljuju podsvesni utisci iz ranijih iskustava.<sup>149</sup> Praśastapāda smatra snove kao unutrašnje opažaje, koje prouzrokuje *manas* onda kad su čula u stanju spavanja i prestaju da dejstvuju.<sup>150</sup> Oni se svode na moć preostalih utisaka iz prethodnih saznanja, na poremećaje u telu i nevidljive sile. Śrīdhara ne smatra snove kao čiste reprodukcije prošlih iskustava, već misli da su zavisni od centralnih uzbuđenja.<sup>151</sup> Udayana zastupa drugo mišljenje i smatra da periferni organi ne prestaju sa funkcijom u snu. On priznaje da se snovi katkad mogu obistinuti.<sup>152</sup> Prābhākara je konsekventan svome opštem stanovištu i posmatra snove kao reprodukcije ranijih iskustava, koje se zbog slabljenja pamćenja (*smrtipramośa*) pojavljuju u svesti kao neposredne predstave. Pārthasārathi identifikuje stanja snova sa sećanjima.<sup>153</sup> Praśastapāda razlikuje

<sup>146</sup> Nyāyamañdari, str. 88—89, 173.

<sup>147</sup> Nyāyabindutikā, str. 12.

<sup>148</sup> Gomperz: *Greek Thinkers*, tom. IV, str. 185.

<sup>149</sup> V. S., IX. 2, 6—7.

<sup>150</sup> P. P., str. 183; Upaskāra, IX. 2. 7.

<sup>151</sup> Manomātraprābhāvam svapnajñānam.

<sup>152</sup> Svapnānubhāvasyāpi kasyācit satyatvam (Kusumāñdali, str. 147).

<sup>153</sup> Smrtir eva tāvat svapnajñānam iti nisciyate. Nyāyairatnākara o S. V.,

saznanje u snu od saznanja koje je blisko spavanju ili snu, nazvanog *svapnāntika*, a koje obnavlja iskustva iz samih snova. Iluzije koje se zasnivaju na nekom objektivnom elementu (*adhiṣṭhāna*) razlikuju se od halucinacija, koje su lišene objektivne baze (*niradhiṣṭhāna*). Śrīdhara iznosi jedan primer za to u slučaju čoveka koji zanešen ljubavlju prema nekoj ženi vidi svuda sličnost sa njom.<sup>154</sup>

## VII

### ANUMĀNA ILI ZAKLJUČIVANJE

*Anumāna* doslovno znači merenje prema nečemu. To je znanje koje dolazi za nekim drugim znanjem. Od znanja znaka (*linga*) dolazimo do znanja predmeta koji nosi taj znak. *Anumāna* se obično prevodi rečju »zaključak«, ali taj termin treba uzeti u širem smislu, tako da uključuje i dedukciju i indukciju. Katkad se *anumāna* definiše kao znanje kome prethodi opažanje. Vātsyāyana misli da se »nijedan zaključak ne može izvesti ako nema opažaja«. Samo ako je posmatrač opazio da su vatra i dim u uzajamnoj vezi, moći će idući put kad vidi dim da zaključi da postoji i vatra.<sup>155</sup> Uddyotakara spominje nekoliko razlike između opažajnog saznanja i onog do koga se dolazi zaključkom: 1. Izuzev intuiciju *yogina*, svi opažaji su iste vrste, dok u zaključivanju ima razlika. 2. Opažaj je ograničen na predmete u sadašnjosti i u domašaju čula, dok se zaključak odnosi na prošlost, sadašnjost i budućnost. 3. Zaključak zahteva sećanje na *vyāpti* ili univerzalni odnos, što nije slučaj sa opažanjem.<sup>156</sup> Gde postoji opažanje tu nema mesta za zaključivanje.<sup>157</sup> Nije nam potrebno veliko razmišljanje da bismo upoznali predmete prisutne u opažanju.<sup>158</sup> Zaključak se ne vrši »ni s obzirom na nepoznate stvari, niti na one koje su poznate definitivno i sigurno; on se vrši samo kad su u pitanju stvari koje su sumnjive«.<sup>159</sup> On se koristi za saznavanje onog dela realnosti koji ne spada u krug neposrednog opažanja. Ono što se opaža ukazuje na nešto drugo, što se ne opaža, a sa čime je povezano. Bhāsarvaḍṇa u svome delu *Nyāyasāra* definiše zaključak kao sredstvo spoznaje neke stvari koja je izvan dohvata čula, a na osnovu njene »nerazdvojne veze sa nekom drugom stvari« koja se nalazi u njihovom dohvat. Gangeša,<sup>160</sup> sledujući Śivādityi,<sup>161</sup> definiše saznanje zaključkom kao znanje proizvedeno drugim saznanjem.

<sup>154</sup> Nyāyakandall, str. 179.

<sup>155</sup> N. B., II. 1. 31.

<sup>156</sup> N. V., II. 1. 31.

<sup>157</sup> Pratyakṣatvād anumānāpravr̥t̥teh (Śamkara: D. S. V., str. 88, prim.).

<sup>158</sup> Ghato 'yam iti vijñātum niyamah ko nv apekṣate.

<sup>159</sup> N. V., I. 1. 1.

<sup>160</sup> Tattvaçintāmani, II, str. 2. Upor. Mānikyanandijevu definiciju zaključka kao *sāndhanāt sādhyavidhānam*\* (Parikṣāmukha-sūtra).

<sup>161</sup> Saptapadārthī, 146.

\* »Spoznaja predikata iz predicanja«.

Gautama razlikuje tri vrste zaključaka: *pūrvavat*, *šeṣavat* i *sāmānyato dr̥ṣtam*<sup>162</sup>, a Vātsyāyana daje nešto različita objašnjenja ove podele, što pokazuje da je već pre Vātsyāyane bilo protivrečnih tumačenja aforizama *nyāye*. U zaključku mi od opaženoga prelazimo na neopaženo koje je s njim u vezi; ova veza može biti trovrsta, što zavisi od toga da li je elemenat koji treba zaključkom izvesti uzrok opaženog elementa ili njegova posledica, ili su obadva povezane posledice nečeg trećeg. Kad vidimo oblake i očekujemo kišu, onda imamo slučaj zaključka *pūrvavat*, gde opažamo antecedens pa zaključujemo posledicu. Međutim, on se ne upotrebljava samo za zaključivanje iz uzroka, već i za zaključivanje zasnovano na ranijem iskustvu. Kad vidimo nabujalu reku i zaključimo da je bilo kiše, tu imamo slučaj zaključka *šeṣavat*, u kome se opaža posledica i zaključuje antecedens. *Šeṣavat* se upotrebljava takođe kao razjašnjenje zaključka o jednom članu iz drugog, u paru korelata, ili zaključka iz dela ili eliminacijom. Zaključak o prirodi zvuka kao kvaliteta navodi se kao primer za ilustrovanje principa isključenja ili eliminacije. Mi dokazujemo da zvuk nije opštost, pojedinačnost ni inherencija, da nije ni supstancija ni akcija, i tako zaključujemo da mora biti kvalitet. Kad vidimo rogatu životinju i zaključimo da ima rep, onda imamo slučaj zaključka *sāmānyato dr̥ṣtam*. On se zasniva ne toliko na uzročnosti koliko na uniformnosti iskustva. Uddyotakara se slaže sa ovim i daje za ilustraciju primer zaključivanja o postojanju vode na nekom mestu na osnovu pojave ždralova. Upotrebljava se takođe da ukaže na zaključak o natčulnim istinama (*sāmānyato' dr̥ṣta*).<sup>163</sup> Mi opažamo sunce na raznim mestima i zaključujemo da ono mora da se kreće mada to ne vidimo. Opažamo takođe odvratnost, naklonost itd., i zaključujemo da postoji duša koju ne vidimo.<sup>164</sup>

<sup>162</sup> Upor. P. M. S., I. 2. 19, 22, 23, 29; III. 1. 2—3; III. 2—1, gde se reči *pūrvā* i *šeṣa* odnose na delove koji su logički *prior* ili *posterior* neke rečenice ili paragrafa, a katkad se upotrebljavaju u odnosu na *vidhi* i *arthavāda*. \* *Pūrvā* je glavno ili primarno, a *šeṣa* je sekundarno. Očigledno je da u P. M. dokaz od *šeṣa* bio bi od sporednog na glavno. Možda je u *nyāyi* odnos glavnog prema sekundarnom interpretovan kao odnos između uzroka i posledice. Vidi članak prof. Dhruva o »Trividham Anumānam« u *Proceedings of the Oriental Conference*, Poona, str. 265.

<sup>163</sup> Keith misli da je ova interpretacija nemogućna (I. L. A., str. 88, prim.).

\* *Vidhi* je pravilo, a *arthavāda* njegova primena.

<sup>164</sup> Uddyotakara odbacuje Vātsyāyanin primer, po kome mi zaključujemo o kretanju Sunca na osnovu njegovog javljanja na raznim mestima u razno vreme, tvrdeći da mi u stvari vidimo samo razne delove sunčane putanje a ne kretanje Sunca. Potrebno je naglasiti da Uddyotakara posmatra podelu na *pūrvavat*, *šeṣavat* i *sāmānyatodr̥ṣta* ne kao tri vrste zaključivanja, već kao tri uslova za tačno zaključivanje: 1. *pūrvavat* znači da *terminus medius* (*hetu*) treba nužno da bude praćen od svog antecedensa (*pūrvā*) ili *sādhyā*, tj. višeg pojma; 2. *šeṣavat* znači da je posmatranjem moralo biti utvrđeno da je viši pojam pratio srednji pojam i u drugim (*šeṣa*) slučajevima; 3. *sāmānyatodr̥ṣta* se raščlanjuje u *sāmānyatah* i *adr̥ṣta*; on označava da srednji pojam ne sme da bude zajednički predikatu i odsustvu predikata (P i non-P, *sādhyā* i *sādhyābhāva*), tj. ne sme da bude suviše širok, jer je to greška *sādhārana*. Osim ovih

Ovi primeri su dovoljni da ukažu na nužnost opšte povezanosti ili *vyāpti*. Svaka *vyāpti* vezuje dva elementa: *vyāpaka* ili ono što prožima, i *vyāpya* ili ono što je prožeto. *Anumāna* ili zaključak je zaključivanje iz utvrđene činjenice o subjektu koji ima neku osobinu koja je prožeta ili stalno praćena nekom drugom osobinom. Mi utvrđujemo da je na planini vatra na osnovu činjenice da je na planini dim, a dim je uopšte praćen vatrom. Razmatrajući znak, srednji pojam dim, zaključujemo da predmet koji ima dima ima i vatre. Po Uddyotakari zaključak je dokaz koji polazi od znaka potkrepljenog sećanjem<sup>165</sup> ili znanje kome prethodi opažanje *hetu* (srednjeg pojma), i sećanje na njegovu stalnu praćenost *sādhyom* ili višim pojmom. Razne činioce mišljenja zaključivanjem izražavamo u obliku silogizma.

## VIII

### SILOGIZAM

Pet članova silogizma su: 1. *pratidhā* ili sud: na brdu je vatra; 2. *hetu* ili razlog: zbog toga što se dimi; 3. *udāharana* ili primer koji objašnjava: gde god se vidi vatra vidi se i dim, kao npr. u kuhinji; 4. *upanaya* ili primena: tako je na ovom brdu; 5. *nigamana* ili konstatacija zaključka: zato je na brdu vatra.<sup>166</sup>

*Pratidhā* ili sud ističe u samom početku tezu koja ima da se dokaže. Ona određuje problem i granice istraživanja. Pretpostavka koja ima da se dokaže kontroliše taj proces već od njegovog početka, a akt zaključivanja pokušava da potkrepi i osnaži pretpostavku. Sud je samo »pretpostavka ili čista verovatnoća«.<sup>167</sup> Dokaza ne može biti ako ne osećamo potrebu da više saznamo o (*ākāṅkṣā*) pretpostavci ili hipotezi koju izražava *pratidhā* ili sud. Sud ima dva člana: subjekt ili ono što se posmatra, a to je obično individua ili klasa koja se može posmatrati kao jedan predmet,<sup>168</sup> i predikat koji ima da se dokaže. U sudu »na brdu je vatra« brdo je subjekt, niži pojam, *pakṣa* ili *dharmin*, a

dodata su još dva uslova, za koje se pretpostavlja da ih označava »ea«, \* na kraju *sūtre*, i to: da zaključak ne sme da bude protivrečan evidenciji opažanja ni svetih spisa. Svih ovih pet uslova mora da ispunjava pravilan zaključak *anvayavyatireki*, a četiri *kevalānvayi* i *kevalavyatireki*.

<sup>165</sup> Smrtyanugrhitō lingaparāmarśo 'numānam (N. V., I. 1. 5).

<sup>166</sup> N. S., I. 1. 32. Upor. imena koja daje Praśastapāda (P. P., str. 233): *pratidhā*, *apadeśa*, *nidarśana*, *anusamdhāna* i *pratyāmnāya*. Ova razlika u terminologiji nameće misao da su se logička gledišta u *vaiśeṣiki* razvijala samostalno. Vātsyāyana ističe da silogizam ima elemenata koji dolaze od raznih *pramāna*. Prvi je govorni, drugi iz zaključka, treći perceptivni, četvrti dobijen analogijom, a zaključak pokazuje da su svi oni vezani za isti problem (N. B., I. 1. 1.).

<sup>167</sup> N. B., I. 1. 39.

<sup>168</sup> N. S., II. 2. 66.

\* Ča je veznik »i«.

»vatra« je predikat ili viši pojam, *sādhyā*, *dharma* ili *anumeya*, ili ono što ima da se zaključi. Subjekt skreće našu pažnju nekom delu stvari, a predikat bliže određuje subjekt, pretpostavljajući da ima osobinu P ili ga uključujući u klasu objekata obeleženih sa P. Silogizam treba da dokaže da subjekt koji je dat opažanjem ima odliku koju naglašava predikat. Kopula je jezična akcidentalnost i nije bitan deo suda.<sup>169</sup> Sud ne bi smeo da bude protivrečan neposrednom opažanju ili svedočenju svetih spisa. Prema Dignāgi tvrdnje koje nisu jasne, protivrečne sebi i očevidne po sebi, ne mogu biti teze.<sup>170</sup> One ne smeju da sadrže nepoznate termine, ne smeju da protivreče utvrđenim istinama ni vlastitim ubeđenjima.<sup>171</sup> Da bismo utvrdili da li je sud S je P istinit, obraćamo pažnju nižem pojmu, analizujemo ga u elemente i nalazimo u njemu prisutan srednji pojam. U svakom razmišljanju analiza nižeg pojma sledi utvrđivanje teze. Drugi član silogizma utvrđuje u nižem pojmu prisustvo srednjeg pojma, nazvanog *hetu* ili osnova, *sādhana* ili sredstvo dokazivanja, *linga* ili znak. On pripisuje onu osobinu koja nosioca čini subjektom zaključka ili *prakṣadharmatā*. Utvrđuje se da je brdo u dimu. *Pakṣatā* je nužan uslov zaključka. Svako brdo nije niži pojam ili *pakṣa*, mada ono to postaje u trenutku kad vidimo dim na njemu i želimo da zaključimo da na njemu ima vatre. Ali ako vidimo takođe i vatru, to onda nije *pakṣa*. *Pakṣa* je po definiciji Annam Bhatte subjekt u kome je sumnjiv predikat ili ono što treba da se dokaže.<sup>172</sup> *Pakṣa* je više sud nego pojam. Znači da su potrebna tri pojma za silogistički zaključak, i to: niži ili *pakṣa*, onaj o kome se nešto zaključuje; viši ili *sādhyā*, ono što se zaključuje o nižem pojmu; i srednji pojam na osnovu koga se zaključuje da viši važi za niži.

Prisustvo srednjeg pojma u nižem (*prakṣadharmatā*) ne može da dovede do valjanog zaključka ako nije vezano uz opšti odnos između srednjeg i višeg pojma. Treći član, *udāharana* ili primer, »gde god je dim tamo je i vatra, kao u kuhinji,« dovodi nas do osnove zaključka, do više premise. Gautama podrazumeva pod primerom sličan slučaj koji ima bitnu odliku višeg pojma. Izgleda da je i Vātsyāyana istog mišljenja. Malo je verovatno da su ova dva mislioca smatrali primer kao ilustraciju opšteg pravila. Možda su oni mislili da svako razmišljanje ide od pojedinačnog ka pojedinačnom. Neke individue imaju određene osobine, jedna ili nekoliko individua slične su pređašnjim po nekim drugim osobinama: stoga su slične takođe i po onim prvim osobinama. Mogućno je da se silogizam *nyāye* razvio iz dokaza na osnovu primera koji priznaje Aristotel.<sup>173</sup> Rano se uvidelo, mada je to način na koji

<sup>169</sup> Vidi *History of Indian Logic*, str. 290. Vidi tak. P. P., str. 234 i V. S., III. 1. 15.

<sup>170</sup> Vidi P. P., str. 234; V. S., III. 1. 15.

<sup>171</sup> Vidi tak. P. P., str. 234; V. S., III. 1. 15.

<sup>172</sup> Tarkasamgraha, 49 i 51, Saṁdigdhasādhyaṁ pakṣah.

<sup>173</sup> Upor. rat Atinjana protiv Tebanaca bio je štetan, jer je to bio rat protiv suseda, upravo kao što je bio rat Tebanaca protiv Fokidana.

mi često mislimo, da to, gde premise garantuju zaključak, ipak nije logički zaključak. Dokaz je nepotpun ako primer ne ukazuje na opšte pravilo. Sličnost (*sādharma*) upućuje na prirodu klase (*sāmānya*). Praśastapāda poznaje pojam *sāhačārya* ili saučešća, i pripisuje ga Kanādi.<sup>174</sup> Poznija logika izjednačuje treći član sa utvrđivanjem opšteg odnosa.<sup>175</sup> Nijedan zaključak nije moguć ako nema nerazdvojna saučešća (*vyāpti*) između oznake i osobine koju zaključak utvrđuje. Vedāntaparibhāśā kaže: »Sredstvo zaključka je znanje univerzalnog odnosa.«<sup>176</sup> Navođenje primera ukazuje na to da je zaključak kako induktivna tako i deduktivna. Uopštavanje se zasniva na primerima i pomaže nam da dedukcijom dođemo do novih istina. Dignāga je isticao pomoćni nebitni karakter primera. Dharmakīrti misli da je primer nepotreban i uzima se samo za to da pomogne onome s kim govorimo. Primer ilustruje ali ne uspostavlja univerzalnost pravila. Prema dr Sealu treći član silogizma predstavlja »kombinaciju i usklađenje Millovog gledišta da je viša premisa kratak izveštaj o već posmatranim sličnim primerima, i da pojačava preporuku da se njegova primena proširi na neposmatrane slučajeve — sa Aristotelovim gledištem po kome je viša premisa opšti sud koji čini formalnu osnovu za zaključak.«<sup>177</sup> Primeri mogu biti različite vrste: homogeni ili potvrdni (*sādharma*), gde postoji kako osobina koju treba dokazati (major) tako i osnova dokazivanja (srednji pojam) »kujna«; ili heterogeni ili odrečni (*vaidharma*), gde nedostaju kako osobina koju treba dokazati tako i osnov dokazivanja, kao »jezero«<sup>178</sup>. Dignāga dodaje tome još primere analogije. On spominje takođe deset vrsta grešaka koje se odnose na primere, a Siddhasena Divākara navodi šest vrsta grešaka u vezi sa homogenim i šest vrsta u vezi sa heterogenim primerima.

Što se tiče uloge srednjeg pojma, ona se određuje ovako: 1. srednji pojam treba da obuhvata ceo obim nižeg pojma, kao u primeru »zvuk nije večan pošto je proizveden«; tu određenje srednjeg pojma obuhvata sve slučajeve zvuka (svi S jesu P); 2. sve stvari koje obeležava srednji pojam moraju biti homogene sa svima koje obeležava viši pojam, kao u primeru »sve što je proizvedeno je nepostojano« (svako M je P); 3. nijedna stvar heterogena višem pojmu ne može biti uključena u srednji, »nijedna nevečna stvar nije proizvod« (nijedno ne-P nije M). Dignāga nastoji na tome da srednji pojam mora biti opšte i nerazdvojno vezan sa višim pojmom. Uddyotakara dokazuje da mora postojati opšti odnos između srednjeg i višeg pojma, tako da gde god je viši mora biti i srednji, a gde god viši nije, ne može biti ni srednji. Praśastapāda potvrđuje isto gledište kad kaže da je *linga* ili srednji pojam »ono što se odnosi sa predmetom zaključka, a poznato je da postoji u onome što je vezano sa tim predmetom a ne postoji gde on ne postoji.«<sup>179</sup> Varadarāda navodi pet osobin asred-

<sup>174</sup> P. P., str. 205.

<sup>175</sup> Vyāptipratipādakam udāharanam (Tarkasamgraha-dīpikā, 46).

<sup>176</sup> Anumitikanam ca vyāptijñānam, II.

<sup>177</sup> The Positive Sciences of the Ancient Hindus, str. 252.

<sup>178</sup> N. B., I. 1. 36—37.

<sup>179</sup> P. P., str. 200.

Yad anumeyena sambaddham prasiddham ca tadanvite.  
Tadabhāve ca nāsty eva tal lingam anumāpakam.

njeg pojma: 1. *pakśadharmatā* ili prisustvo srednjeg u nižem, dim na brdu; 2. *sapakśasatva* ili prisustvo srednjeg pojma u potvrdnim primerima homogenim dokazanome, kao dim u kujni; 3. *vipakśasatva* ili neprisustvo srednjeg pojma u negativnim primerima, raznorodnim dokazanome, nepostojanje dima u jezeru; 4. *abādhitaviśayatva* ili ne-nesaglasnost sa nižim pojmom; i 5. *asatpratipakśatva* ili odsustvo protivdejsvujućih sila.<sup>180</sup> U slučaju isključivo potvrdnog i isključivo određenog zaključka važeći srednji pojam ispunjuje samo četiri zahteva, jer ne može da se nalazi u negativnim ili pozitivnim slučajevima. Annam Bhatta smatra da srednji pojam ima tri vrste, koje odgovaraju trima vrstama zaključka: 1. potvrdna i odrečna (*anvayavyatirekin*), gde srednji pojam nepromenljivo koegzistira sa višim, kao dim sa vatrom; gde god da je vatra tu je i dim, kao u kujni; gde nema vatre nema ni dima, kao na jezeru;<sup>181</sup> 2. samo potvrdni (*kevalānvayin*), u kome imamo samo potvrdnu nepromenljivu koegzistenciju, kao u izreci »Što se može saznati može se i imenovati«, gde ne može biti negativnog primera da ilustruje postavku »što se ne može imenovati ne može se ni znati«; 3. samo odrečan srednji pojam (*kevalavyatirekin*), gde pozitivan primer nije mogućan. Sva bića koja imaju životne funkcije imaju duše; u tom slučaju možemo dokazati samo da stolice i stolovi nemaju životne funkcije i stoga ni duše, ali ne možemo dati pozitivne primere, pošto su duše i bića koja imaju životne funkcije koekstenzivni po svojoj prirodi.<sup>182</sup> Prema Vedānta-paribhāśi zaključak iz opšteg potvrdnog suda smatra se kao *anumāna*, dok se zaključak od opšteg određenog suda tretira kao *arthāpatti*; to stoga što u ovom drugom slučaju nema primene opšteg pravila na pojedinačan slučaj.<sup>183</sup> Međutim *nyāya* zastupa gledište da svaka negacija pretpostavlja sebi suprotno pozitivno, tako da se potvrdni zaključci mogu izvesti iz negativnih opštosti.<sup>184</sup> Glavna karakteristika srednjeg pojma je da on treba da bude slobodan od svih uslova. Mi ne možemo dokazivati da je A crnomanjast samo zato što je sin B, slično drugoj deci B-a, a neslično deci drugih ljudi. Taj zaključak može ali ne mora biti istinit kao činjenica, ali logički on nije ispravan, pošto ne postoji bezuslovan odnos (*anupādhikasambandha*) između sinova B-a i crnomanjaste puti.

Primena je četvrti član silogizma. Ona potvrđuje prisustvo ili odsustvo osnove naznačene u nižem pojmu. U prvom slučaju je potvrđan, kao u primeru »ovo brdo je takvo«, tj. zadimljeno. U drugom

Dharmakīrti misli da je zaključak sumnjive vrednosti ako srednji pojam nije prisutan u onim stvarima u kojima postoji stvar koju treba zaključiti, a odsutan je u svim stvarima u kojima se ona ne nalazi. Siddhasena Divākara definiše srednji pojam kao »ono što ne može da bude drugačije osim u vezi sa višim pojmom«. Dim ne može da proizade ni od jedne druge stvari osim od vatre.

<sup>180</sup> Prva tri spominju Dharmakīrti i Dharmottara. Vidi Nyāyabindu, str. 104; vidi tak. Laugākṣi Bhāskara: Tarkakaumudī, str. 12, Bombajsko izd.

<sup>181</sup> Potrebno je naglasiti da u slučaju negativne *vyāpti* negacija onoga što je obuhvaćeno postaje ono što obuhvata, a negacija onoga što obuhvata postaje ono što je obuhvaćeno. Vidi S. V., Anumāna, str. 121.

<sup>182</sup> Tarkasamgraha, 48. Ovu razliku priznaju Uddyotakara i Gangeša. Upor. sa ovom klasifikacijom zaključaka u dainskim kanonskim delima: 1. Ovo jeste zato što ono jeste. Ima vatre, jer ima dima. 2. Ovo nije zato što ono jeste. Nije hladno, jer ima vatre. 3. Ovo jeste zato što ono nije. Ovde je hladno zato što nema vatre. 4. Ovo nije zato što ono nije. Ovde nema mango drveta zato što nema drveta uopšte.

183 II.

<sup>184</sup> *Vyāpti* ili opšte može biti ili potvrdno (*anvaya*) ili odrečno (*vyatireka*), a prvo može imati dve vrste: *samavyāpti* (ekvipolentno saučestvovanje); tu postoje M i P zajedno, kao u slučaju »sve stvorene stvari su nevečne«. Druga vrsta je *viśamavyāpti* (neekvipolentno saučestvovanje), gde se dva člana ne javljaju zajedno. Svi slučajevi dima su slučajevi vatre, ali ne i obrnuto.



slučaju je određen, kao u primeru »ovo brdo nije takvo«, tj. nije zadimljeno.<sup>185</sup>

Zaključak ponovo ističe zasnovanost suda: »zato je na brdu vatra«. <sup>186</sup> Ono što se u prvoj premisi postavlja kao neprovereno, u zaključku se određuje sigurno.

Vātsyāyana ističe da su neki logičari smatrali da se silogizam sastoji od deset članova. Uz gore pomenutih pet oni dodaju još ove: 1. *didhāsā* ili želja da se sazna tačna istinitost suda; da li je brdo u vatri svim svojim delovima ili samo nekim; 2. *samśaya* ili sumnja u razlog; da nije ono što smatramo kao dim samo para; 3. *śakyaprāpti* ili sposobnost primera da garantuje zaključak; da li je dim uvek u vezi sa vatrom, jer njega nema u užarenoj gvozdenoj lopti; 4. *prayodana* ili cilj izvođenja zaključka; i 5. *samśaya-vyudāsa* ili otklanjanje svih sumnja u pogledu odnosa srednjeg pojma prema višem i njegovog prisustva u nižem.<sup>187</sup> Ovih pet dopunskih članova silogizma prema Vātsyāyani ne zahtevaju dokaz, mada pomažu da naša spoznaja postane jasnija. Oni imaju u vidu psihološki proces. *Didhāsā* ili želja za znanjem nesumnjivo je polazna tačka svake spoznaje. Ali ona nije sastavni deo mišljenja ili dokaza, kako ističe Uddyotakara.<sup>188</sup>

Brzo se uvidelo da zaključak ponavlja prvu premisu, dok četvrti član ponavlja drugi. Strogo govoreći, svaki silogizam ima samo tri člana. Govori se da je Nāgārduna prvi istakao gledište o tročlanom silogizmu u svome delu *Upāyakaśālyasūtra*, gde dokazuje da se zaključak može izvesti na osnovu razloga i potvrdnog ili određenog primera.<sup>189</sup> Katkad se to mišljenje pripisuje Dignāgi.<sup>190</sup> U svome delu *Nyāyapraveśa* on pominje samo tri člana silogizma, mada treći utvrđuje jedan potvrdni i jedan određni primer: na ovom brdu je vatra, jer je dim; svuda gde ima dima ima vatre, kao u kuhinji, a gde nema vatre, nema ni dima, kao na jezeru. Kod Dignāge treći član je opšti zakon sa odgovarajućim primerima. Dharmakīrti misli da čak ni treći član nije potreban, jer je opšti sud uključen u razlogu. Dovoljno je reći da je na brdu vatra jer se dimi. Ova forma koja odgovara entimemu nalazi se često u upotrebi u indijskim filozofskim raspravama. Ājanski logičari, Mānikyanandi i Devasūri,<sup>191</sup>

<sup>185</sup> N. S., I. 1. 38.

<sup>186</sup> N. S., I. 1. 39.

<sup>187</sup> N. B., I. 1. 32. Ovo nagoveštava da se forma silogizma razvila iz prakse i tradicije veštine debatovanja. Ājanski logičar Bhadrabāhu daje drugačiju listu od deset članova silogizma, i to: 1. *pratidhā* ili sud; 2. *pratidhāvibhakti* ili ograničenje suda; 3. *hetu* ili razlog; 4. *hetuvibhakti* ili ograničenje razloga; 5. *vipakṣa* ili suprotni sud; 6. *vipakṣapratīśedha* ili poricanje suprotnog suda; 7. *drśtānta* ili primer; 8. *ākāṅkṣā* ili sumnja u vrednost primera; 9. *ākāṅkṣāpratīśedha* ili odstranjenje sumnje; 10. *nigamana* ili zaključak (Daśavaikālikaniryukti, str. 74, izd. Nirnayasaṅgar). Bhadrabāhu ovde upotrebljava dvostruku metodu dokazivanja. Kad se izvodi neki zaključak da bi se dokazala neveznost zvuka, kontrapozicija se potvrđuje ili poriče pomoću konstatacije. Kad bi zvuk bio večan, ne bi bio proizveden. Ovo hipotetičko rezonovanje daje podršku ranijem zaključku, mada samo sobom nema veliku vrednost. Siddhasena Divākara svodi silogizme na pet članova u svome delu *Nyāyavātāra*. Komentarišući ovaj rad, Anantavīrya (13) kaže da najbolja forma silogizma ima deset članova, srednja pet, a najgora dva.

<sup>188</sup> N. V., I. 1. 32.

<sup>189</sup> *History of Indian Logic*, str. 119.

<sup>190</sup> Sugaira: *Hindu Logic as preserved in China and Japan*; U: *Vaiśeṣika Philosophy*, str. 82, prim. 2.

<sup>191</sup> *Pramāṇanyatattvālokālamkāra*, str. III.

zastupaju ovo gledište. *Mīmāṃsake* i vedāntisti priznaju samo silogizam od tri člana. Vedāntaparibhāṣa dozvoljava upotrebu piva tri ili poslednja tri člana.<sup>192</sup>

Vātsyāyana i Uddyotakara ustaju protiv pokušaja da se odbace poslednja dva člana silogizma.<sup>193</sup> Oni priznaju da se prvi član silogizma ponovo konstatuje u zaključku, dok je četvrti kombinacija drugog i trećeg. Mada su oni nepotrebni sa gledišta logike, korisni su za debatu, jer potvrđuju razlog i konačno utvrđuju sud koji je kao pretpostavka istaknut u prvom članu. Napravljena je razlika između silogizma sa pet članova, korisnog za ubeđivanje drugih (*parārthānumāna*), i silogizma sa tri člana, dovoljnog za ubeđivanje samog sebe (*svārthānumāna*). Tročlani silogizam bavi se zaključkom kao procesom pokreta misli, i tako pripada nauci o otkriću, dok se silogizam sa pet članova bavi dokazom. Ovu razliku ne spominju Gautama i Kanāda izričito, mada je docniji logičari priznaju.<sup>194</sup> Praśastapāda pravi razliku između zaključka za sebe (*svanīścitārtha*) i zaključka za druge (*parārtha*).<sup>195</sup> Zaključak za druge (*parārthānumāna*) ima više karakter formalnog izlaganja. Mi vidimo neko brdo i sumnjamo da li je na njemu vatra ili ne. Opazivši dim, mi se sećamo veze između vatre i dima i zaključujemo da mora biti vatre na brdu. Ako pokušamo da saopštimo u misao drugima, upotrebljavamo formu sa pet članova.<sup>196</sup>

Uprkos razlikama u pogledu broja delova silogizma svi logičari se slažu u tome da su dva suštastvena dela pravilnog zaključka *vyāpti* (opšti odnos) ili viša premisa, i *pakṣadharmatā* ili niža premisa. Prva daje opštu vezu oznaka, druga utvrđuje da subjekt poseduje jedan član opšteg odnosa.<sup>197</sup> Ovo odgovara dvama stepenima J. S. Milla, koji određuje: 1. koji atributi su oznake određenih drugih, i 2. da li neki dati individuum poseduje te oznake.

Ni viši ni niži za sebe ne mogu da osiguraju zaključak. Potrebna je sinteza obadve. *Lingaparāmarśa*, ili uzimanje u obzir znaka, čini bitan element procesa zaključivanja. Prema Gangeši *vyāpti* je sama po sebi posredan uzrok saznanja zaključkom, dok je *lingaparāmarśa*, ili uzimanje u obzir znaka, poslednji uzrok (*śaramakāraṇa*) ili glavni uzrok (*karana*).<sup>198</sup> Do zaključka može da dovede samo sažet pogled na činjenicu da je srednji pojam u vezi sa višim a učestvuje u nižem.<sup>199</sup> Međutim, sam akt zaključivanja je integralan.

<sup>192</sup> II. Varadarāda u svome *Tārīkarakāṣā* (str. 82 i d.) pominje gledište *mīmāṃse* o tročlanom silogizmu i budističko gledište o dvočlanom. Mātharavrtti zna za tročlani silogizam: *pakṣa*, *hetu* i *drśtānta*.

<sup>193</sup> N. B., I. 1. 39; N. V., I. 1. 39.

<sup>194</sup> Između ostalih, ovu razliku prihvataju Dignāga, Praśastapāda, Dharmakīrti, Siddhasena Divākara, Mānikyanandi, Devasūri, Bhāsarvadāna i Gangeša.

<sup>195</sup> P. P., str. 231. Upor. sa ovim razliku koju pravi Dharmottara između *dnāntmaka* i *śabdāntmaka* (*Nyāyabinduṭīkā*, str. 21), i onu koju pravi Śivāditya između *artharūpatva* i *śabdārūpatva* (*Saptapadārthi*, str. 154).

<sup>196</sup> *Tarkasaṅgraha*, str. 45.

<sup>197</sup> *Tattvaśāntāmani*, II, str. 2; *Bhāṣāparīccheda* i *Siddhāntamuktāvali*, str. 66 i 68.

<sup>198</sup> *Tattvaśāntāmani*, II, str. 2.

<sup>199</sup> *Vyāptivīśiṣṭapakṣadharmatājñānam* (*Tarkasaṅgraha*, str. 44). Vidi *Bhāṣāparīccheda*, str. 66; *Tattvaśāntāmani*, II, 2; *Ānākinātha*: *Nyāyasiddhāntamañḍari*, str. 86—87, izd. Pandit.

*Advaita* dokazuje da ne postoji tako nešto kao što je pozivanje na srednji pojam. Znanje o opštoj vezi je instrumentalni uzrok; mi ga se sećamo i izvodimo zaključak.<sup>200</sup> Izgleda da se zamerka postavlja gledištu da prvo imamo akt opažanja, zatim akt sećanja, i najzad akt zaključivanja. *Advaita* pokušava da pokaže kako akt zaključivanja nije sastavljanje dvaju sudova, već jedan jedini proces (*vyāpāra*), u kome opaženi element (niži pojam) saraduje sa aktiviranim opštim principom (viši pojam). Ova dva elementa ne javljaju se kao samostalna duševna stanja i ne deluju kao konačni stupnjevi u procesu zaključivanja. *Naiyāyika*, koji je više logičar nego psiholog, dokazuje da je akt sinteze neophodan za zaključak.

Dignāga pokreće interesantno pitanje o prirodi stvari o kojoj se zaključuje. Mi ne zaključujemo postojanje vatre iz dima, jer to nije neko novo saznanje. Mi već znamo da je dim vezan sa vatrom. Ne može se reći da zaključujemo odnos između vatre i brda, jer odnos uključuje dve stvari, dok u zaključku imamo samo jednu, brdo, pošto se vatra ne vidi. Ono što se zaključkom dobija nije ni vatra ni brdo, već vatreno brdo.<sup>201</sup> Zaključak je sud.

*Naiyāyika* nije pridavao veliku važnost raznim mestima koja mogu da imaju srednji pojam. On je smatrao modus Barbara kao tipičan za svako silogističko zaključivanje. Upotreba potvrdnih i određenih primera navela ga je na misao da se opšti potvrdni i određeni sudovi uzajamno uključuju. Tačno govoreći, svako zaključivanje podržavaju obadve strane.<sup>202</sup> Indijska logika ima praktično samo jednu figuru i jedan modus. Na osnovu znanja da subjekt suda ima neku oznaku koju stalno prati ono svojstvo čiju prisutnost želimo ustanoviti, zaključujemo da subjekt ima spomenuto svojstvo. Taj princip se izražava terminima konotacije. Ako se prevede u termine klasa, onda imamo *dictum de omni et nullo*. Sve što se može tvrditi o svima individuama jedne klase, može se tvrditi i o svakoj individui koja toj klasi pripada. Detaljne razlike figura i modusa nisu tako nužne za pravilno mišljenje, mada pružaju mogućnost za uvežbavanje suptilnog mišljenja.<sup>203</sup> Aristotel je priznavao da bi poslednje tri figure mogle da se svedu na prvu. *Nyāya* nalazi čak i u prvoj figuri samo modus Barbara. Darii i Ferio se u *nyāyi* ne upotrebljavaju, pošto se zaključak odnosi uvek na ograničen predmet, a razlika između opšteg i pojedinačnog se ne javlja. Ova razlika je samo relativna, jer što je opšte s obzirom na ograničenu klasu, partikularno je u široj

<sup>200</sup> Vedāntaparibhāṣā.

<sup>201</sup> Dignāga, citat u N. V. T. T., N. S., I. 1. 5. Vedāntaparibhāṣā (II) kaže da se brdo opaža, a o vatri se zaključuje.

<sup>202</sup> Ako jeste A, onda jeste i B. Ako B nije onda nije ni A. Dharmakīrti se slaže da se svi dokazi mogu izraziti u potvrdnom ili određenom obliku ako su zasnovani na sličnosti (*sādharma*) ili nesličnosti (*vaidharma*), ali misli da dokazi prirodno spadaju pod određeni oblik.

Svi predmeti koji postoje sad i ovde opažaju se.

Lonac se ne opaža.

Znači da lonac ne postoji sada ovde.

To je modus Camestres.

<sup>203</sup> Gomperz kaže: »Uz ogroman utrošak originalne misli Aristotel je istražio forme zaključivanja, razlučio ih i analizovao njihovo razgranavanje. Ali, gle čuda! U svim svojim mnogobrojnim delima, koja se odnose na celu tada pristu-

vezi. Niži pojam je u silogizmu *nyāye* uvek pojedinačan predmet ili klasa; tako je on opšti a ne partikularan. Zaključak o »nekim« slučajevima ne pruža nam određena obaveštenja o pojedinačnom slučaju koji je u pitanju. Modus Celarent lako je izvesti iz modusa Barbara. Aristotel priznaje da bi se svi modusi mogli svesti na prva dva modusa prve figure, a ova dva su uzajamno zamenljiva ako znamo da su svi sudovi dvostrani.

Analiza procesa zaključivanja izgleda veoma slična Aristotelovoj silogističkoj analizi. Čak i petočlana forma ima samo tri pojma, a tročlani silogizam ima tri suda, koji odgovaraju Aristotelovom zaključku, nižoj premisi i višoj premisi. Pokušavalo se da se objasni upadljiva sličnost teorijama uzajamnog uticaja. Dr Vudyaḥbhūšan kaže: »Nije nemoguće da je Aristotelovo znanje logike našlo svoj put u Taksilu preko Aleksandrije, Sirije i drugih zemalja. Sklon sam da mislim da se silogizam u stvari nije razvio u indijskoj logici iz zaključka, i da indijski logičari duguju ideju silogizma uticaju Aristotela.«<sup>204</sup> Učeni profesor veruje da je većina silogizma »pozajmljena«, dok je teorija zaključka ponikla u zemlji. Profesor Keith piše: »U logičkom učenju na njegovim prvim stupnjevima nema nikakvog razloga da se podozreva grčko poreklo. Silogizam Gautame i Kanāde očevidno je domaćeg porekla, samo slabo razvijen. Tek kod Dignāge nalazimo potpunu nauku o nepromenljivom sudelovanju kao osnovu zaključka umesto zaključivanja po analogiji. Nije stoga neumesan pokušaj da se pretpostavi da je u ovom slučaju moglo doći do grčkog uticaja.«<sup>205</sup> On potkrepljuje ovo mišljenje primećujući da je Āryadeva, skoro dva veka stariji od Dignāge, poznao grčku astrologiju. Ovo, zajedno sa navodnim uticajem Aristotela na indijsku teoriju drame kakva postoji u Bharata-šāstri, čini verovatnim neku vrstu kulturne veze između Indije i Grčke. Katkad se iznosi da je na Aristotela jako uticala indijska teorija, koja je došla do njega preko Aleksandra, za koga se kaže da je vodio razgovore sa indijskim logičarima. O nekom neposrednom uticaju ima malo pozitivnih svedočanstava, i ako se setimo da silogistički način mišljenja može da se nađe čak i u prearistotelovskim delima hinduističkih i budističkih mislilaca,<sup>206</sup> onda je teško prihvatiti teoriju o »pozajmljivanju« od Grka. Mogle bi se ponoviti reči Maxa Müllera »da moramo i ovde dopustiti pojavu slaganja, za koje sami mislioci nisu znali, u znatno većoj meri nego što su

pačnu oblast saznanja, on praktično ne upotrebljava ni »vrste« (moduse) niti »figure« silogizma. On se čak ne uzdržava od priznanja da se sve ovo veliko bogatstvo formi može da svede na nekoliko osnovnih formi bez štete u praksi. Možemo dodati da naknadno istraživanje, ma koliko da je razvilo i usavršilo svoja sredstva, dokazuje ispravnost njegovog mišljenja u ovome: figure i modusi ostali su zbirka kurioziteta koji pripadaju istoriji nauke, ali ih sama nauka nije nikad praktično koristila (*Greek Thinkers*, tom IV, str. 44—45). Vidi tak. H. N. Randle: *A Note on the Indian Syllogism*, oktobar, *Mind*, 1924.

<sup>204</sup> *History of Indian Logic*, str. XV.

<sup>205</sup> I. L. A., str. 18.

<sup>206</sup> *History of Indian Logic*, str. 500, prim. 1. i *Appendix B*.

naši prethodnici bili skloni da to učine. Ne smemo nikad zaboraviti da je ono što je bilo moguće u jednoj zemlji, moguće takođe i u drugoj.<sup>207</sup> Ovo gledište dobija u snazi ako imamo u vidu da postoje bitne razlike između grčkog i indijskog silogizma. U analizi zaključivanja kod grčkih logičara ima malo toga što bi odgovaralo primeru koji su indijski mislioci smatrali neophodnim za utvrđivanje opšteg odnosa. Nije potrebno veliko razmišljanje da bi se shvatilo da je osnov zaključka opšti odnos, jer je primer upravo podesno otelevljenje toga odnosa.

## IX

## INDUKCIJA

Zaključak treba da sadrži istinu o realnosti, ali taj zahtev može zadovoljiti samo ako su obe premise istinite. Niža premisa je rezultat opažanja, dok nas viša vodi problemu indukcije.

Kako dolazimo do opštih sudova? *Naiyāyika* nam daje različite odgovore. On govori o nabranjanju, intuiciji i indirektnom dokazu. Silogizam pominje primer istovremeno sa pravilom. Iako jedan primer može biti dovoljan da osvetli pravilo, ne može biti dovoljan da sam uspostavi opštu vezu. Moguće je da se stalno javlja dim u kujni zajedno sa vatrom, ili dim na žrtveniku skupa sa vatrom, ali odatle ne možemo zaključiti o vatri na brdu samo zato što opažamo dim, sve dok ne utvrdimo nesumnjivo zajedničko javljanje svih slučajeva dima sa svim slučajevima vatre. Stvar stoji možda bolje ako posmatramo dim i vatru u većem broju slučajeva. *Bhūyo daršana* ili učestalost slučajeva bez ijednog izuzetka (*avyabhičārīta sāhačārya*) pomaže nam da odredimo okvir opšteg pravila. Nije dovoljno da vidimo dim svuda gde ima vatre; morali bismo takođe utvrditi da nema dima gde nema vatre. Potrebna je saglasnost i u prisustvu i u odsustvu.<sup>208</sup> Ako se neprekinuto slaganje (*niyatāsāhačārya*) potkrepi odsustvom izuzetaka (*avinābhāvarūpa-sambandha*), onda imamo bezuslovno povezanost koja isključuje *upādhi* ili slučajne uslove.<sup>209</sup> Nema dima svuda gde ima vatre. Užarena

<sup>207</sup> S. S., str. 385—386.

<sup>208</sup> *Sāhačāryadhāna* i *vyabhičāradhānaviraha* (Tarkasamgraha-dīpikā, 45).

<sup>209</sup> Udayana definiše uslov ili *upādhi* kao stvar koja prenosi svoje svojstvo drugom predmetu koji je u njegovoj okolini (upa samīpavartini, ādadhāti samkrāmayati, svīyam dharmam ity upādhih). Crven cvet koji čini da kristal postavljen iznad njega izgleda kao rubin stoga što prenosi na njega svoju crvenu boju, primer je za *upādhi*. Upor. Varadarādhinu definiciju: *sādhānavyāpakāh, sādhyaśamavyāptā upādhiyah* (Tārkikarakāśā, str. 66). Valjana opštost mora da bude slobodna svakog uslova (*nirupādhihakah*) koji su po sebi sumnjivi (*śamkīta*) ili protiv kojih postoji nečiji prigovor (*samāropīta*). Vidi tak. Vācaspati: N. V. T. T., I. 1. 1. Prema Udayani u logici je *upādhi*: 1. ono što stalno prati srednji pojam, 2. ono čiji je pratilac srednji pojam, i 3. ono što ne prati stalno viši pojam. U Tārkadīpikā se priznaju četiri vrste *upādhi*. Vidi Athalye: Tarkasamgraha, str. 317.

gvozdena lopta nema dima. Samo vatra podržavana vlažnim gorivom praćena je dimom. Veza između vatre i dima je uslovna, dok je veza između dima i vatre bezuslovna. Princip »svi slučajevi vatre su slučajevi dima« nije prihvatljiv, dok je princip »svi slučajevi vatre podržavane vlažnim gorivom su slučajevi dima« — prihvatljiv. Uslov nije nužno defektan, pošto vodi u zabludu samo ako se ne upozna. Gde god se pojavi sumnja u uslove potrebno je da ispitamo propratne okolnosti i pokažemo da povezanost postoji čak i onda kad je sumnjiv uslov odsutan. Pozitivni slučajevi opovrgavaju mogućnost za uslove, jer pokazuju da su srednji i viši pojam prisutni, dok ništa drugo nije konstantno prisutno; negativni slučajevi podržavaju tu mogućnost pokazujući da su srednji i viši pojam odsutni čak i onda kad nijedna druga materijalna okolnost nije konstantno odsutna. Poznija logika obratila je najveću pažnju negativnim slučajevima, pa je čak definisala *vyāpti* kao ono što izražava isključivu adekvatnost oznake sa označenom stvari.<sup>210</sup> *Naiyāyika* je zahtevao da disciplinovan duh kontroliše svoju maštu i podvrgava se tvrdom jarmu činjenica. Tačno objašnjenje eksperimentalnih metoda omogućuje jedino razvoj eksperimentalnih nauka. U njihovom nedostatku, gledišta indijskih logičara o naučnoj metodi nisu mnogo interesantna. *Naiyāyika* je imao pred očima opšti problem indukcije i metode brižljivog posmatranja činjenica iz prirode, na osnovu kojih se postižu opšti sudovi.

Priroda nam ne daje uvek pozitivne i negativne primere prave vrste da bi nam pomogla u postavljanju i odbacivanju teorija. *Naiyāyika* kaže da možemo upotrebiti metodu *tarka*, ili indirektnog dokaza, da dođemo do negativnog dokaza. Ako opšti sud »gde je dima tu je i vatre« ne važi, onda mora da bude istinit suprotan sud da »ponekad vatra ne prati dim«. Drugim rečima, vatra nije neizostavni prethodnik dima. Ali se ne može poreći da je vatra uzrok dima. Na taj način *tarka* se upotrebljava da potkrepi opšti sud zasnovan na pozitivnim primerima neprekinutog slaganja. To je takođe način za postavljanje hipoteze.<sup>211</sup> Podvlačeći besmislice do kojih dolazimo ako poreknemo postavljenu hipotezu, indirektni dokaz ide za potvrđivanjem hipoteze. On pokazuje da nijedna druga hipoteza nije u stanju da objasni činjenice.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Razmatrajući nekoliko definicija *vyāpti*, Gangeša zaključuje da je »nepromenljiva praćenost saprisutnost srednjeg pojma sa višim, koji nije kvalifikovan prirodom protivteže one apsolutne neegzistencije koja se nalazi na istom mestu sa srednjim pojmom, nego se nalazi na različitom mestu s obzirom na tu protivtežu« (Tattvaśintāmani, II). Vidi *History of Indian Logic*, str. 424.

<sup>211</sup> N. S., I. 1. 31.

<sup>212</sup> »Opravdana hipoteza mora da ispuni ove uslove: 1. Hipoteza mora da objašnjava činjenice. 2. Ona ne sme da bude u protivrečnosti sa nekom utvrđenom činjenicom niti sa utvrđenim generalizacijama. 3. Nijedan neopaženi činilac ne sme se pretpostaviti onde gde je moguće objasniti činjenice na zadovoljavajući način posmatranim činjenicama. 4. U slučaju da postoje dve suprotne hipoteze, mora se tražiti odlučujuća činjenica ili proveravanje; nedostatak takve provere onemogućava priznanje bilo koje od njih. 5. Od dve suprotne hipoteze treba kao verovatniju prihva-

*Tarka* je samo pomoć iskustvenoj metodi indukcije, koja ne može da nam pruži opšte sudove. Čak i kad posmatramo sve moguće slučajeve i potkrepimo svoj zaključak metodom indirektnog dokaza, još ne postizemo apsolutnu sigurnost o opštim sudovima. Ukoliko se oni zasnivaju na ograničenom posmatranju, nisu nužni. Mogući su samo opšti zaključci koji se osnivaju na nabranjanju, a ne izvesni. Iako je istina da iskustvo čulnih pojedinosti dovodi do opštih saznanja, ipak se ne može reći da se shvatanje opštosti potpuno objašnjava čulnim pojedinostima, pošto opšte dopire dalje od mnogih ili svih pojedinosti.

Čak i kolektivni sudovi pretpostavljaju znanje opštega. Mi ne nabrajamo sve slučajeve, već samo one koji imaju opšte obeležje koje im daje pravo na mesto u grupi. Stoga ni metod nabranjanja ne može da se upotrebi bez shvatanja opštega. Stari sistem *nyāya* tvrdi da možemo raspoznati opšte pomoću opažaja. Gangeša priznaje prisustvo nečulne aktivnosti u shvatanju opštosti (*sāmānyalakṣana*), pa to smatra jednom vrstom *alaukika pratyakṣe* ili nečulne intuicije.<sup>213</sup> Ni jedno ni drugo gledište ne iziskuje da sprovedemo iscrpan pregled slučajeva. Opažanjem sveopšte »dimnosti« mi shvatamo sve slučajeve dima. Shvatamo opštost vatre i dima pomoću *sāmānyalakṣanapratyāsatti*,\* i razumemo njihov stalni odnos. Tako možemo na osnovu analize jednog primera uočiti opšti odnos; i ono što važi za taj slučaj može se s pravom proširiti na sve članove klase, pošto postoji nešto što odgovara identičnoj prirodi. Ono što je jednom istinito, uvek je istinito. Kad kažemo »dim« nemamo u svesti sve slučajeve dima, ali je značenje dima u našoj misli. Značenja dima i vatre su povezana u *vyāpti* kao *vyāpya*, ono što je prožeto, i *vyāpaka*, ono što prožima. Mnoštvo primera je potrebno, ali ne zato što apstrahujemo opšti odnos iz tih pojedinosti, već zato što odnos nije jasno diferenciran u pojedinom slučaju. Oni koji imaju izuzetnu sposobnost razlučivanja mogu razlikovati odnose i na osnovu malo primera. Opšta veza je otkriće a ne stvaranje. Aktom misli koji se vrši na jednom jedinom primeru možemo dosegnuti opštu vezu. Ako nam se opšti odnos ne pruži u samom sudu, ponavljanje sličnih događaja neće nam pomoći. On je subjektu dat, a ne konstruisan razumom. Ono što prevažilazi čulno opažanje ne prevazilazi iskustvo. Metodičko posmatranje i eksperimenat samo potvrđuju ono što se ponekad uvidi iz jednog jedinog slučaja. Svaki prirodni događaj sadrži u sebi odnos ili zakon po

tihi onu koja je jednostavnija, tj. onu koja *caeteris paribus* manje pretpostavlja. 6. Od dve suprotne hipoteze treba kao verovatniju prihvatiti onu koja je neposredna ili važna za predmet, a ne onu koja mu je strana i daleka. 7. Hipoteza koja zadovoljava gore pomenute uslove mora da bude pristupačna proveravanju pre no što se utvrdi kao teorija« (Seal: *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*, str. 288).

<sup>213</sup> Upor. sa ovim Aristotela, po kome opšte shvatamo pomoću *nousa* nakon opažanja pojedinosti koje mu odgovaraju. Nabranjanje slučajeva čak i kad je iscrpno, ne može da pruži potpunu sigurnost dok ne prevaziđemo slučajnost materije (Aristotel: *An. Post.*, 1. 5).

\* »Neposredna veza opšteg obeležja.«

kome je nastao. Jedino intuicija nam pomaže da razlikujemo suštastvena obeležja datog događaja od njegovih slučajnih pratilaca. Opšti sudovi su sadržajne veze. Ako životinje sa malim žučom žive dugo, to nije stoga što čovek, konj i mula, koji imaju mali žuč, dugo žive, već stoga što postoji nužna sadržajna veza između malog žuča i dugog života. Značaj silogizma *nyāye* najbolje dolazi do izraza ako mu damo hipotetično-kategorički oblik. Ako A jeste, onda B jeste. A jeste, dakle i B jeste.

Posmatran sa ovog gledišta, problem se, kako deduktivan izvod može da nam u zaključku da više no što sadrže njegove premise, javlja u novoj svetlosti. Opšti principi nisu sudovi nabranjanja, a odnosi koji upravljaju pojedinačnim slučajevima realni su kao i sami pojedinačni slučajevi. Kad izvedemo pojedinačnu istinu iz opšteg suda zaključak prelazi premisu u jednom smislu, mada se u drugom smislu sadrži u njoj.

Ali ako su opšti odnosi realni tako da ih je potrebno samo uvideti, kako je onda to da zaljubljeni i mesečari ne domašaju značaj onih opštih principa koji se javljaju pred očima naučnika i filozofa? Nije lako objasniti ni činjenicu da naša uopštavanja katkada nisu istinita. Odnosi se ne mogu ispravno shvatiti u pogrešnim indukcijama. Oni se ne diferenciraju jasno iz bezgranične punoće pojedinosti. Složenost realnosti otežava razlikovanje pojedinosti. Pod uticajem strasti i predubeđenja, lenjosti i nepromišljenosti, prihvatamo kao istinite sudove koji to nisu. U tom smislu čak i pojedinačni opažaji mogu biti pogrešni. Intuitivno zahvaćeni, deduktivni principi postaju ubedljiviji kad se primene na nove pojedinosti, tj. kad sa induktivnog pređemo na deduktivan stupanj. Kao što ćemo videti, važenje opštih odnosa, kao i svih ostalih saznanja, ima da se utvrdi drugim formama saznanja. Intuicija nepotkrepljena proverom iskustva samo je hipoteza. Čista intuicija ne koristi nam mnogo. Neostvarljiv je ideal da se potpuno iscrpe iskustven materijal. To dvoje, intuicija i iskustveno saznanje, moraju se uzajamno pomagati. Opšti princip ima nužnost u sebi čak i ako ga shvatamo samo u vezi sa nekom iskustvenom činjenicom.

Gledište *nyāye* o *vyāpti* pretpostavlja da su opštosti faktori realnosti<sup>214</sup> a opšti odnosi realni.<sup>215</sup> *Cārvāke*, koji su materijalisti, poriču mogućnost opštih odnosa, te na taj način poriču vrednost zaključka. Budisti smatraju opšte sudove kao idealne konstrukcije a ne kao realne odnose. Opšte je samo ime a identitet — fikcija. U budističkom delu *Sāmānyadūśanadikprasāritā* kritikuje se teorija po kojoj opažamo opšte kao realno. Mi vidimo pet prstiju na ruci a ne nešto šesto opšte, koje je nerearno isto kao rog na vlastitoj glavi.<sup>216</sup> Mada strogo tumačenje ovog gledišta onemogućava svako zaključivanje, ipak budisti pretpostavljaju njegovo važenje za praktične svrhe i

<sup>214</sup> *Sāmānyasya vastubhūtatvāt* (Tarkabhāṣā, str. 31, izd. Poona).

<sup>215</sup> Svabhāvikas tu sambandho vyāptih (str. 35).

<sup>216</sup> Keith: *Buddhist Philosophy*, str. 233. Upor. Berkeleyevo gledište o apstraktnim idejama u *Principles of Human Knowledge, Introduction*, str. 13.



razlikuju razne vrste opštih odnosa. Srednji pojam može biti sa višim u odnosu identiteta (*svabhāva, tādātmya*), uzročnosti (*tadutpatti*) ili negacije (*anupalabdhi*). Prema tome, naši zaključci su ili potvrdni ili odrečni, a potvrdni mogu biti analitički ili sintetički.<sup>217</sup> Kad kažemo »ovo je drvo zato što je vrsta bora«, onda je to zaključak tipa *tādātmya*, ili analize, identiteta ili koegzistencije. Kad kažemo »ima vatre pošto ima dima«, onda je to zaključak tipa *tadutpatti*, sinteze, kauzaliteta ili sledovanja. Zaključak na osnovu *anupalabdhi*, ili neopažanja, javlja se kad zaključujemo da lonac ne postoji zato jer ga ne vidimo. Opšti odnosi ne potiču iz posmatranja činjenica, već se izvode iz apriornih pojmova identiteta po suštini i uzročnoj nužnosti. Budisti priznaju opšte važenje ovih principa uzročnosti i istovetnosti, pošto ne bi bilo moguće živeti a da ih se ne uvaži. Prema Dignāgi, znanje ne izražava realne odnose objektivne egzistencije. Odnosi pripadanja i suštine, kvaliteta i subjekta, na osnovu kojih izvlačimo zaključke, nameću se isključivo u mišljenju.<sup>218</sup> Odnosi su po sebi samo logičke prirode.

Vācaspati podvrgava budističko gledište ozbiljnom proveravanju. Zakon uzročnosti, kako ga budisti zamišljaju, biće zadovoljen ako dim u pojavi vatre svedemo na delatnost nekog nevidljivog demona (*piśāca*). Isto tako nije neophodno da ista posledica ima isti uzrok. Ako je uzrok ono što prethodi posledici, on nije istovremen sa njom. Iz opažanja dima možemo zaključiti ne sadašnje već prošlo postojanje vatre. Ako su dve stvari istovetne, onda opažanje jedne znači opažanje druge, te nema potrebe zaključivanja. Vācaspati i Dayanta dokazuju da između bora i drveta ne postoji odnos istovetnosti, jer sva drveta nisu borovi.<sup>219</sup> Budist ne govori o tome kako su izvedeni njegovi principi uzročnosti i istovetnosti suštine. Ima mnogo slučajeva saučestvovanja koji malo imaju veze sa uzročnošću ili istovetnošću. *Naiyāyika* podvodi sve recipročne odnose pod *vyāpti*, ne samo odnose uzročnih sledovanja, roda i vrste, već i druge, npr. da »sve rogate životinje imaju rascepljena kopita«.<sup>220</sup>

## X

### UZROK

Kao svi opšti principi, tako je i zakon uzročnosti za *naiyāyiku* po sebi jasan aksiom koji se saznaje takoreći intuitivno, a potkrepljuje ga iskustvo. Posmatranje uzročnih odnosa potvrđuje princip kojim počinje svako istraživanje. Uzrok je ono što neizbežno prethodi posledici i ne samo da je prati već je nužan za njeno ostvarenje. To je prethodni član jednog niza pojmova, nepromenljiv događaj koji se zbiva u izves-

<sup>217</sup> Nyāyabindu, III.

<sup>218</sup> Vidi Nyāyakandali, str. 207. Vācaspati navodi Dignāgu: »Sarvo 'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūdhena, dharmadharmibhāvena na bahissadasattvam apekṣate« (N. V. T. T., I. 1. 5).\*

<sup>219</sup> Nyāyamañdari, str. 114, i N. V. T. T., I. 1. 5.

<sup>220</sup> Praśastapāda spominje da pod *vyāpti* spada i nekauzalna koegzistencija, kao što npr. »pojava meseca ukazuje na pojavu plime i cvetanje vodenog ljljana« (P. P., str. 205).

\* »Sve što je zaključak i predmet zaključka dostiže se umom. Ni pravilo ni onaj ko ga primenjuje ne zahvata izvanjsko biće.«

nom broju slučajeva u vremenu pre nečeg drugog. Ali samo prethodenje još nije dovoljno.<sup>221</sup> Antecedens mora biti nužan.

*Anyathāsiddha* je prethodna pojava koja nije uzročno povezana sa posledicom, mada je spojena s njom. Višvanātha<sup>222</sup> spominje razne vrste takvih uzročnih prethodnika. Mi možemo prstom ukazati na prostorni položaj nekog predmeta. To pokazivanje prstom, mada može biti stalno prisutno, nije uzročno vezano sa opažanjem prostornog položaja. Grnčarov štap je nužni prethodnik, dok je boja tog štapa bez značaja. Zvuk koji proizvodi njegovo kretanje čini propratnu posledicu. Večne i sveprodorne supstancije, koje se ne mogu po volji uvesti ili udaljiti, nisu bezuslovni prethodnici. Uslov uslova, kao otac lončara, nema nikakve veze sa pravtjenjem lonca. Nas se tiču samo neposredni prethodnici. Propratne posledice istog uzroka se gdekada brkaju uzrokom i posledicom. Opšti uzrok teže izaziva dizanje i padanje terazija. Kad su ove propratne posledice uzastopne postoji velika opasnost da se prethodna propratna posledica smatra kao uzrok one koja sleduje. Što god nije potrebno za izazivanje posledice, nije ni bezuslovan prethodnik. Uzrok se ne sme brkati sa pobočnim, posrednim i slučajnim pratiocima.<sup>223</sup> Pretpostavlja se da uzrok ne može izazvati posledicu ako postoje sile njemu suprotnog dejstva. Zato se katkad definiciji uzroka dodaje *pratibandhakābhāva* ili nepostojanje činilaca suprotnog dejstva. Kešava Mišra definiše uzrok kao onaj nužni antecedens koji ne služi za proizvođenje nečeg drugog. Konci, a ne njihova boja, čine uzrok tkanine, jer iz njihove boje nastaje boja tkanine, a ne sama tkanina.

Ne može se reći da su dve stvari uzročno povezane ako između njih ne postoji pozitivno-negativni odnos (*anvaya-vyatireki*), tako da prisustvo uzroka znači i prisustvo posledice, a odsustvo uzroka znači i odsustvo posledice. Uzročni odnosi su recipročni i reverzibilni. Oni nisu mistične sile nego su utvrđeni empiričkim sledovima koji su jednoobrazni i bez izuzetka.<sup>224</sup> Za to je potrebno marljivo posmatranje činjenica. Udayana kaže: »Moramo se brižljivo truditi da utvrdimo razna ograničenja određivanjem stalnih granica i razdvojenosti.«<sup>225</sup> Priroda nas stavlja pred mnoštvo zamršenih pojedinosti iz koga naš razum bira sled A-B, ostavljajući po strani mnoge nevažne pojedinosti koje sačinjavaju tok stvarnih događaja. Mi moramo utvrditi da li do nestajanja posledice dolazi zbog nestajanja pretpostavljenog uzroka. U svim takvim ispitivanjima moramo dobro paziti da se ne izmeni neki drugi uslov. Bezuslovnost prethodnika ne može se utvrditi bez upotrebe dvojne metode razlikovanja, koja se upotrebljava u budističkom učenju o *pañcakārani*.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> Glendower: Prilikom mog rođenja  
Lice neba bilo je puno vatrenih likova  
Plamenih svetiljki; kad sam se rodio  
Zgrada i ogromni temelji Zemlje  
Tresli su se kao neki strašljivac.

Hotspur: Pa šta, to isto bi se desilo u to doba da se mačka tvoje majke okotila, a ti se uopšte ne rodio (*Henrik IV*, 3. 1. 13).

<sup>222</sup> Siddhāntamuktāvali, str. 19—20.

<sup>223</sup> Anyathāsiddhanīyatapūrvavrtti kāraṇam. Vidi Tarkasamgraha, 38; Tarkabhāṣā, str. 11.

<sup>224</sup> Bhāṣāparīccheda, 16.

<sup>225</sup> Kusumāñjali, I. 6.

<sup>226</sup> I. P.

Uzročni odnosi se ne izvode ni *a priori* niti *a posteriori*. Oni nisu predočene činjenice, nego intelektualne konstrukcije zasnovane na predočenim podacima. Reći da je A uzrok B, znači ići dalje od čulnih pojedinosti i shvatiti zakon sledovanja. Uzročnost nije samo pojavno sledovanje već i veza elemenata. Dok su elementi predočeni, veza to nije.

Celokupan napor oko kauzalnog objašnjavanja postaje nekoristan ako dopustimo mnoštvo uzroka. Kad bi mnoštvo uzroka bilo naučno istinito onda zaključak ne bi bio valjano sredstvo saznanja.<sup>227</sup> Ako vidimo nadošlu reku, ne možemo zaključiti da je to zbog prethodne kiše. Može to biti zbog delimičnog zagušenja. Ako vidimo da mravi prenose svoja jaja, to može da bude zbog razorenja njihovih gnezda, a ne nužno zbog skore kiše. Ono što nam se čini da je krik pauna, ne mora da znači da se oblaci skupljaju, jer to može biti samo glas nekoga koji podražava paunov krik. *Nyāya* veruje da ne postoji mnogo uzroka nego da postoji samo jedan uzrok za jednu posledicu. Privid mnoštva dolazi od pogrešne analize. Mnoštvo nestaje ako se posledica dovoljno ograniči i odredi njena specifičnost. Nadolaženje reke koje uzrokuje kiša je drugačije od nadolaženja zbog njenog delimičnog zagušavanja. Prvo prate brze struje i veliko penušanje, mnoštvo plodova i lišća. Način na koji mravi prenose svoja jaja pre kiše sasvim je drugačiji od onog kad ih prenose zbog razorenja njihovog gnezda. Krik pauna se svakako može razlikovati od čovekovog podražavanja tog krika. Ako zahvatimo posledicu sa svima njenim karakterističnim oznakama (*kārya-višeṣa*), videće se da postoji samo jedan specifični uzrok (*kāranavišeṣa*). Ako razmatramo posledicu apstraktno, dužni smo isto tako da postupimo i prema uzroku. Vācaspati i Dayanta zahtevaju da posmatramo uzroke u njihovoj celokupnosti kad nestane privid mnoštva. Međutim, neki logičari priznaju da različiti mogući uzroci jedne iste posledice poseduju neku zajedničku moć ili dejstvo (*ātiriktaśakti*). Ako se odrekemo naučnosti, onda možemo prihvatiti mnoštvo. Pošto u tom slučaju, kao što nam govori pozniji sistem *nyāya*, za svaku posledicu može da se pretpostavi više nego jedan uzročni agregat, posledica je obeležje ili znak, ali ne bilo kojeg od uzročnih agregata pojedinačno, već ovog ili onog od njih. Ako smo sigurni u odsustvo posledice onda moramo biti sigurni i u odsustvo ne jednog takvog uzroka, već svakog od njih. U tom smislu uzrok je jedan ili drugi od mogućih alternativnih agregata koje, kad su dati, posledica sledi nepromenljivo i besuslovno. Određena oznaka uzroka (*kāranatāvācchedaka*) je prisustvo jednog ili drugog od mogućih uzročnih agregata i ništa drugo.

Razlikuju se tri vrste uzroka.<sup>228</sup> 1. Materijalni (*upādāna*) uzrok je gradivo iz koga se proizvodi posledica; npr. konci su materi-

<sup>227</sup> N. B., II. 1. 37—38.

<sup>228</sup> V. S., X. 2. 1—7. Tarkabhāṣā, str. 15—25. Bhāṣapariścheda, 17—18; Tarkasamgraha, 40.

jalni uzrok tkanine, a glina lonca.<sup>229</sup> 2. Nematerijalni ili neinherentan (*asamavāyi*) uzrok je onaj koji je uključen u materijalnom uzroku, a čije je dejstvo dobro poznato. Spajanje (*samyoga*) konaca je nematerijalan uzrok. Konci će ostati klupko i neće tvoriti tkaninu dok se ne spoje. Boja konaca je nematerijalni uzrok, pošto je njeno dejstvo u proizvođenju boje tkanine dobro poznato. Dok je materijalni uzrok supstancija, nematerijalni uzrok je osobina ili dejstvo.<sup>230</sup> Atomistička teorija *nyāye* svodi sve promene i smenjivanja u fizičkom svetu na spajanje i razdvajanje delova. Poslednji sastojci su u stvari isti, mada se red i raspored u koji ulaze menja svakog trenutka. Dejstvujući (*nimitta*) uzrok se razlikuje od prethodnih. On se odnosi na pokretačku silu iz koje izvire posledica, ili na sredstvo koje nju proizvodi. Lončar je dejstvujući uzrok lonca, dok su njegov štap i točak sredstva (*sahakāri*).<sup>231</sup> Tri vrste uzroka odgovaraju Aristotelovim materijalnim, formalnim i dejstvujućim uzrocima. Sama posledica može se smatrati kao finalni uzrok kod Aristotela.

Ponekad se uzrok koji neposredno proizvodi posledicu naziva *karana* i definiše se kao specifični uzrok.<sup>232</sup> Prema Kešavi Mišri to je uzrok *par excellence*.<sup>233</sup> Iz celog skupa uzroka onaj koji neposredno proizvodi posledicu jeste pravi uzrok.<sup>234</sup> U opazajnom aktu potrebni su kako subjekt tako i objekt saznanja, mada je glavni uzrok ili *karana* čulni kontakt. Nilakantha definiše *karana* kao uzrok bez koga željena posledica neće nikad da bude proizvedena.<sup>235</sup> Lončarev štap je instrumentalni uzrok lonca. Štap u šumi nije uzrok. On postaje uzrok samo onda kad se stvarno upotrebi za pravljenje lonca. Tako se dodaje osobina *vyāpārad*. Moderni *nyāya* ide korak dalje i tvrdi da *karana* nije ono u čemu opstoji *vyāpāra* ili dejstvo, već je to samo dejstvo koje je najbliži uzrok odgovarajuće posledice.<sup>236</sup>

<sup>229</sup> Prema *nyāyi* uništenje posledice (*kāryam*) izaziva se uništenjem materijalnog uzroka. Kad se uništi jedan konac, smatra se da je i pivobitni deo tkanine takođe uništen. Činjenica da ostaje još komad tkanine a da kač, razboj itd., ne treba da ga nanovo proizvedu — objašnjava se pretpostavkom da prvobitni materijalni uzrok nije bio potpuno razoren, već i dalje postoji kao latentan utisak, ili navika, koji sam sebe proizvodi (*sthitisthāpakah samskārah*) u preostalim koncima, tako da oni i dalje proizvode novi komad tkanine.

<sup>230</sup> Ovu drugu vrstu uzroka ne priznaju *sāmkhya* i *vedānta*, koji smatraju da su uzrok i posledica vezani odnosom istovetnosti. Nikakva veza nije potrebna da ih poveže. Razlikovanje između inherentnih i neinherentnih uzroka ne može se održati. Strogo govoreći, samo dejstvujući uzrok je neinherentan. Dok *sāmkhya* i *vedānta* priznaju materijalan i dejstvujući uzrok, budisti ne priznaju ni tu razliku. Svaki događaj je trenutni i pokreće javljanje drugog. Mleko se menja svakog trenutka; samo mi nazivamo jedan njegov stadijum mlekom, drugi gruševinom.

<sup>231</sup> Kod dejstvujućih uzroka razlikuju se opšti i specijalni uzroci. Prvih ima osam: bog, njegovo saznanje, želja, dejstvo, prethodno nepostojanje, prostor, vreme, zasluga i nedostatak, čemu se katkad dodaje odsustvo suprotno dejstvujućih uticaja (Tarkasamgraha, 207—208).

<sup>232</sup> Asādhāranam kāranam karanam (Tarkasamgraha, 37).

<sup>233</sup> Prakṛṣṭam kāranam.

<sup>234</sup> Avilambena kāryotpatti.

<sup>235</sup> Tarkasamgraha, 186.

<sup>236</sup> Phalāyogavyavacchinam kāranam.

U poznijem sistemu *nyāya* posledica se definiše kao »proti-entitet svoje prethodne negacije.«<sup>237</sup> To je pozitivni korelat ranije negacije. Reći da posledica ima raniju neegzistenciju znači priznati da ima početak. Ovo je gledište *asatkāryavāde* ili učenje po kome posledica nema egzistencije pre no što se privede u biće; ono je poznato i pod imenom *ārambhavāda* ili teorija novih početaka. Posledica ne postoji ranije u uzroku već nanovo nastaje. To je učenje o epigenezi ili stvaralačkom procesu realnosti. U tom procesu realnost neprekidno dodaje sama sebi nove aspekte.<sup>238</sup> Neki budisti poriču da se neka posledica može opisati kao nešto što postoji pre no što je proizvedena, niti kao nešto što ne postoji, ili kao jedno i drugo. *Nyāya* priznaje da posledica ne postoji pre no što je uzrok proizvede, a to je gledište u saglasnosti sa učenjem *nyāye* da je celina nešto drugo nego delovi iz kojih je sastavljena.<sup>239</sup> *Sāmkhya* i *vedānta* tvrde da je u posledici sadržana aktualizacija mogućnosti koje su postojale ranije. Prema *sāmkhyi*, dejstvujući uzrok pomaže proces manifestacije. *Naiyāyika* kritikuje ovo gledište. Ako tkanina već postoji u koncima, kako to da je ne vidimo? Konci nisu tkanina, niti mi možemo nositi konce. Nije nikakav dokaz ako se kaže da se tkanina još nije manifestovala, jer je nemanifestacija upravo problem. Ako manifestacija znači »odsustvo forme koju možemo opaziti i koja je sposobna da efektivno deluje«, onda to znači isto što i nepostojanje posledice pre dejstva uzroka. Nešto što nije postojalo u posebnom obliku počinje postojati dejstvom uzroka.<sup>240</sup> Posledica se razlikuje od uzroka po obliku, potenciji i položaju. Osim toga, ako bi bila tačna teorija *sāmkhye* o nepostojanju razlike između posledice i uzroka, onda bi sledovalo da bi ceo svet posmatran kao delo prvobitne *prakrti* bio isto toliko neshvatljiv kao i sama *prakrti*. \* Ako posledica zauzima istu protežnost u prostoru kao i uzrok, to je stoga što se posledica nalazi ili ima svoju osnovu u uzroku. Ne postoji razlog za odbacivanje gledišta koje nameću činjenice iz prirode da se stvari iznova stvaraju i razaraju.<sup>241</sup> Ne može se održati gledište da kad se mleko menja u gruševinu postoji samo promena a ne razaranje. »Kad opazimo da nastaje neka nova supstancija novim preustrojenjem, mi iz toga zaključujemo da prestaje ili se razara prethodna supstancija.«<sup>242</sup> Rasturanje sastavnih čestica mleka i njihova preinaka dovode do pojave gruševine. *Naiyāyika* se slaže sa tim da bi potpuno razrušenje prethodne supstancije onemogućilo formiranje nove. Iz toga sleduje da supstancija napušta samo svoje ranije stanje, mada *naiyāyika* nije sklon da to prizna otvoreno. Gledište *nyāye* kritikuju dela *sāmkhye* i *vedānte*, koja podržavaju drukčiju teoriju o uzročnom odnosu. Ovde možemo dati jedan primer iz *Sāmkhya-kārikā*.<sup>243</sup> Ono što ne postoji ne može se nikada proizvesti. Ma koliko pokušavali, ne možemo promeniti plavo u žuto. Osim toga, materijalni uzrok se uvek nalazi povezan sa posledicom, kao seme uljarica sa uljem. Pošto ne može postojati povezanost sa nepostojećom stvari, posledica mora postojati u uzroku. Ne može se reći da uzrok može proizvesti neku posledicu, mada nije s njom povezan. Jer, u tom slučaju sve može biti proizvedeno od svačega, te ne bi bilo nužno da neka posebna posledica bude proiz-

<sup>237</sup> Prāgabhāvapratyogī (Tarkasamgraha, 39).

<sup>238</sup> Kanāda iznosi nekoliko dokaza da pokaže da su uzrok i posledica sasvim različiti: 1. oni su predmeti različitih ideja; 2. nazivaju se raznim imenima; 3. proizvode različite posledice; 4. zbivaju se u raznim vremenskim trenucima; 5. razlikuju se po obliku; 6. različiti su po broju, kao: konaca je mnogo, tkanina je jedna; 7. kad bi uzrok i posledica bili identični, ne bi bio potreban nikakav napor da se iz uzroka izvede posledica. Vidi tak. N. V. T. T., III. 2. 17.

<sup>239</sup> N. S., IV. 1. 48—54.

<sup>240</sup> N. V., IV. 1. 49.

<sup>241</sup> N. B., IV. 1. 49.

<sup>242</sup> N. B., III. 2. 16.

<sup>243</sup> 9.

\* *Prakrti* je materijalna priroda (za razliku od *puruše*, duha ili duše u sistemu *sāmkhya*).

vedena jedino od jednog posebnog uzroka.<sup>244</sup> Ako se kaže da neki uzrok nevezan sa posledicom proizvodi tu posledicu na osnovu neke svoje unutarnje potencije,<sup>245</sup> onda, ako je ta snaga u vezi sa posledicom, s istim pravom se može reći da posledica prethodno postoji u uzroku; ako to nije slučaj, onda ostaje nerešeno pitanje zašto neka određena snaga proizvodi određenu posledicu. Osim toga, pošto uzrok i posledica imaju istu prirodu, ako jedan postoji mora takođe da postoji i drugi. *Sāmkhya* i *vedānta* tvrde da ako je posledica potpuno različita od uzroka, onda nikakav determinativni princip ne može da povezuje jednu s drugim. *Ni. iyāyika* kaže da ako se posledica ne razlikuje od uzroka, onda ne možemo razlikovati ni uzrok i posledicu kao dva pojma. Oba ova gledišta su opravdana, ali sa različitim stanovišta.

Pre no što završimo ovaj odeljak spomenućemo nekoliko kritičkih primedaba na gledište *nyāye* o uzročnosti. *Naiyāyika* obraća pažnju na antecedentnost, koja je, tačno govoreći, logička, a ne vremenska. Sunce je uzrok svetlosti, ali oba — uzrok i posledica — javljaju se istovremeno. Stvarni uzrok traje dok traje posledica, a postojanje uzroka pre ili posle posledice nije potrebno. U interesu prakse, mada ne u interesu istine, *naiyāyika* preuveličava značaj antecedencije (*pūrvabhāva*) za uzročnost.<sup>246</sup> *Nyāya* veštački analizuje antecedentne uslove i promenu koja povezuje uslove i čini ih uzrocima tako da rezultiraju u posledici. U trenutku kad se izazove sjedinjenje uslova javlja se posledica. Ako ne dođe do toga, onda uzrok može da postoji večno, ali neće početi da proizvodi posledicu. Nijedan uzrok ne može postojati bez proizvođenja posledice. Proces promene je i sam posledica, i ništa drugo ne može se nazvati posledicom. Razlikovanje elemenata po sebi, njihovo spajanje i ostvarenje posledice — posve je idealno.<sup>247</sup> Šankara s pravom ističe da ne može zastupati u isti mah i antecedenciju i bezuslovnost ili nedeljivost. Ako su uzrok i posledica nerazdvojno sjedinjeni (*ayutasiddha*), onda uzrok ne mora uvek da prethodi posledici. Tačnije je reći da su uzrok i posledica dva modusa jedne stvari, nego da su dve posebne stvari nerazdvojno povezane.<sup>248</sup> Ovaj zaključak potkrepljuje i

<sup>244</sup> Pravi se primedba da bi polazeći sa tog gledišta mogle da se ostvaruju i nemoguće stvari, kao rog kod zeca. *Nyāya* odgovara na ovaj prigovor da je istina da je sve ono što je proizvedeno neegzistentno, ali nije istina da se bilo šta neegzistentno može proizvesti (*Nyāyamañdārī*, str. 494).

<sup>245</sup> Ako posledica ne postoji pre no što je proizvedena, mora da se pretpostavi da činilac dejstvuje na nečemu drugom a ne na posledici. Drugim rečima, dejstvo agensa u slučaju konca moglo bi da dovede do pojave lonca. *Vaiśeṣika* otklanja tu teškoću tvrdnjom da aktivnost primenjena na neki određeni uzrok pokreće jedino one posledice čiju potencijalnost uzrok nosi u sebi.

<sup>246</sup> Kusumāñdālī, I. 19.

<sup>247</sup> »Uzročnost je u stvari idealna rekonstrukcija neprekidnog procesa promene u vremenu. Između spajanja izdvojenih uslova i početka procesa nema zastoja ili intervala. Uzrok i posledica nisu vremenski podeljeni u pogledu trajanja ili međuprostora. Njih razdvaja vremenski jedna idealna prava, koju mi povlačimo kroz nedeljiv proces. Jer, ako bi uzrok zastao za delić sekunde, mogao bi zastati za neograničeno vreme« (Bradley: *Logic*, II, str. 539, prim.). »Nit uzročnosti je idealno jedinstvo koje nalazimo i stvaramo u fenomenalnom toku datoga. Ali ona ne postoji stvarno u tom toku, već najpre živi u svetu univerzalija« (ibid., str. 540).

<sup>248</sup> S. B., II. 2. 17.

važnost koju *nyāya* pridaje *samavāyi* ili inherenciji. Ako su uzrok i posledica vezani po inherenciji, onda je prostije posmatrati ih kao uzajamno vezane identitetom (*tādātmya*).

Ne može se reći da prirodne činjenice sadrže uzročne odnose na tako očigledan način da je potrebno samo otvoriti oči i videti ih. Mi kažemo da je A uzrok od B, ili da je A nužno, ili da je B slučajno; na taj način mi sređujemo svoje iskustvo. Uzročnost je jedan oblik našeg mišljenja, jedan modus intelekta. Da vasionom vladaju zakoni, to je postulat koji usvajamo u logici, mada je potrebno utvrditi ga u metafizici. U životu ne pitamo o realnom uzroku ili objašnjenju nekog događaja, već smo zadovoljni znanjem stvarima koje nam je nužno da bismo proizveli neku željenu posledicu. Glina je uzrok lonca, pri čemu priroda pruža glinu a grnčar je upotrebljava u svoje svrhe. Mi nikad ne možemo iscrpiti uslove, i tako su sva naša uzročna predviđanja relativna. Kažemo da kad su dati ti i ti uslovi, nužno će se javiti te i te posledice, ako se ne jave protivdejtva. *Naiyāyika* odbacuje kao čisto dijalektičke teškoće oko uzroka i regresa do koga tako dolazi. Kako uzrok tako i posledica prolazni su događaji a ne trajne činjenice, mada smo skloni da govorimo o njima kao o supstancijama koje zadržavaju identitet uprkos događajima. Čak ni atomi ne mogu biti realni ako su uzroci. Uzrok ne može imati smisla osim u promeni, a što god se menja — prolazna je pojava. Ako analizujemo uzročnost, ona se raščlanjuje u niz događaja, zavisnih jedan od drugog do u beskonačnost, a ipak smo obavezni da je upotrebljavamo kao da je valjan pojam. On je nesumnjivo koristan u granicama iskustva, ali mu ne možemo pripisati apsolutno važenje. Uzročnost je samo forma iskustva.<sup>249</sup>

Zamisao o nepostojanju posledice u uzroku, koju prihvata *nyāya*, ima svoje poreklo u naturalističkom predubedenju prema kome je realno ono što se opaža.<sup>250</sup> Mi zaista vidimo da viši i složeniji stupnjevi proizlaze iz nižih i prostijih, u kojima ranije nisu postojali. Mnogi naučnici našeg vremena prihvataju ovo gledište o realnosti kao jednosmernom nizu koji prelazi iz prostog u složeno, iz nižeg u više. Oni se mogu razlikovati od realista *nyāye* u gledanju na prirodu poslednjih prostih jedinica, ali njihov ideal objašnjenja je u suštini isti. Bilo da pođemo od materijalnih atoma, kao što čini *naiyāyika*, ili od elektrona, kao što čine savremeni naučnici, ili od neutralnog materijala, od čulno datoga ili prostora o-vremenskog prolazeći kroz razne, sve složenije komplekse, kao što čine neki savremeni realisti — bićemo prinuđeni da prihvatimo neadekvatan ideal objašnjavanja. Prvi je uslov filozofskog tumačenja da se manje može izvesti iz većeg, ali ne veće iz manjeg. Prirodni tok misli dovodi nas do prihvatanja takvog principa. Reka ne može da dospe više od svog izvora. Ako se u bilo kojem od tih gledišta povrede apriorni uslovi shvatljivosti, kaže se da te uslove treba odbaciti. Ali mi ne možemo

<sup>249</sup> *Āropita* ili *adhyastadharma*.

<sup>250</sup> N. B., II. 2. 18.

menjati ustrojstvo našeg uma da ugodimo realizmu. Misao je prinuđena da pretpostavlja implicitno ili potencijalno, i da smatra da je posledica implicitno ili potencijalno predodređena u uzroku. Dosledan sebi, realizam bi morao da tretira razvoj kao prostu pojavu. Ako ga posmatra kao nešto više od pojave, on nije sebi dosledan. Realisti, kao Alexander, prihvataju neki drugi princip pored prostora i vremena kad govore o impulsu i razvoju viših osobina ili bića. Ako realista posmatra realno kao ono što je aktualno i odbaci potencijalno kao besmislen izraz, onda uzročnost postaje neshvatljiva. *Naiyāyika* ustaje protiv svog sopstvenog gledišta kad priznaje realnost atoma i duša koji se ne vide. Stvari koje mi vidimo stvaraju se i razaraju, što znači da nisu večne; večne stvari ne možemo da vidimo ali ih ipak pretpostavljamo. Realista je prinuđen da preuveličava značaj vremena. Guyau primećuje u svojoj maloj knjizi *Vreme*: »Mi moderni napravili smo od vremena neku vrstu misteriozne stvarnosti, određene da zameni staru ideju providenja i postane skoro sve-moguća.«<sup>251</sup> Stojeći na hipotezi apsolutnosti vremena, ne možemo nikad biti sigurni u cilj sveta koji nije ni utvrđen niti stalan. Mi živimo u svetu koji se menja i u kome sve može proizaći iz svačega. U takvoj shemi nema mesta za boga, ako mi pobožno ne pretpostavimo da stvari teže savršenstvu i da je bog tvorac. Profesor Alexander nas ubeđuje da je božanstvo prva viša osobina od razuma. Moramo upitati šta dolazi posle, iza boga?

*Naiyāyika* tvrdi da postoji kontinuitet između uzroka i posledice. Ako pokušamo da formulišemo gledište *nyāye* terminima savremene nauke, možemo reći da ovaj sistem smatra svako uzrokovanje kao utrošak energije. On poriče postojanje bilo kakve transcendentne sile u mehanizmu prirode, ako za momenat ne uzmemo u obzir njegovo shvatanje nevidljive zasluge i mane (*adršta*). Uzrokovanje je čista redistribucija energije. Uzrok je sveukupnost uslova (*kāranasāmagri*), a posledica je ono što iz nje proističe.<sup>252</sup> U svome staranju da zadovolji zahteve zdravog razuma da se stvari proizvode i razaraju, *naiyāyika* pada u opasnost da previdi kontinuitet prirode. On pokušava da izmiri popularno gledište da ništa ne proističe iz ničega, sa pojmom početka stvari. Cvet dolazi od biljke, plod od stabla, ali on ipak uviđa da su i biljka i cvet i plod i stablo nerealni. *Nyāya* priznaje supstancijalnu istovetnost uzroka i smatra da se preučenje položaja zbiva tako da bi proizvelo pojavu novih osobina. U probleme metafizike spada da li su

<sup>251</sup> Navod u *Philosophical Review*, septembar 1923, str. 466.

<sup>252</sup> Kao što ćemo videti, *vaiśeṣika* priznaje da su osobine uzroka uzroci osobina posledice. Crna boja gline je uzrok crne boje lonca, ako suprotno dejstvo toplote ne promeni boju. Izuzetak od ovega u *vaiśeṣiki* čini proizvodnja *diada* iz *anua*\* i *triada* iz *diada*, gde broj sastavnih elemenata određuje *parimānu* ili dimenziju. *Nyāya* priznaje promenu osobina u složenim supstancijama.

\* *Anu*, tehnički termin za atom, izražava sličnost čestice, a ne njenu nedeljivost.



te novoproduktovane osobine realne. Potpuno je tačno da ih opažamo u stanju posledice, ali ne i u stanju uzroka. Možemo li samo na tom osnovu da zaključimo da su realne? Kad *naiyāyika* priznaje da promenljiva stanja u svetu postaju, on time priznaje da nisu apsolutno realna. Realno je neizmenljivo, dok agregati menjaju oblik. Mi obično kažemo da stvari dolaze na svet i odlaze iz njega: u realnosti ima samo razdvajanja i spajanja različitih elemenata koji se ne mogu ni proizvesti niti uništiti, ni povećati niti smanjiti. Realno ostaje, dok se menjaju samo stanja. Prvi princip postojanosti priznaje se čak i za oblast materije. Atomi ostaju, dok se njihove slučajne agregacije javljaju i nestaju. Paradokсна postavka da iz ničega postaje nešto gubi svoj smisao ako se setimo da ono što je prisutno u klici postaje aktualno. Zloupotreba jezika znači identifikovanje jednog stanja sa nečim, a njemu prethodnog stanja sa ničim.

## XI

### UPAMĀNA ILI POREĐENJE

*Upamāna* ili poređenje jeste sredstvo pomoću koga dolazimo do saznanja neke stvari na osnovu njene sličnosti sa nekom drugom već dobro poznatom. Kad čujemo da je divlje goveče (*gavaya*) slično kravi, zaključujemo da je životinja za koju smatramo da je slična kravi *gavaya*.<sup>253</sup> Dva činitelja sadrži dokaz na osnovu poređenja: 1. znanje o predmetu koji treba spoznati i 2. opažanje sličnosti. Dok su stari *naiyāyike* smatrali prvi momenat kao glavni uzrok novog saznanja, moderni *naiyāyike* pridaju veću važnost opažanju sličnosti.<sup>254</sup> Sama sličnost, bila potpuna, znatna ili delimična, nije dovoljna da opravda dokaz poređenjem. U prvom slučaju potpune sličnosti ili identiteta nema nikakvog novog saznanja. Ne kažemo da je krava kao krava. U drugom slučaju znatne sličnosti zaključak ne mora da bude tačan, jer bivo nije krava, mada ima mnogo sličnosti među njima. Ako postoji samo delimična sličnost slučaj je težak. Zrno gorušice nije brdo Meru prosto zato što obadva imaju tu osobinu da postoje. U ispravnom dokazu po sličnosti mi više o d m e r a v a m o tačke sličnosti nego što ih p r e b r o j a v a m o.<sup>255</sup> Sličnost mora da bude važna ili bitna,<sup>256</sup> i da ima vezu sa uzročnom sponom.<sup>257</sup> Dokaz poređenjem pruža nam saznanje

<sup>253</sup> Prasiddhavasūdharmyād aprasiddhasya sādhanam, Upamānam samākhyātam yathā gaur gavayas tathā.\*  
Haribhadra: Śaddarśanasamuccāya, 23. Vidi tak. N. S., I. 1. 6.]

<sup>254</sup> Śadrśyadānānam (Tarkasamgraha, 58).

<sup>255</sup> N. B., II. 1. 44.

<sup>256</sup> Prasiddhasādharmyāt, II. 1. 45.

<sup>257</sup> Sadhyasādhanabhāva (N. B., II. 1. 45).

\* »Stvar poznata po identitetu obeležja osnov je određenja za nepoznatu. *Upamāna* je upoređivanje kao u slučaju govoda i *gavaye*.«

o odnosu između nekog predmeta i njegovog imena.<sup>258</sup> On se odnosi na problem identifikovanja. Kaže nam se da je posebno ime »*gavaya*« dato predmetu koji liči na kravu, i mi dajemo to ime kad nađemo na takav predmet. Pozniji logičari zastupaju mišljenje da se ovo posredno identifikovanje zbiva na osnovu prepoznavanja ne samo sličnosti već i razlika (*vaidharmya*), kao kad identifikujemo konja koji se razlikuje od krave, jer nema razdvojena kopita, ili upoznamo karakteristične oblike predmeta (*dharmamātra*), kao kad identifikujemo kamilu na osnovu njenih naročitih osobina dugog vrata i slično.<sup>259</sup> *Upamāna* u tom smislu ne odgovara modernom dokazu po analogiji.

Kao što ćemo videti, teorija *nyāye* drži se pragmatističkog gledišta o istini kao onog koje vodi uspešnom istraživanju. Iako se to proveravanje može primeniti na predmete iskustva, istine o natčulnom nisu njim obuhvaćene. *Naiyāyika* pokušava da svlada tu teškoću pomoću metode poređenja. Ako medicinska teorija koju izlažu stari mudraci bude proverena i pokaže se ispravna, onda treba da bude takođe ispravna nauka o slobodi duha kako je oni izlažu.

Pošto opažanje sličnosti igra važnu ulogu u *upamāni*, Dignāga smatra da je *upamāna* vrsta opažanja. *Vaiśeṣika* ga uvršćuje u zaključak, pošto se dokaz može izraziti u obliku: »Ovaj predmet je *gavaya* pošto je sličan kravi, a što god je slično kravi jeste *gavaya*.«<sup>260</sup> *Sāmkhya* dokazuje da *upamāna* nije samostalno sredstvo saznanja, jer je pouka koju nam daje šumar primer verbalnog znanja, a opažanje sličnosti je primer opažajnog znanja.<sup>261</sup> Čak ga i Bhāsarvadna ubraja u verbalno saznanje. Dokaz poređenjem je složen jer uključuje u sebe: elemenat verbalnog znanja dobijenog od šumara, po kome *gavaya* liči kravi; elemenat opažanja, po tome što mi sami opažamo *gavayu* u šumi; elemenat sećanja, pošto se sećamo konstatacije kad vidimo *gavayu*; elemenat zaključka, pošto prihvatamo opšti stav da što god je slično kravi jeste *gavaya*; i najzad saznanje karakteristično za dokaz da se ime *gavaya* može primeniti na životinju ove vrste. Ovo poslednje je osobeni prilog dokaza poređenjem, koji se ne bi smeo brkati sa drugim modusima znanja, mada sa njima može da ima neke zajedničke crte.<sup>262</sup>

## XII

### ŚABDA ILI VERBALNO ZNANJE

Jedan od glavnih izvora znanja je autoritet. Oslanjajući se na autoritet drugih mi priznajemo mnoge stvari koje nismo posmatrali ili o kojima nismo razmišljali. Mi naučimo mnogo šta iz izjava prosečnih

<sup>258</sup> Samdñāsamdñibhāva.

<sup>259</sup> Tārīkīkarakṣā, 22.

<sup>260</sup> Upaskāra, IX. 2. 5.

<sup>261</sup> Tattvakaumudī, 5.

<sup>262</sup> Siddhantamuktāvalī, 79 i 80. *Pūrva-mīmāṃsā* i *vedānta* priznaju nezavisnost dokaza poređenjem, mada ga definišu na drugi način. Kad sretimo *gavayu* u šumi mi ne samo da imamo znanje o njegovoj sličnosti sa poznatom nam kravom, već takođe i znanje o sličnosti krave sa *gavayom*. Ovo poslednje se postiže poređenjem, pošto stvarno ne vidimo kravu dok gledamo *gavayu*.

ljudi: iz istorijske tradicije i iz otkrovenja verskih knjiga. Logički problemi koje sadrži ovaj način sticanja znanja obrađuju se kao *śabda* ili verbalno svedočanstvo.

Možemo se ukratko osvrnuti na gledišta *nyāye* o poreklu i prirodi zvukova, o važnosti reči i strukturi rečenica. Supstrat zvuka je *ākāśa*, koje ispunjava sav prostor, a ne vazduh.<sup>263</sup> Zvuk se može proizvesti čak i u praznom prostoru, mada ga tu ne možemo čuti, jer nema vazduha da ga prenosi. Kvalitet zvuka ne zavisi od vazduha, mada zavisi njegova jačina i dr.<sup>264</sup> Međutim, njega proizvodi dodir dve čvrste supstancije. Jedan zvuk proizvodi drugi koji proizvodi dalji, dok poslednji zvuk ne prestane zbog neke smetnje.<sup>265</sup> Ne možemo dokazivati da je zvuk večan samo stoga što ima neopipljiv supstrat.<sup>266</sup>

Reč je kombinacija slova koja obeležava neki predmet bilo pomoću naznačenja (*abhidhā*), bilo implikacije (*lakṣana*). Svaka reč ima neko značenje, koje se obično posmatra kao odnos između reči ili znaka i predmeta koji je obeležen.<sup>267</sup>

<sup>263</sup> »Zvučni niz se opaža čak i onda kad se ne opaža ništa što ima boju i druge osobine, a to pokazuje da zvuk ima za svoj supstrat neku supstanciju koja je neopipljiva i svudaprisutna, i ne postoji u istom supstratu u kome i vibracije (*kampa*)« (N. B., II. 2. 38).

<sup>264</sup> V. S., I. 1. 6.

<sup>265</sup> N. B., II. 2. 35—6.

<sup>266</sup> Navodi se više razloga da se dokaže da zvuk nije večan (N. S., II. 2. 13—38). 1. Zvuk ima početak pošto nastaje iz sudara dve čvrste supstancije, recimo sekire i drveta. Ne može se reći da sudar pomaže manifestaciju zvuka a ne proizvodi ga, jer sudar i zvuk nisu istovremeni. Ako smo udaljeni mi čujemo zvuk posle sudara, kad je on već prestao. 2. Zvuk nije večan, pošto ima početak i kraj. Kad bi bio večan, morao bi se uvek čuti, jer je blizu organa koji opaža; ali to nije slučaj. Poznato nam je takođe da zvuk prestaje iz poznatih razloga. Zvuk gonga zaustavljamo dodiranjem ruke sa zvonom (II. 2. 32—36; V. S., II. 2. 26—37). Vātsyāyana kaže da kod svakog zvuka postoji niz zvukova, a u tome nizu svaki sledeći zvuk poništava prethodni. Poslednji zvuk niza poništava spoj ili naboj supstancije koja je smetnja (N. B., II. 2. 34). Pozniji *naiyāyike* menjaju ovo objašnjenje da bi se približili teoriji *vaiśeṣika*, po kojoj kvalitet ne može da opstoji kvalitetu i ne može da ima neku drugu kvalitetnu vezu. Vācaspati primećuje da sudar sa smetnjom razara zvuk, ali ne sudar sa smetnjom za zvuk, već sa smetnjom za *ākāśu*, jer je *ākāśa* materijalni uzrok zvuka. Sudar *ākāśe* sa supstancijom veće gustine onesposobljava ga da deluje kao materijalni uzrok daljih zvukova, a kad prestane nematerijalni uzrok početnog zvuka, tj. dodir štapa sa dobošem, onda nema ničega što bi započelo novu seriju, te se tako razara poslednji zvuk. 3. Zvuk spoznajemo jednim od naših čula kao napredovanje u jednom nizu. On pripada rodu zvučnosti, i stoga nije večan (N. S., II. 2. 16). 4. O zvuku se govori kao o nečemu što ima osobine proizvedenih pojava. Opisuje se kao težak, visok itd. 5. Iz činjenice što mi ponavljamo zvuke kojima nas uči učitelj, ne možemo zaključiti da su zvuci večni. Dok se nisu čuli nisu ni postojali, a mi ih sada prosto reprodukujemo. Može se čak reći da se ponavljaju različiti zvuci, kao što se kaže da se dvaput prinosi žrtva ili dvaput igra (N. S. II. 2. 29). 6. Na osnovu neopipljivosti zvuka ne možemo dokazivati njegovu večnost. Kretanje je neopipljivo pa ipak nije večno (N. S., II. 2. 22—24).

<sup>267</sup> Upor. Viḍṅānabhikṣu o S. S., V. 37. Gramatičari Bhattodi Dīkṣita (*Vaiyākaranabhūṣana*, str. 243) i Nāgeṣa Bhatta (*Maṇḍūṣā*, str. 23—26) smatraju da se ova sposobnost obeležavanja nalazi isključivo u rečima, dok *sāmkhya* i *vedānta* tvrde da se nalazi takođe i u predmetima (Pañcadaśi, VIII. 4—15; Nyāyabindutikā, str. 10—11).

Činjenicu značenja objašnjavaju gramatičari teorijom *sphota*.<sup>268</sup> Prema njoj nijedno posebno slovo, c, o, w, ili sva zajedno »cow« (krava), ne mogu proizvesti saznanje o stvari koja odgovara reči, pošto svako slovo nestaje čim se proizvede. Čak i ako se poslednje slovo oslanja na pomoć koju mu ostavljaju utisci prethodnih, određeni broj slova ne može da objasni spoznanje neke stvari. Mora postojati nešto iznad i pored slova što proizvodi saznanje, a to je *sphota* ili suština zvuka otkrivena slovom, rečju ili rečenicom.<sup>269</sup> Ta suština zvuka proizvodi upoznavanje stvari. Pojedino slovo, ako nije potpuna reč, ne može označavati neku stvar. Branioci *padasphote* dokazuju da sama *pada* ili reč može označavati smisao, dok branioci *vākyasphote* misle da samo *vākya* ili rečenica može označavati potpuni smisao. Prema ovim poslednjim rečenica je početak govora, dok su reči delovi rečenica, a slova delovi reči. *Sphota* ili suština zvuka kažu da je večna i da postoji po sebi, te da nosi u sebi trajan odnos prema stvari koju označava. Slova, reči i rečenice izražavaju ali ne proizvode večna značenja. *Naiyāyike* smatraju da je sve što je značajno reč,<sup>270</sup> i da mi saznajemo njeno značenje kad čujemo poslednje slovo reči. Čujući poslednje slovo »w« mi obnovimo prethodna — c, o — i obuhvatimo u misli celinu reči; tako upoznajemo predmet pomoću konvencionalne asocijacije između reči i predmeta.<sup>271</sup>

Odnos između reči i njenog značenja nije prirodan već konvencionalan; to gledište se potvrđuje našim iskustvom o putu kojim stičemo znanje o značenju reči. Mi doznajemo značenje reči iz njihove svakodnevene upotrebe, iz gramatike i rečnika. *Vedānta* dodaje tome i pokret.<sup>272</sup> Bog određuje da ta i ta reč treba da označava taj i taj predmet (*iśvarasamketah*).<sup>273</sup> Pozniji *nyāya* dopušta da čovek takođe utvrđuje odredbu (*ičhāmātram śaktih*),<sup>274</sup> mada se ove odredbe nazivaju *pāribhāṣika*, pošto su različite kod raznih ljudi.

U čemu je važnost reči: u individualnosti (*vyakti*), formi (*ākṛti*), ili rodu (*dāti*), ili pak u svemu tome?<sup>275</sup> Individualno je ono što ima određenu formu (*mūrti*) a stanište je posebnih osobina.<sup>276</sup> Ono je očitovano i može se opaziti.<sup>277</sup> Formu čine posebne oznake; određen položaj podgušnjaka odlikuje formu krave. Rod je tip ili klasa, opšti pojam koji je podloga predmeta klase. On nam pomaže da dođemo do obuhvatnog saznanja stvari sličnih individui koja je u pitanju.<sup>278</sup>

<sup>268</sup> Pozivanje Pāninija na *sphotāyanu* u VI. 1. 123, ukazuje da je ta teorija u njegovo vreme imala dosta pristalica. Vidi S. D. S., Pāninarṣana.

<sup>269</sup> Deussen identifikuje *sphotu* sa pojmom. Thibaut smatra *sphotu* gramatičkom fikcijom i ubeden je da ne može biti pojam, pošto se izričito naziva *vācaka* ili *abhidhāyaka*, a kaže se da je uzrok shvatanja smisla reči (Thibaut: E. T. of S. B., str. 204, prim.). Vidi tak. S. B., I. 3. 28

<sup>270</sup> Śaktam padam (Tarkasamgraha, 59).

<sup>271</sup> N. V., II. 2. 55.

<sup>272</sup> Siddhāntamuktāvali, 81; Nyāyamāṅdari, str. VI.

<sup>273</sup> N. B., II. 1. 55. Vidi tak. Nyāyamāṅdari, str. 243.

<sup>274</sup> Tarkasamgraha, 59. Siddhāntamuktāvali, 81.

<sup>275</sup> N. S. II. 2. 56.

<sup>276</sup> II. 2. 64.

<sup>277</sup> II. 2. 65.

<sup>278</sup> Samānaprasavātmikā jātih (N. B., II. 2. 66). Pošto imamo određen pojam o kravi uopšte nezavisno od ideje pojedinačnih krava, to mora da postoji objektivna osnova za onaj prvi (N. B., II. 2. 61 i 66). Uddyotakara drži da se suština klase sadrži u svakoj individui prisutnošću (*samavāya*). Pitanje da li se rod sadrži u svojoj potpunosti ili u delovima u svakoj individui besmisleno je, jer *dāti* nije nešto



*Nyāya* smatra da reč obeležava sve troje, individualnost, njenu formu i rod, mada u različitim stepenima.<sup>279</sup> U praksi, mi se pozivamo na formu. Kad nas interesuje razlika—reč se odnosi na individualnost, a kad hoćemo da saopštimo opštu ideju, reč se odnosi na rod. Reč naglašava formu, obeležava individu i označava rod. Ne postoji tako nešto kao čisti neodređeni atribut. On je uvek na neki način određen (*avačchinnā*). S druge strane, sama forma za sebe nije dovoljna. Glineni model krave ne tretira se kao krava, mada ima formu krave, pošto nedostaju njene rodovske osobine. Popularno shvatanje podržava teoriju da reči obeležavaju individue.<sup>280</sup>

Prema budističkim misliocima, reči ne predstavljaju pozitivne predmete već samo isključuju druge koji su se pogrešno pojavili u umu. Reč »krava« obeležava poricanje (*apoha*) predmeta koji nisu krava, kao npr. konji i sl. Iz ovog isključenja zaključujemo da se reč »krava« odnosi na predmet »krava«.<sup>281</sup> Uddyotakara kritikuje teoriju *apoha* iz sledećih razloga.<sup>282</sup> Ne možemo pojmiti negativno obeležavanje dok prethodno nismo pojmlili pozitivno. Svaka negacija ima pozitivnu osnovu. Čista negacija je besmislena, a svaka specifična negacija ima pozitivnu implikaciju. Mada u slučaju dve protivrečne reči obeležje jedne može da isključi obeležje druge, takvo isključenje nije moguće u slučaju reči kao što je »sve«.<sup>283</sup> Svaka reč obeležava nešto pozitivno što se ne iscrpljuje njegovom razlikom od nečeg drugog.<sup>284</sup>

Iznosi se prigovor da reči ne mogu obeležavati predmete pošto ne koegzistiraju sa njima, a postoje i onda kad predmeti nisu tu, kao u negativnom sudu »ovde nema lonca«.<sup>285</sup> Vācaspati ustaje protiv ovog prigovora govoreći da reč obeležava ono što je opšte i uključuje sve individue rasute u vremenu i prostoru, te se tako odnosi kako na sadašnje individue tako i na prošle.<sup>286</sup> Ne može se reći ni to da je reč samo apstraktna ideja, jer ne može da označava različite oznake različitih individua. Reč se odnosi na karakteristične oznake koje su objektivne. Mi upotrebljavamo reči u iskustvu i one nas vode uspehu u životu. Sve to ne bi bilo moguće kad bi se reč odnosila prosto na zamišljene slike a ne na spoljne predmete.<sup>287</sup>

složeno, te se na njega ne može primeniti razlika između celine i dela. *Ātī*, ili večna esencija, kaže se da je u nužnom odnosu *samavāye* prema individui čiju suštinu sačinjava i u posrednom ili vremenskom odnosu (*kālikasambandha*) prema ostalim individui.

<sup>279</sup> II. 2. 63. *Ātīviśiṣṭavyakti*.

<sup>280</sup> II. 2. 57.

<sup>281</sup> Vidi *Nyāyamañdari*, str. 303, 306—8 i *Nyāyaratnākara* od *Pārthasārathi*

Miše. Ranija budistička dela ne pružaju određena obaveštenja o ovom gledištu, mada se ono javlja u izmenjenom obliku u *Aphasiddhi* od *Ratnakīrtija*. Za njega reči ne označavaju ni pozitivne ni negativne predmete. Pozitivno značenje nije u višoj meri konzekvencija odricanja drugih predmeta, nego što je negativno značenje konzekvencija pozitivnog obeležavanja. Suština značenja sastoji se u istovremenom upoznavanju pozitivne i negativne strane. Svi određeni predmeti imaju pozitivnu prirodu koja isključuje drugu. Ova teorija svakako više zadovoljava, mada nije lako izmiriti je sa opštom metafizikom budista. Ni hinduistički logičari je ne ubrajaju u budistička shvatanja.

<sup>282</sup> N. V., II. 2. 65.

<sup>283</sup> Vidi *Ātmatattvaviveka* od *Udayane*.

<sup>284</sup> *Nyāyamañdari*, str. 311. Vidi tak. *Nyāyakandāī*, str. 317—321.

<sup>285</sup> *Prameyakamalamārtānda*, str. 124; V. S., VII. 2. 17.

<sup>286</sup> N. V. T. T., II. 2. 63.

<sup>287</sup> *Prameyakamalamārtānda*, str. 136; *Aṣṭasahasrī* od *Vidyānande*, str.

Katkad se kaže da ne možemo pojmovno shvatiti odnos između reči i predmeta. Reč je atribut, a predmet koji ona obeležava jeste supstancija; između to dvoje ne može biti odnosa *samyoga* (spoj). Čak i kad bi obeleženi predmet bio atribut, taj odnos bi bio nemoguć između dva atributa.<sup>288</sup> Reči nisu aktivne, a spoj se zasniva na kretanju jednog člana odnosa. Reč *ākāṣa* i predmet *ākāṣa* su neaktivni, te među njima ne može biti spoja. Ne postoji takođe ni odnos inherencije između reči i njenog značenja. *Vātsyāyana* dopušta da odnos između reči i njenog značenja nije produktivnog karaktera (*prāptilakṣāna*). Reč »vatra« ne proizvodi predmet vatru.<sup>289</sup> To je razlog zbog koga je verbalna spoznaja manje jasna nego čulno opažanje.<sup>290</sup> Ali ona stoga nije ništa manje spoznaja.

Rečenica (*vākya*) je zbir izražajnih zvukova ili reči. Mi prepoznajemo reči koje sastavljaju rečenicu, a zatim njihovo značenje. Prepoznavanja reči ostavljaju za sobom tragove (*samskāre*) kojih se sećamo na kraju rečenice, a zatim se različita značenja povezuju u kontekst. Dok stari *naiyāyike* tvrde da je glavno sredstvo (*mukhya karanam*) verbalnog spoznavanja sećanje na predmete na osnovu verbalnog pamćenja, dotle moderni *naiyāyike* dokazuju da je verbalno pamćenje glavno sredstvo. Značenje neke rečenice zavisi od: 1. *ākāṅkṣe*, uzajamne potrebe ili međusobne zavisnosti, ili nesposobnosti reči da izrazi nameravani smisao u odsustvu druge reči; 2. *yogyate* ili saglasnosti ili pogodnosti ili sposobnosti da se složi sa smislom rečenice, a ne da ga načini praznim ili besmislenim; 3. *sannidhi*, bliskosti, zajedničkog postavljanja ili izgovaranja reči u brzom sledovanju, bez duže pauze između pojedinih reči. Ova obeležja ističu sintaksičku, logičku i fonetičku vezu reči. Skup reči uzajamno nezavisnih — kao čovek, konj i kolonija — ne daju nikakav smisao. Rečenica kao što je »pokvasiti vatrom« (*agninā śiñcet*) ne pruža nikakvo shvatljivo značenje. Isto tako reči izgovarane sa dugim intervalima nemaju nikakav smisao. Rečenica se sastavlja od reči koje su međusobno zavisne, mogu se sastaviti i čvrsto stoje jedna pored druge. *Gangeša* dodaje četvrti uslov: znanje o nameri onoga koji govori. Rečenica kao što je »*saindhavam ānaya*« može značiti ili »dovedi konja« ili »donesi soli«, i u njeno značenje možemo biti sigurni jedino ako znamo nameru sagovornika. Pogodnost reči da izrazi određeni smisao zadovoljava i taj zahtev.<sup>291</sup> Dok pogodnost traži formalnu doslednost, dotle *tatparyadhāna*, ili upoznavanje namere, može se reći da uključuje sadržajnu saglasnost.<sup>292</sup>

Rečenice se dele na tri vrste: naređenja (*vidhi*), zabrane (*niśedha*) i objašnjenja (*arthavāda*).<sup>293</sup> *Śabda*, ako se uzme kao izvor

<sup>288</sup> V. S., VII. 2. 14.

<sup>289</sup> N. B. i N. V. T. T., II. 1. 50—51.

<sup>290</sup> *Prameyakamalamārtānda*, str. 128—130; *Kumārila*: S. V., V. 11. 6—8 i 10.

<sup>291</sup> *Bhāṣpārīccheda*. Vidi tak. *Vedāntaparibhāṣā*, IV.

<sup>292</sup> Dok *mīmāṃsake* i gramatičari misle da se reči u rečenici okupljaju oko glagola, bez koga ne odaju nikakav smisao, dotle *naiyāyike* drže da rečenica predstavlja samo izvestan broj reči sa smislom (*padasamūha*), čije kolektivno značenje shvatamo bez obzira da li u njoj ima glagola ili ne. (*Tarkasamgraha*, str. 59; *Jhā*: *Prabhākara School*, str. 63).

<sup>293</sup> N. S., II. 1. 63, i *Tarkakaumudī*, str. 17.

saznanja, znači *āptopadeśu* ili potvrdu poverljive ličnosti.<sup>294</sup> *Āpta*, ili poverljiva ličnost, je stručnjak u nekoj oblasti, »onaj koji, pošto je imao neposredan dokaz o nekoj stvari, želi da ga saopšti drugima koji je na taj način razumeju«. Oni mogu pripadati kojoj bilo kasti ili rasi, biti »*rīṣi*, arijski ili *mlec̥che* (stranci)«. <sup>295</sup> Kad se neki mladi čovek pita da li se može pregaziti reka, onda iskaz nekog iskusnog meštana o tome da se može pregaziti može da bude pouzdan.

Ovakva verodostojna tvrdjenja odnose se na vidljivi svet (*dr̥śtārtha*) ili na nevidljivi (*adr̥śtārtha*). Tvrdjenje da se groznica leči kininom spada u prvu vrstu, da postizemo nebo vrlinom — u drugu. Reči *r̥ṣija*\* odnose se na ovu drugu vrstu.<sup>296</sup> Njihovi iskazi zaslužuju poverenje, pošto se njihova tvrdnja o svetu za koji imamo mogućnosti proveravanja pokazuju istiniti. Autori veda su *āpte*, ili pouzdani ljudi, pošto su imali intuitivni uvid u istine, ljubav prema čoveku i želju da saopštavaju svoja saznanja.<sup>297</sup>

Pozniji *naiyāyike*, kao Udayana i Annam Bhatta, te mislioci škole *vaiśeṣika*, smatraju vrhovnog Išvaru večnim autorom veda. Udayana odbacuje gledište po kome autoritativnost veda treba tumačiti njihovom večnošću, slobodom od nedostataka i time što su ih priznavali veliki svetitelji. Na početku novih razdoblja svemira ne može doći do toga da sveci nešto prihvate. Protiv dokaza *mimāmsaka* o večnosti veda ustaje Udayana, koji dokazuje da nema neprekinute tradicije u ukazivanju na njihovu večnost, pošto bi takva tradicija morala biti prekinuta pri raspadu sveta koji je prethodio stvaranju sadašnjeg. Međutim Vātsyāyana podržava verovanje u neprekidnost tradicije u smislu da bog na početku svakog kosmičkog razdoblja ponovo sređuje vede i tako održava tradiciju.<sup>298</sup> Kad *mimāmsake* navode tekstove u prilog svoga gledišta da su vede večni, a da *r̥ṣi* nisu njihovi autori, već samo njihovi vidovnjaci, (*mantra-draśtārah*), navode se drugi tekstovi u korist gledišta *nyāye* o poreklu veda.<sup>299</sup> Pored toga, u vedama ima rečenica u kojima se govori o autoru.

Kao neodrživi odbacuju se prigovori protiv vrednosti veda, prema kojima sadrže neistine, protivrečnosti i tautologije.<sup>300</sup> Njihova vrednost se brani tvrdnjom da njihova sadržina čini povezanu celinu. Prihvatanje veda ne znači pribegavanje slepoj veri ili otkrovenju.

Dignāga brani mišljenje da *śabda* nije nezavisan izvor saznanja. Kad govorimo o verodostojnom tvrdjenju mi mislimo ili da je ličnost koja ga iskazuje verodostojna, ili da je činjenica koju iskazuje verodostojna. Ako je prvo, onda je to slučaj zaključka; ako je drugo, to je slučaj opažanja.<sup>301</sup> Mada *śabda* slični zaključku jer

<sup>294</sup> I. 1. 7.

<sup>295</sup> N. B., I. 1. 7.

<sup>296</sup> N. B., I. 1. 8.

<sup>297</sup> II. 1. 68.

<sup>298</sup> N. B. i N. V. T. T., II. 1. 68.

<sup>299</sup> Idam sarvam asrjata rco yajūṃṣi sāmāni . . .\*\*

<sup>300</sup> Ako prinosimo žrtvu da bismo dobili sina, a ne dobijemo ga, promašaj može da bude u akciji žrtvovanja, a ne u vedskom pravilu. Nalozi kao »žrtvu prinosi posle izlaska sunca« ili »pre«, ne moraju se smatrati kao protivrečni, jer određuju alternativni tok ponašanja. Tu nema nepotrebne tautologije (N. B., II. 1. 58—59).

<sup>301</sup> Međutim, Dignāga priznaje autoritet Buddhinih reči. Vidi Tantravārtika od Kumārīle, str. 169 i d.

\* *R̥ṣi* su vidoviti mudraci kojima se pripisuje da su primili i sačuvali objavljenu nauku veda.

\*\* Sve je ovo poteklo iz svetih reči Rg, Yađur i Sāma-veda.

saopštava saznanje nekog predmeta pomoću njegovog obeležja, ipak je tu obeležje različito od obeležja u zaključku time što označava da li reči dolaze od verodostojne ličnosti ili ne.<sup>302</sup> Odnos između obeležja i obeležene stvari je u zaključku prirodan, dok je u verbalnom saznanju konvencionalan.<sup>303</sup> Ako ustvrdimo da verbalno saznanje sleduje sećanju na smisao reči te je stoga zaključbeno, onda bi čak i sumnjiva spoznaja i saznanje poređenjem trebalo smatrati zaključbenim. Ako smatramo da zbog ukazivanja na tri perioda vremena verbalno znanje treba smatrati zaključbenim, onda će i drugi oblici mišljenja, kao što je *tarka*, takođe biti zaključbeni. Ako se naglašava da verbalno spoznavanje zavisi od istovremeno datih pozitivnih i negativnih momenta, tako da je reč »lonac« to prepoznavanje predmeta, a prepoznavanja predmeta nema ako nema izgovorene reči — onda se čak i opažanje može smatrati vrstom zaključivanja, pošto se javlja tamo gde se javlja lonac, a gde je lonac odsutan nema ni opažanja lonca.<sup>304</sup> Na taj način znanje izvedeno iz reči razlikuje se od onog koje se stiče opažanjem, zaključkom i poređenjem.<sup>305</sup>

### XIII

#### DRUGI OBLICI SAZKANJA

*Nyāya* priznaje četiri izvora saznanja. *Mimāmsake* dodaju tome *arthāpatti* ili pretpostavku, a *bhātte* i vedāntisti *abhāvu* ili nepostojanje. *Paurāṇike* smatraju tradiciju i verovatnoću takođe kao važeće izvore saznanja. *Naiyāyike* veruju da četiri *pramāne* obuhvataju sve oblike saznanja.<sup>306</sup>

*Aitihya* se podvodi pod *śabda*.<sup>307</sup> Ako vest ili tradicija potiče od neke verodostojne ličnosti, onda ona vredi koliko i *śabda*. *Arthāpatti* ili implikacija upućuje na novu činjenicu ili pretpostavlja nešto (*āpatti*) na osnovu neke druge činjenice (*arthāt*). To je usvajanje neke stvari koju samu nismo opazili, mada je uključuje druga stvar, opažena ili zaključkom saznana. Debeli Devadatta ne jede danju. Pri tome se podrazumeva da on jede noću, jer nije moguće da neko bude debeo a da ne jede uopšte. *Mimāmsake*, koji takvo zaključivanje smatraju kao nezavisno sredstvo saznanja, misle da je to disjunktivni hipotetski silogizam.<sup>308</sup> Prema Gangeši to je primer odrečnog zaključka koji utvrđuje odsustvo srednjeg pojma na osnovu odsustva višeg pojma. Prema Bhāṣāparīcchedi, *arthāpatti* se ostvaruje upoznavanjem negativnog odnosa između srednjeg i višeg pojma (*vyatirekavyāpti*).<sup>309</sup> *Sambhava*, ili

<sup>302</sup> N. B., II. 1. 52.

<sup>303</sup> N. B., II. 1. 55.

<sup>304</sup> N. V., II. 1. 49—51.

<sup>305</sup> N. B., II. 1. 52; N. V., II. 1. 7.

<sup>306</sup> N. B., II. 1. 19.

<sup>307</sup> II. 2. 2.

<sup>308</sup> Vidi tak. Bhāṣāparīccheda, str. 143.

<sup>309</sup> Može se izraziti na dva različita stupnja:

Onaj koji uopšte ne jede nije debeo.

Ovaj čovek je debeo.

Stoga ovaj čovek nije takav koji ne jede uopšte; tj. on je čovek koji jede.

supsumpcija, gde spoznajemo deo celine čiji je član, predstavlja slučaj deduktivnog zaključka. To je čisto numeričko uključivanje.

*Abhāva*, ili negacija spominje se katkad kao nezavisno *pramāna*. Mada sistem *nyāya-vaiśeṣika* priznaje nepostojanje za predmet spoznaje, nije ubeđen da je potrebno posebno *pramāna* za njegovo shvaćanje. Već smo videli kako je postojanje predmet opažanja koje je vezano sa svojim *adhikarana*, ili mestom, odnosom zvanim *viśeṣanātā* (ili ono što je kvalifikovano i kvalifikacija). Nepostojeća stvar spada u isti red realnosti kao i njeno mesto koje se opaža; inače, opažanje njenog nedostajanja ne može da bude uključeno u opažanje njenog mesta. Apsolutna negacija je nepojmljiva. Negacija koja je predmet saznanja je relativna.<sup>310</sup>

Pomoću zaključka možemo zaključiti nepostojanje stvari. *Abhāva* ne znači čisto odricanje već suprotnost. To je suprotnost kao između onoga što postoji i onoga što ne postoji, kao kad nepostojanje kiše dovede do iskustva o postojanju veze između oblaka i visinskih vetrova. Jer, samo kad postoji neka takva smetnja — kao veza oblaka sa visinskim vetrovima — nema padanja kišnih kapi, koje bi inače padale pod uticajem teže na kapi.<sup>311</sup> Od dve protivrečne stvari, nepostojanje jedne utvrđuje postojanje druge. Logika *nyāya* pridržava se principa podela po dihotomiji. Na ovoj pretpostavci osniva se razlika homogenih i heterogenih primera. Od dva protivrečna suda oba ne mogu biti pogrešna, niti oba mogu biti istinita. A je ili B ili nije B. Od dve protivrečnosti jedna mora biti istinita, pošto neki drugi slučaj nije moguć.<sup>312</sup> Ako zaključimo nepostojanje neke stvari iz postojanja druge, to je samo jedan slučaj zaključka.<sup>313</sup> Vātsyāyana kaže: »U vreme dok spoznajemo stvar koja postoji, ne spoznajemo stvar koja ne postoji, a to znači da nespoznavanje nepostojećega postoji samo u vreme kad spoznajemo postojeće. Kad lampa osvetljava i čini vidljivim nešto što je vidljivo, onda se smatra da ono što se ne vidi na isti način kao i ta vidljiva stvar ne postoji, budući da se zbiva ovakav duševni proces: Ako bi stvar postojala, ona bi se videla; ali pošto se ne vidi, mora se zaključiti da ne postoji!«<sup>314</sup> Praśastapāda zastupa ovo gledište. »Kao što pojava posle-

Ovo je modus Cesare.

Drugi stupanj je:

Onaj koji jede mora to da čini danju ili noću.

On ne jede danju.

Dakle, jede noću.

<sup>310</sup> O drugačijem mišljenju vidi Śāstradīpikā, str. 234 i d.; Vedāntaparibhāṣā, VI.

<sup>311</sup> N. B., II. 2. 1.

<sup>312</sup> Parasparavirodhe hi na prakārantarasthithih (Kusumāṅḍali, III. 8).

<sup>313</sup> N. B., II. 2. 2.

<sup>314</sup> N. B., Uvod.

dice ukazuje na postojanje uzroka, tako i nepojavljivanje posledice ukazuje na nepostojanje uzroka.«<sup>315</sup> Mi možemo doći do spoznaje nepostojanja čak i posredstvom *śabde*.<sup>316</sup>

#### XIV.

#### TARKA I VĀDA

U *tarki* ili posrednom dokazu polazimo od pogrešne pretpostavke i pokazujemo kako to vodi apsurdnostima. Ako duša ne bi bila večna, ona ne bi bila u stanju da iskusi plodove svojih dela, da se preporodi i postigne spasenje. Znači da je ona večna. Prihvatanje lažne niže postavke nužno donosi prihvatanje lažne više postavke.<sup>317</sup> *Tarka* je oblik zaključivanja različit od drugih oblika, jer se ne zasniva ni na kakvom opažanju. On vodi posredno ispravnom saznanju.<sup>318</sup> Vātsyāyana misli da nam *tarka* ne pruža određeno znanje, mada nam govori da je premisa suprotna od istaknute mogućnosti.<sup>319</sup> Uddyotakara dokazuje da razmišljanje o duši ne može da nam omogući da kažemo da je duša bez početka, već samo da bi trebalo da je takva.<sup>320</sup> *Tarka* nije po sebi izvor ispravnog znanja, mada ima vrednosti po tome što nas navodi na hipoteze.

Stariji sistem *nyāya* priznaje jedanaest vrsta *tarka*, koje moderna škola svodi na pet, od kojih je glavna *reductio ad absurdum*, koju smo opisali, a naziva se *pramānabādhitārthaprasanga*. Druge četiri su *ātmāśraya* ili *ignoratio elenchi*; *anyonyāśraya* ili uzajamna zavisnost; *cakrika* ili dokazivanje u krugu; i *anavasthā* ili *regressus ad infinitum*. Čak se i *reductio ad absurdum* smatra kao jedan slučaj pogrešnog zaključivanja, pošto izvodi zaključak koji je apsurdan. Ali kad odstranimo zabludu, dolazimo do konačne spoznaje (*nirṇaya*).<sup>321</sup>

*Vāda* ili diskusija služi se slobodnom upotrebom silogizma i teži za proverom istine. Ali on se često izvitoperi u prostu svađu (*dalpa*), koja ide za efektom ili lažnom pobedom i cepidlačenjem (*vitandā*), te se zadovoljava kritikom zbog kritike.<sup>322</sup> Takva neplodna diskusija može se svršiti ubeđivanjem protivnika da je u zabludi i prisiljavanjem da se prizna poraženim.<sup>323</sup>

<sup>315</sup> P. P., str. 225, Vidi tak. V S., IX, 2. 5. Nyāyakandali, str. 225—226 i Kusumāṅḍali, III. 20, 22, i 26.

<sup>316</sup> Dayanta spominje jedanaest vrsta *anupalabdhi*. Vidi Nyāyamaṅḍari, str. 56—57.

<sup>317</sup> S. D. S., XI.

<sup>318</sup> Pramānugrāhakas tarkah (S. S. S., VI. 25). Tarkabhāṣā.

<sup>319</sup> N. B., I. 1. 40.

<sup>320</sup> N. V., I. 1. 40.

<sup>321</sup> I. 1. 41.

<sup>322</sup> I. 2. 1.—3.

<sup>323</sup> Momenata od kojih zavisi poraz (*nigrahasthāna*) ima dvadeset dve vrste: 1. *paratidhāhāni* ili odustajanje od postavke koju treba utvrditi; 2. *pratidhāntara*

## XV

## PAMĆENJE

Sve saznanje deli se na prezentativne spoznaje (*anubhava*), koje nisu reprodukcije ranijih stanja svesti i reprezentativne spoznaje (*smrti*), koje dovode u svest ranija iskustva.<sup>324</sup> Ako isključimo znanje po sećanju, sva prošlost će ispasti iz područja izvesnosti. Znanje po pamćenju zasniva se na rezidualnim tragovima (*samskāradānya*). Pamćenje prema definiciji »zavisi od specifičnog kontakta duše sa *manasom* i traga koji ostavlja ranije iskustvo«.<sup>325</sup> Katkad se kaže da ga stvara jedino utisak (*samskāramātrādānya*), te se tako razlikuje od prepoznavanja (*pratyabhidhā*). Dok je utisak neposredan uzrok sećanja, dotle je opažanje istovetnosti prisutnog predmeta sa nečim drugim uzrok prepoznavanja. *Nyāya* ne priznaje pamćenje za zaseban izvor saznanja, pošto u njemu nemamo nikakvo spoznajno znanje o predmetima, već samo reprodukciju ranijeg iskustva u istom obliku i redu u kome je jednom postojalo u prošlosti, a sada više ne postoji.<sup>326</sup> Važenje znanja koje pamtimo zavisi od onog prethodnog iskustva koje se obnavlja. Neki logičari uključuju znanje koje pamtimo u valjanu spoznaju, ako se ova poslednja definiše kao znanje koje nije protivrečno.<sup>327</sup> Sećanja nisu istovremena, pošto pažnja (*pranidhāna*), opažanje oznake i ostalo (*lingādīdhāna*) nisu prisutni u isto vreme.<sup>328</sup>

ili pomeranje dokaza unošenjem novih razmatranja; 3. *pratidhāvirodha* ili protivrečnje samom sebi; 4. *pratidhāsamnyāsa* ili odricanje prava suđenja; 5. *hetvāntara* ili izmena razloga; 6. *arthāntara* ili izmena sadržine; 7. *nirarthaka* ili besmisleno pričanje; 8. *avidhātārtha* ili upotreba nerazumljivog govora; 9. *aparthaka* ili nepovezan govor; 10. *apṛāptakāla* ili previđanje reda dokazivanja; 11. *nyūna* ili izostavljanje suštastvenih koraka u dokazivanju; 12. *adhaka* ili razrada očevidnoga; 13. *punarukta* ili ponavljanje istoga; 14. *ananubhāšana* ili čutanje; 15. *adhiāna* ili nerazumevanje stavā; 16. *apratibhā* ili nemanje ubedljivih odgovora; 17. *vikṣepa* ili izbegavanje diskusije simuliranjem bolesti itd.; 18. *matānuḍhā* ili priznavanje poraza uz napomenu da je i protivnikovo gledište pogrešno; 19. *paryanuyogyopekṣāna* ili previđanje onoga što je za ispravljanje; 20. *niranuyogyānyoga* ili ispravljanje onoga što ne treba da se ispravlja; 21. *apasid-dhānta* ili odstupanje od usvojenog principa i 22. *hetvābhāsa* ili prividni razlog.

<sup>324</sup> Tarkasamgraha, 34.

<sup>325</sup> V. S. IX. 2. 6.

<sup>326</sup> N. S. Vrtti, I. 1. 3.

<sup>327</sup> Tarkakaumudī, str. 7.

<sup>328</sup> N. S., III. 2. 33; N. B., III. 2. 25—30; N. V., III. 2. 25—26. Od uzroka sećanja pominju se ovi: 1. *pranidhāna* ili pažnja; 2. *nibandha* ili asocijacija; 3. *abhyāsa* ili ponavljanje; 4. *linga* ili oznaka; 5. *lakṣana* ili opisna oznaka; 6. *sādrśya* ili sličnost; 7. *parigraha* ili sopstvenost; 8. *āśrayāśrtasambandha* ili odnos korelata; 9. *ānantarya* ili neposredno sledovanje; 10. *viyoga* ili razdvajanje; 11. *ekakārya* ili identitet funkcije; 12. *virodha* ili neprijateljstvo; 13. *atiśaya* ili nadmoćnost; 14. *prāpti* ili sticanje; 15. *vyavadhāna* ili posredovanje; 16. *sukhaduhkha* ili zadovoljstvo—nezadovoljstvo; 17. *ičchādveṣa* ili želja i odvratnost; 18. *bhaya* ili strah; 19. *arthitva* ili potreba; 20. *kriyā* ili akcija; 21. *rāga* ili strast; 22. *dharma* ili zasluga; 23. *adharmā* ili mana: Prema Vātsyāyani svi ovi uzroci samo ukazuju na problem, a ništa ga ne iscrpljuju. Nidarśanaṁ cedam smrtihetūnāṁ na parisamkhyānam iti (N. B., III. 2. 41). Svi uzroci asocijacije i sećanja na ideje mogu se podvesti pod pomenute tačke.

## XVI

## SUMNJA

Smatra se da stanje sumnje nastaje iz: 1. prepoznavanja osobina zajedničkih mnogim predmetima, kao kad vidimo neki visok predmet u sumraku i nismo sigurni da li je to čovek ili stub, jer se i jedan i drugi ističu visinom; 2. prepoznavanja osobina koje nisu zajedničke tim predmetima, kao kad nam je teško da odlučimo da li je zvuk večan ili ne, pošto se ne nalazi u čoveku niti u životinji, koji nisu večni, niti u atomima, koji su večni; 3. suprotnih svedočanstava, kao kad dva pouzdana autoriteta govore različito o prirodi duše; 4. nepravilnosti opažanja, kao kad vidimo vodu a nismo sigurni da li je to stvarno, kao voda u sudu, ili nestvarno, kao voda u fatamorgani, jer se opaža u oba slučaja; 5. nepravilnosti neopažanja, što je slučaj suprotan prethodnome.<sup>329</sup> Prema Uddyotakari dve poslednje pojave ne prouzrokuju same sobom sumnju sve dok nema opažanja zajedničkih neodređenih obeležja. Pošto se opaženi element asociira sa više nego jednim predmetom, on istovremeno pobuđuje dva niza ideja između kojih osciluje um, te se tako javlja sumnja.<sup>330</sup> Nijedna ideja se ne integrira sa opažanjem, mada se obadve alternativno nameću.<sup>331</sup> Stanje sumnje je obojeno neprijatnošću i obustavlja svaku aktivnost.<sup>332</sup>

Ako se jedna alternativa otkloni a um je sklon drugoj, imamo slučaj *ūha* ili pretpostavke, gde probno prihvatamo jednu alternativu.<sup>333</sup> Otklanjanje jedne alternative zavisi od snage druge. Ako u pirinčanom polju vidimo neki visok predmet, pretpostavljamo da je to neki visok čovek a ne visok stub, jer se stubovi obično ne vide u pirinčanim poljima. U stanju sumnje obe alternative su podjednako verovatne; u slučaju *ūha* jedna je verovatnija nego druga.

Spominje se još jedno stanje sumnje, nazvano *anadhyavasāya*, koje se javlja zbog nedostatnosti pamćenja. Opažamo neko drvo ali smo zaboravili njegovo ime i pitamo se: »Kako se ono zove?«<sup>334</sup> Prema Śivādityi i ovde imamo takođe dve alternativne sugestije, mada nisu prisutne u svesti. Ako ih postanemo svesni, onda imamo stanje sumnje. Praśastapāda, Śrīdhara i Udayana daju drugačije objašnjenje. Oni

<sup>329</sup> Tarkasamgraha, 64. V. S., II. 2. 17.

<sup>330</sup> Dolāyamānā partitih samśayah (Guna ratna: Śaddarśanasamućayavrtti).

<sup>331</sup> Laugākṣi Bhāskara definiše stanje sumnje kao znanje koje se sastoji u alternaciji između različitih protivrečnih atributa. Ekasmin dharmini viruddhanānākotikam jñānam (Tarkakaumudī, str. 7. Upor. tak. Tarkasamgraha, 64; Bhāśāparīccheda, 129—130.

<sup>332</sup> Praśastapāda razlikuje dve vrste sumnje, unutrašnju i spoljnu (P. P., str. 174).

<sup>333</sup> Saptapadārthī, 68.

<sup>334</sup> Vidi Saptapadārthī, str. 69. Upor. Mitabhāṣinī, str. 26: kim samjñāko 'yam ity atrāpi, cūtah panaso vety, vikalpasphuranād anadhyavasāyopi, samśaya eva.

kažu da tu zbog rasejanosti ili želje za daljim saznanjem imamo slučaj neodređenog opažanja poznatog ili nepoznatog predmeta. Kad susret-nemo neki poznati predmet, a ne opazimo ga zbog rasejanosti ili nepažnje, onda imamo slučaj *anadhyavasāya*, kad znamo da je nešto prošlo, mada ne znamo šta. Kad je predmet nepoznat i ne znamo njegovo ime, imamo stanje nesavršenog znanja, koje se razlikuje od stanja obične sumnje.<sup>335</sup>

Sumnja je podsticaj za istraživanje, jer budi želju za saznanjem nepoznatoga. Ona prethodi zaključku, mada ne opažanju ili verbalnom saznanju. Sumnja nestaje kad naše saznanje postane tačno. Sumnju ne treba brkati sa zabludom. Sve dok znamo da ne poznajemo prirodu nekog predmeta sigurno, imamo istinito saznanje ili *pratyayu*. Sumnja je nepotpuno znanje, dok je zabluda pogrešno znanje.

## XVII

### GREŠKE U ZAKLJUČIVANJU

Logika *nyāye* razrađuje načela pomoću kojih mi stičemo znanje. Ona prihvata stanovište prirodnih nauka, a njeni zakoni nisu propisi za ponašanje već opšte konstatacije zasnovane na posmatranju sredstava pomoću kojih čovek zadovoljava svoje intelektualne potrebe. U normalnom slučaju znanje je valjano; zabluda je slučajna i javlja se kad nema uslova pod kojima se ostvaruje ispravno saznanje. Greške se javljaju kad nešto ometa normalni rad saznavnih moći. *Nyāya* se bavi naširoko logičkim greškama. Ne treba se iznenaditi ako pomeno da je logika ponikla iz činjenice da je misao sklona zabludi.

Velika pažnja se posvećuje opsenarskoj igri reči, pošto logika ima zadatak da nas sačuva od sofističkih varki. Tri vrste igara rečima (*chala*) mogu se razlikovati. 1. *Vākchala*. Tu se upotrebi neki dvosmislen izraz, i lice kome se govori shvati ga u drugačijem smislu od onog koji podrazumeva lice koje govori. Kad se kaže: »Ovaj dečko je *navakambala*«, \* i ima novo čebe (ili devet čebadi), sofist odgovara: »Ne, on nema devet čebadi već samo jedno«. 2. *Sāmānyāchala*. Tvrdjenje u vezi sa pojedinošću proširuje se na celu klasu. Kad neko kaže: »Ovaj brahman se odlikuje učenošću i ponašanjem«, sofist primećuje da se svi brahmani ne odlikuju učenošću i ponašanjem. 3. *Upācārāchala*. Tu se figurativan izraz shvata bukvalno. Kad neko kaže: »Tribina viče«, sofist primećuje da se ne može očekivati da mrtve stvari kao što je tribina mogu da viču.

Greške kao što su *dāti* i *nigrahasthāna* više spadaju u dijalektiku nego u logiku. Logičke greške se javljaju u vezi sa različitim članovima silogističkog dokaza. Greške nižeg pojma, *pakśābhāsa*, primera, *drśtāntābhāsa*, nisu tako značajne kao

<sup>335</sup> P. P., str. 182—183.

\* Dvosmislenost je u reči *nava* koja znači i »nov« i »devet«.

greške srednjeg pojma, *hetvābhāsa*. Gautama<sup>336</sup> pominje pet vrsta ovih grešaka: 1. *Savyabhičāra*, ili greška neodređenosti, pojam koji vodi do više zaključaka, a ne samo do jednog. Na osnovu neopipljivosti zvuka možemo zaključiti kako da je večan tako i da nije, pošto su neopipljivi i večni atomi a nevečna znanja. Srednji pojam tu ne sadrži viši. Kako srednji pojam nije potpuno istovremeno dat sa nekom alternativom, to se u poznijoj logici naziva *anaikāntika*. Postoje i njihove tri podvrste i to: a. *sādhā-rana* ili opšta, gde je srednji pojam suviše širok; b. *asādhāra* ili neopšta, gde je srednji pojam suviše uzan; c. *anupasamhārin* ili neodređena, gde se srednji pojam ne može proveriti.<sup>337</sup> 2. *Viruddhā* ili greška kontradiktornosti, tj. razlog koji protivreči sudu koji treba izvesti.<sup>338</sup> 3. *Prakaranasama* ili greška ekvivalentnosti sudu, ne vodi zaključku, pošto postavlja pitanje na koje treba da odgovori. Tu se ističe jedna od dve suprotne oznake, od kojih su obe jednako nezapažene.<sup>339</sup> Poznija logika podvodi taj slučaj pod *satpratipakśa*. *Prakaranasama* se uzima takođe kao razlog koji se primenjuje za obe strane ako se identifikuje sa *savyabhičārom*.<sup>340</sup> 4. *Sādhayasama* pruža osnovu koja se ne razlikuje od onoga što treba dokazati i samo zahteva dokaz. To je slučaj nedokazanoga ili *asiddha*, kakvih ima različitih vrsta: a. *svarūpāsiddhi*, gde je priroda srednjeg pojma potpuno nepoznata, kao kad kažemo da je zvuk večan jer je vidljiv, pri čemu je vidljivost zvuka nešto apsolutno nepoznato; b. *āśrayāsiddhi*, gde srednji pojam nema osnovu, kao u primeru: »Nema boga pošto on nema tela.« Tu bestelesnost nema supstrata ako ne postoji bog; c. *anyathāsiddhi* ili nešto što je poznato na drugi način.<sup>341</sup> 5. *Kālātita* ili vremenski nepravilno postavljen pojam, koji se navodi kad je vreme već prošlo. Primer ovakve greške je dokazivanje da je »zvuk trajan jer se pojavljuje sjedinjavanjem kao boja«. Boja lonca se pojavljuje kad se lonac sjedini sa svetlošću lampe, mada je svetlost postojala pre tog sjedinjenja, a produžiće da postoji i ako prestane to jedinstvo. Pogrešno je dokazivati analogijom sa bojom da je zvuk postojao pre sjedinjenja doboša i maljice, i postojaće i dalje kad prestane sjedinjenje. Ovaj navedeni razlog je vremenski pogrešan, jer je zvuk proizveden neposredno po sjedinjenju doboša i maljice, dok se boja pojavljuje istovremeno sa sjedinjenjem lonca i svetlosti lampe. Ova greška zove se takođe *bādhita*, i tu srednji pojam tvrdi nešto suprotno onome za šta je utvrđeno da je istinito na osnovu drugog dokaznog postupka. U poznijoj logici lista grešaka se znatno proširuje.

## XVIII

### ISTINA

Činjenica od koje polazi teorija saznanja nije da mi imamo saznanje već da hoćemo da ga imamo. Za epistemologa se javlja zadatak da ispita koliko je to htenje opravdano. U teoriji o *pramāi* ili istini,

<sup>336</sup> I. 2. 4. Vidi tak. V. S., III. 1. 15. Praśastapāda pominje *asiddha* ili ono što nije dokazano; *viruddha* ili suprotstavljeno; *samdigdha* ili sumnjivo i *anadhyavasita* ili neprovereno (P. P., str. 239—240). Dignāga pominje četrnaest vrsta, a Bhasarvadna samo šest. Vidi tak. Tarkasamgraha, 52.

<sup>337</sup> Tarkasamgraha, 53. Vidi tak. Viśvanātha; N. S. Vrtti, I. 2. 46.

<sup>338</sup> N. V., I. 2. 6. Vātsyāyana (I. 2. 6) daje primer iz Yogabhāṣya (III. 13), iz koga sleduju dva suda: 1. svet prestaje da bude pojava jer nije večan, i 2. on produžava da postoji jer ne može biti razoren. Vidi tak. Tarkasamgraha, 54.

<sup>339</sup> N. B. i N. V., I. 2. 7.

<sup>340</sup> Tarkasamgraha, 55.

<sup>341</sup> Vācaspati dodaje *ekadeśāsiddhi*, a Udayana dodaje *vyāpyatvāsiddhi*, gde se koegzistencija ne javlja kao neizmenljiva.



*naiyāyika* se trudi da ispita u kojoj je meri opravdano to htenje koje mi implicitno priznajemo. On pokušava da dokaže da sadržina znanja koje stičemo pomoću četiri *pramāne* ima važenje ili normativnu nužnost.

Teorija saznanja *nyāye* dolazi u sukob sa skepticizmom učenja *mādhyamika*, koje smatra da mi ne saznajemo suštinu stvari, a naša misao je tako protivrečna da se ne može smatrati kao realna. Protiv ovog mišljenja Vātsyāyana izlaže da ako je *mādhyamika* siguran da ništa ne postoji, on time dopušta mogućnost izvesnosti bar u toj meri i tako sam sebi protivreči. Naprotiv, ako nema dokaza za tvrđenje da ništa ne postoji, ako je to samo neproverena pretpostavka, onda se može pretpostaviti i suprotno. Isto tako, onaj koji poriče važenje *pramāna*, čini to na osnovu nekog *pramāna* ili bez ikakve osnove. U ovom drugom slučaju dokaz je beskoristan; u prvom je priznato važenje *pramāna*. Radikalni skepticizam je neefikasan. Svako priznaje principe saznanja u trenutku kad počne da misli. Pored toga, onaj koji priznaje funkcionisanje misli mora da prizna takođe i svet realnosti, jer su misao i realnost uzajamno zavisni. Vātsyāyana kaže: »Ako je mogućna analiza stvari pomoću misli, onda nije istina da realna priroda stvari nije shvaćena; ako, međutim, realna priroda stvari nije shvaćena, onda ne može postojati ni analiza stvari pomoću misli. Tako tvrđenje da postoji analiza stvari pomoću misli, a realna priroda stvari se ne shvata' uključuje kontradikciju u terminima.«<sup>342</sup> Uddyotakara parafrazira ovo na sledeći način: »Ako je mogućna misaona analiza stvari, onda stvari ne mogu nepostojati; a ako stvari ne postoje, onda ne može biti misaone analize stvari.«<sup>343</sup> *Nyāya* smatra da znanje označuje stvarnost (*arthavat*).<sup>344</sup>

Vātsyāyana napada gledište *vinḍhānavāde*, po kome su predmeti iskustva samo veze predodžbi. Stvari videne u snu odbacuju se kao nerealne, pošto se do njih ne dolazi iskustvom na javi. Kad ne bi bilo čulnog sveta iskustva, stanja snova ne bi mogla postojati. Raznovrsnost u snovima može se izvesti iz raznovrsnosti njihovih uzroka.<sup>345</sup> Kad ne bi postojala realnost, razlika između istine i zablude bila bi beznačajna, a ne bi bilo ni objašnjenja za očiglednu činjenicu da ne možemo

<sup>342</sup> N. B., IV. 2. 27.

<sup>343</sup> N. V., IV. 2. 27.

<sup>344</sup> Nemogućnost sigurnog znanja brane *mādhyamike* između ostalog i time što opažaj ne može ni prethoditi predmetu čula, niti mu sledovati, niti biti s njim istovremeno. Ako prethodi, onda ne može biti rezultat dodira čula i njegovog predmeta; ako mu sleduje, onda se ne može reći da je predmet čula ustanovljen opažajem. Kad bi opažaj bio istovremen sa svojim predmetom, onda u našim saznanjima ne bi trebalo biti sukcesivnog reda, jer ne postoji takav red u njima odgovarajućim predmetima. Boja i miris mogu se opaziti u isto vreme, što *nyāya* ne priznaje. Ono što je istina za opažaj odnosi se i na druge *pramāne* i na njihov odnos prema *prameyi*, kao i na predmete saznanja. Tako su ova sredstva saznanja nevažeca i nemogućna. Ovakav prigovor protiv čulnog saznanja odstranjuje se na osnovu toga što sredstva saznanja mogu prethoditi svome predmetu kao što doboš postoji pre zvuka; sledovati mu kao što svetlost sleduje suncu; ili biti s njim istovremeno kao što je dim istovremen sa vatrom (N. B., II. 1. 8–19).

<sup>345</sup> N. B., IV. 2. 33–34 i 37.

kontrolisati svoja opažanja i imati ih po svojoj volji.<sup>346</sup> Ni *naiyāyika* se ne zadovoljava gledištem koje postulira predmete, ali koji su momentanog karaktera. Ako su predmeti uzroci naše spoznaje, oni moraju postojati pre posledice. Ali sa gledišta trenutnosti predmet koji je proizveo znanje prestaje da postoji u sledećem trenutku čim je opažen; a to se ne može priznati pošto se opaziti može samo ono što je neposredno prisutno. Nema smisla dokazivati da je nestajanje predmeta istovremeno sa pojavom opažaja, pošto mi opažamo predmet kao prisutan sada a ne u prošlosti. Čak bi i zaključak u takvom slučaju bio nemoguć.<sup>347</sup> Isto tako uzrok i posledica, budući da su povezani uzajamno kao ono što sadrži i sadržaj, moraju postojati u isto vreme. Osnovna je odlika onoga što stvarno postoji, za razliku od onoga što se samo zamišlja da postoji, u tome što je nezavisno od svake veze sa iskustvom subjekta. Ono što uopšte postoji, postoji bez obzira da li se javlja u nečijem iskustvu ili ne. Iskustvo je odnos jednostrane zavisnosti. Da bi ono postojalo, potrebne su stvari; ali da bi stvari postojale, nije potrebno neko iskustvo. Zato *naiyāyika* zaključuje da se naše ideje podvrgavaju objektivnom standardu činjenica relativno nezavisnih od volje i cilja subjekta.<sup>348</sup> Postojanje stvari ne zavisi od *pramāna*, mada njihovo postojanje kao predmeta saznanja potpuno zavisi od delatnosti *pramāna*.

*Pramāne* se nazivaju tako stoga što nam pružaju *pramu*.<sup>349</sup> Udayana u svome *Tātparyapariśuddhi* kaže: »Spoznavanje realne prirode stvari je *pramā*, a sredstvo takvog saznanja je *pramāna*.«<sup>350</sup> Šta je prava priroda (*tattvam*) stvari? »To nije ništa drugo do biće ili egzistencija u slučaju onoga što jeste, i nebiće ili neegzistencija u slučaju onoga što nije.<sup>351</sup> To će reći da kad se nešto što jeste shvati kao biće ili egzistentno, tako da se shvati kao ono što realno jeste (*yathābhūtam*) a ne kao nešto suprotne prirode (*aviparitam*), onda ono što se tako shvati čini pravu prirodu stvari. Analogno tome, kad se nebiće shvati kao takvo, tj. kao ono što nije, kao nešto što ima suprotnu prirodu — onda to što se tako shvati čini pravu prirodu stvari.«<sup>352</sup> *Apramā*, *bhrama* ili *mīthyādhāna* je spoznaja stvari kakva ona nije. To je ono u čemu se stvar shvata kao ono što ona nije,<sup>353</sup> kao kad školjku pogrešno vidimo kao srebro. To nije samo odsustvo znanja već pozitivna zabluda.<sup>354</sup>

<sup>346</sup> N. B., IV. 2. 26–37.

<sup>347</sup> Vidi N. V., I. 1. 37; III. 2. 14. Uddyotakara izlaže: »U silogizmu, zvuk nije večan jer je proizvod kao lonac — lonac u ovom slučaju mora da sadrži oznaku nevečnosti i proizvedenosti; nevečnost sleduje nepostojanju, proizvedenost prethodi nepostojanju. Kako ta dva momenta mogu postojati u jednom loncu, ako je on nešto samo trenutno?«

<sup>348</sup> N. B.; Viśvanātha: N. S. Vrtti, IV. 2. 26 i d.

<sup>349</sup> *Pra* znači: važeći; *mā* znači: znanje (IV. 2. 29).

<sup>350</sup> *Yathārthānubhāvah pramā, tatsādhanam ca pramānam.*

<sup>351</sup> *Sataś ca sadbhāvo 'sataś cāsadbhāvah.* N. B., I. 1. 1.

<sup>352</sup> B. B. i N. V., I. 1. 1.

<sup>353</sup> N. B., I. 1. 4.

<sup>354</sup> N. B., IV. 2. 1; IV. 2. 35.

Pitanje, sumnja i sl. imaju određeno mesto u mentalnoj istoriji pojedinca, mada se pitanje istine i laži ne javlja zbog njih. Sud ili tvrđenje neke sadržine, bez obzira na ličnost koja to tvrdi, jeste predmet logičkog ocenjivanja. Svako znanje ima oblik suda, u kome je subjekt *višešya* ili ono što se kvalifikuje, a predikat *višešana* ili kvalifikacija. U *nyāyi* se analizuje sud, ne toliko na subjekt i predikat koliko na imenicu i pridev, imenicu kao ono što se karakteriše, a pridev ono što karakteriše.<sup>355</sup> Svako znanje se sastoji u shvatanju prirode i osobina predmeta. Subjekt nam kaže da neka stvar postoji a predikat bliže određuje prirodu date stvari, određujući bliže njene osobine. Istinu ili *yathārtha* imamo onde gde se određivanje slaže sa prirodom predmeta.<sup>356</sup> Svaki subjekt ima neku osobinu u realnosti, a misao razlikuje supstancij i adjektiv, i tvrdi da se to dvoje nalazi sjedinjeno u realnom svetu. Za *pramāne* se kaže da nam pružaju saznanje predmeta kakvi oni u stvari jesu.<sup>357</sup>

Odnos između predmeta, lonca i našeg znanja o predmetu, nije odnos inherencije (*samavāya*); jer znanje koje se odnosi na predmet »lonac« (*ghataviśayakadhāna*) je osobina (*guna*) nas samih a ne lonca. Nije to ni odnos povezivanja (*samyoga*), pošto takav odnos važi jedino između supstancija, dok je znanje kvalitet. Pa ipak mora postojati neki odnos između predmeta i znanja o predmetu, tako da može da dođe do pojedinačnog suda a ne do nekog drugog. Zato je priroda samog lonca (*ghatasvarūpa*) jedino mogućan determinirajući uzrok (*niyāmaka*) našeg suda. Ovaj odnos se naziva *svarūpasambandha*, a u delu Nyāyakoša od Bhimācārye definiše se kao »odnos za koji moramo smatrati da postoji u slučaju kad se određeno znanje, ili sud (*viśiṣṭadhāna*), ne bi mogli da ostvare nikakvim drugim odnosom (*samavāya* ili *samyoga*)«. <sup>358</sup> To je odnos *sui generis* između predmeta i saznanja.<sup>359</sup> Efekt saznanja,

<sup>355</sup> Upor. »Mi smatramo da u svakom sudu određujemo u misli osobinu predmeta koji se predstavlja misli da bi tako bio određen. U najosnovnijem smislu, dakle, možemo govoriti o onome što je *determinandum* i o onome što je *determinans*; *determinandum* se definiše kao ono što je dato da bi bilo određeno ili karakterizovano mišlju ili spoznajom; *determinans* je ono što u misli karakteriše ili određuje ono što je dato da bude određeno« (W. E. Johnson: *Logic*, I, str. 9).

<sup>356</sup> Tadvati tatprakāra'ok'ubhavo yathārthah, tadabhāvavati tatprakāra'ok'ubhavo, 'yathārthah (Tarkasamgraha, 35). *Prakāra* je naziv za predikat, dok se osobina onoga što je realno označena predikatom naziva *višešana*. *Prakāra* se odnosi na spoznaj, a *višešana* na predmet. Annam Bhatta postavlja problem da li u sudu »lonaštvo je u loncu«, lonaštvo može da se smatra kao supstantiv, a lonac kao adjektiv — i odgovara tvrdjenjem da predikat ne mora uvek da bude atribut, nego je jedino potrebno da se odnosi na subjekt. *Tadvati* znači *tatsambandhavati*. Vidi tak. N. V., III. 2. 42.

<sup>357</sup> *Pramānasya sakalapadārthavyavasthāpakatvam* (Viśvanātha: N. S. Vrtti, I. 1. 1.)

<sup>358</sup> *Sambandhāntarena viśiṣṭapratitijananāyogyatvam*. Očigledan prigovor protiv shvatanja samog lonca kao »*sambandha*«, a naročito stoga što se time poništava razlika između odnosa i stvari koja je u odnosu — odbacuje se činjenicom da lonac kao lonac nije *sambandha*, već samo lonac kao predmet saznanja.

<sup>359</sup> *Avacchedakatva* je slučaj *svarūpasambandhe*. U nekim slučajevima to je bitna sastavna osobina individue koja ne postoji. U slučaju *ghatābhāva* ili odustva

različit od akta ili procesa saznanja, nije ni fizički predmet po sebi niti neko čisto duševno stanje; on je suština, ili *svarūpa*, ili karakter, on je »što« saznate stvari.<sup>360</sup> Ako je predmet saznanja spoljnom opažaju ono što i samo fizički egzistira, onda ne postoji mogućnost zablude. Svačiji iskaz o predmetu mora onda biti istinit. Bilo bi iskrivljavanje činjenica ako bismo smatrali da kad mislimo o Severnom polu, on stvarno ulazi u našu svest. Ako je to samo duševno stanje, onda padamo u subjektivizam. Predmet saznanja nije ni nešto fizički egzistentno niti psihološki egzistentno, već *svarūpa* ili osobina predmeta. U svakom saznanju imamo ono »što«, suštinu ili osobinu koja polaže pravo na realnost. Čak i u snovima nalazimo to »što«, ali se pokazuje da predmeti snova nisu egzistentni. Njihova implicitna tvrdnja da su realni nije opravdana. Svako znanje je znanje *svarūpe*, ili kompleksa osobina, uz implicitno pridavanje postojanja. Ovo propratno uverenje katkad je zabuna. Samim aktom saznanja se ne doznaje da li sadržina pripada predmetu ili ne. Važenje saznanja se ne uspostavlja samo sobom (*svatahprāmānya*).<sup>361</sup> *Nyāya* smatra da se važenje saznanja ne uspostavlja samo sobom, već se dokazuje nečim drugim (*paratah pramāna*). Dok *sāmkhya* misli da su važenje i nevaženje uključeni u samom saznanju, *mīmāṃsake* su ubeđeni da je važenje uslovljeno samim saznanjem,<sup>362</sup> a nevaženje uslovljeno spoljnim uzrocima, tako da se neko saznanje mora smatrati istinitim tako dugo dok se ne dokaže suprotno. Budisti misle da je nevaženje obeležje svih saznanja, a važenje se mora uspostaviti nekim drugim sredstvima. Nasuprot svim ovim mišljenjima, *naiyāyika* priznaje da se važenje i nevaženje utvrđuju nečim što je nezavisno od samog saznanja. Kad bi svako saznanje bilo evidentno po sebi, ne bi postojala mogućnost sumnje.<sup>363</sup> Na taj način važenje se određuje pozivanjem na činjenice. Pretpostavimo da opažamo neki predmet; mi ne možemo neposredno biti sigurni da je predmet koji opažamo istog obima i oblika kakav nama izgleda. Mi opažamo da se Sunce kreće, iako se u stvari ne kreće.

lonca, lonaštvo je *avacchedaka*. Onde gde postoje prost i složen atribut, prostiji atribut je *avacchedaka*. Onde gde je atribut koekstenzivan sa primerima imamo slučaj *anātrikavrttitva*. Odnos između saznanja i saznanog predmeta je *viśayatā*.

<sup>360</sup> Upor.: »Naše datosti su prosto kompleksi oznaka, suštine, logičke veličine, koje se neizbežno moraju uzeti kao oznake postojećih stvari, opaženih ili drugim načinom saznanja« (*Essays in Critical Realism*, str. 5).

<sup>361</sup> Upor. Drake: »Sva saznanja iskustva su saznanje postojećeg znanoga, a ne njegov posed (ako on postoji); njihovo važenje mora se proveriti drugim sredstvima nego što je inicijacija tog momenta« (*Critical Realism*, str. 32).

<sup>362</sup> Za njih je istinitost veda evidentna po sebi i ne zahteva spoljnu sankciju da bi dokazala svoj zahtev na poslušnost, dok za *naiyāyike* autoritet veda zavisi od njegovog božanskog porekla.

<sup>363</sup> *Siddhāntamuktāvali*, 136. »Ako bi važenje nekog saznanja bilo samo po sebi razumljivo, onda ne bi bilo sumnje u pogledu saznanja do kojeg smo došli praksom. Jer ako se, u tom slučaju, sa saznanjem spozna i njegovo važenje, kako se može pojaviti sumnja ako se, međutim, saznanje ne spoznaje zbog odsustva znanja o nečemu što poseduje neki kvalitet, kako se može pojaviti sumnja? Otuda je važenje saznanja stvar zaključka (*anumeyam*).«

Znači da opažanje ili neposredno saznanje nekog predmeta ne nosi u sebi sigurnost svoga sopstvenog važenja. Važenje našeg saznanja može se ustanoviti jedino posrednim procesom refleksije.<sup>364</sup> Ono što je istinito za opažaje istinito je i za saznanje stečeno drugim sredstvima.

*Nyāya* razmatra neke prigovore protiv ove teorije. Kako može *pramāna* koje nam pruža saznanje nekog predmeta i samo postati predmet drugog *pramāna*? Kao što je vaga instrument kad odmerava neku stvar, ali je predmet kad nju samu mere na nekoj drugoj vagi, tako isto je sredstvo saznanja instrument kad određuje neki predmet, ali je predmet kad njega samo treba odrediti. Vātsyāyana kaže: »*Buddhi*, ili shvatanje, je *pramāna*, ili sredstvo za spoznavanje stvari; ali ono je *prameya* kad samo biva spoznato.«<sup>365</sup> Ako se kaže da neko sredstvo saznanja ne zahteva drugo sredstvo saznanja da ga uspostavi, već se uspostavlja samo sobom, onda se i sam predmet saznanja može na taj način uspostaviti, te *pramāna* postaju suvišna. Javlja se i prigovor da ako se važenje saznanja shvata pomoću drugog saznanja, a ako se važenje ovog poslednjeg shvata pomoću nekog drugog, onda se uplićemo u beskonačan regres.<sup>366</sup> Ako se zaustavimo negde u sredini, *pramāna* nije dokazano. *Naiyāyika* ne smatra ovaj prigovor za ozbiljan, jer je čisto teorijski. Za sve praktične slučajeve priznajemo važenje *pramāna* i nemamo potrebe da važenjem jednog *pramāna* dokazujemo važnost drugog u beskonačnost.<sup>367</sup> U slučaju jasnog saznanja, kao kad vidimo voće u svojoj ruci, ne sumnjamo u važenje saznanja. Mi tada imamo sigurno saznanje predmeta pomoću jednog akta saznanja. U slučaju sumnjivih saznanja tražimo pomoć daljih saznanja da bismo odredili vrednost datoga, a kad dođemo do nekog savršeno važećeg saznanja onda prestajemo da tražimo dalje. Postoje neka *pramāna* koja pretpostavljaju znanje njima samim da bi pružila dokaz za svoje predmete i dovela do praktične akcije; ali ima i drugih koja dokazuju svoje predmete bez ikakvog znanja o njima samima. Dim se mora poznavati pre no što može dovesti do znanja o vatri, ali čulni organi pružaju nam saznanje predmeta čak i onda kad njih same ne opažamo i ne poznamo. Mi možemo čulne organe spoznati drugim sredstvima, ali je to znanje nepotrebno.

<sup>364</sup> Tarkabhāṣa kaže: »Saznanje se stiče čulnim opažanjem... dok se njegovo važenje shvata posredstvom zaključivanja. Čovek koji traži vodu ima predstavu vode. Napor koji on čini jeste ili nije uspešan. Iz neuspešnih saznanja zaključuje se o njegovom važenju; jer ono što ne važi ne pokreće na uspešan napor.«

<sup>365</sup> N. B., II. 1. 16. Vātsyāyana za ilustraciju uzima primer svetlosti lampe, za koju se može reći da osvetljava sebe i druge predmete. »U slučaju svetlosti lampe pokazuje se da dok je ona sama vidljiva takođe je i sredstvo pomoću koga vidimo druge vidljive stvari, te se tako naziva predmetom ili sredstvom saznanja, prema okolnostima« (N. B., II. 1. 19). Nāgārjuna prigovara tome: lampu ne može da osvetljava sebe, pošto u njoj nema mraka. Ona osvetljava predmete, odstranjujući mrak koji ih opkoljava (Mādhyamika-kārikā, VII). Gledište Vātsyāyane ne treba brkati sa stavom *vedānte* o samoevidentnom karakteru *pramāna*. Isto *pramāna* ne može da otkrije predmet i svoje sopstveno važenje. Uddyotakara izlaže da je svetlost lampe *pramāna* u odnosu na predmete, međutim ona sama se javlja na osnovu jednog drugog opažaja preko svog dodira sa vidnim nervom, tako da se jedno *pramāna* može da utvrdi pomoću drugoga (N. V., II. 1. 19). Vidi tak. N. V. T. T., II. 1. 19.

<sup>366</sup> Ovaj prigovor je identičan sa Nāgārjunim u Vīrahavyāvartanī-kārikā. Vidi *History of Indian Logic*, str. 257. Vidi tak. N. B., II. 1. 17—18. Śrī Harṣa navodi budističkog logičara Dharmakīrtija, koji govori u tom smislu: »Onaj ko ne priznaje saznanje kao neposredno spoznato samo po sebi, ne može konstatovati saznanje stvari.« Vidi Khandana, I. 3.

<sup>367</sup> N. V. T. T., II. 1. 19.

*Naiyāyika* smatra da ne možemo pouzdano doznati da li naša znanja odgovaraju realnosti ili ne. O tom slaganju moramo izvesti zaključak na osnovu sposobnosti da nas dovede do uspešne akcije. Svako saznanje je pobuda za akciju. Ono nam govori da li je neki predmet poželjan ili nepoželjan, ili ni jedno ni drugo. *Ja* nije čisto pasivni posmatrač zainteresovan samo za čisto kontemplativno držanje prema stvarima. Ono se trudi da postigne željene predmete a izbegne nepoželjne. Mišljenje je samo jedan momenat u toku života. »Saznanje je shvatanje pokretačkih želja i vođ u akciji.«<sup>368</sup> *Naiyāyika* se slaže sa pragmatističkom školom u mišljenju da je osnov saznanja u vitalnim potrebama ljudske prirode, i da vodi do voljnih akcija. Slaganje naših ideja sa predmetima može se potvrditi njihovom sposobnošću da nas vode u uspešnoj akciji (*pravrttisāmarthyam*).<sup>369</sup> Stoga je očigledno da je odnos između ideje i predmeta odnos saobraznosti a ne nužne sličnosti. *Naiyāyika* dovodi istinitost naših ideja u zavisnost od njihovih odnosa prema činjenicama i smatra da je to odnos slaganja ili saobraznosti, a mi to zaključujemo iz aktivnog uticaja ideja.<sup>370</sup>

Strogo govoreći, za ideju se kaže da je istinita ako nas vodi opažajima koje zahteva sama ideja, i osposobljava nas da uspešno utičemo na okolinu. Prema učenju *prāmānyavāda* u Tattvaśintāmani, važenje saznanja se utvrđuje zaključivanjem. Kad vidimo konja mi pre svega imamo saznanje forme »Ovo je konj«, čemu sleduje neodređena ideja »Video sam konja«; a kad pridemo bliže i stvarno ga osetimo, onda zaključujemo o važenju ovog saznanja. Međutim, ako se očekivana opažanja ne pojave, onda zaključujemo da je saznanje pogrešno. Mi vidimo vodu i pridemo joj; ako ona odgovori našim potrebama, smatramo naše opažanje vode važećim, jer ono što nije istinito ne vodi uspešnoj akciji.<sup>371</sup> Kad se naše želje ispune, postajemo svesni važenja našeg saznanja. Tako od posledica zaključujemo na uzroke. Ova teorija istine je indukcija koja iz pozitivnih primera uspešnog

<sup>368</sup> N. B., I. 1. 2.

<sup>369</sup> N. S., I. 1. 17. Vidi tak. N. B. i N. V., I. 1. 1, i Kusumāñjali, III. 18.

<sup>370</sup> Upor. razliku između sličnosti i saobraznosti, kopije i slike u teorijama istine u delu McTaggart: *The Nature of Existence*, tom II. Interesantno je primetiti da kritički realisti, čija je analiza saznanja slična analizi *nyāye*, pribegavaju istim sredstvima da bi savladali ovu teškoću. Na pitanje da li imamo neko pravo da verujemo u postojanje fizičkih predmeta oni odgovaraju ovako: »Naše instinktivno (i praktički neizbežno) verovanje u postojanje fizičkog sveta oko nas opravdano je pragmatičko. Moglo bi se zamisliti da je ovo carstvo pojavnosti (tj. onoga što se javlja, što je dato) sačinjeno samo od vizija duha u praznom svetu. Ali mi instinktivno osećamo da su ove pojave obeležja realnosti predmeta. Reagujemo na njih kao da imaju nezavisnu egzistenciju, čak i kad spavamo ili ih zaboravljamo. Nalazimo da ova vera, da ove reakcije *deştvuju*« (*Essays in Critical Realism*, str. 6).

<sup>371</sup> Pūrvotpannam jalajñānam pramā, saphalapravrttījanakatvāt; yan naivam tan naivam yathā apramā\* (Annām Bhatta: *Dīpikā*, str. 6).

\* Prvobitno saznanje o vodi bilo je ispravno znanje, jer iz njega proizlazi uspešna delatnost. U suprotnom slučaju znanje je neispravno.«

dejstva izvodi važeće znanje, a iz negativnih primera neuspješnog dejstva izvodi nevažeće znanje.

Upotrebljivost je samo merilo istine a ne njena sadržina. Međutim, neki branioци pragmatizma su mišljenja da praktično dejstvo čini svu istinu, gledišta koje zastupaju i budistički logičari. Ovi poslednji misle da »istinито saznanje jeste neosporeno saznanje. Ono što nas osposobljava da dostignemo posmatrani predmet jeste neosporeno saznanje«. <sup>372</sup> Dostići predmet znači uspešno delovati s obzirom na njega i razumeti njegovu prirodu. <sup>373</sup> Za *naiyāyiku* istina nije samo upotrebljivost, mada se saznanje pomoću nje. Istina prethodi verifikaciji. Neki sud nije istinit stoga što je verifikovan. Ali on se verifikuje stoga što je istinit. *Naiyāyika* razmatra neke od prigovora ovoj teoriji. Mi ne možemo biti sigurni da se naše želje ostvaruju. Ima slučajeva iluzornog ostvarenja želja. U snovima imamo primere prividnog zadovoljenja, ali to ne znači da stanje snova treba smatrati važećim. *Naiyāyika* odgovara da nije odlučno samo osećanje uspešne aktivnosti, već osećanje normalnog zdravog duha koji nužno podržava ranija iskustva uspešne delatnosti. Znači da to nije živost duševnog stanja niti osećanje zadovoljenja, već slaganje sa celokupnim iskustvom. Predmeti snova ne mogu se uključiti u prostorno-vremenski skelet iskustva, i stoga su imaginarni.

Pre postignuća rezultata vrednost našeg saznanja ne može se utvrditi. Tako ne možemo imati ono poverenje koje je neophodno za svaki napor. Važeće saznanje predmeta je preduslov uspešne aktivnosti, a pre uspešnog rada ne možemo imati istinito saznanje predmeta. <sup>374</sup> Uddyotakara dokazuje da je besmisleno ovo pitanje o relativnom prvenstvu aktivnosti ili saznanja s obzirom da svet nema početka. Osim toga, za akciju je potrebno znanje o predmetu a ne znanje o važenju znanja. Ukoliko su u pitanju poznati predmeti, teškoća se uopšte ne javlja. U situacijama gde se javljaju novi momenti, kad je primena prethodnih slučajeva nedovoljna. eksperimentiramo i sa neadekvatnim znanjem. Gdekada delamo zato da proverimo hipoteze. Život uopšte teče na osnovu pretpostavki, te nije ni moguće odmeravati svaki pravac akcije koja nam se nameće finijim terazijama logike pre nego što se prema njemu postupa. Pritisak praktičnih potreba nagoni nas da radimo po idejama čak i onda kad njihova jasnoća nije potpuna. Predmeti religiozne vere određuju našu akciju, iako se nalaze izvan domašaja razuma. *Naiyāyika* priznaje da ima slučajeva gde je nemogućna potpuna verifikacija. Sve dok ne umremo nemo-

<sup>372</sup> Dharmottara: *Nyāyabindutikā*, I. »Avisaṃvādakaṃ jñānaṃ samyagjñānam ... pradarśitam artham prāpayan saṃvādaka ucyate.«

<sup>373</sup> Pravartakatvam eva prāpakatvam ... pravartakatvam api pravrttivīśayapravartakatvam eva. Dharmottara misli da dostignuti predmet nije istovetan sa saznanim predmetom, mada pripadaju istoj seriji. Mada budisti ne mogu da prihvate gledište *nyāye* o odnosu činjenica prema idejama, oni prihvataju *arthasiddhi*, ili dostizanje predmeta, ili praktičnu efektivnost (*arthakriyāsāmarthyam*) kao merilo istine, i puštaju se u prazne reči o sličnosti ideja i predmeta kao *arthasārūpyam aśya pramānam* (*Nyāyabindu*, I. 1).

<sup>374</sup> Zbog ove teškoće Dharmottara pravi razliku između ispravnog saznanja koje neposredno prethodi uspehu (*arthakriyānirbhāsam*) i saznanja koje vodi uspehu preko nekih posrednih stupnjeva (*arthakriyāsamarthe ča pravartakam*). Prvo vodi neposredno u akciju i ne može biti predmet ispitivanja. Vidi Uddyotakara i Vācaspati, I. 1. 1.

gučno je utvrditi da li ćemo postići nebo ili ne prinošenjem žrtve *agnihotra*. Onaj ko hoće da deluje samo ukoliko postigne potpuno razumevanje, mora imati ili vrlo umnu glavu ili vrlo kratak život.

Pozniji *naiyāyike*, kao Vācaspati i Udayana, priznaju samoevidentan karakter (*svatahprāmānyam*) nekih oblika važećeg saznanja. Prema Vācaspatiju, zaključak slobodan svake zablude i nedoslednosti, i poređenje (*upamāna*) zasnovano na suštinskoj sličnosti, imaju samoevidentno važenje, jer postoji racionalna nužnost koja vezuje saznanje i predmete. U slučaju čulnog opažanja i verbalnog svedočanstva isto tako ne možemo biti sigurni. <sup>375</sup> Udayana priznaje tvrđenje Vācaspatija i dokazuje da pored zaključka i poređenja, samosvest (*anuvyavasāya*) i kako unutrašnje tako i spoljno opažanje samog postojanja (*dharmidhāna*) važi po vlastitoj evidenciji. <sup>376</sup>

## XIX

### ZABLUDA

*Pramā* ili ispravno saznanje razlikuje se od sumnje (*samśaya*) i pogrešnog saznanja (*viparyaya*), u kome ideje ne vode uspešnoj akciji. Iluzije i halucinacije ne mogu da ostvare svoje zadatke, tj. ne ispunjavaju očekivanja koja su pobudile. Mi postavimo svesni zabluda kad zahtevе naših ranijih ideala ne ostvari sadašnjost. Vidimo neki beli predmet i mislimo da je srebro, dignemo ga i uverimo se da je to komad školjke. Novo iskustvo školjke protivreči očekivanju srebra. Prema *nyāyi* svaka zabluda je subjektivna. Vātsyāyana kaže: »Istinitim saznanjem se ne uklanja predmet, već pogrešno opažanje.« <sup>377</sup> Uddyotakara primećuje, uzimajući za primer fatamorganu: »Predmet ostaje uvek ono što jeste stvarno: pri treperenju sunčevih zrakova, kad se javlja saznanje da je to voda, zabluda nije u predmetu: nije tačno da zraci nisu zraci, niti da treperenje nije treperenje: zabluda leži u saznanju; to je saznanje koje se, umesto da se pojavi kao saznanje o treperenju zrakova, javlja kao saznanje vode, tj. saznanje o jednoj stvari kao nečemu što ona nije.« <sup>378</sup> Voda nije nešto što apsolutno ne postoji, kao cvet na nebu, već ne postoji sad i ovde, mada se zamišlja da postoji. Zraci su uzrok iluzije, mada nisu predmet iluzornog opažanja vode. Realizam *nyāye* ovde se nešto malo modifikuje, jer ne može da objasni pojavu iluzija sa gledišta po kome svet iskustvenih stvari sa svima njihovim posebnim osobinama postoji nezavisno od ma kakvog odnosa sa subjektom iskustva. Svako pogrešno saznanje ima neku osnovu u stvarnosti. Vātsyāyana kaže: »Nikakvo pogrešno shva-

<sup>375</sup> N. V. T. T., I. 1. 1.

<sup>376</sup> O istraživačkom kriticizmu teorije istine o *nyāyi* vidi Khandana, I. 13—14.

<sup>377</sup> N. B., IV. 2. 35.

<sup>378</sup> N. V., I. 1. 4.



tanje nije potpuno bez osnove.«<sup>379</sup> Zabluda je shvatanje jednog predmeta kao drugačijeg nego što on jeste. Ovo gledište *anyathākhyāti* podržava ne samo *nyāya*, već i dānski logičari, a i Kumārila.

*Naiyāyika* odbacuju druge teorije zablude<sup>380</sup> koje su više metafizičke nego logičke. *Sautāntrike* smatraju da se u zabludi javlja pogrešna superpozicija (*āropa*) nečega što čini formu saznanja (*dhānākāra*) spoljnog predmeta. *Yogācāra* ne priznaje vanmentalne realnosti, ali priznaje da su predmeti za sve praktične svrhe realni s obzirom na tendencije bespočetne *avidye*.<sup>\*</sup> Zabluda dolazi od nametanja forme saznanja na takve predmete.<sup>381</sup> Mi znamo da je neko saznanje pogrešno kad ga opovrgava drugo shvatanje<sup>382</sup> i kad nije praktički efikasno (*arthakriyākāritva*). U shvatanju: »ovo je srebro« ne osporava se srebro već »ovost« (*idantā*), jer, u sudu se forma znanja »srebro« pridaje »ovome«; u sudu koji to osporava, »ovo nije srebro«, osporavamo »ovo« a ne srebro, jer negirati srebro znači poricati njegovo postojanje kao forme saznanja. Ovo je stanovište *dhānākārakhyaṭi*, prema kome se neka forma saznanja pogrešno dovodi u vezu sa nekim spoljnim predmetom. Kad se iluzija odstrani spoljna veza srebra se poriče. Ovo gledište je konzekvencija opšteg metafizičkog stava *yogācāre* da ne postoji stvarna razlika između *sebe*, predmeta saznanja i saznanja. *Naiyāyika* prigovara da bi na gledištu *yogācāre* naša saznanja morala dobiti oblik ne »ovo je srebro«, već »ja sam srebro«, a to nije tako. *Yogācāra* ne može da objasni razliku između istine i zablude. Subjektivizam upropašćava to stanovište u potpunosti. Slatkoća je u medu, a gorčina u žuči, a ti kvaliteti nisu samo zamišljeni. Formula *nyāye* da je zabluda shvatanje stvari kao nečega što ona nije, primenljiva je čak i na gledište *yogācāre*.<sup>383</sup> *Mādhvamika* zastupa gledište *asatkhyāti*, po kome postoji samo nebiće (*asat*), a svako opažanje spoljnih i unutrašnjih predmeta je pogrešno. Zahvaljujući našem saznavnom mehanizmu, nepostojeće srebro javlja se kao postojeće. *Naiyāyika* stavlja prigovor da netačno shvatanje srebra u školjki nije proizvedeno ničim, već nečim u komadu školjke. Kad iluzije nisu izazvane nekom spoljnom draži i nemaju objektivnu osnovu, onda ne možemo razlikovati jednu iluziju od druge. Stvar koja ne postoji ne može da izazove nikakvo dejstvo. Pogrešna saznanja ne mogu se svesti na rezidue ranijih utisaka, koje nisu moguće bez stvarnih predmeta.<sup>384</sup> *Advaita*\*\* priznaje *anirvācānīyakhyaṭi*. Sve što se javlja u nekom saznavanju predmet je tog saznanja. U iluziji o srebru javlja se srebro u svesti i ona ga saznaje; inače ne bismo imali razlog da kažemo da je to iluzija srebra a ne nečeg drugog. Ali srebro koje se tako sazna nije ni realno niti nerearno. Kad bi bilo realno, saznanje bi važilo; kao nerearno, ne bi se moglo inducirati nikakvo delovanje; ako bi bilo nerearno i realno, onda bi se dva protivrečna kvaliteta nalazila u jednoj i istoj stvari. Njegova se priroda u stvari ne može odrediti, ona je *anirvācānīya*. Ovo neobjašnjivo srebro stvara *avidyā* po-

<sup>379</sup> N. B., IV. 2. 35.

<sup>380</sup> N. V. T. T., I. 1. 2.

<sup>381</sup> *Anādyavidyāvāsanāropitamalkam bāhyam, tatra jñānākārasāyāropah (Bhāmātī, I. 1. 1.)*\*\*\*

<sup>382</sup> *Bhāmātī. Balavad bādhakapratyayavaśāt.*

<sup>383</sup> *Aniruddha o S. P. S., I. 42; Nyāyamañdari, str. 178.*

<sup>384</sup> Ako iluzije ne proizvede spoljni predmeti, onda nema razlike između spavanja bez snova i iluzije, izuzev što u iluziji imamo svest a u spavanju nemamo. *Prameyakamalamārtānda, str. 13 i d.; Nyāyamañdari, str. 177—178.*

\* *Avidyā*, »neznanje«, je iskonski, metafizički izvor zablude iz kojeg potiče naslaga ili »superpozicija« (*āropa*) iluzije koja nadstire istinski sloj realnosti.

\*\* *Advaita*, »nedvojtvo« ili monizam, je osnovno obeležje Šamkarine idealističke interpretacije sistema *vedānta* (v. posebno poglavlje).

\*\*\* »Ogromno bespočetno neznanje na osnovu utisaka razlog je superponiranja oblika saznanja.«

moću rezidualnih tragova prošlih saznanja srebra, oživljenih opažanjem sličnosti koju ima srebro sa predmetom sa kojim je defektni čulni organ u dodiru. Prema *advaiti* iluzija je prezentativno saznanje koje proizvodi predmet koji je za svest stvarno prisutan. Srebro je prisutno u trenutku i na mestu kad je i gde iluzija proizvedena. Inače iluzija ne bi bila predstava. Predstavljeno srebro traje onoliko koliko traje iluzija. *Naiyāyika* prigovara da ako bi iluzorni predmet srebra bio stvoren u odsustvu srebra, onda bismo mi mogli videti bilo šta o čemu imamo neku ideju, i ne bi mogla postojati razlika između slike i opažaja. I dalje je *naiyāyika* zadovoljan činjenicom što se njegovo gledište može podvesti pod njegovu *anyathākhyāti*, pošto se predmet koji se ne da definisati javlja u svesti kao realan.<sup>385</sup> Gledište *Prābhākare* o zabludi naziva se *akhyāti* (ili *vivekākhyāti*) ili nerazlikovanje. Razlika između komada školjke koju vidimo i srebra koje zamišljamo ne primećuje se, i mi kažemo »ovo je srebro«. Saznanje koje to osporava ne protivreči iluziji, već prosto priznaje razliku između opaženih i zapamćenih elemenata pogrešnog saznanja. *Nyāya* ustaje protiv ovog gledišta dokazujući da donde dok iluzija traje postoji zbilja predstavljanje ili opažanje srebra a ne samo zamišljanje. Mi smo svesni srebra kao nečeg predstavljenog svesti ovdje i sada, a ne kao nečeg opaženog u prošlosti čega se sada sećamo. Nerazlikovanje u trenutku iluzije ne može da dovede do akcije. Priroda pomračenja pamćenja (*smrtipramośa*) nije jasno izražena. Zato se mora reći da naša svest koja neposredno opaža i sama pada u zabludu.<sup>386</sup>

Teoriju *nyāye* o *anyathākhyāti* kritikuju druge škole, a naročito *advaita-vedānta*.<sup>387</sup> Srebro koje postoji u neko drugo vreme i na drugom mestu ne može biti predmet opažanja, pošto nije dato čulima. Ako se kaže da se svest na njega podseća, onda takođe i u zaključku o vatri na osnovu dima može se reći da se svest podseća na vatru, te ne bi uopšte bilo potrebno ma šta zaključivati. Ili na šta se odnosi činjenica drugovrsnosti (*anyathātva*)? Ona ne može da dokazuje saznavnu aktivnost, gde supstrat školjke ne može da prenese svoju sopstvenu formu saznavnu koje shvata srebro; a ni na rezultat saznavne aktivnosti, pošto se predstavljanje suštinski ne razlikuje po tome da li važi ili ne važi; niti na predmet saznavnu koji je školjka, i koji se ne može identifikovati sa srebrom ili se pretvoriti u njega. Ako je školjka potpuno različita od srebra, onda se ne može identifikovati sa njime; ako je kako različita tako i nerazličita, onda bi čak i sudovi kao »krava ima kratke rogove«, bili iluzorni. Ako se školjka stvarno pretvori u srebro, onda saznanje srebra nije nevažno i ne može se poreći. Ako se kaže da je u pitanju trenutna transformacija, za vreme dok iluzija traje, onda opažanje srebra mora postojati čak i kod onih koji nemaju defektna čula.<sup>388</sup>

<sup>385</sup> *Rāmānuḍa*, kritikujući gledište *advaita*, postavlja pitanje: Šta je uzrok javljanja pojmovno neodredljivoga srebra u trenutku iluzije? Saznanje srebra ne može proizvesti predmet, pošto je ovo drugo uzrok prvoga. Ono ne može biti posledica defekta u mehanizmu čula, pošto čulni organi ne vrše uticaj na spoljne predmete. Čula proizvedu saznanje a ne predmete saznanja.

<sup>386</sup> *Dayasimhasūri* pominje teoriju *alaukikārthakhyāti*, koju *Dayanta* pripisuje nekom *mīmāṃsaki*. Prema njoj u iluzionom saznavanju srebra predmet iluzije je srebro koje se razlikuje od običnog (*laukika*), a što ne služi jeste *alaukika*. Čak i *alaukika* srebro pokreće na neku aktivnost. *Naiyāyika* pita da li mi imamo neko znanje o *alaukika* srebru i šta biva s njim u trenutku kad mi uvidimo svoju zabludu. *Prabhācandra* u svome delu *Prameyakamalamārtānda* pominje *prasiddhārthakhyāti* kao gledište koje brane *Bhāskara* i sledbenici *sāmkhye*. Prema tom gledištu predmet saznavanja nije neka nepostojeća stvar, već postojeći predmet utvrđen saznavanjem. Voda je predmet iluzije vode, a kad ovo pogrešno saznanje dođe u protivrečnost sa saznavanjem sunčanih zrakova, onda ovo drugo saznanje ima za svoj predmet sunčane zrake. Ovo gledište ne zadovoljava, jer po njemu svako saznanje važi (*Nyāyamañdari, str. 187—188; Prameyakamalamārtānda, I*).

<sup>387</sup> Vidi *Vedāntaparibhāśā, I*.

<sup>388</sup> *Vivaranaprimeyasamgraha, str. 33.*



XX

## OPŠTA OCENA TEORIJE SAZNANJA NYĀYE

Gledište *nyāye* da je saznanje atribut duše koja odražava (kopira) stvarnost, izgleda zdravom razumu tako jasno da mu nije potrebno nikakvo opravdanje. Međutim, ovo naizgled nedužno gledište uključuje u sebi pretpostavke prihvaćene bez kritike. U svojoj borbi protiv budističkog subjektivizma *nyāya* insistira da su stvari osnov logičke istine, da spoljni svet postoji nezavisno od našeg saznanja o njemu, i određuje upravo saznanje: da naše ideje odgovaraju stvarima. Tu se realno svrstava u dva odeljka: u subjekte i objekte, te se tako obična shvatanja zdravog razuma transformišu u metafizičku teoriju koja ne odgovara činjenicama svesti, kao ni zahtevima logike. Glavne pretpostavke koje otežavaju teoriju saznanja *nyāye* jesu ove: 1. da su *ja* i *ne-ja* potpuno odvojeni jedno od drugog; 2. da je svest posledica uzročnog delovanja *ne-ja* na *ja*; 3. da je saznanje svojina *ja*. Uprkos ovim metafizičkim predrasudama, *nyāya* sadrži plodne sugestije koje omogućuju da se prevladaju nedostaci sistema koji se nalazi na sigurnom tlu sve dok pruža objašnjenja o tome šta neposredno doživljavamo u aktu saznanja. Ali kad se pokuša da pruži metafizičko objašnjenje, u pojmovima koji nas vode iza krajnje činjenice saznanja, onda otvara vrata kritici. Iskustvo potvrđuje gledište da smo neposredno svesni sveta koji nije samo skup apstraktnih osobenosti, već složeni kosmos sa određenim tačkama i odnosima, sa pojedinostima i opštostima, i da naše ideje imaju radnu vrednost. Osnovna greška *nyāye* je greška Lockeja i drugih empirijskih mislilaca koji smatraju individuu kao jednu prirodnu jedinicu, a svet kao drugu. Ovo mehaničko gledište se ne može konačno odbraniti, mada je opravdano za ograničene potrebe svakodnevnog života i psihologiju. Za logiku nije toliko problem poreklo saznanja koliko njegova priroda. Mi se ne možemo nadati da odredimo prirodu saznanja pokušavajući da prodremo iza njega i posmatramo način njegovog postajanja. Kad *naiyāyika* posmatra svest kao proizvod ili rezultat, on pokušava da prodre iza procesa saznanja.

Ako su *ja* i *ne-ja* strogo odvojeni jedno od drugog, i ako je svest samo rezultat kauzalne akcije *ne-ja* na *ja*, kao što su mislili Locke i Descartes, Hume i Kant, onda su svi sadržaji svesti čisto subjektivna stanja individue koja saznanje. Događaji iz sveta koji nije svest o sebi ne mogu sačinjavati deo saznanja koje pripada sebi; a ako saznanje reprodukuje realnost, ono može samo sadržati kopije realnih događaja a ne same te događaje. Kad odelimo subjekt od objekta, onda pitanje stvaranja mosta između jednog i drugog postaje teško rešljivo. Ili moramo smatrati da je objekt proizvod subjekta, ili da objekt ne postoji uopšte. Bilo da kažemo da objekt ulazi u svest, bilo da se ogleda u njoj, bilo da se predstavlja nekom skicom ili nacrtom — ma kakvo

gledište da prihvatimo o odnosu saznanja prema predmetu, za nas postaje nemoguće da budemo sigurni da je svet onakav kakvog ga opažamo. Sve dotle dok su jedan drugome spoljni, kao što je jedan komad materije izvan drugog, ne možemo nikad biti sigurni da naše ideje tačno predstavljaju predmete, ili da uopšte predstavljaju predmete. Mi ne možemo da upoređujemo naša saznanja sa realnošću, pošto je ona izvan misli. Neposredno ne saznanje ništa drugo osim misli, i ne možemo porediti misao sa onim što je realno pošto je data samo jedna strana, dok akt poredjenja pretpostavlja da su date obadve. Ako išta može da uporedi ideju s jedne strane i predmet s druge, to može biti svest;<sup>389</sup> ali takva svest mora da obuhvata kako ideju tako i predmet.

Ako istina znači slaganje ideja sa realnošću, i ako se realnost definiše kao ono što je izvan misli, što nije i ne može biti u misli ili stvoreno mišlju, onda traženje istine predstavlja jurenje za fatamorganom. Misao traži neki cilj čije se postignuće ne da ni zamisliti, cilj o kome se ne može stvoriti neki jasan pojam. *Naiyāyika* dolazi do zaključka da se zadatak misli, tj. postizanje istine, ne može neposredno ostvariti. On smatra da je za konačni um zadatak misli izvan njenog domašaja. Moramo se zadovoljiti skromnijim idealom: da postignemo pouzdanje u radnu vrednost naših ideja. Korisnost ili praktična upotrebljivost rađa taj osećaj uverenja. Ta delatna sposobnost, međutim, opravdava pretpostavku *nyāye* da ideje deluju stoga što su u skladu sa realnošću.<sup>390</sup> Budistički logičari, koji primećuju isti test istine, izvlače iz njega drugačiji zaključak. I mora se priznati da je budističko gledište logičnije. Po njemu, sadržina istine nije u odgovaranju saznanja predmetima, koji su samo idealni, već u proveravanju iskustvom.<sup>391</sup> Ideje nas pokreću na aktivnost, a kad ostvarujemo svoje želje pretpostavka njihove istine je opravdana. Za naše snove kaže se da su iluzorni, pošto aktivnosti zasnovane na njima ne postižu ciljeve. Pretpostavimo da sanjamo nešto, da kopamo u polju i otkopamo neko blago; onda je naš san istinit bez obzira da li se slaže sa realnošću ili ne. Jasno je da najbolje zasnovana i najsigurnija naša saznanja nose mogućnost zablude. Nikakvo naše ubeđenje nije toliko sigurno zasnovano da ne bi u njemu ostalo bar malo izgleda da se pokaže kao pogrešno. Mada je moguće voditi na neki način život na osnovu ovakvog

<sup>389</sup> Profesor Alexander misli da su svest i realnost nezavisne stvari i da je odnos koji postoji između njih u saprisutnosti. Činjenica je da se javljaju zajedno, iako su u svetu odvojene. Ali kakva je priroda te svesti? Svest je uvek svest o nečemu, i ne govori nam ništa o postojanju nekog predmeta izvan i nezavisno od nje.

<sup>390</sup> Upor. Broad: »Za nauku ne znači ništa šta je unutrašnja priroda nekog izraza, ako je on u stanju da izvrši ono što se od njega traži. Ako možemo definisati one tačke koje ih osposobljavaju da ispune određene uslove, neće ništa značiti ako se pokaže da su te tačke entiteti potpuno raznovrsni od onoga što smo očekivali da jesu« (*Scientific Thought*, str. 39).

<sup>391</sup> Nyāyabindu, str. 103; Nyāyabindutīkā, str. 6.

pragmatičnog proveravanja, ipak time ne možemo biti potpuno zadovoljni. Ono što služi jednoj potrebi ne mora poslužiti drugoj, a mi smo zainteresovani za neodoljivu logičku potrebu da saznamo realnost, iako se to ne može postići. *Nyāya*, u svom naporu da nas spase budističkog subjektivizma, ne pruža neko gledište na realnost koje bi više zadovoljavalo. Ako teorija *nyāye* ne objašnjava očiglednu činjenicu našeg saznanja spoljnog sveta, onda ona mora da se vrati na svoje prvobitne postavke i ispita ih u svetlosti analize činjenice samog saznanja.

Dok je sasvim tačno da stvari mogu biti realne, a da nisu svesno prisutne u mome ili tvome iskustvu, i da ne počinju da postoje kad ih ja ili ti postanemo svesni — ipak se ne može reći da je realno postojanje nezavisno od svakog iskustva. Odnos između saznanja i njegovog predmeta naziva se u *nyāyi svarūpa-sambandha*. Zahvaćeni predmet određuje proces saznanja. Saznanje je svest o predmetu.<sup>392</sup> Madhusūdana Sarasvatī<sup>393</sup> navodi Udayanu, koji kaže: »Saznanja, po sebi bezoblična, postaju specifična jedino po svojim predmetima. To će reći da su predmeti jedina specifikacija saznanja. Sva saznanja se kvalifikuju ili karakterišu nekim stvarima, kao 'Ovo je mastionica' ili 'Ono je stolnjak'.« Ako je saznani predmet sasvim izvan procesa, onda se odgovarajući pojam istine mora prihvatiti; ali se kaže da je njegovo *svarūpa*\* u procesu, iako predmet po sebi nije istovetan sa saznanjem o njemu. Prema ovom gledištu, saznanje ne proizvodi predmete; ono i ne odgovara njima, ali ih shvata. Stoga je pogrešno smatrati da se predmet nalazi izvan granica saznanja, a ono što se može znati o njemu da je ili njegova posledica ili njegova kopija u svesti subjekta. Bilo da mi opažamo, zamišljamo ili se sećamo nekog spoljnog predmeta ili unutrašnjeg stanja, ono što opažamo, zamišljamo ili na šta se sećamo, jeste sam predmet, koji je nezavisan od sazajnog procesa. Teorija *nyāye*, o našem neposrednom i direktnom zahvatanju realnosti ne slaže se sa njegovom drugom pretpostavkom da su subjekt i objekt supstancije jedna od druge izdvojene. Ništa ne stoji između subjekta koji saznaje i predmeta koji se saznaje. To dvoje, subjekt i objekt, nerazdvojno su povezani. Jedan se ne može svesti na drugi. *Nyāya* je u pravu kad odbacuje subjektivizam, po kome su predmeti tvorevine mašte subjekta. Predmet ne postoji sazajnim procesom subjekta. Čak se kaže da su i opšti odnosi dati subjektu, a nisu njegova tvorevina. Čulne datosti se ne javljaju kao nepovezane čestice, već kao nosioci izvesnih osobina i odlika. Prema poznijem *nyāyi* opštost ili osnova identiteta saznaje se nečulnom (*alaukika*) duševnom funkcijom. Veliki deo iskustava koja ulaze u naše saznanje nije čulnog karaktera. *Naiyāyika* priznaje obaveznu snagu realnosti. Subjekt ne nameće nužnost našeg iskustva, već ona dolazi od nužnosti sveta. Realno nije

<sup>392</sup> N. B., IV. 2. 29.

<sup>393</sup> Advaitasiddhi, I. 20.

\* *Svarūpa*, »vlastiti oblik« je takvost stvari po sebi.

unutrašnje podeljeno na dvoje, na *sebe* i svet. Preduslov je svakog mišljenja nepodeljena realnost, uz koje se procesom apstrakcije izdvajaju subjekt i objekt. Istina je da apstrakcije igraju važnu ulogu u našem životu, pa ipak realnost po sebi, na kojoj naša teorija saznanja treba da ima svoje uporište, prvobitna ontološka činjenica jeste svest. Metafizičko istraživanje prirode i uslova saznanja otkriva nam univerzalnost svesti. Ona je osnova i tvorac svih stvari, te je opasno predstavljati svest nekom polumaterijalizovanom slikom. Ona nije složena tvorevina, mada naš svet može biti dovoljno konkretan. Naša analiza *sebe* i predmeta relativna je prema našim praktičnim potrebama; ali složeni kosmos zasniva se na realnosti koja je u srži nepodeljena. Ako domislamo misao o realnosti, dolazimo do tog njenog izgleda. Nije nam moguće doći do intelektualnog objašnjenja realnosti bez intelektualne diskriminacije; no ipak naše ideje bave se realnošću za koju nijedno od naših razlikovanja nije bitno. Jedino što je apsolutno jeste, prema tome, nerazdvojna realnost svesti, koju *naiyāyika* ignoriše da bi priznao mnoštvo duša i materijalnih predmeta.

Dok je realnost *caitanya* ili svest, istina, za kojom teže logičari, je nešto različito od nje, pošto logika priznaje razliku između subjekta i objekta, a njena potreba se može zadovoljiti jedino ako je svet *sebe* i objekta organizovan u povezanu celinu. Uprkos svoje privrženosti pojmu saobraznosti, *nyāya* se drži adekvatnije odlike teorije koherencije kad posmatra sve oblike saznanja kao delove jedne celine, od kojih svaki ima svoju funkciju prema mestu u celini i nema nikakvo drugo opravdanje osim kao deo te celine. Važenje svakog *pramāna* određuju druga *pramāna*.<sup>394</sup> Razne vrste saznanja su uzajamno povezane. Svako saznanje je posredno nužno. Kad nas *naiyāyika* opominje protiv osećanja zadovoljstva kojem se prepušta sanjar i mesečar, te nas poziva da uzmemo u obzir normalno osećanje duševno zdravog čoveka, on se time odriče svoje teorije saobraznosti. Normalan čovek nije onaj koji postiže podršku većine. Neke iluzije mogu biti normalne u ovom smislu, ali one zbog toga nisu istinite. Socijalni činilac naprosto razlikuje čisto imaginarna iskustva od onih koja imaju u sebi više objektivnosti. Upoređujući svoja posmatranja sa posmatranjima drugih mi možemo postići radnu izvesnost dovoljnu za naše obične ciljeve. Kao istinito i realno se može smatrati ono što ostali opažaju isto kao mi, i što opažamo kao istovetno na raznim mestima i u razno vreme. Naučni principi zahtevaju od nas da kontrolišemo svoja obična opažanja. Iako mi posmatramo kako se Sunce kreće preko nebeskog svoda,

<sup>394</sup> Mi opažamo neki predmet, a važenje toga opažanja određuje zaključak i opažanje važenja činilaca koje ono obuhvata: čulnih organa, predmeta, kontakta između toga dvoga i akta saznanja koji iz toga sleduje. Za čulni organ se ustanovljuje zaključkom da je on prijemnik jedne klase spoljnih draži; čulna opažanja ustanovljuju predmete; o kontaktu zaključujemo iz neopažanja razlika, a akt saznanja koji odatle rezultira zapaža *svest o sebi* po svom kontaktu s *manasom* i u intimnom odnosu sa saznanjem (N. B., II. 1. 19).

nauka nam govori da se Zemlja okreće oko Sunca. Prostija i nepovezana iskustva potrebno je tumačiti u svetlosti više povezanih i sistematski sređenih iskustava. Obrazac se mora naći u ovom drugom. Istina zavisi ne toliko od predmeta koliko od pogodnosti da se uklopi u šemu prostor-vreme. Struktura realnosti mora da bude sposobna da se saglašava sa istinom. Slažemo se u tome da kontinuitet prostorno-vremenski ima sistematsku prirodu. *Naiyāyika*, koji prihvata pragmatističku proveru, obavezan je da se drži mišljenja da su naša gledišta o realnosti zavisna od naših ciljeva. Znanje o nekom predmetu je upravo njegovo značenje za naše sadašnje potrebe. U praktičnom životu nas se ne tiče suština stvari, već samo njihovo značenje za nas. Reći da je za sve ljude kamenje tvrdo a vatra vrela — znači da ti predmeti imaju isto značenje za nas. Praktično opravdana saobraznost je smisao istine za *naiyāyiku*, a prema tom kriterijumu istinite su i mnoge iluzije normalne za sve individue i čovečanstvo. Ovaj test nije upotrebljiv za događaje iz prošlosti i budućnosti. Mada su naše istine relativne, ipak nisu sve iste vrednosti. Najviša istina je ona istina koja zadovoljava životnu logičku potrebu za shvatanjem sveta kao celine. Apsolutni obrazac istine je idealno iskustvo koje obuhvata prirodu realnosti kakva ona jeste, uključujući tu i konačne subjekte, kao i njihovu okolinu. I to ne u smislu da su do tog obrasca došli mnogi ljudi, već u smislu da kad neko dođe do logičkog gledišta, onda će shvatiti da je to istina. Istinska normalnost se ne može utvrditi brojanjem glava.<sup>395</sup> Sama činjenica da velika većina ljudi veruje u pluralističko gledište ukazuje jedino na praktičnu vrednost tog pojma. Istina i neistina nisu pitanja koja se mogu rešavati plebiscitom. Ako većina ljudi dobije napad žutice, priroda istine se neće izmeniti. Istina je ono što se otkriva onima koji su prodrli u dubine iskustva. *Naiyāyika* priznaje višu vrednost *ārśadhāna*, ili mudrosti vizionara. On zahteva od nas da o svojim iskustvima sudimo prema ostvarenjima pojedinaca koji su bolje razumeli prirodu realnosti. Istina, kao i dobrotu i lepota, je dostignuće individualnog duha, a u drugom smislu je otkrovenje ljudskom duhu sveta do tada neostvarenog, ali koji čeka da se ostvari u potpunijem iskustvu i kroz njega. Mi ne konstruišemo toliko istinu koliko je nalazimo. Pa ipak *naiyāyika* uvek ponovno zastranjuje i psihologa koji smatra da su duša i materija uslov da se dođe do saznanja. Zavisnost našeg saznanja od naših ciljeva ne govori u prilog apsolutnom odvajanju subjekta od objekta, kako to smatra *nyāya*.

<sup>395</sup> Upor.: »Da li istinitost činjenice, da slepi čovek nije prošao kroz potpuni razvoj kroz koji bi prošao da je imao normalan vid, u svome dokazivanju zavisi od činjenice da većina ljudi nije slepa? Prvo stvaranje, koje je odjednom došlo do sposobnosti viđenja, imalo je pravo da tvrdi da je svetlost stvarna. U čovekovom svetu možda ih ima vrlo malo koji imaju otvorene duhovne oči, ali uprkos brojnoj prevagi onih koji ne mogu da vide, odsustvo viđenja kod njih ne može se uzeti kao dokaz za negiranje svetlosti« (Rabindranath Tagore). Vidi predgovor dela *Philosophy of the Upaniṣads* od Radhakrishnana.

To uključuje veru u zahteve naše prirode i mogućnost njihovog zadovoljenja. Činjenica da je priroda realnoga prilagođena potrebama čovekove akcije, pokazuje suštinsku uzajamnu vezanost dvaju aspekata realnosti: duha i njegove okoline. Očevidni pluralizam i međusobna nepovezanost stvari samo su privid. Pojam mnoštva realnih stvari, koje su međusobno spolja povezane, mora da ustupi mesto ideji suštinskog jedinstva sveta.

S obzirom na implikacije instrumentalnog i relativnog karaktera svake misli, *naiyāyika* bi morao da prizna relativnu prirodu i samog ideala istine. Logička istina, koja je realnost shvaćena kao sistem međusobno povezanih subjekata i objekata, zavisna je u odnosu na logički interes, mada daleko više zadovoljava nego gledište koje posmatra univerzum kao mnoštvo uzajamno nezavisnih realnosti. Istina je realnost shvaćena kao ideal, posmatrana kao shvatljiv sistem. Naši sudovi i zaključci teže za shvatanjem celine. Njihovo mesto u celini saznanja određeno je prema stepenu do koga se uspe ili promaši u težnji cilju. Svaka logička istina je relativna u tom smislu što je individua jedan fragment realnosti, koji obrađuje drugi fragment izdvojen iz njegovog sklopa, te je nemoguće dopreti do same realnosti sve dotle dok se čovek drži logičkog gledišta. Naša misao je prinuđena da razlikuje i odabira, i mi smo obavezni da koristimo pragmatičko proveravanje. Najšira misao je prinuđena da ne uzme u obzir postojanje same sebe, iako ga u stvarnosti mora da uključuje. Svako saznanje je jedna apstrakcija iz realnoga. Ono je idealna rekonstrukcija apsolutnoga.<sup>396</sup>

Analiza opažaja i shvatanje *svarūpasambandhe* u *nyāyi* podržava učenje o prisutnosti realnosti u saznanju. Razlika određenog i neodređenog opažaja nameće uverenje da je naše saznanje relativno našim interesima. Na nekim stupnjevima imamo samo nerazlučeno poznavanje realnosti, dok na drugim dolazimo do bližeg zahvata njene složenosti. Prihvatanje pragmatističkog testa praktične koristi potvrđuje gledište da naše saznanje zavisi od naših ograničenih tačaka posmatranja. Dok koncepcija da je realnost sačinjena od dve različite sfere može biti opravdana i korisna za ciljeve psihologije, dotle se ona mora prevazići kad stanemo na gledište logičkog posmatranja. Kao što smo već izneli, *nyāya* uviđa da jedina koncepcija istine koja se u logici može prihvatiti jeste koncepcija povezanosti. Prirodni zaključak iz cele ove teorije relativnosti jeste da se čak ovaj logički ideal složenog kosmosa sa uzajamno povezanim delovima ne može smatrati kao apsolutan. *Nyāya* se hvata ukoštac s tim poslednjim problemom.

<sup>396</sup> Upor. Bradley: »Činjenica da je na kraju krajeva sjaj ovog sveta samo privid, čini svet još sjajnijim ako ga doživimo kao prikaz nekog višeg veličanstva. Ali čulna zavesa je obmana i prevara ako skriva bezbojno kretanje atoma, neko avetinjsko tkanje neopipljivih apstrakcija ili nezemaljsku igru beskrvnih kategorija« (*Logic*, tom II, str. 591).

Ipak teorija saznanja ovog sistema, ako se konsekventno sprovede, vodi očividno do stanovišta da razlikovanje subjekta i objekta nastaje u okviru činjenice saznanja ili iskustva, a to je jedina apsolutna ili poslednja činjenica od koje dalje ne možemo dospeti.

## XXI

## SVET PRIRODE

*Nyāya* prihvata metafiziku *vaišeṣike* i posmatra svet prirode kao sastavljen od večnih, nepromenljivih, bezuzročnih atoma, koji postoje nezavisno od naših misli. Fizičke koncepcije *nyāye* su skoro iste kao koncepcije *vaišeṣike*.

Međutim, biće interesantno upoznati način kako *nyāya* odgovara na prigovore suparničkih škola. Naročite teškoće javljaju se u vezi sa problemom vremena. Neki *naiyāyike* smatraju da je vreme forma iskustva i opaža se pomoću čulnih organa kao kvalifikacija predmeta opažanja. Na primer, Rāmākṛṣṇādhvarin, pisac dela *Śikhāmani*, kaže da pošto mi saznajemo predmete kako oni sada postoje, može se reći da se i vreme opaža. Kad opažamo lonac kako sada postoji (*idānim ghaṭo vartate*), sadašnje vreme takođe ulazi u opažanje predmeta. Svaki predmet se opaža kao onaj koji postoji u vremenu, mada se vreme samo za sebe nikad ne opaža.<sup>397</sup> Vremenski odnosi zavise od termina među kojima se uspostavlja odnos. Ne postoji ranije ili kasnije, pre ili posle, bez veze sa događajima i akcijama. Vreme se opaža kao kvalifikacija predmeta, pa je stoga supstantivna realnost.<sup>398</sup>

Vātsyāyana ispituje teoriju *mādhyanika*, po kojoj ne postoji sadašnje vreme (*vartamānakāla*)<sup>399</sup> nezavisno od prošlosti i budućnosti. Prošlost se definiše kao ono što prethodi sadašnjosti, a budućnost kao ono što joj sleduje. Ali sadašnjost nema smisla nezavisno od prošlosti i budućnosti. Vātsyāyana odgovara da sve to nastaje iz brkanja vremena i prostora. Kritičar dokazuje: kad predmet pada možemo razlikovati vreme koje je prošlo dok je prešao izvesnu razdaljinu, i vreme koje će proći dok pređe preostalu razdaljinu; ali ne postoji nikakva posredna razdaljina, za koju bi se moglo reći da je predmet prelazi u sadašnjem vremenu. Pređeni prostor daje pojam o prošlom vremenu, prostor koji ima da se pređe pojam o budućem; ne postoji neki treći prostor koji bi ukazivao na sadašnje vreme.<sup>400</sup> Ali, kako kaže Vātsyāyana, »vreme, ili *kāla*, se ne manifestuje prostorom (*adhvā*) već radnjom (*kriyā*)«. »Mi imamo pojam vremena (kao prošlosti) kad radnja padanja prestane. . . Kad ista radnja počinje da se dešava, onda imamo pojam vremena kao budućnosti. I, najzad, kad se vidi da radnja neke stvari počinje u određeno vreme, onda imamo pojam sadašnjeg vremena. U slučaju da neko nikad ne bi imao mogućnosti da vidi radnju koja 'se zbiva' u određeno vreme, šta bi mogao da doživi kao ono što je prestalo ili što počinje? . . . U obe vremenske tačke, prošloj i budućoj, predmet nije u akciji; međutim, kad imamo ideju da stvar pada, predmet je stvarno vezan uz radnju, tako da ono što se u sadašnjem trenutku shvata jeste stvarno postojeća veza između predmeta i radnje, te samo na toj osnovi (postojeće veze i vremena na koje ona ukazuje) možemo imati pojam drugih dveju vremenskih tačaka; iz tog razloga ovu poslednju koncepciju ne bismo imali kad ne bi postojalo

<sup>397</sup> Nyāyamañdari, str. 136.

<sup>398</sup> Ibid., str. 137.

<sup>399</sup> N. B., II. 1. 39 — II. 1. 43.

<sup>400</sup> N. B., II. 1. 39.

sadašnje vreme.«<sup>401</sup> S druge strane, opažanje nastaje u vezi sa stvarima koje su u sadašnjem vremenu. Opažanja ne može biti ako nema sadašnjosti. Stoga sadašnjost nije samo matematička tačka, već isečak vremena s određenim trajanjem, »odsečak vremena sa vremenskom debljinom«.<sup>402</sup>

Vātsyāyana ustaje protiv nekih teorija o poreklu i prirodi sveta.<sup>403</sup> On kritikuje ideju o trenutnosti (*kṣānikavāda*) na osnovu toga što ne možemo biti sigurni da li će neko biće biti zamenjeno drugim u sledećem trenutku i da mora postojati veza koja spaja postanak nekog bića i njegov prestanak. Istinu o trenutnosti možemo priznati tamo gde je opažamo, ali ne i tamo gde je ne opažamo, kao npr. kod kamenja i sl. Kontinuirana egzistencija predmeta posledica je sukcesivnih saznanja koja imamo o njima. Teorija po kojoj je sve nebiće mora se odbaciti na osnovu toga što ako je sve nebiće, onda ne može biti nikakvih agregata.<sup>404</sup> Ne bi se takođe moglo reći da su sve stvari u odnosu jedne s drugima. Ako su dugo i kratko uzajamno uslovljeni, onda se jedno od njih ne može ustanoviti bez drugoga. Ako nijedno od njih ne postoji samostalno, onda neće biti moguće uspostaviti ni njihovu uzajamnu vezu.<sup>405</sup> Teorija prolaznosti (*anityatā*) zasniva se na činjenicama stvaranja i razaranja stvari. *Naiyāyika* dokazuje da postoje stvari kao što su atomi, *ākāṣa*, prostor i vreme, i neke njihove osobine koje nisu ni stvorene niti se mogu uništiti.<sup>406</sup> Suprotno gledište, da su sve stvari trajne, isto tako je nepravilno, pošto su neke stvari koje opažamo proizvedene i razorene. Složene supstancije su podložne stvaranju i razaranja.<sup>407</sup> Vātsyāyana raspravlja takođe o teoriji apsolutne različnosti stvari (*sarvaprthaktvavāda*).<sup>408</sup> *Naiyāyika* smatra da celina nije prost agregat svojih delova, već nešto iznad i izvan delova, prema čemu stoji u specifičnom odnosu *samavāya* (inherencije). Vātsyāyana odbacuje budističko gledište<sup>409</sup> da celina nije ništa do skup delova, i da je odnos mit.<sup>410</sup>

Svet ne može biti delo *abhāve* ili nebića. Branioци hipoteze o *abhāvi* dokažu da se posledica ne javlja dok se uzrok ne razori. Da bi biljka nikla, mora se razoriti seme. Vātsyāyana ističe protiv ovog gledišta da uzrok za koji se kaže da razara ne može da nastane nakon razaranja, a iz razorenih stvari nije moguće išta proizvesti. Kad bi razorenje semenke bilo uzrok pojave biljke, onda bi se biljka morala javiti u samom trenutku kad se semenska razlomila u komade. Činjenica je da se izdanak javlja samo onda kad raspadanju semenke sleduje novo složeno oblikovanje iz njenih delića. Znači da izdanak ne proističe iz *abhāve*, već iz preuređenja čestica semenke.<sup>411</sup> Vātsyāyana proverava gledište po kome je svet delo slučaja i odbacuje ga. Zakon kauzaliteta ne može se poreći a da se ne obesnaži svako iskustvo.<sup>412</sup>

<sup>401</sup> N. B., II. 1. 40.

<sup>402</sup> Whitehead: *The Principle of Relativity*, str. 7.

<sup>403</sup> N. B., IV. 2. 31—33; IV. 2. 26—27.

<sup>404</sup> N. B., IV. 1. 37—40. Vidi tak. IV. 2. 26—27, 31—33.

<sup>405</sup> »Ako ne postoji tako nešto kao karakter (ili individualnost) stvari, zašto nemamo relativne pojmove dužine i kratkoće u odnosu na dva jednaka atoma ili neka druga dva predmeta iste veličine? . . . Relativnost (*apekṣā*) znači da kad opazimo dve stvari, nama je moguće da opazimo prevagu jedne od njih nad drugom« (N. B., IV. 1. 40).

<sup>406</sup> N. B., IV. 1. 25—28.

<sup>407</sup> N. B., IV. 1. 29—33.

<sup>408</sup> N. B., IV. 1. 34—36.

<sup>409</sup> Vidi Avayavanirākara budiste Aṣoke, koji je živio oko kraja devetog veka n. e.

<sup>410</sup> Tumačenje koje Vātsyāyana daje Samkhyāikāntavādi nije jasno. Možda se odnosi na neku teoriju kao što je Pitagorina teorija brojeva.

<sup>411</sup> N. B., IV. 1. 14—18.

<sup>412</sup> N. B., IV. 1. 22—24.



## XXII

## INDIVIDUALNA SVEST O SEBI I NJENA SUDBINA

Prema *nyāyi* vasiona ima izvesne elemente koji nisu telesni. To su naša saznanja, želje, odvratnosti, htenja i osećanja radosti i bola.<sup>413</sup> Svi ovi modusi svesti su prolazni, te sami po sebi ne mogu biti identifikovani sa supstancijama. Njih obično smatramo kvalitetima supstancije nazvane duša.

Duša je realno supstancijalno biće, čiji su kvaliteti želja, odvratnost, volja, radost, bol i saznanje. Po pravilu *naiyāyika* dokazuje postojanje *sebe* putem zaključka, mada se i svedočanstvo svetih spisa navodi za potvrdu.<sup>414</sup> Uddyotakara smatra da se realnost *sebe* poznaje takođe putem opažanja. Prema njemu predmet pojma »ja« je duša.<sup>415</sup> Prepoznavanje različitih saznanja kao svojih dokazuje kontinuirano postojanje duše.<sup>416</sup> »Kad neki čovek želi da upozna ili razume (neku stvar) pre svega, on razmišlja o tome šta ona može biti i dolazi do saznanja »ovo je to i to«. Ovo znanje o stvari dolazi od istog činioca kome pripada prethodna želja za znanjem i naknadno razmišljanje; tako ovo saznanje postaje indikacija za prisustvo opšteg činioca u obliku duše.«<sup>417</sup> Mi se sećamo stvari koje smo ranije upoznali.<sup>418</sup> Kad primetimo neki predmet, kad nas on privlači, kad se borimo da ga steknemo, duša je osnova svih ovih različitih aktivnosti.<sup>419</sup> Ako naš duševni život ima u svakom trenutku jedinstven i kvalitativni karakter, koji ga čini jednim momentom u konkretnoj istoriji nekog individualnog subjekta, to dolazi otuda što pripada tome *sebi* a ne nekom drugom. Uddyotakara kaže: »Za onoga koji poriče dušu, svako saznanje mora biti različito sa svojim vlastitim različitim predmetom, ali tako ne bi bilo moguće nikakvo saznanje niti sećanje.«<sup>420</sup> Kao prost kompleks čulnih i afektivnih elemenata, nijedno stanje svesti ne može se razlikovati kao moje ili tuđe. Iskustvo nekog drugog nije *moje* iskustvo, jer sam ja sam različit od njegovog *sebe*. Sva naša du-

<sup>413</sup> Ako radost, bol i odvratnost posmatramo kao moduse osećanja, onda ima tri modusa svesti: saznanje, osećanje i volja.

<sup>414</sup> N. S., I. 1. 10.

<sup>415</sup> N. V., III. 1. 1. *Vaiśeṣika* uvršćuje *sebe* u predmete opažanja putem *yoge* (V. S. IX. 1. 11; *Nyāyakandali*, str. 196).

<sup>416</sup> N. B. i N. V., I. 1. 10.

<sup>417</sup> N. B., I. 1. 10.

<sup>418</sup> N. B., III. 1. 14; tak. III. 1. 7—11.

<sup>419</sup> *Ekakartrkatvaṃ jñānecchāpravrttinām samānāśrayatvam* (N. B., III. 2. 34).

<sup>420</sup> *Vācaspati* izlaže: »Kad ne bi bilo duše, sećanje i povezivanje saznanja bilo bi moguće pod pretpostavkom da svako saznanje uspostavlja i formira jedan faktor u nizu saznanja, te bi se tako svako saznanje podsećalo i stapa'o sa svakim drugim saznanjem istog niza.« Ovo tvrđenje *Vācaspatija* je parafraza *Vātsyāyanine* primedbe da bi »prepoznavanje jednog saznanja drugim saznanjem bilo moguće kao i prepoznavanje iskustava jednog tela drugim telom« (N. B., I. 1. 10).

ševna stanja, kao sećanje, prepoznavanje, znanje o relativnoj postojanosti *sebe*, htenje ili afirmacija *sebe*, simpatija ili svest o odnosu prema tuđem *sebi* — sve to pretpostavlja realnost *sebe*.

Materijalističko gledište, po kome je svest osobina tela, lako se obara. Kad bi svest bila osobina tela, ona bi postojala u različitim delovima tela i njegovih materijalnih sastojaka.<sup>421</sup> Ako bi i ovi sastojci bili svesni, onda bi individualnu svest morali smatrati kombinacijom više svesti proizvedenih raznim sastavnim delovima. Ako telo ima svest, onda je mora imati svaka materija, pošto je iste prirode kao telo. Ako izvan tela nema duše onda moralni zakon izgleda da nema nikakvo značenje.<sup>422</sup> Pošto se telo menja svakog trenutka, to ni greh ne može da nas prati kroz kasnije živote. Ako je svest suštastvena osobina tela, onda ona ne može nikad da izgubi svoju suštinu, te bi bilo nemoguće naći tela lišena svesti, kao što su leševi. Svest se ne nalazi u stanju transa. Ona nije prirodna osobina tela, pošto nema isto trajanje kao telo, kao boja i slično.<sup>423</sup> Kad bi bila slučajna osobina tela, onda bi njen uzrok bio nešto drugo a ne samo telo. Osim toga, svest ne može biti osobina onoga čega smo svesni, već onoga što je svesno. Ako je svest osobina tela, onda mora biti takva da je i drugi mogu opaziti.<sup>424</sup> Telo čak i ne pomaže svesti kad su u pitanju neka poznata iskustva. U najboljem slučaju ono je sredstvo ili pomoć da se svest izrazi. Telo se definiše kao »nosilac akcije čulnih organa i predmeta.«<sup>425</sup> Duša se napreže da stekne ili se oslobodi predmeta pomoću tela, koje je sedište čula, duha i osećanja. Ne možemo identifikovati telo ni sa svešću ni sa *sobom* koje ima svest. Ne možemo identifikovati svest ni sa životnim procesima. Vitalnost je naziv za specijalan odnos *sebe* prema telu.<sup>426</sup>

*Svest o sebi* nisu čula, već ono što njih kontroliše, što sintetiše njihove doprinose.<sup>427</sup> Duša je ta koja pridaje jedinstvo raznim vrstama opažanja. Oko ne može da čuje zvuke, niti uho da vidi, a svest da sam *ja* koji sada vidim neku stvar već čuo za nju, ne bi bila mogućna kad duša ne bi bila različita od čula i iznad njih. Kao instrumenti, čula nose u sebi nešto što je agens i koristi se njima. Budući da su samo produkti materija, ona ne mogu da poseduju svest kao svoju osobinu. Čak i ako budu uništeni viđeni predmet i oko, ostaje saznanje da sam video, tako da ovo saznanje nije kvalitet ni spoljnih predmeta niti čula.<sup>428</sup> Ne može se duša identifikovati ni sa *manasom*, koji je samo instrument pomoću koga duša misli. Jer *manas* je po svojoj

<sup>421</sup> Vidi *Sāmkhya-sūtra*, III. 20—21, i *Viśvānabhikṣu* i *Aniruddhu* o tome.

<sup>422</sup> N. B., III. 1. 4.

<sup>423</sup> N. B., III. 2. 47.

<sup>424</sup> Vidi N. B., III. 2. 53—55.

<sup>425</sup> N. S., I. 1. 11.

<sup>426</sup> *Nyāyakandali*, str. 263.

<sup>427</sup> N. B., III. 1. 1.

<sup>428</sup> N. B., III. 2. 18.



prirodi atomski, i ne može značiti *sebe* u većoj meri nego telo. Ako je inteligencija kvalitet *manasa*, onda je nemoguće objasniti simultano saznanje stvari, kakvo imaju *yogini*.<sup>429</sup> *Sebe* ne možemo identifikovati sa telom, čulima ili *manasom*, pošto ono postoji čak i kad tela nestane, kad se čula isključe a *manas* se smiri.<sup>430</sup> Sve ovo spada na stranu predmeta, i nikad ne može biti subjekt, dok je *svest o sebi* subjekt.<sup>431</sup>

Ovo trajno *sebe* nije *buddhi* ili intelekt, *upalabdhi* ili shvatanje, niti *dhāna* ili saznanje.<sup>432</sup> *Buddhi* nije trajna, a duša mora biti večna.<sup>433</sup> Našu svest treba uporediti sa tokom reke, u kome jedno duševno stanje nestaje čim se drugo pojavi. Ma kakva da je priroda predmeta, letimična kao zvuk ili relativno trajna kao lonac, sama saznanja su prolazna.<sup>434</sup> Relativno trajanje predmeta razjašnjava relativnu razlučenost saznanja, ali ne može učiniti trajnim samo saznanje.<sup>435</sup> Sposobnost prepoznavanja ne može se pripisati *buddhi*.<sup>436</sup> Intelekt (*buddhi*) prema shvatanju *naiyāyika* nije supstancija niti saznavalac, već osobina duše koja se može opaziti. *Svest o sebi* opaža sve što izaziva bol i radost (*sarvasya draṣṭā*), ona doživljava bol i radost (*bhoktā*) i saznanje svih stvari (*sarvānubhāvi*).

Supstancija kojoj pripadaju ove osobine ne može se sastaviti iz delova jer, prema tvrđenju *nyāye*, složene supstancije se mogu razoriti, dok su proste večne. Što god ima neki početak nužno je sastavljeno iz delova, a kad se delovi raspadnu stvar nestaje. Duša je bez delova (*niravayava*) i večna. Ona nema početka niti kraja. Ako je neka duša nekad počela da bude, ona će jednom i prestati da bude. Duša ne može imati ograničen obim, pošto sve što je ograničeno ima delove i razorljivo je. Duša mora da bude ili atomska ili beskonačna, a ne može imati neki srednji obim (*madhyamaparimāna*) kao složene supstancije. Ona ne može biti atomska, jer u tom slučaju ne bismo opazili njene osobine, kao intelekt, volju itd. Kad bi bila atomska, bilo bi nemoguće objasniti saznanje koje se prostire po celom telu.<sup>437</sup> Kad bi bila srednjeg obima, morala bi da bude ili veća ili manja nego telo. Ni u jednom ni u drugom slučaju ne bi mogla da zahvati telo onako kako ga obuhvata i treba da ga obuhvati. Ako je duša iste veličine kao telo, ona će biti suviše mala za telo koje raste nakon rođenja. Ne može se izbeći ni teškoća promene dimenzija prilikom ponovnih rođenja. Tako je duša sveprožimajuća, mada nije u stanju da istovremeno sazna više

429 N. B., III. 2. 19.

430 P. P., str. 69. Vidi tak. Bhāṣāpariśhedha, 47—49.

431 N. V., III. 2. 19.

432 N. S., I. 1—5.

433 N. V. T. T., I. 1. 10.

434 N. B., III. 2. 1—2; III. 2. 18—41.

435 N. B., III. 2. 44. Vidi tak. N. V., III. 2. 45.

436 N. B., III. 2. 3.

437 Tarkasamgrahadīpikā, 17.

stvari i to zbog atomske prirode *manasa*. *Manas* zadržava utiske akata koje vrši telo, a svaka duša ima normalno samo jedno *manas* za koje se smatra da je večno.<sup>438</sup>

Duša je jedinstvena u svakoj individui.<sup>439</sup> Postoji beskonačan broj duša. Da nije tako, svako bi bio svestan osećanja i misli svakog drugog.<sup>440</sup> Kad bi jedna duša bila prisutna u svim telima, onda bi, kad bi neko osetio bol ili radost, svi doživeli isto, ali to nije tako.

Svest nije suštastvena osobina duše. Nizovi saznanja mogu biti konačni. »Što se tiče konačnog saznanja, ono prestaje ili ako nema uzroka za njegovo nastavljanje (u obliku zasluge ili mane), ili zbog vremenskih specifičnosti (koje mogu da okončaju dejstvo zasluge i mane),\* ili zbog pojave utisaka koje proizvede samo konačno saznanje.«<sup>441</sup> Iz toga sleduje da duša koja je supstrat svesti ne mora uvek da bude svesna. Činjenica je da je ona nesvesni (*dada*) princip sposoban da bude kvalifikovan stanjima svesti.<sup>442</sup> Svest ne može da postoji odvojeno od *sebe*, kao god što sjaj plamena ne može da postoji odvojeno od plamena; ali duša sama nije nužno svesna. Svest se smatra kao osobina duše, proizvedena u budnom stanju vezivanjem duše sa *manasom*. Ona je povremena osobina duše.<sup>443</sup>

Duša je večno biće koje se s vremena na vreme vezuje za neko telo koje odgovara njenoj zasluzi. Izvor je tela u delima koja čini ličnost, ono je podloga radosti i bola.<sup>444</sup> Telo se formira pod uticajem nevidljive sile sudbine,<sup>445</sup> ono je rezultat trajnog uticaja prethodnih postupaka.<sup>446</sup> Svaki čovek snabdeven je telom prilagođenim da bude nosilac iskustava koja će on imati da proživi. Rođenje nekog bića nije samo fiziološki proces. Uddyotakara kaže: »*Karma* roditelja koji se raduju doživljaju rođenja sopstvenog deteta, kao i *karma* ličnosti koja ima da se podvrgne iskustvima ovoga sveta — sve to zajedno dovodi do rođenja tela u utrobi majčinoj.«<sup>447</sup> Povezivanje duše sa

438 N. B., I. 1. 16; III. 2. 56.

439 N. V. T. T., I. 1. 10; N. B., III. 1. 14.

440 Mogućnost da jedna duša upravlja telima priznaje se kao nadnormalna pojava (N. B., III. 2. 32).

441 N. V., III. 2. 24.

442 Udayana smatra dušu kao supstanciju koja poseduje saznanje, radost i druge čiste sadržaje, a večna je, neprolazna, nepromenljiva, ne veća od atoma, mada u stanju da prožima celo telo.

443 N. B. i N. V., I. 1. 10, i P. P., str. 99.

444 N. B., III. 1. 27. Telo je sastavljeno najviše od zemlje, mada drugi elementi takođe učestvuju u njegovom formiranju (III. 1. 27—29). Dok je ljudsko telo najvećim delom sastavljeno od zemlje, *nyāya* misli da postoje takođe vodena tela, koja se formiraju u oblasti Varune, vatrena u oblasti Sunca, i vazдушna u oblasti *Vāyu*. Međutim, nema tela od *ākāše* ili etra.

445 N. B., III. 2. 60—72.

446 Pūrvakṛtaphalānubandhāt (N. B., III. 2. 60).

447 N. V., III. 2. 63.

\* Po teoriji o *karmi* (delatnosti) zasluge i mane moralnih dela su pokretne snage svakog uzročnog zbivanja, pa tako i spoznajnog.

telom naziva se njenim rođenjem, a njeno razdvajanje od njega smrću.<sup>448</sup> Na početku stvaranja sveta atomima je data aktivnost pomoću koje oni djeluju u pravcu formiranja materijalnih stvari. Slična aktivnost se javlja i u intelektu duša i proizvodi razna druga stanja dosledno prošlim stanjima tih duša. Stvarna istorija svake duše obuhvata veći broj života. U svakom trenutku njeno istorijsko kontinuirano postojanje ukorenjeno je u prošlosti i nosi u sebi osnovne crte budućnosti. Svaki pojedini život je samo deo jednog istorijskog niza.

Nema ozbiljnih pokušaja da se dokaže teorija o preegzistenciji, pošto je ona opšteusvojena. Deca pokazuju znake radosti i bola u sasvim ranom dobu; ne možemo svesti osmehe i krike odojčeta na čisto mehaničke pokrete kao što su pokreti otvaranja i zatvaranja lotosovog cveta.<sup>449</sup> Ljudsko biće je nešto mnogo više nego obični cvet. Želja za mlekom kod novorođenčeta ne može se objasniti poređenjem sa privlačenjem gvožđa od strane magnet, jer dete nije prost komad metala.<sup>450</sup> Primedba da se deca mogu rađati sa željama isto kao što se proizvode supstancije sa kvalitetima — nema vrednosti, jer želje nisu samo kvalitete, već proističu iz prethodnih doživljaja.<sup>451</sup> Mi dolazimo na svet »ne u stanju potpunog zaborava, niti sasvim goli«, već sa izvesnim sećanjima i navikama stečenim u prethodnom stanju egzistencije.<sup>452</sup> Dokaz za preegzistenciju i budući život pojačavaju etička razmatranja. Ako ne priznamo prošlost i budućnost naše duše, onda će naše etičko osećanje biti oštećeno gubitkom zasluženog dejstva (*krtahāni*) i postizanjem nezasluzenog rezultata (*akrtābhyāgama*). Mora da postoji budućnost koja će nam doneti plodove naših dela, i prošlost koja objašnjava razlike naših sudbina u današnjici. Kada se naša zasluga potpuno iscrpe, naša duša se oslobađa *samsāre* i ponovnog rađanja, te postigne oslobođenje (*mokṣa*).<sup>453</sup> Prema Vātsyāyani, »sazrevanje plodova svih delova nekog čoveka zbiva se u poslednjem rođenju koje prethodi oslobođenju.«<sup>454</sup>

<sup>448</sup> IV. 1. 10. Postavlja se pitanje da li rođenje i smrt, tj. okretanje u točku *samsāre*, spada u dušu ili u *manas*. Uddyotakara na to odgovara: »Ako pod *samsārom* podrazumevate akciju (ulaženja u i izlaženja iz tela), onda ona spada u *manas*, jer je u stvari *manas* pokretačka snaga (*samsarati*); s druge strane, ako pod *samsārom* podrazumevate doživljavanje (radosti i bola), onda ono spada u dušu, pošto duša doživljava radost i bol« (N. V., I. 1. 19).

<sup>449</sup> III. 1. 19—21.

<sup>450</sup> III. 1. 22—24.

<sup>451</sup> III. 1. 25—26.

<sup>452</sup> Može se reći da želje i sklonosti dokazuju samo postojanje duše a ne njenu prethodnu egzistenciju. Prema svemu, teorija *nyāye* o novim počecima ne prinuduje nas da priznamo prethodni život naše duše.

<sup>453</sup> N. B., III. 2. 67.

<sup>454</sup> N. B., IV. 1. 64.

Oslobođenje je sloboda od patnje.<sup>455</sup> »Ovo stanje besmrtnosti, slobodno od straha, neprolazno, puno blaženstva, naziva se *brahma*.«<sup>456</sup> *Mokṣa* je najviše blaženstvo koje se odlikuje savršenim mirom i slobodom od svakog obesvećenja. To nije razorenje *sebe*, već samo razorenje vezanosti. Ono se negativno definiše kao prestanak patnje, a ne kao uživanje u pozitivnom užitku. Jer užitak je uvek ukaljan patnjom. On je prouzrokovan kao što je i patnja. Uddyotakara dokazuje da ako oslobođena duša treba večno da uživa, onda mora da ima i večno telo, jer doživljavanje nije moguće bez telesnog mehanizma.<sup>457</sup>

Kad sveti spisi govore o suštini duše kao užitku, oni misle samo na potpunu slobodu od patnje. *Naiyāyika* dokazuje da svaka ideja oslobođenja uključuje ovaj minimum slobode od patnje.<sup>458</sup> U *nyāyi* je sloboda potpuno prestajanje napora, aktivnosti, svesti, i apsolutno odvajanje duše od tela, *manasa* itd. Ovo stanje čiste egzistencije postižu oslobođene duše, a upoređuje se sa stanjem dubokog spavanja bez snova.<sup>459</sup> To je stanje apstraktne egzistencije, u kome nema ni saznanja ni radosti; međutim, za njega se kaže da je stanje velike slave, u kome duša ima opšte osobine *vibhūta*, ili svudaprisutnosti, mada ne i specifične (*višeśaguna*) osobine saznanja, želje i volje. Vātsyāyana kritikuje teoriju po kojoj se sloboda sastoji u manifestovanju sreće u duši, navodeći da za to nema ni dokaza niti opravdanja. Ako postoji uzrok za manifestaciju sreće, on mora biti ili večan ili nevečan. Ako je večan, onda nema razlike između oslobođene i vezane duše. Ako je uzrok nevečan, onda šta on može da bude? Ne može da bude kontakt duše sa *manasom*, koji sam po sebi ne ostvaruje ništa. Moraju se priznati druga pomoćna sredstva, kao što je zasluga. Ali delo nevečne zasluge ne može biti večno. Kad se zasluga iscrpe, zadovoljstva koje je ona proizvela moraju takođe prestati.<sup>460</sup> To je stanje apsolutno slobodno čak i od saznanja, koja su prema *nyāyi* prolazna, a izazivaju aktivnost, dakle i vezanost. Gledište *sāmkhye* da je sloboda stanje čiste svesti, kritikuje se na osnovu činjenice da mora postojati neki uzrok za pojavu te svesti; a što god ima uzrok nije večno. Pored toga, gledište *sāmkhye* da se u *mokṣi* *puruṣa* razlikuje od *prakṛti*, tako da *prakṛti* prestaje da funkcioniše a *puruṣa* ostaje u svojoj vlastitoj prirodi — pripisuje neinteligentnom principu *prakṛti* suviše mudrosti.<sup>461</sup>

Kritika oseća da je *mokṣa* za *naiyāyike* reč bez smisla. Ne postoji neka velika razlika između filozofije *nyāya* i materijalizma. *Nyāya* ne smatra individuu ni kao dušu ni kao telo, već kao rezultat njihovog sjedinjenja. Kad su duša i telo odvojeni »ništa se ne može desiti što bi izazvalo osećaj«, kako kaže Lukrecije, »ni da se zemlja pomeša sa morem ili more sa nebom«. Mir ugašene svesti može biti mir smrti. Spavanje bez snova je stanje neosećanja, i može se reći isto

<sup>455</sup> I. 1. 9.

<sup>456</sup> Tad abhayam, ajaram, amṛtyupadam, brahmaksemaprāptih (N. B., I. 1. 22.).

<sup>457</sup> N. V., I. 1. 22. Vidi tak. N. B., IV. 1. 58. Užitak je osobina duše a ne njen sastavni deo, prema rečima Vācaspatija. Vidi N. V. T. T., I. 1. 22.

<sup>458</sup> S. D. S., XI.

<sup>459</sup> Suśuptasya svapnādarśane kleśābhāvavad apavargah (IV. 1. 63).

<sup>460</sup> N. B., I. 1. 22. Vidi tak. Nyāyakanḍalī, str. 286—287.

<sup>461</sup> N. S., III. 2. 73—78.

tako da kamen uživa u najvećoj sreći zdravog spavanja i bez kakvog neprijatnog sna. Stanje patnje, život bez strasti, koje *nyāya* idealizuje, izgleda da je pre parodija na ono što čovek sanja da bude. Izgubiti opažaje, strasti, interese, osloboditi se vezanosti za prostor i vreme, to je sigurno nešto drugo nego roditi se ponovo u bogu. Ljudi osetljivog srca izbegavaju takvo čudovište izliveno u bronzi koje nalazi pogodno mesto u hramu ispunjenom statuama bogova. Vedāntinac, bez obzira kojoj školi pripada, dokazuje da se sloboda sastoji u napuštanju lomne i prolazne individualnosti da bi se postigao večni život. *Naiyāyike* se naprežu da dokažu da je stanje slobode stanje blaženstva,<sup>462</sup> ali to ne mogu da dokažu dok ne izmene svoje shvatanje odnosa duše prema svesti.

### XXIII

#### NEKE KRITIČKE PRIMEDBE NA TEORIJU *NYĀYE* O DUŠI I NJENOM ODNOSU PREMA SVESTI

U pitanju statusa svesti teorija *naiyāyika* nije jasna. Oni smatraju da je duša sama po sebi nesvesna, i dokazuju da reakcija *sebe* na organsku prirodu proizvodi svest. Pretpostavljaju realnost duševne supstancije da bi objasnili jedinstvo svesti. Naša svest nije ista u dva trenutka, a ima perioda kad se često potpuno gubi. Ipak izgleda da postoji identitet koji nam omogućava da se sećamo stvari i da kažemo da smo isti u detinjstvu i starosti. Da bi objasnio ovu pojavu, *naiyāyika* priznaje večno supstancijalno *sebe*, koje ostaje isto, mada se stanja svesti talože jedno na drugo. Ali može li duša biti nesvesna, a ipak u stanju da saznaje? Ako u snu i u drugim sličnim stanjima dolazi do potpunog prekida našeg svesnog života, ako bi duša bila nesvesna supstancija, kako bi se mogla objasniti pojava saznanja? Da *svest o sebi* koju priznaje *naiyāyika* nije večna svest koja je svedok niza duševnih stanja, ona ne bi mogla da saznaje ni da se seća. Kako kaže Šamkara: »Čak ni onaj ko tvrdi da svesti nema u tim stanjima ne može da govori o takvom nedostatku o kojem nema svedočanstva svesti.«<sup>463</sup> *Svest o sebi* mora da bude neprekinuta i da nikad nema odsustva. *Naiyāyika* ima pravo kad smatra da ako svest znači niz svesnih stanja o nečemu što posmatra ili sama neposredno ili spolja, onda ona nije osnovna realnost, nije subjekt večan i sebi dovoljan. Ali ovaj drugi princip ne mora da se nalazi iznad svesti. Duša koja je nesvesna i registruje tragove svesnih stanja, nalazi se na istom stupnju kao mozak koji zadržava utiske svesnih zbivanja. Ako *svest o sebi*

<sup>462</sup> Nyāyasāra, str. 39—41. Upor. tak. N. B., I. 1. 22.

<sup>463</sup> S. B., II. 3. 18.

ne treba smatrati konstantnom, onda uopšte nemamo potrebe da je pretpostavimo. Moždane ćelije našeg organizma mogu da služe kao osnova pamćenja i sećanja. No *naiyāyika* nije zadovoljan takvim rešenjem, i stoga mora da prizna svesni subjekt ili *sebe*. To izgleda da nužno proističe iz njegovog gledišta o *sebi* kao nematerijalnoj supstanciji. Za njega se kaže da je duhovno, te je nužno priznati da je svesno, mada ne u iskustvenom smislu. *Naiyāyika* dokazuje da večno *sebe* ne treba identifikovati sa prolaznim saznanjima. Duhovna realnost *sebe* ne sme da se pobrka sa prolaznim duševnim stanjima. *Svest o sebi* nije uvek određena tim prelaznim duševnim pojavama. Ali ako treba da posluži onom cilju zbog koga se pretpostavlja da postoji, onda mora imati prirodu svesti. U ovom pogledu stav *sāmkhye* ide korak dalje od *nyāye*.

Ako ne pretpostavimo realnost *sebe* kao svesti, biće nam teško da objasnimo svest. Mi ne možemo od svesti načiniti nekim *tertium quid*, neke vrste mehanički žar koji se javlja kad dve nesvesne supstancije, duša i materija, utiču jedna u drugu. Ako duša nije sama po sebi svesna, i ako se svest ubacuje u nju delovanjem spoljnog sveta, onda nema ničega na osnovu čega bi se teorija *nyāye* razlikovala od materijalizma, čak i kad bi se reklo da svest nije prost sporedni produkt mozga. Svest je najudaljenija od materije, i nije moguće da nađemo neki mehanički ekvivalent za nju. Ne može se zamisliti kako materijalne i nematerijalne veličine utiču jedne na druge. Kad od jednog materijalnog događaja pređemo na psihičko stanje, prelazimo iz jednog sveta u drugi koji sa njim nema zajedničko merilo. Nije to nikakvo objašnjenje ako kažemo da su stanja svesti epifenomeni proizvedeni međusobnim uticajima dveju nesvesnih supstancija, duše i *manasa*. Duša je beskonačna i bez delova (*niravayava*), *manas* je atomski i bez delova, pa kako onda možemo pojmiti uzajamni uticaj između njih?<sup>464</sup> Ako je svest nešto što ima svoj koren u beskonačno prostranom *sebi*, da li je supstrat te svesti u potpunom prostranstvu *sebe* ili u njegovom delu koji je odeljen telom? Prvi slučaj se ne može prihvatiti, jer bi se tada sve stvari predstavljale svesti odjednom. Drugi je takođe neprihvatljiv, jer u *sebi* nema delova. Ne bi bilo od koristi pribegavati zaslugi i mani kao merilu, jer one nemaju mnogo veze sa opažanjem mora ili neba, reka ili planina. Šamkara iznosi nekoliko prigovora. Ako je svaka duša sveprisutna, onda *manas* sjedinjeno s jednom dušom mora biti sjedinjeno sa svim dušama, a posledica toga bi bila da bi sve duše imale isto iskustvo. Ako su sve duše sveprožimajuće, one moraju biti takođe i u svim telima. Mora se smatrati da mnoge sveprožimajuće duše zauzimaju isti prostor.<sup>465</sup> Ako se svest svede na *manas*, čija je priroda materijalna, onda treba pretpostaviti

<sup>464</sup> S. B., II. 2. 17. Pretpostavlja se da u stanju *pralaya*, ili razaranja, duše nemaju kontakta sa atomima. Kako onda mogu zadržati tragove svoje prošlosti? Da li ih zadržava *manas*, i da li *manas* ostaje s dušom u *pralayi*?

<sup>465</sup> S. B., II. 3. 50—53.

da duša deli karakter svesti, jer dva materijalna tela kad dođu u uzajamni dodir mogu da proizvedu samo materijalnu pojavu. Ako želimo da nam se ne prebaci materijalizam, koji inteligenciju tumači kao slučajnu posledicu slepe igre atoma i elektrona, onda moramo da priznamo i nezavisnost svesti. Dušu treba smatrati kao besprekidno aktivan duh, mada ne moramo biti svesni njenog delovanja. Potrebno je objasniti zaboravnost i neistinu, a ne pamćenje i znanje.

Ako napravimo razliku između duše i tela, onda se moramo osloniti na pojam *adršta* ili Descartesovog *deus ex machina*, da bismo objasnili njihov međusobni uticaj. Prema *nyāyi* duša kao *vibhu*, ili sveprožimajuća, uvek je u kontaktu sa *manasom*, a saznanja se javljaju kad *manas* dođe u kontakt sa čulnim organima. *Manas* je s jedne strane spojen sa čulnim organima, s druge sa dušom. Kako je to moguće ostaje neobjašnjivo, a *naiyāyika* to rešava pozivom na moć božju.

*Nyāya* smatra dušu i telo kao nešto ne samo različito, već i koordinirano realno. On prihvata teoriju o odeljivoj duši koja boravi u telu, a telo se može definisati u materijalnom smislu. Ne može se smatrati da su u ljudskom organizmu duša i telo istog ranga, a nisu ni isključivi. Duša nije nešto spolja dodato telesnoj mašini. *Naiyāyika* veruje u pretežno organsku vezu između duhovnog i telesnog aspekta ljudske prirode.<sup>466</sup> Prema teoriji koju brane *nyāya* i *vaiśeṣika*, materija je sredstvo i oruđe za izražavanje idealnih ciljeva. U duhu ima više značenja i vrednosti nego u materiji, stoga i više realnosti. Razliku između duše i tela treba posmatrati kao razliku između višeg i nižeg stupnja iskustva.

*Naiyāyika* zna da je svest osnova i *prius* celokupnog iskustva. Ona nije činjenica među činjenicama, kao sunce ili zemlja, već nužna osnova za dovođenje u vezu svih činjenica. *Buddhi*, umesto da bude samo kvalitet induciran u *sebe* delovanjem spoljnih predmeta, u stvari je nužna osnova svega iskustva. Annam Bhatta je definiše kao »uslov svakog iskustva« (*sarvavyavahārahetur*).<sup>467</sup> Šivāditya definiše *buddhi* kao »načelo koje osvetljava a pripada duši«,<sup>468</sup> što komentator Dīnavardhana jasnije objašnjava rečima da »ima prirodu svetlosti, pošto rastura mrak neznanja i osvetljava sve predmete«. <sup>469</sup> Ono što prethodi svakome iskustvu ne može se izvesti iz iskustva. Dok pojedinačne ideje i ubeđenja mogu biti posledica okolnih uslova, ovi uslovi uzeti za sebe ne mogu objasniti ideje i ubeđenja nezavisno od osnove svesti. *Buddhi*, kako je definiše *nyāya*, spada u stranu subjekta.<sup>470</sup> Ona nije vremenska

<sup>466</sup> N. B., III. 2. 60.

<sup>467</sup> Tarkasamgraha, 43. Govardhana u svome delu *Nyāyabodhinī* prikazuje da je *vyavahāra* ekvivalent *śabdaprayoge*, ili svemu onome što se može izraziti rečima, mada je ovo gledište suviše usko.

<sup>468</sup> *Ātmāśrayah prakāśah. Saptapadārthī*, 93. Upor. definiciju *ātmana* kao *dīnāndhikaranam*, koju daje Annam Bhatta (*Tarkasamgraha*, 17).

<sup>469</sup> *Ajñānāndhakāra — tiraskārakāraka — sakalāpadārthasārthapra-kāśakah pradīpa iva dedīpyamāno yah prakāśah sā buddhih.*

<sup>470</sup> N. V., III. 2. 19.

faza, već suštastvena priroda subjekta, koja nikad ne može postati predmet; ona je univerzalna svest, izvan koje su nemogući kako konačne individue tako i predmeti.

Ako je svest osnova svakog iskustva, osnovna realnost u čiji okvir spadaju konačne *svesti o sebi* i predmeti kojih su svesne, onda je ona više nego konačna. Individualni subjekt i objekt su večno promenljive, fragmentarne faze beskonačnoga. *Svest o sebi*, kojom *nyāya* nastoji da objasni sintezu raznovrsnih životnih iskustava, ima prirodu svesti koja omogućava svako iskustvo. Ne možemo je nazvati supstancijom, pošto bi to značilo primeniti na nju koncepcije koje važe samo za svet iskustva, a mi uvidamo da je svet iskustva moguć samo na osnovu prisustva te konstantne svesti. Ako u ovo iskustvo uključimo iskustvo koje je više od njega i u isto vreme ga konstituiše, *svest o sebi* postaje *supstancija* koja misli zajedno sa drugim stvarima izvan nje.

Treba razlikovati *sebe* kao čistu svest, zajedničku svim individuumama, i konačne *svesti o sebi* čija je egzistencija istorijska. *Sebe* je za *naiyāyike* nešto što raste, što je plastično i ima svoju istoriju. Dokazi da sve što ima početak ima i kraj, što je spojeno podleže raspadanju i propasti, a da se ono što je prosto ne može ni na koji način raspasti i razoriti, govore o večnom karakteru čistog *sebe* a ne istorijskih duša. Ovi poslednji imaju ciljeve i ideale koji određuju njihove reakcije na životne prilike. Od istorijskih okolnosti zavise podložnost ograničene individue posebnim emocijama, i teškoće koje ometaju njenu aktivnost. Vrsta trajanja koja se pokazuje u individuumama koje rastu, ne sme se mešati sa konstantnošću čistoga *sebe*. Relativno ustaljen karakter prirode konačnih *sebe* izvodi se iz spoljnih činilaca. Istorijskih *svesti o sebi*, zatvorenih u sebe, ima beskrajno mnogo. Siguran filozofski instinkt vodi *naiyāyiku* kad posmatra granice individualne i fizičke posebnosti kao akcidente *sebe*, čega će se osloboditi kad se spasi prokletstva smrtnosti. Određeni karakter *sebe* mora da traje, bez obzira da li se nalazi u stanju slobode ili vezanosti. Kako priroda *sebe* transcendirna naše saznanje, mi osećamo da je ono što preostaje posle eliminisanja intelektualnih, emocionalnih i voljnih pobuda prazna tabla. *Naiyāyika* je ipak ubeđen da je osnova slučajnih osobina nešto realno. Istina o *sebi* skriva odnos prema predmetu. Naša *svest o sebi* zamagljena je pasivnim elementom materije. *Naiyāyika* je u pravu u svome ubeđenju da je duh besmrtn, mada nije u pravu kad ga brka sa *divātmanom*, koji nema sećanja na prethodni život, a ni na neprekidno prisustvo svesti. Iako je *ātman* u nama univerzalni duh, uvek identično *sebe*, ipak je sposobnost koja prima utiske, zbog svoje receptivnosti, nešto zavisno, pasivno, propadljivo, nešto što više pripada prirodi materije. *Ātman* ili *sebe*, koje se smatra nematerijalnim, ne dozvoljava nikakvo osujećenje svoje aktivnosti. Ono ne podleže slabljenju ili kvarenju, dok je *manas*, kao i telo koje mu pruža dom i s njime povezani organi, različitog karaktera. Činjenice iskustva svake duše su različite, jer su duše vezane sa različitim organima misli. Kad bi



duša bila oslobođena svojih veza sa *manasom*, onda bi svi predmeti došli istovremeno u svest, a sadržaj svih (svudaprisutnih) duša bili bi isti. Ovaj univerzalni sadržaj shvata svaka ograničena duša sa svoga posebnog gledišta, određenog prostorno-vremenskim redom u koji je smeštena svaka duša. Gledište koje Višvanātha pripisuje vedāntistima, a po kome je *svest o sebi* znanje, dok su svi objekti samo njene posebne forme određene istorijskim okolnostima — neizbežno je.<sup>471</sup>

Sama činjenica saznanja dokazuje da isključivost *divātmana* nije njegova bitna osobina. Ako je svaka duša zasebna duhovna jedinica sa posebnim *manasom*, ne možemo biti sigurni da su svetovi koje one opažaju svi jedni te isti. Ako svaka jedinka čini svet za sebe, tako da ima onoliko svetova koliko ima jedinica, odatle nužno sledi radikalni pluralizam. *Nyāya* se trudi da izbegne subjektivizam, verujući da mi svi poznajemo jedan zajednički svet. Drugim rečima, mi smo u stanju da prekoračimo granice onoga što je sad i ovde, da se uzdignemo iznad slučajnog, pojedinačnog i fragmentarnog, do nužnog, opšteg i beskonačnog. Svako znanje nosi jedan elemenat nužnosti, nešto što mora biti. *Svest* koja saznanje ne može biti konačna. Odnos konačnog subjekta prema svetu nije statički. Konačna svest nikad nije potpuna, te je uvek nezadovoljna sobom. Karakteristično je za konačnu misao da stalno transformira samu sebe. Ljudsko mišljenje je u svome postupku dijalektičko; ono stalno pokušava da porekne relativno statički karakter onoga što je izvan njega. Sve što izgleda spoljno za svest, stvarno nije takvo. Mi smo nezadovoljni onim što jesmo stoga što imamo pred sobom zahtev šta bi trebalo da budemo. Pokušati prodreti iza posve iskustvenog poretka stvari i događaja, znači težiti za jednom temeljnijom realnošću koja nije ništa drugo do najviša svest koja ništa ne smatra kao tuđe sebi. *Naiyāyika* razlikuje čisto *sebe* od istorijske individualnosti zavisno od ideala i verovanja, koja tako reći daju konkretizaciju čistom *sebi*. Ako smo u stanju da razlikujemo u svakom trenutku prirodu konačnog *sebe*, mi to postizemo zbog njegovog organskog karaktera i ideala određenih njegovom prošlošću i uslovima njegove sredine. Ali *naiyāyika* smatra da su ti uslovi koji individualizuju ideale, a to su organizam i okolina, različiti od istinskog *sebe*, iako se osnivaju na njemu. *Naiyāyika* je logički prinuđen da prizna da se učenje o pluralitetu *sebe* zasniva na slučajnim osobinama *sebe*, pa to učenje treba napustiti kad suštastvena priroda *sebe* dođe do izražaja. Istorijska tačka gledanja, koja nije poslednja, pruža pluralističku koncepciju univerzuma; metafizička tačka gledanja, koja je

<sup>471</sup> Nan vastu vijñānam eva ātmā tasya svatah prakāsarūpatvāc cetanvatvam. Jñānasukhādikaṁ tu tasyaivākāraviśeṣah. Tasyāpi bhāvatvād eva kṣānikatvam pūrvapūrvavijñānasyottaravijñāne hetuvāt (Siddhāntamuktāvali, 49). „*Svest o sebi* je zaista saznanje. Njen karakter kao saznanja dokazuje se manifestacijom samog sebe. Znanje ovog ili onog predmeta, sreće itd., su njene specijalne forme. Budući prosti predmeti, oni su prolazni, a prethodna duševna stanja prouzrokuju sledeća.“

poslednja, transcendirala pluralizam. Argument *nyāye* da vrhovno *sebe* ne može biti jedno, jer bi takvo gledište dovelo do zbrke različitih iskustava radosti i bola, nije ubedljiv, s obzirom da se ne radi o negaciji razlikovanja istorijskih individualnih *sebe*. Mnoštvo umova određuje različite duše, za koje se kaže da univerzumu određuju oblik svojim delima. Iako individualne duše nemaju dodir sa svim vidovima univerzuma, Śrīdhara priznaje da mora postojati bar jedna duša čija je sfera iskustva cela vasiona. Ova duša nema nikakav opšti odnos sa svima stvarima, ali je u prisnom odnosu sa svime i sve nadzire.<sup>472</sup> U suštini, sve duše su jedno. Iskustvene razlike koje opažamo među dušama uslovljene su prisnim i posebnim odnosima u koje ulaze duše, koje su u opštim odnosima sa svim stvarima.

Priznati osnovnu realnost univerzalne svesti ili *sebe* ne znači podržavati subjektivističko učenje. Zasnovati razliku subjekta i objekta na realnosti univerzalnog *sebe*, ne znači poricati da su se Zemlja i planete obrtale na svojim osovinama i kretale oko Sunca eonima pre no što je bilo živog rastinja da prihvati Sunčevu svetlost ili osetljivog oka da pretvori Sunčevu energiju u svetlost.

*Nyāya* ne može da objasni iskustvo sve dok posmatra svest kao čistu osobinu duše. Treba priznati *sebe* kao univerzalnu svest ako želimo da nam iskustvo postane shvatljivo. *Nyāya* je u pravu kad tvrdi da uslovi okoline dovode do razvoja nekih ideja i uverenja, i da taj razvoj čini istoričnost ljudske prirode. Ali ta ljudska priroda nije subjekt svake svesti, već razvoj unutar svesti, koju određuje neki objektivni posrednik. Različitost duša zavisi od zemaljskog života u kome one učestvuju. Konačna bića su ukorenjena u materiji, ali ipak teže da cvetaju u duhu. Savršene duše žive u ognju duha kad dim njihovih tela prođe. Sa tog stanovišta nema opasnosti da oslobođena duša ostane prazna. Razlikovanje jednoga od mnogih beznačajno je tako dugo dok poimamo oslobođeno stanje duše. Na neka od ovih zapažanja navodi nas pokušaj da izdvojimo središnje učenje filozofije *nyāya* i da ga oslobodimo nedoslednosti kojih mislioci ove škole nisu bili ni sami dovoljno svesni.

## XXIV

### ETIKA

Mislioci *nyāye* ne povlače jasnu i sigurnu razliku između volje i razuma. Razum nije više pasivni agens koji prima ili odražava predmete koji su mu dati, kao što ni volja nije neka tajanstvena sila koja se aktivira kad joj razum predstavlja predmete. Svako saznanje nosi u sebi nameru, i čim upoznamo predmete, mi ih volimo ili ne

<sup>472</sup> Nyāyakandali, str. 88.



volimo, pokušavamo da ih dobijemo ili izbegnemo. Kad mislimo na neki predmet, mi u isto vreme određujemo njegovu vrednost i zauzimamo određen praktični stav prema njemu. Etika se bavi praktičnom stranom čovekovog života, a naročito voljnim delatnostima.

U nekim raspravama *nyāye* nalazi se psihološka analiza prirode volje. Višvanātha<sup>473</sup> pominje izvestan broj uslova za *icchā* ili želju. Mi ne želimo nemoću stvari. Samo deca plaču za Mesecom. Po pravilu mi želimo stvari za koje izgleda da su nam dostupne.<sup>474</sup> Osim toga, za predmete koje hoćemo, priznajemo da su poželjni i da doprinose dobru delatnog subjekta.<sup>475</sup> Čak i kad želimo da izvršimo samoubistvo, ili zabodemo trn u svoje meso, mi to činimo stoga što verujemo u vrednost tih postupaka. Ništa nema vrednosti osim u odnosu sa subjektom, mada subjekt može u nenormalnom duševnom stanju misliti da samoubistvo i drugi slični načini ponašanja vode njegovom dobru.<sup>476</sup> Kakav bilo sud da se donese kasnije o tome, u momentu htenja predmet moramo smatrati poželjnim. Pri određivanju da li je neki plan akcije poželjan, uzimamo u obzir sve njegove posledice i utvrđujemo da njegovo prihvatanje neće biti praćeno većim zlom.<sup>477</sup> Kad neki predmet preti da donese više zla, mi se ne staramo da ga dobijemo. Ovaj uslov uključuje brižljiv pregled posledica pretpostavljenog toka akcije.

Voljne akcije koje su instinktivne<sup>478</sup> i automatske, i u kojima se ne javlja delovanje volje (*svečchādhinatva*) strogo govoreći nisu predmet moralnog suđenja. Duša nije žrtva želja i averzija, koje je plave iz spoljašnjih izvora. Kad bi duša bila sama po sebi nesvesno biće. onda bi se njene simpatije i antipatije mogle smatrati kao sudbina koja vuče dušu svojim putem. *Nyāya* priznaje moć inicijative, selekcije i izbora, pretpostavljajući time da je priroda duše duhovna sloboda. *Vātsyāyana* ustaje protiv gledišta koje objašnjava sve promene neposrednom intervencijom boga, ne ostavljajući nimalo mesta za čovekov napor (*puruśakāra*).<sup>479</sup> Čovekova volja je dovoljno moćna, mada deluje pod božjim nadzorom. *Vātsyāyana* odbacuje mišljenje da je volja aktivna bez ikakvog uzroka.<sup>480</sup>

Motiv (*prayodana*)<sup>481</sup> svakog dela je želja da postigne zadovoljstvo (*sukhaprāpti*) a izbegne bol (*dukkhaparihāra*). Bol, uzrok nelagodnosti,<sup>482</sup> znak je da duša nije u miru sama sa sobom. Najviše dobro je oslobođenje od patnje, a ne uživanja u zadovoljstvu, jer je

473 Siddhāntamuktāvali, 146—150.

474 Krtisādhyatādñāna.

475 Iśtasādhanatādñāna.

476 Rogadūśitacittah.

477 Balavad anīstānanubandhitvājñāna. Ovo je dvosmisleno, i može da znači ili svest o odsustvu zla (*anīśta adanakatvadñāna*), ili odsustvo svesti o nekom zlu (*anīśtadanakatvadñānābhāva*). Višvanātha je sklon ovom drugom značenju.

478 Āvanayonipūrvaka, 152.

479 N. B., IV. 1. 19—21.

480 N. B., IV. 1. 22—24.

481 N. B. i N. V., I. 1. 24. i d.; takode N. B., III. 2. 32—37.

482 I. 1. 21.

užitak uvek izmešan s bolom.<sup>483</sup> *Samsāra* je po svojoj prirodi patnja, mada pokatkad može da izgleda ugodna. Izbeći *samsāru* znači postići najviše dobro. »Bol, rođenje, aktivnost, gresi, lažni pojmovi: posle uništenja svega toga po redu, dolazi uništenje i onog prethodnog.«<sup>484</sup> Bol (*duhkha*) je posledica rođenja (*danma*), koje je posledica aktivnosti (*pravrtti*). Svaka aktivnost, kako dobra tako i zla, uvlači nas u lanac *samsāre* i vodi nas nekom rođenju, visoko ili nisko. *Naiyāyika* se stidi što ima telo, i sa *Novalisom* izjavljuje da je »život bolest duha, aktivnost koju izaziva strast«. Aktivnost dolazi od mana odvratnosti (*dveśa*), privrženosti (*rāga*) i gluposti (*moha*). Odvratnost nosi u sebi gnev, zavist, zlobu, mržnju i nesmiljenost. Privrženost nosi u sebi požudu, gramzivost, žudnju i pohotljivost. Glupost nosi u sebi nerazumevanje, sumnju, sujetu i lakomislenost. Glupost je najgora, jer gaji odvratnost i privrženost.<sup>485</sup> Zbog ovih nedostataka zaboravljamo da nema ničeg prijatnog ili neprijatnog za dušu i počinjemo da volimo ili ne volimo predmete. Uzrok ovih nedostataka leži u pogrešnom saznanju (*mithyadhāna*) o prirodi duše, stradanju, zadovoljstvu itd. Da bismo postigli bezvremensko stanje slobode, koje je jedina realna vrednost, moramo učiniti kraj lancu koji počinje pogrešnim pojmovima a završava se patnjom. Kad pogrešno saznanje nestane, gresi se gube. Sa njihovim nestajanjem aktivnost nema svoj *raison d'être*, i tako nema izgleda za rađanje. A prestajanje rađanja znači uništenje patnje, što je drugo ime za konačno blaženstvo.<sup>486</sup>

Dokle god delujemo mi smo pod uticajem privrženosti i odvratnosti, te ne možemo postići najviše dobro. Mržnja prema patnji je još uvek mržnja, a privrženost zadovoljstvu je još uvek privrženost. a dokle god oni deluju najviše dobro je izvan našeg domašaja.

*Naiyāyika* nas poziva da nadidemo svako osećanje odvojenosti, jer priznaje da aktivnosti onoga koji je svladao grehe ne vode ponovnom rođenju.<sup>487</sup> Oni koji se spasu u ovom životu, nastavljaju da rade sve dok su u telu, ali taj rad ih ne vezuje više. Sve dok se držimo individualnosti, a gomilamo vrline da bismo postali Indra ili Brahmā.

483 S. D. S., XI. Uddyotakara nešto menja to gledište. »Kad ne bi bilo zadovoljstva, zasluga bi bila sasvim beskorisna... Ne bi bilo ispravno smatrati čistu negaciju patnje rezultatom zasluge, pošto bi onda rezultat zasluge bio sasvim negativna stvar. U običnom životu nalazimo kod ljudi dvostruku aktivnost. Jedni rade u cilju da postignu nešto što žele, dok drugi da bi izbegli nešto što ne žele. A da nema ničeg što se želi, ova dvostrana aktivnost bi bila nemogućna. Zatim (kad ne bi bilo zadovoljstva), ne bi bilo saveta da se zadovoljstvo posmatra kao stradanje. Najzad, ne bi bilo nikakve privrženosti, pošto niko nije privržen stradanju« (N. V., I. 1. 21). Šridhara se ne slaže sa mišljenjem da zadovoljstvo znači samo odsustvo stradanja, imajući u vidu pozitivno doživljavanje blaženstva i dvostruke aktivnosti čoveka (*Nyāyakandali*, str. 260).

484 N. S., I. 1. 2; IV. 1. 68. Upor. sa ovim budistički lanac uzroka (*Visuddhimagga*, XIX).

485 IV. 1. 3—9.

486 N. B., III. 2. 67; IV. 1. 6; IV. 2. 1.

487 N. S., IV. 1. 64.

mi smo vezani za kružni tok postojanja, jer čak i stanja Indre i Brahme imaju svoj kraj. Najviše dobro se sastoji u slobodi svakog osećanja odvojenosti.

Ostvarenje istinitog saznanja ne znači neposredno izlaženje iz *samsāre*. Zasluga koja je osnova veze između duše i tela mora se potpuno iscrpsti, tako da se potpuno uništi svaki izgled na oživljavanje veze između njih.<sup>488</sup>

Pošto je, na taj način, jedino dobro u slobodi od individualnosti, svi oblici ponašanja koji teže tome obeležavaju se kao dobri, a oni koji vode u suprotnom pravcu — kao zli. Aktivnosti se dele u aktivnosti govora, duha i tela, a svaka od njih može da bude dobra ili zla.<sup>489</sup> Suština moralnog zla se sastoji u svesnom izboru zla, pretpostavljajući ga dobru. Pod uticajem jakih strasti (*utkatarāga*) mi krivo shvatamo mučne posledice greha i postajemo plen privlačnih užitaka.

Navikavanje na dela vrline osposobiće nas da razlikujemo dušu od tela i čula. Istinito saznanje, čija je važnost toliko naglašena, nije stvar jedino intelektualnog nazora, već jedna vrsta opšteg stava. Pogrešno znanje i sebičan stav idu zajedno.<sup>490</sup> Istinito znanje i nesebičnost su organski povezani. To istinito znanje se ne može steći iz knjiga, već jedino meditacijom i usavršavanjem u pravедnosti.<sup>491</sup> Uz studije i razmišljanje<sup>492</sup> treba praktikovati i *yogu*.<sup>493</sup> Uddyotakara savetuje proučavanje svetih spisa, filozofsko razmišljanje i meditaciju.<sup>494</sup> Katkad se traži od nas da se odrekemo svetskih uživanja i odbacimo sve želje, povučemo se u šumu i načinimo svoje duše žrtvenim ognjem u kome naša telesna dela sagorevaju kao žrtve. *Bhakti*\* se dopušta kao sredstvo za osiguranje mira i sreće. Pobožna dela donose sama sobom nagradu, mada se u to bog ne meša.<sup>495</sup>

Kao i ostali sistemi hinduističke misli, *nyāya* prihvata princip *karme* i veruje u postojanost posledica naših dela. Neka od naših dela proizvode svoje posledice neposredno, kao npr. kuvanje, dok druga zahtevaju duže vreme da sazru, kao oranje. Dela pobožnosti i vršenja

<sup>488</sup> N. S., IV. 1. 19—21.

<sup>489</sup> I. 1. 17. Milosrđe, pomaganje i služba drugome jesu dobra telesna dela, dok su ubistvo, krađa i preljuba zla. Govoriti istinu, korisno i prijatno, i učiti svete knjige, to su dobra dela u vezi sa govorom; dok lagati, upotrebljavati grube reči, klevetati i predavati se neozbiljnim razgovorima, to su rdava dela. Samilost, plemenitost i odanost su dobra dela duha, dok su zloba, pohota i skepsa zla dela.

<sup>490</sup> N. V., IV. 2. 2.

<sup>491</sup> N. B., IV. 2. 38 i 41.

<sup>492</sup> N. B., IV. 2. 47.

<sup>493</sup> N. B., IV. 2. 46. Ponekad *naiyāyike* nazivaju takođe *yogama*. »*Naiyāyikānām yogaparābhīdhānānām*« (Gunaratna: *Śaddarśanasamučcayavrtti*). Vidi tak. njegovo delo *Tarkarahasyadīpikā*. Vātsyāyana pominje gledište *nyāye* pod *yogom* u I. 1. 29.

<sup>494</sup> N. V., I. 1. 2.

<sup>495</sup> *Nyāyasāra*, str. 38, 40—41; S. S. S. S., VI. 10—21, i 40—44.

\* *Bhakti* je kult ljubavi ili odanosti nekom personalnom božanstvu.

obreda spadaju u ovu drugu vrstu, pošto se nebo ne može postići pre smrti.<sup>496</sup> U međuvremenu uzroci se nisu izgubili, već postoje i dalje u obliku *dharme* i *adharme*.\* »Pre stvarnog donošenja ploda zbiva se nešto (u obliku posrednog stanja) isto kao u slučaju ploda na stablima.«<sup>497\*\*</sup> *Adršta*, ili nevidljiva osobina, ne razlikuje se od *karme*; jer kad bi se razlikovala, postojala bi verovatnoća da telo nastane »čak i posle konačnog oslobođenja«. <sup>498</sup> Telo u koja se duše ovaploćuju određena su svojim *karmom* iz prošlosti. Telo daje ime duši koja, mada nije ni čovek niti konj, dobiva naziv čovek ili konj, prema telu koje joj je dodeljeno.<sup>499</sup> Sistem *nyāya-vaišešika* ne veruje u neko fino, subtilno telo. Duša prelazi iz jednog okvira u drugi uz pomoć *manasa*, koje je atomske prirode i stoga natčulno; zato se ne može videti kad prilikom smrti napusti telo. Pošto su duše sveproodne, samo o *manasu* se može reći da prelazi u novo obitavalište plodova dela koja dovode do preporoda duše.

Prema *nyāya-vaišešiki* realno biće je kompleks duše i prirode. Prirodni rad nije delo duša, već ga je pripremio neki bog, koji atome tako uobličava da prirodni red postane sredstvo za iskustva duša. Harmonija duša i prirode zavisi od planova božjih.

## XXV

### TEOLOGIJA

U *Nyāya-sūtri* se samo zgodimično spominje bog. To opravdava sumnju da staro učenje *nyāye* nije bilo teističko.<sup>500</sup> Teorija o božanskoj uzročnosti se spominje u *Nyāya-sūtri*.<sup>501</sup> Dok Vātsyāyana,

<sup>496</sup> Uddyotakara piše: »U slučajevima gde delo ne donosi posledicu neposredno, to je zbog smetnje prouzrokovane posebnim okolnostima koje prate karmički ostatak. Taj se ostatak preobražava u plodove ili u smetnje prouzročene plodonosnim karmičkim ostatkom drugih živih bića čija su iskustva srodna onima o kojima se radi, ili dolazi do prepreke delima, izazvane delima onih drugih bića koja sudeluju u *karmi* čoveka o kome je reč. Moguće je i to da sporedni uzroci, kao što su zasluge i propusti, nisu tada prisutni« (N. V., III. 2. 60).

<sup>497</sup> N. B., IV. 1. 47. Vidi IV. 1. 44. 54.

<sup>498</sup> N. B., III. 2. 68.

<sup>499</sup> N. B., III. 1. 26.

<sup>500</sup> »Glavni udžbenici ove dve škole, Vaišešika-sūtre i Nyāya-sūtre, prvobitno nisu priznavali postojanje boga; u sledećem periodu oba sistema su prišla teizmu, mada nijedan nije nikad priznao tvorca materije« (Garbe: *Philosophy of Ancient India*, str. 23). Muir »nije u stanju da kaže da li je staro učenje *nyāya* bilo teističko« (*Original Sanskrit Texts*, tom III, str. 133).

<sup>501</sup> IV. 1. 19—21.

\* U skladu ili u neskladu sa zakonitošću univerzalnog zbivanja.

\*\* Uzročno objašnjenje nastanka posledice iz uzroka redovno se tumači analogijom dozrevanja plodova, pa se i posledica dela redovno naziva terminom plod (*phala*).

Uddyotakara i Višvanātha posmatraju tu teoriju kao stanovište *nyāye*, dotle je Vačaspati, Udayana i Vardhamāna tumače kao kritiku gledišta *vedānte*, po kome je bog konstitutivni uzrok vasiona. Na prigovor da čovek često ne bere plodove prema svojim delima, i tako izgleda da sve zavisi od božje volje a ne od ljudskog napora, *nyāya* odgovara da ljudska dela postižu rezultate pod kontrolom i u saradnji sa bogom. Vātsyāyana podržava teizam kad izjavljuje da *svest o sebi* vidi sve, oseća sve i zna sve. Ove reči gube svaki smisao ako se primene na nesavršeno individualno *sebe*.<sup>502</sup> Pozniji *naiyāyike* su izričiti teisti, kao i *vaiśeṣike*, i upuštaju se u diskusiju o prirodi boga pri izlaganju teorije o *ātmanu*. Annam Bhatta deli duše u dve vrste: svevišnju i ljudsku. Dok je svevišnja bog, jedan i sveznajuć, ljudskih duša ima bezbrojno mnogo i različite su u svakom telu.<sup>503</sup> Bog se smatra kao posebna duša, koja ima attribute svemoći i sveznanja, kojima vodi i upravlja vasionom. Pošto se ljudske duše i božanska razlikuju u svakom pogledu, teško je verovati da su originalni autori, Gautama i Kanāda, hteli da podvedu obe ove vrste duša pod jednu zajedničku klasu. Empirijska tendencija i dijalektički interesi *nyāye* doveli su do praktične ravnodušnosti prema problemu realnosti boga.<sup>504</sup>

Udayanino delo Kusumāṅđali je klasično izlaganje dokaza *nyāye* o postojanju boga. U prvoj glavi ono iznosi neka razmatranja koja idu u prilog realnosti jednog nevidljivog uzroka, *adršta*, ili sile koja određuje našu sreću ili bedu.<sup>505</sup> Svaka posledica zavisi od uzroka, pa tako mora postojati uzrok za našu sreću i bedu.<sup>506</sup> Svaki uzrok je posledica u odnosu svome prethodnom uzroku, koji je isto tako posledica nekog drugog uzroka. Kako je svet bez početka, tako ovo sledovanje uzroka i posledica takođe nema početka. Zato se uzrok naše sreće i bede ne može pratiti unazad, do svoga početka.<sup>507</sup> Raznovrsnost posledica uključuje raznovrsnost uzroka. Naše nejednake sudbine ne mogu se pratiti unazad do nekog opšteg uzroka, kao što je

<sup>502</sup> N. B., I. 1. 9; IV. 1. 21.

<sup>503</sup> Tarkasamgraha, 17.

<sup>504</sup> Athalye piše: »Kanāda i Gautama su možda najpre namerno isključili boga iz svojih sistema, ne kao da on uopšte ne postoji, nego kao da je izvan i iznad sveta pojava, kojim se njihovi sistemi uglavnom bave. Moguće je da su se pisci aforizama ograničili na klasifikaciju i diskusiju o sublumarnim stvarima, ne misleći o natprirodnom činiocu; međutim, komentatori, misleći da je to nedostatak, ispunili su propušteno podvođeci boga pod jedinu kategoriju pod kojom je to bilo moguće« (Tarkasamgraha, str. 137). »Tako je interes *nyāye* pretežno dijalektički, a ekskursi u metafiziku izgledaju kao udaljivanje od neposrednog posla. Zbog toga nam nije dopušteno da pretpostavimo da ćutanje o nekom predmetu znači njegovo isključenje« (Keith: I. L. A., str. 265).

<sup>505</sup> Sāpekṣatvād anāditvād vaicityād viśvavrttitah.

Pratyātmaniamād bhukter asti hetur alaukikah (I. 4).\*

<sup>506</sup> I. 5.

<sup>507</sup> I. 6. Tako se izbegava pitanje o početku *adršte*. Vidi N. V., IV. 1. 21.

\* »Zbog zavisnosti od želja, bez neograničenosti, zbog raznovrsnosti vrši se svako zbivanje. Zbog težnje za usvajanjem poseda uzrok je neodređen.«

bog ili priroda.<sup>508</sup> Naša dela nestaju, ostavljajući za sobom tragove sposobne da donesu plodove. »Neka stvar koja je odavno prošla ne može dovesti do rezultata bez nekog kontinuiranog uticaja (*karmāti-śayam*).«<sup>509</sup> Trag dobrog dela naziva se zasluga (*punya*), a zlog dela mana (*pāpa*); oba čine *adrštu*, ili nagradu koja ostaje u duši ličnosti koja izvršuje dela, a ne u stvari iz koje proizlazi sreća ili beda. To *adršta* postaje uzrok sreće i nesreće kad se pojavi pogodno vreme, mesto i predmet. Postojanost zasluge i mane objašnjava se transcendentnim uticajem *adršte*. Veza duša sa organskim telima ne zavisi od prirodnih uzroka. Zakon moralnog uzrokovanja je iznad prirodnoga reda. Različiti stupnjevi uživanja, koje dobijaju razne duše, zavisni su od razlika njihovih *adršta*.

Sve dovde Udayana je odan učenju starih *naiyāyika*, koji tumače stvaranje sveta hipotezom o prvobitnoj aktivnosti u atomima i *adršte* u dušama. Ali on ide dalje od njih kad dokazuje da nerazuman uzrok kao što je *adršta* ne može prouzrokovati posledicu bez vodstva nekog razumnog duha. On kaže da bog nadgleda rad *adršte*.<sup>510</sup> Svet se ne može objasniti atomima ili silom *karme*. Ako su atomi aktivni po prirodi, onda bi njihova aktivnost morala da bude neprestana. Ako njihove delatnosti određuje sila vremena, onda taj nesvesni princip vremena mora da bude ili uvek aktivan ili uvek neaktivan. Ovde ne vredi poređenje sa tečenjem mleka za ishranu teleta, jer da je mleko aktivno samo po sebi, ono bi teklo takođe i iz mrtve krave. Znači da ako je neka nesvesna stvar aktivna, ona je takva pod uticajem nekog svesnog činioca. Individualna duša ne može da bude kontrolor *adršte*, pošto bi onda bila sposobna da otkloni neželjenu bedu, ali ona to nije. Zato se može reći da nerazumni princip *adršta*, koji upravlja sudbinom bića, dejstvuje pod upravom boga, koji ga ne stvara niti menja njegov neizbežni tok, ali mu omogućava delovanje. Tako je bog davalac plodova naših dela (*karmaphalapradah*).

Druge argumente rezimira Udayana u sledećem stihu: »Večno sveznajuće biće se saznaje po dejstvima, kombinaciji, staranju itd., po tradicionalnoj umešnosti, po autoritativnosti, po svetim knjigama i njihovim izrekama, i po posebnim brojevima.«<sup>511</sup> Udayana prvo posmatra dokaz uzročnosti. Svet posmatra kao proizvod, jer se sastoji iz delova, pa mora da ga je neko napravio. Jer »nije posledica ono što može da postigne svoju sopstvenu prirodu nezavisno od nekog niza sadejstvujućih uzroka«. Graditelj sveta je razumno biće »koje ima kombinaciju volje, želje da dejstvuje i znanje o odgovarajućim sredstvima koja pokreću sve druge uzroke, ali samog njega ništa spoljno ne pokreće«. Kombinacija (*āyodana*) je dejstvo koje dovodi do spajanja dva atoma, proizvođeci time dvojni spoj na početku stvaranja. Ovakvo dejstvo pretpostavlja razumnog tvorca. Staranje (*drhti*) označava da ovaj čudesni univerzum podržava njegova volja. Izraz »itd.« (*ādi*) treba da naglasi da

<sup>508</sup> I. 7.

<sup>509</sup> I. 9.

<sup>510</sup> I. 19.

<sup>511</sup> Kāryāyojanadrhtyādeh padāt pratyayatah śruteh  
Vākyaṭ sarnkhyāviśeṣāc ca sādhyo viśvavid avyayah (V. 1).

je bog i rušilac sveta. Bog gradi, razara i ponovo gradi svet. Tradicionalne veštine pretpostavljaju razumnog pronalazača. Autoritet veda se izvodi iz bića koje im je dalo tu odliku. Udayana misli da vede nisu večni, nego da su, kao i druge stvari u ovom svetu, podložni stvaranju i razaranju. Ako su ipak izvor ispravnog znanja, to je zato što je bog njihov autor.<sup>512</sup> Osim toga, *śruti*, ili sveti spisi, govore nam o stvaraocu sveta. A pošto se vede sastoje iz izreka, moraju imati autora, a taj može biti jedino bog. Dokaz na osnovu broja zasniva se na gledištu da veličina diade nije proizvod beskonačne majušnosti (*parimāndalya*) atoma, već broja (dva) atoma koji sačinjavaju dvojstvo. Kao što ćemo videti, ovaj pojam dualnosti zavisi od razumevanja (*buddhyapekṣā*), tako da se za dokazivanje dvojnosti koja proizvod diade u početku stvaranja mora pretpostaviti neko razumno biće. Udayana odbacuje prigovor da bog ne postoji stoga što ga ne možemo opaziti. Neopažanje nekog predmeta dokazuje njegovo nepostojanje samo ako je u pitanju predmet koji se obično može opaziti. Stvari koje su izvan domašaja čula nisu nepostojeće. Najviše što možemo reći jeste da se postojanje boga ne može utvrditi opažanjem.<sup>513</sup> Zaključak niti dokazuje niti pobija postojanje boga.<sup>514</sup> Poređenje nema nikakve veze sa postojanjem ili nepostojanjem stvari.<sup>515</sup> *Śabda*\* govori u prilog teizmu.<sup>516</sup> Pretpostavka (*arthāpatti*) i neopažanje (*anupalabdhi*) nisu nezavisna sredstva saznanja.<sup>517</sup>

Bog je za *naiyāyike* lično biće koje postoji, saznaje i blaženo je. On »poseduje takve osobine kao odsustvo nedostataka (*adharma*), pogrešnog saznanja (*mithyādhāna*) i nebrižnosti (*pramāda*), ali prisustvo zasluge, znanja i duševnog mira (*dharmadhānasamādhi-sampad*). On je svemoćan prema svome delu, ma da je pod uticajem posledica dela bića koja stvara. On je postigao sve rezultate svojih dejstava (*āptakarmaphala*), i nastavlja da dejstvuje u korist svojih stvorenja. Isto kao što otac radi za svoju decu, tako i bog čini očinska dela za živa bića.«<sup>518</sup> Bog je sveznajuć, jer ima istinito znanje koje je nezavisno od opažanja realnosti. On ima večni razum, i pošto su njegova saznanja večna, nije mu potrebno pamćenje i saznavanje zaključkom. Ono što je kod običnog čoveka neka vrsta posredne mistične percepcije, što je kod *yogina* stečena sposobnost, to je u bogu postojani modus poznavanja.<sup>519</sup> Bog ima takođe i želja.<sup>520</sup> Bog ima čist, neograničen um, kao i večno blaženstvo.

Teškoće stvaranja takođe su zapažene. Svaki rad se vrši uz napor i kaže se da mu je uzrok u manama (*doṣa*).<sup>521</sup> Postavlja se pitanje da li bog stvara svet da bi ostvario neku svoju želju ili radi drugih.

<sup>512</sup> II. 1.

<sup>513</sup> III. 1.

<sup>514</sup> III. 4—7.

<sup>515</sup> III. 8—12.

<sup>516</sup> III. 13—17.

<sup>517</sup> III. 18—23.

<sup>518</sup> N. B., IV. 1. 21.

<sup>519</sup> Udayana postavlja interesantno pitanje da li božje sveznanje obuhvata poznavanje iluzornih saznanja konačnih bića zajedno sa njihovim objektima, i da li stoga bog opaža stvari drugačije nego što one jesu, pa odgovara da božje znanje ljudskih iluzija nije iluzorno.

<sup>520</sup> N. N., IV. 1. 21.

<sup>521</sup> I. 1. 18.

\* *Śabda* — tradicija.

Ali bog je ispunio sve svoje želje, te tako stvaranje ne može biti sredstvo koje pomaže bogu da ostvari svoje želje. Onaj ko se uznemiruje za druge ljude, prost je nametljivac. Ne možemo opravdati božju aktivnost ni izvođeci je iz njegove ljubavi prema čovečanstvu. Protiv ove pretpostavke govori bedna priroda našeg sveta. Na ovakvu kritiku *naiyāyika* odgovara: »Njegovu aktivnost u stvaranju zaista pokreće jedino saosećanje; ali ideja stvaranja koja se može sastojati samo u sreći ne slaže se sa prirodom stvari, jer različiti rezultati koji će sazreti iz dobrih ili loših dela stvorenih bića moraju konačno dovesti do razmimoilaženja. Nemojte ni prigovarati da bi se to kosilo sa božjom nezavisnošću (kao da bi u tom slučaju izgledalo da zavisi od tuđih dela). Jer postoji maksima 'nečije sopstveno telo nije njegova smetnja; štaviše, ono mu pre pomaže u ostvarenju njegovih ciljeva'.«<sup>522</sup> Uddyotakara priznaje da je aktivnost boga ograničena drugim okolnostima, ali da su to ipak samo ograničenja koja on sam sebi postavlja.<sup>523</sup> Krajnji cilj koji bog ima u vidu nije toliko sreća stvorenja koliko njihov duhovni razvoj. Svet treba posmatrati kao mesto za ostvarenje duhovnih ciljeva, kao ostvarenje dobra patnjom i savršenstva žrtvom.

*Naiyāyike* su pristalice Šive, dok se za *vaišešike* kaže da su *pāṣupate*.<sup>524\*</sup> Dinadatta u delu Vivekavitāsa (sredina trinaestog veka) kaže da je Šiva božanstvo *nyāye* i *vaišešike*. Uddyotakara je bio pristalica Paṣupatija. Bhāsarvaḍḍa govori o neposrednom videnju Mahešvare kao rezultatu meditacije.<sup>525</sup> Udayana identifikuje najviše biće sa Šivom.<sup>526</sup>

Teističko učenje *nyāye* bilo je predmet mnogih diskusija u istoriji indijske misli. Kritika primećuje da *naiyāyika* pribegava *adrṣti* kad god nema prirodno objašnjenje. *Adrṣti* se pripisuje prvo pokretanje u prvobitnim atomima, kretanje vatre naviše, čak i privlačenje igle od strane magneta. *Adrṣta* označava samo granicu razjašnjenja.<sup>527</sup> Pretpostavlja se da *adrṣta* nameće misao o umnom nadgledniku, Išvari, jer se očigledna pravilnost kojom se zbivaju događaji ne može objasniti bez boga, koji ima mudrost (*dhāna*), želju (*ićchā*) i snagu volje

<sup>522</sup> S. D. S., XI.

<sup>523</sup> N. V., IV. 1. 21.

<sup>524</sup> Vidi Gunaratna: Śaddarśanasamućāyavrtti, str. 49—51. Vidi tak. Haribhadra: Śaddarśanasamućāya —

Akṣapādamate devah srṣtisamhārakrc chivah

Vibhur nityaikah sarvajño nityabuddhisamāśrayah (13).\*\*

Ovo gledište potvrđuje Rāḍaśekharino delo Śaddarśanasamućāya, delo nešto ranijeg datuma. Vidi Keith: I. L. A., str. 262—263.

<sup>525</sup> Nyāyasāra, str. 39.

<sup>526</sup> Kusumāṅḍali, II. 4.

<sup>527</sup> Dayanta, kritikujući teoriju *čarvāka* u svome delu Nyāyamañḍāri, kaže da smatramo neku stvar za *svābhāvika*, ili prirodnu, kad ne znamo njen uzrok,

\* Pāṣupati, »otac stada« jedan je od specifičnih atributa boga Šive.

\*\* »Po mišljenju Akṣapāde Šiva je bog stvaranja i uništenja. On je utočište koje je sveobuhvatno, postojano, sveznajuće i izvesno.«

(*prayatna*). Duše gube svoju aktivnost u vreme raspada, i ponovo je stiču pri stvaranju sveta, a sve to je neobjašnjivo bez božjeg stvaranja. Dokaz na osnovu uzročnosti razrađivali su mnogo Udayana i Śrīdhara.<sup>528</sup> Priznajući da je svet posledica, *naiyāyika* uzima kao dokazano ono što treba tek dokazati. Biljke i životinje nisu dovoljne same sebi; one se rađaju, rastu i umiru. Reći da su individualne stvari proizvodi, još ne znači reći da je svet kao celina proizvod. *Naiyāyika* priznaje više večnih bića koja nisu posledice.<sup>529</sup> Zar ne bi mogao svet kao celina da bude takođe večan? I dalje, treba li sve posledice da imaju takođe aktivne uzroke? Kao što smo videli, zakon uzročnosti nema opšte važenje kako ga tumače *naiyāyike*. On nema neko drugo značenje osim uniformne i istovremene varijacije. Pošto se njegova evidentnost izvodi iz sveta pojava, pogrešno je proširiti njegovu oblast izvan njega. Znati uzrok sveta — to nije u moći ljudskog razuma. Nemogućnost beskrajnog regresa beskrajnih uzroka navodi *naiyāyike* da priznaju realnost uzroka izvan niza, dakle neprouzročenog uzroka. Šamkara odbacuje dokaz na osnovu uzročnosti i poziva nas da hrabro priznamo da ne znamo ništa osim to da nam izgleda da vasiona postoji. Da li ona postoji sama od sebe ili je samo posledica nekog udaljenog uzroka — mi to ne možemo shvatiti. Ako pretpostavimo neki udaljen uzrok, zašto ne bismo tražili neki drugi, još udaljeniji uzrok, i tako dalje u beskonačnost, do besvesti? Ako bog postoji, ko ga je stvorio? Prema *sāmkhyi*, isto tako lako je verovati da je vasiona stvorila samu sebe, kao i verovati da je tvorac vasiona sam sebe stvorio. Pitanje ostaje metafizički nerešljivo, a rešenje je gore nego zagonetka. Šta više, antropomorfizam *naiyāyike* stvara druge teškoće. Postavlja se pitanje: da li bog, tvorac sveta, ima telo ili ne? Ako ima telo, on podležuje *adršti*, koje određuje sva tela. Otelovljena bića su stvorena i nisu sposobna da vrše kontrolu nad majušnim atomima, zaslugama i nedostacima. Mi ne možemo znati kakvo je večno telo. U ovom pitanju *naiyāyike* nisu jasni. Oni katkad kažu da bog stvara bez pomoći nekog tela, ali se takođe nagoveštava i shvatanje da bog biva obdaren telom na račun našeg *adršte*. Ponekad atome prikazuju kao telo božje, dok se u drugim prilikama to isto pripisuje *ākāši*. Ako je na neki nedokučiv način bog u stanju da oblikuje svet od atoma bez tela, onda isto tako možemo reći da on može stvoriti svet i bez ikakvog ranije postojećeg materijala.

Čak i ako priznamo važenje dokaza upotrebljenih za utvrđivanje realnosti boga, Išvara iz *nyāya* filozofije nije sveobuhvatna duhovna realnost, čiji smo mi nesavišen izraz. On je izvan nas, i izvan sveta, ma koliko bilo opravdano reći da je on uzrok, upravljač i razritelj sveta. Realnost je složena iz velikog broja pojedinosti, međusobno

<sup>528</sup> Nyāyakandalī, str. 54—57.

<sup>529</sup> »Večna stvar se ne može proizvesti; niti postoji uzrok večne stvari« (N. V., IV. 1. 32).

povezanih spoljnom vezom, kao što uže povezuje veći broj štapova. Bog nije tvorac atoma, već ih samo oblikuje. Njegov um utiče na elemente vasiona spolja, ali ne deluje kao životna sila iznutra. Neplodna je i prazna ova koncepcija o bogu kao nekom koji je izvan sveta, izvan čitavog prostornog okvira, kao o onome koji boravi u večnoj i u sebe usredsređenoj izdvojenosti. Ne možemo podržavati dualizam beskonačnog tvorca s jedne strane, a beskonačnog sveta s druge. To dvoje se uzajamno ograničava. Stvari koje su određene jedna prema drugoj moraju biti konačne. Duše postižu oslobođenje, kad koja. Kad se sve oslobode *samsāra* nestaje. Gospodarstvo Išvare doći će isto tako svome kraju. Sve što ima kraj ima i početak. Početak i kraj mora da su proistekli iz praznine, i mora da nestanu u praznini. Istina je da se stvaranje sveta pripisuje ljubavi božjoj; ali šta znači stvaranje pod tom pretpostavkom? Ako su atomi i duše večni, i ako je svet samo uzajamni uticaj ta dva elementa, onda bog nema šta da stvara. *Naiyāyika* mora ili da odbaci svoj pojam boga kao tvorca, ili da prizna da su atomi i duše izrazi večne i stalne božje uzročnosti, mada se ta uzročnost ne sme shvatiti u mehaničkom smislu. Izgleda da ovo i sadrži sugestija *nyāye* da je priroda stvari telo boga. Ta je analogija izgrađena veoma brižljivo i sa visokim ciljem u sistemu Rāmānuđe. Takva imanentistička koncepcija o bogu nameće nam se razmatranjem sveznanja božjeg. Prema *nyāyi*, konačna bića znaju samo za misli i prostu činjenicu da ono što je realno nije misao. Da li i kako se odnose međusobno misao i realnost može da zna jedino beskonačan duh, shvaćen kao identičan sa konačnim duhovima. Duše i atomi su večni zajedno sa bogom, koji je samo *primus inter pares*. Na prvi pogled, možda može izgledati kao da *nyāya* pomaže religiozni život čovečanstva svojim insistiranjem na obožavanju Išvare. Ali je sigurno da *nyāya* ne može da podržava ideal zajedništva ili identiteta sa bogom, jer je prema samoj hipotezi bog izvan čoveka i izvan sveta. *Vedānta* u svim svojim oblicima i *yoga* brane metodu odavanja pošte bogu (*upāsana*), ali oni to čine zato da osposobe čoveka da postigne božansko stanje. *Nyāya* treba da ispravi svoj pojam o bogu, ako želi da iziđe u susret najvišim religioznim instinktima čovečanstva.

## XXVI

### ZAKLJUČAK

Najveći prilog *nyāye* indijskoj misli je u organonu kritičkog i naučnog istraživanja. Njegovu metodologiju prihvatili su drugi sistemi, mada sa manjim izmenama u vezi sa svojim metafizičkim koncepcijama. On je izgradio plan sveta saznanja u bitnim citama, i odredio nazive za njegove glavne oblasti. Ti nazivi su se još održali u



indijskoj misli. To je jasan dokaz za ogromni napredak postignut za ljudski um. Spiskom krivih zaključaka *nyāya* je za mnoge vekove zadovoljio potrebe indijskih mislilaca za sredstvima brzog i sigurnog razlikovanja istinitih i pogrešnih zaključaka, tačno određujući kod lažnih zaključaka obeležja koja pokazuju njihovu nepouzdanost. U sanskrtskim filozofskim radovima nalazimo često kritičke primedbe, kao »ovo je *ćakra*, ili *circulus viciosus*«, »to je *sādhyasama*, ili *petitio principii*«; »ovo vodi u *anavasthā*, ili *regres ad infinitum*«. Teorija *nyāya* o greškama u zaključivanju služila je indijskim misliocima kao poslovna računna tablica, »spasavajući nas nužde da idemo na okean uvek kad želimo da peremo ruke«, kako je duhovito rekao Börne.

Snaga i slabost *nyāya* filozofije leži u uverenju da se metod običnog zdravog razuma i iskustva može primeniti na probleme religije i filozofije. Pluralistički univerzum zasnovan na temeljnom dualizmu duše i materije potpuno zadovoljava kao postupak i metod, ali se ne može transformisati u opštu filozofiju. Običan čovek ne sumnja nimalo kad tvrdi da postoji kao suštinski realan spoljni vidljivi svet. On je takođe animist, mada je njegov animizam više instinktivan nego razumski, te tako priznaje realnost svoje sopstvene i drugih duša. On ne bi dopustio nikakve stepene realnosti, jer bi takva koncepcija došla u sukob sa verom u dualistički realizam, ukorenjen u njemu. No, po nuždi logike on je pristupačan ideji o objektivnim sferama izvan domašaja naših čula. On u teologiji pokreće pitanje uzroka sveta. Kako svet nastaje? On kaže: ovakav kakav je sada, bio je uvek otkako je postao. Mada se kao dualist bori protiv priznanja kakvog bilo prelaza između bića i nebića, njegov empirijski smisao mu ne dozvoljava da prihvati neko statičko gledište na vasionu. U toj teškoći on se obraća sopstvenom iskustvu, gde vidi da i sam pravi različite stvari različite od sebe, kao stolice i stolove. Kao što smo mi različiti od stvari koje pravimo, tako je i božanski duh, uzrok svih stvari, različit od svog dela, sveta. Kao što mi prerađujemo materijal koji postoji, tako i bog prerađuje raspoložive elemente duša i atoma, koji su večni kao i on. Na taj način *nyāya* pokušava da zauzme ispravan stav prema utiscima zdravog razuma i da izgradi metafiziku pluralističkog realizma.

U toku našeg izlaganja isticali smo da je gledište *nyāya* nesumnjivo prirodan i nužan stupanj u razvoju misli, ali nipošto konačan. Mehaničko tumačenje stvarnosti, koje je svodi na elemente, isključuje činjenicu razvoja. Ovaj sistem se lako prihvata zbog njegovog nastojanja da odbaci čisti subjektivizam, a odgovara i prvobitnim čovekovim instinktima. Čisti mentalizam nije prihvaćen ni u jednom sistemu indijske misli, čak ni u Šamkarinom. Ali između metafizičkog idealizma i psihološkog realizma ne postoje neslaganja.<sup>530</sup> Praktičnu realnost

<sup>530</sup> Upor. Green: »Može se lako braniti gledište koje poriče da je objekt stanje svesti, a uz to ipak smatra da je on realan samo za svest koja misli« (*Works*, tom I, str. 423).

stvari nezavisnih od konačnih duhova priznaju svi sistemi objektivnog idealizma. Metafizička istraživanja prirode i uslova misli prinuđuju nas da odbacimo gledište o *sebi* kao o stvari među drugim stvarima. To će uroditi jednim idealizmom koji ne odbacuje toliko gledište zdravog razuma, koliko ga prevazilazi. Čak i metafizički idealizam nam dopušta da priznamo, sa gledišta zdravog razuma i psihologije, razliku između misli i realnosti. Kontinuitet i unutrašnja povezanost našeg iskustva označava realnost bića koja nisu u iskustvu. *Sāmkhya* i *vedānta* su preduzeli dublju analizu iskustva sa logičke strane. Kod Rāmānuđe nalazimo sistematskiju koordinaciju ideja s teološke strane.

#### LITERATURA

Athalye: *Tarkasaṃgraha of Annam Bhatta*.

Cowell: *Udayana's Kusumāñjali*.

Cowell i Gough: *Sarvadarśanasamgraha, XI*.

Gangānāth Jhā: *Nyāya Sūtras with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika*.

Keith: *Indian Logic and Atomism*.

Seal: *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*.

Vidyābhūṣan: *History of Indian Logic*.

## GLAVA III

ATOMISTIČKI PLURALIZAM *VAIŠEŠIKA*

*Vaišešika* — Vreme postanka i literatura — Teorija saznanja — Kategorije — Supstancija — Duša — *Manas* — Prostor — Vreme — *Akāṣa* — Zemlja, voda, svetlost i vazduh — Atomaska teorija — Kvalitet — Aktivnost — Opštost — Osobenost — Inherencija — Nepostojanje — Etika — Teologija — Opšta ocena

## I

*VAIŠEŠIKA*

Sistem *vaišešika* dobio je svoje ime od *višeša*, ili posebnost. On dokazuje da istinitu individualnost treba tražiti u pojedinačnostima sveta, i to najpre u posebnim, opažanju nepristupačnim, dušama i atomima. Mada posebni *sebe* imaju kosmičke i društvene odnose, po kojima se jedino mogu ostvariti, ipak oni zadržavaju svoju posebnost i pored svih tih odnosa. *Vaišešika* je u suštini filozofija razlikovanja, pošto ne dozvoljava nikakav pokušaj da se nezavisnost *sebe* i predmeta rasturi u pretpostavci neke savršenije individualnosti. To je stanovište više naučno nego spekulativno, više analitičko nego sintetičko, mada nije u stanju da odbaci pitanja o opštem karakteru vasiona kao celine. Nauka raspoređuje, dok filozofija sumira. *Vaišešika* nema interesa da konstruiše sveobuhvatnu sintezu, u čijem okviru ima mesta za sve što postoji, te da svu raznovrsnost sveta čula i misli svede pod jednu jedinu obuhvatnu formulu. U duhu nauke, trudi se da formuliše najopštije odlike posmatranih stvari. Obeležava različite izgled iskustva i dodeljuje svakome odgovarajuću rubriku. Filozofija koja odatle proizlazi ima više karakter nečeg skrpljenog nego adekvatnog i obuhvatnog.

Pobude sistema *vaišešika* dolaze iz neprijateljskog držanja prema fenomenizmu budizma. Iako *vaišešika* prihvata budističko gledište o izvorima saznanja, opažanja i zaključivanja, ipak dokazuje da su duše i supstancije čvrste činjenice i ne mogu se odbaciti kao slike mašte iz fantastičnih priča, za koje se pretpostavlja da su pri-

premljene iza kulisa. *Vaišešika* se ne bavi problemima teologije, a Šamkarina kritika ukazuje čak da je glavna tendencija sistema išla u pravcu ateizma.<sup>1</sup> U svakom slučaju, u svome ranom obliku sistem *vaišešika* bio je izgrađen u doba preterane duhovne suptilnosti kad je misao bila puna klica skepticizma.

Mada se tu radi uglavnom o sistemu fizike i metafizike, logičke diskusije su vešto upletene u njegova poznija dela. *Vaišešika* i *nyāya* slažu se u glavnim načelima, kao u pogledu prirode i kvaliteta *sebe*, i u atomističkoj teoriji vasiona. Ipak klasifikacija i karakterizacija kategorija i razvijanje atomističke teorije određuju specifični interes i vrednost *vaišešike*.

## II

## VREME POSTANKA I LITERATURA

»Izgleda da je sistem *vaišešika* mnogo stariji nego *nyāya*.«<sup>2</sup> Verovatno je ovo Garbeovo mišljenje opravdano. U ljudskom saznanju pojedinačno prethodi opštem. Teorija saznanja kakvu nalazimo u *nyāyi* nije mogućna dok saznanje ne postigne samostalan napredak. Logika se javlja tek kao kritika i korektiv. Kanādina Sūtra i Padārthadharmasamgraha od Praśastapāde ne pokazuju naročiti uticaj sistema *nyāya*, dok su Gautamina Sūtra i Vātsyāyanina Bhāṣya pretrpeli znatan uticaj gledišta *vaišešika*.

Postoji mišljenje da je učenje *vaišešika* prethodilo budizmu i đainizmu. Budistička teorija o *nirvāni* izvodi se iz *asatkāryavāde vaišešike*. Đainski *astikāye*, kao i njihova atomistička teorija, izvode se iz *vaišešike*. To pominju mnoga đainska dela i delo Lalitavistara. Lankāvatāra-sūtra pominje atomistička gledišta. Jedno od poznijih đainskih dela, Āvaśyaka, pripisuje autorstvo sistema *vaišešika* đainu Rohagutti (18. g. naše ere), glavnom učitelju šeste šizme đainizma. Mada se njegov prikaz gledišta *vaišešike* slaže sa shemom Kanāde,<sup>3</sup> tvrdenje da je *vaišešika* samo izdanak đainizma teško je dokazati. Prema takvom tvrdenju atomaska teorija je tačka u kojoj su ova učenja slična; ali čak i u tom pogledu nalazimo bitne razlike između ta dva gledišta. Prema đainskom gledištu atomi su kvalitativno jednaki; svaki atom ima boju, ukus, miris i dodir, kao i sposobnost da proizvede zvuk, mada

<sup>1</sup> Šamkara ubraja sledbenike *vaišešike* u *ardhavināśike* ili polunihiliste (S. B., II. 2. 18).

<sup>2</sup> Garbe: *The Philosophy of Ancient India*, str. 20.

<sup>3</sup> *Dravya, guna, karma, samavāya* se priznaju, ali male razlike se nalaze što se tiče *sāmānye* i *višeše*.\* Prva se kategorija deli na: 1) *mahāsāmānya*, što odgovara *padārthi* ili *abhidheyatvi*, ili mogućnosti prediciranja, odn. *dheyatvi* ili mogućnosti saznavanja. Sve kategorije su time obuhvaćene (vidi: P. P., str. 16; V. S., I. 1. 8). *Mahāsāmānya*, je čisto *sāmānya* a ne vrsta nečeg višeg; dok su ostali ujedno *sāmānya* (opšte) i *višeša* (pojedinačno); 2) *Sattāsāmānya*, što odgovara kategoriji *satta* ili *bhāva* iz V. S. Praśastapāda pripisuje egzistenciju (*astitva*) svim šest kategorijama kao opštu osobinu (*sādharmya*); 3) *Sāmānya-višeša*, koje obuhvata druge slučajeve opštosti. Vidi Ui: *Vaišešika Philosophy*, str. 37—38.

\* *Sāmānya* je jednakost, a *višeša* razlika. Po isticanju specifičnosti, a ne identiteta stvari, škola *vaišešika* je dobila svoje ime.

je sam nezvučan. Prema *vaišešiki*, atomi su kvalitativno različiti; oni imaju jedan, dva, tri ili četiri obična kvaliteta, prema tome da li su atomi vazduha, vatre, vode i zemlje, a nemaju veze sa zvukom. Atomska teorija, klasifikacija supstancija i priznavanje dvaju sredstava saznanja odlučno govore za to da se učenje *vaišešika* objavilo približno u doba Buddhe i Mahāvire<sup>4</sup> (šesti — peti vek pre n. e.).

Prvo sistematsko izlaganje filozofije *vaišešika* nalazi se kod Kanāde (ili Kanabhud ili Kanabhakša) u delu *Vaišešika-sūtra*. Ime etimološki označava »onoga koji jede atome« i izgleda da se nametalo samim karakterom sistema,<sup>5</sup> koji se takođe naziva *aulūkyā-darśana*.<sup>6</sup> Pravo ime autora Sūtre izgleda da je Kāšyapa.<sup>7</sup> Njegovo delo podeljeno je u deset knjiga. Knjiga I raspravlja o pet kategorija: supstancije, kvaliteta, akcije, opštosti i posebnosti. Knjiga II bavi se različitim supstancijama izuzev duše i duha, koje obrađuje knjiga III zajedno sa predmetima čula i prirodom zaključivanja. Atomska struktura vasione je glavni predmet knjige IV. Knjiga V posvećena je raspravi o prirodi i vrstama akcije, dok se etički problemi obrađuju u knjizi VI. Knjiga VII raspravlja pitanja kvaliteta, *sebe* i inherencije. Poslednje tri knjige su uglavnom logičke i obrađuju probleme opažanja, zaključivanja i uzročnosti. Iz već iznetih razloga izgleda da je *Vaišešika-sūtra* delo po prekluku starije nego Nyāya-sūtra, a možda istovetno sa Brahma-sūtrom.<sup>8</sup> Pošto se Kautilya ne poziva na *vaišešiku* kad govori o *ānvikṣiki*,\* misli se da je taj sistem formulisan posle 300. godine pre n. e.<sup>9</sup> Izgleda da je Kanādino Sūtra s vremena na

<sup>4</sup> Vidi Ui: *Vaišešika Philosophy*, str. 33. Ašvagoša u svome delu *Sūtrā-lamkāra* svrstava *vaišešiku* u doba pre Buddhe (ibid., str. 40—41).

<sup>5</sup> Mada se atomistička teorija nalazi delimično u ponekim gledištima budista i ċaina, smatra se da ona sačinjava jezgro *vaišešike*. Vidi B. S., II, 2. 11, i Dharmottarino delo *Nyāyabandutikā*, str. 86.

<sup>6</sup> Ui: *Vaišešika Philosophy*.

<sup>7</sup> Vidi P. P., str. 200.

<sup>8</sup> Vātsyāyana citira V. S., delo u kome je nepoznata razlika koju *nyāya* pravi u zaključivanju između *pūrvavat* i *śeṣavat*. U V. S. nalazi se jedno mesto koje pominje vreme kao poslednji uzrok (II. 2. 9; V. 2. 26); to je gledište pomenuto u *Śvetāśvatara-up.* (I. 1. 2), ali ga nije usvojio nijedan značajniji sistem. Čak i u pitanju *sebe vaišešika* ne pokušava da utvrdi njegovu egzistenciju, već se više interesuje o tome da li je ono predmet zaključivanja ili neposredne intuicije. Bādarāyana se poziva na atomsku teoriju u B. S., II. 2. 11, a Kanāda upotrebljava izraze *vedānte*, kao *avidya* i *pratyagātman*,\*\* a ima u vidu teoriju *vedānte* i kad t. rdi da postojanje duše nije dokazano na osnovu samih vetih spisa i da telo nije složeno od tri ili pet elemenata (V. S., III. 2. 9; IV. 2. 2—3). Ako je verovati komentatorima, V. S. pretpostavlja poznavanje *mimāmse* i *sāmkhye*. Vidi V. S., II. 1. 20; III. 1. 1—2; V. 2. 19—20; VII. 2. 3—8; VII. 2. 13; IX. 2. 3. Vasumitra u svome delu *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* poziva se na pet vrsta *karme*. Aluzije *čaraka* na *vaišešiku* ne pomažu nam mnogo. Nāgārjuna u svome delu *Pradñāpāramitāśāstra* poziva se na teoriju *vaišešike* o vremenu kao nepromenljivoj realnoj egzistenciji u odnosu prema nekom uzroku (V. S., II. 2. 7—9; V. 2. 26; VII. 1. 25). Njegova pozivanja na prostor, atome i *sebe* ukazuju da je bio upoznat sa V. S., a neke od njih i citira: III. 2. 4, i VIII. 1. 2, o prirodi *sebe*; IV. 1. 1, i VII. 1. 10, o teoriji atoma; i VI. 2. 13, i V. 2. 17—18, o kombinaciji atoma. Āryadeva je upoznat sa V. S., a Harivarman poznaje razvoj sistema *vaišešika* posle formulacije Sūtra. Vidi Ui: *Vaišešika Philosophy*, str. 46—55.

\* *Ānvikṣiki* je istraživanje i proveravanje na osnovu iskustva. (Vidi uvodno poglavlje u ovoj knjizi (*Nastanak sistema*)).

\*\* *Pratyag-ātman* je individualna svest o sebi ili pojedinačna duša.

<sup>9</sup> Dr Das Gupta iznosi mišljenje da *vaišešika*, prema prikazu u Kanādinim Sūtrama, predstavlja staru školu *mimāmse* (*History of Indian Philosophy*, str. 280—285). Nije ubedljivo dokazivanje da V. S. počinje postavljanjem svog cilja da objasni *dharmu*, a završava se ohrabrenjem da vedska dela vode uspehu snagom

vreme nadopunjano.<sup>10</sup> Nekoliko sūtra koja se sad nalaze u njegovoj raspravi nisu predmet komentara Praśastapāde, što dokazuje da u vreme kada je on komentarisao Sūtre, ona nisu postojala. Dok Kanāda spominje samo tri kategorije,<sup>11</sup> Praśastapāde je dodao još tri, a još kasnije bila je uključena i kategorija nepostojanja (*abhāva*). Listi koju pominje Kanāda dodao je Praśastapāda sedam kvaliteta.<sup>12</sup>

Praśastapādino delo Padārthadharmasamgraha nije toliko komentar Sūtra, koliko značajno samostalno delo o tom predmetu. Teško je braniti mišljenje da su zrela gledišta Praśastapāde prosta razrada misli koje sadrži Kanādino delo.<sup>13</sup> Izlaganje Praśastapādino o dvadeset četiri kvaliteta, teorija o stvaranju i razaranju sveta, utvrđivanje grešaka i prirode zaključka, predstavlja poseban prilog Kanādinom delu. On je pretrpeo veliki uticaj filozofije *nyāya*, a živeo je posle Vātsyāyane. Možemo ga postaviti na kraj četvrtog veka naše ere.<sup>14</sup>

Jedna *vaišešika* rasprava zasnovana na delu Praśastapāde jeste Čandrinio delo Daśapadārthasāstra, očuvano u kineskoj verziji (648 n. e.). Međutim, ona nije izvršila uticaj na razvoj misli u Indiji.<sup>15</sup> Rāvanabhāṣya i Bhāradvādvrtti,<sup>16</sup> za koje se misli da su komentari *vaišešike*, ne mogu se pronaći. Za delo Praśastapāde pisana su četiri komentara, i to — Vyomaśekhara: Vyomavati; Śrīdhara: Nyāyakandalī; Udayana: Kīranāvālī (deseti vek n. e.); i Śrīvatsa:<sup>17</sup> Līlāvātī (jedanaesti vek n. e.).

*adršte* ili nevidljive vrlinje; jer diskusija o *dharmi* i naglašavanje tog pojma ne može se smatrati kao monopol bilo koga sistema misli. Slabo je ubedljiv pokušaj da se uklone momenti razlike između *vaišešike* i *mimāmse*. Kanāda veruje da su vede delo *rṣija*, mada ne Iṣvare (II. 1. 18; VI. 1. 1—2), dok se *mimāmse* drži večnosti veda, što se ne može reći da je stvar poznijeg razvoja. Te dve doktrine, o večnosti zvuka i večnosti veda, usko su povezane. Uprkos činjenici da ta dva sistema imaju istovetna gledišta i izraze, teško je reći da je *vaišešika* ogranak *mimāmse*.

<sup>10</sup> Faddegon: *The Vaišešika System*, str. 10—11.

<sup>11</sup> V. S., VIII. 2. 3. Artha iti dravyagunakarmasu, I. 1. 4, gde se spominju šest kategorija, smatra se kasnijim dodatkom.

<sup>12</sup> Vidi tak. V. S., I. 1. 4; I. 1. 6; I. 2. 3.

<sup>13</sup> Vidi Das Gupta: *History of Indian Philosophy*, tom I, str. 351; I. L. A., str. 25 i 93; Ui: *Vaišešika Philosophy*, str. 17, prim. 3. »Skoro sve specifične doktrine, koje razlikuju poznije *vaišešike* od *naiyayika* i drugih škola, mogu se naći u delu Praśastapāde, ali su očigledno odsutne u Kanādinim Sūtrama. Učenje o pojmovima *dvitva*, *pākādotpatti*, *vabhāgavadabhāga* i mnogim drugim, koji se ubrajaju u specifičnosti sistema *vaišešika*, Kanādini aforizmi i ne dodiruju, mada vrlo mnogo o njima diskutuje Praśastapāda u Bhāṣyi (Bodas: *Tarkasamgraha*, str. XXXVII).

<sup>14</sup> Keith iznosi veoma razrađene razloge u korist prioriteta Dignāge, a uzajmljivanja Praśastapāde od njega u mnogim tačkama logičkog učenja (I. L. A., str. 93—110). Različito gledište zastupa Faddegon: *The Vaišešika System*, str. 319—323. Šamkara i Uddyotakara poznaju delo Praśastapāde. Čak i ako se prihvati Keithovo gledište, on je živeo pre Uddyotakare a posle Dignāge, tako da spada u peti vek n. e. Ako se Praśastapādi prizna autorstvo teorije o šest kategorija, onda je on živeo pre, ili bar u istom periodu kao i Vātsyāyana. Dharmapāla (535—570 n. e.) i Paramārtha (499—569 n. e.) diskutuju o gledištima Praśastapāde. Vidi Ui: *Vaišešika Philosophy*, str. 18.

<sup>15</sup> Prema Uju, koji ga je preveo na engleski, autor spada u šesti vek n. e. Kako se vidi iz naslova, delo pominje deset kategorija, od kojih su četiri dodate: potencijalnost (*śakti*), nepotencijalnost (*aśakti*), opštost (*sāmānyaviśeṣa*) i nepostojanje (*abhāva*). Nema pozivanja na Iṣvaru. Japanski pisci su delo komentarisali vrlo opširno.

<sup>16</sup> Vidi Ratnaprabhā, II. 2. 11; Bodas: *Tarkasamgraha*, str. 40. Delo Bhāradvādvrttibhāṣya, koje je izdao Gangādhara (Calcutta, 1869), pod jakim je uticajem *sāmkhye*, ali sadrži nekoliko značajnih odstupanja. Vidi Faddegon: *The Vaišešika System*, str. 35—40.

<sup>17</sup> Naziva se još i Vallabha.

Vyomavati je raniji nego ostala tri.<sup>18</sup> Šridharino delo Nyāyakandali napisano je 991. n. e., a autor je bio upoznat sa gledištima Kumārile, Mandane i Dharmottare. Līlavati i Kiranāvali pojavili su se možda neposredno posle Nyāyakandali. Kako Šridhara, tako i Udayana priznaje postojanje boga i prihvata kategoriju nepostojanja. Ovom periodu pripada i Saptapadārthi od Šivāditye.<sup>19</sup> Tu su prikazani principi *nyāye* i *vaišešike* kao delovi jedne celine. Počinje izlaganjem kategorija i uvodi *nyāya* logiku kad raspravlja o kvalitetu saznanja. Tarkakaumuđi od Laugākši Bhāskare predstavlja drugo sinkretističko delo koje polazi od rasprave Praśastapādine. Značajno je delo Upaskāra od Šamkarānande o Vaišešika-sūtri.<sup>20</sup> Višvanātha (sedamnaesti vek) obrađuje Kanādinu shemu u svom delu Bhāṣāpariccheda, i komentaru Siddhāntamuktāvali. Višvanātha je bio pod znatnim uticajem moderne škole *nyāya*. Dela Annam Bhatte, zatim Tarkāmṛta od Đagadiše (1635 n. e.), i Vivrti od Đayanārāyane (sedamnaesti vek n. e.), predstavljaju korisne izvode principa *vaišešike*. Vivrti, mada se zasniva na Upaskāri, razlikuje se u nekim tačkama od tog dela.<sup>21</sup>

### III

#### TEORIJA SAZNAJJA

Logika *vaišešike* razlikuje se veoma malo od logike *nyāya*. Saznanje, koje je problem logike, dobija različite oblike, pošto su njegovi predmeti bezbrojni.<sup>22</sup> Priznaju se četiri vrste saznanja koje važi, i to: opažaj (*pratyakṣa*), zaključivanje (*laingika*), pamćenje (*smṛti*) i intuitivno saznanje (*ārśadhāna*). Opažaj nam omogućava da shvatimo supstancije, kvalitete, akcije i generalije. Grube supstancije, koje su složene iz delova, u oblasti su našeg opažanja, dok atomi i diade to nisu. *Vaišešika* priznaje percepciju *yoge*, pomoću koje se javlja perceptivno saznanje duše (*ātmapratyakṣa*).<sup>23</sup> *Vaišešika* ubraja u zaključivanje: poređenje (*upamāna*), tradiciju (*aitihya*) i verbalno znanje (*śabda*).<sup>24</sup> Važenje pismenih izvora zasniva se na zaključku na osnovu autoriteta njihovog autora.<sup>25</sup> Kao *nyāya*, tako i *vaišešika* odbacuje teoriju *mīmāṃse* o večnosti zvuka i apsolutnom autoritetu veda.<sup>26</sup> Dok *nyāya* zasniva važenje veda na osnovu neposrednog saobraćaja vidovnjaka koji su shvatili večne istine i zakone, dotle ga *vaišešika* izvodi iz neosporne istinoljubivosti produhovljenih vizionara. Sveti spisi nam daju realno znanje, a ne samo spekulaciju. To je znanje

<sup>18</sup> Vidi Uvod u Ghateovo izdanje Saptapadārthi.

<sup>19</sup> Šivāditya je živeo posle Udayane a pre Gangeše, koji je upoznat sa njegovim gledištima.

<sup>20</sup> Poziva se na Vrti (vidi I. 1. 2; I. 2. 4, 6; III. 1. 17; IV. 1. 7; VI. 1. 5, 12; VII. 1. 3), čije poreklo nije utvrđeno.

<sup>21</sup> Vidi naročito I. 1. 4. 25; II. 1. 1; II. 2. 5; IX. 1. 8.

<sup>22</sup> P. P., str. 172.

<sup>23</sup> V. S., IX. 1. 11—15.

<sup>24</sup> P. P., str. 212 i d.

<sup>25</sup> IX. 1. 3.

<sup>26</sup> V. S., II. 2. 21—37; VI. 1. 1. i d.; N. S., II. 2. 13—40.

o stvarima kakve one jesu, i u tom smislu nema početka, mada ga neka bića uvek neposredno doznaju i ostvaruju u potpunosti, dok je kod drugih to samo delimično. Sposobniji duhovi postigli su istinu i saopštili nam je. Vede, kao zbirke izreka, pretpostavljaju inteligentne autore. Ovi su morali biti u posedu potpunog i tačnog znanja o nebu i nevidljivoj sudbini (*adrṣtam*). Postepeno se došlo do toga da se takvo autorstvo pripisivalo bogu. »Autoritet veda proističe iz toga što su to reči božje.«<sup>27</sup> Smisao reči i izreka mora se razumeti pre no što nam daju saznanje. Budući da razumevanje smisla zavisi od uvidanja univerzalne saglasnosti, verbalno je saznanje vrsta zaključivanja.<sup>28</sup> Čeṣṭā ili gest,<sup>29</sup> *arthāpatti* ili implikacija,<sup>30</sup> *sambhava* ili uključivanje,<sup>31</sup> i *abhāva* ili poricanje<sup>32</sup> — sve se podvodi pod zaključak. *Smṛti* ili pamćenje dobiva zasebno mesto.<sup>33</sup> *Ārśadhāna* je viđenje vizionara. Ako se ostavi na stranu pamćenje, pošto ono samo obnavlja ono što je već doživljeno, i ako se intuitivna mudrost podvede pod percepciju, onda, prema *vaišešiki*, imamo samo dva izvora saznanja, intuiciju i zaključak.<sup>34</sup>

Navode se četiri vrste nevažecog saznanja, i to: sumnja (*samśaya*), krivo shvatanje (*viparyaya*), neodređeno znanje (*anādhyavaśāya*) i san (*svapna*). Šivāditya svodi ova četiri na dva, sumnju i zabludu, a pod sumnju svodi nagađanje (*ūha*), neodređeno saznanje i posredno suđenje.<sup>35</sup> Šridhara opravdava posebno spominjanje snova na osnovu toga što »se dešavaju samo u posebnom stanju tela.«<sup>36</sup>

### IV

#### KATEGORIJE

Kao što smo videli, kroz nekoliko vekova je budističko gledište, koje je definisalo stvari prema njihovim posledicama, tumačilo sve prema uzajamnim odnosima, i poricalo svuda samostalnost — vladalo duhom cele zemlje. Sve postoji na osnovu uzajamnih veza, i ništa u sebi i za sebe. Pošto su odnosi građa života, to su duša i ma-

<sup>27</sup> Tad vačanād āmnāyasya prāmānyam iti (X. 2. 9). Vidi tak. Nyāyakandali, str. 216, i V. S., IV. 1. 1—4.

<sup>28</sup> III. 1. 7—15.

<sup>29</sup> P. P., str. 220.

<sup>30</sup> P. P., str. 223.

<sup>31</sup> P. P., 225; V. S., IX. 2. 5.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> P. P., str. 256.

<sup>34</sup> S. S. S. S., V. 33.

<sup>35</sup> Saptapadārthi, 32.

<sup>36</sup> Nyāyakandali, str. 185.

terija prosto skupovi odnosa. *Vaišešika* ustaje protiv ovakvog gledanja i pokušava da izloži jedan plan koji više zadovoljava, jer izgleda da nam ga sama stvarnost i opravdava. On se osniva na oslobođenju iskustvene svesti, koja se bavi od početka do kraja realnim i posebnim stvarima. Najprostiji i najširi opseg osobina stvarnosti obuhvata stvari i odnose među njima. Kad otvorimo oči, vidimo kako se prostire pred nama materijalni svet sa različitim stvarima i pojavama, kojima se može baviti naša misao. Kad zagledamo u nutrinu, nalazimo nematerijalno jedno sa njegovim uslovima i odnosima. Zdrava filozofija traži od nas da ograničimo svoju pažnju na stvari iz iskustva, na predmete saznanja, i prihvatimo samo one hipoteze za koje se pokaže da su neophodne za tumačenje iskustvenog reda. Analitički pregled je prva potreba ispravne filozofije, a rezultati analize *vaišešika* izneseni su u učenju o *padārthama*.

*Padārtha* bukvalno znači »značenje reči«. *Padārtha* je neki predmet o kome možemo misliti (*artha*) i odrediti mu ime (*pada*). *Padārtha* su sve stvari koje postoje, koje se mogu upoznati i imenovati,<sup>37</sup> ukratko, svi iskustveni predmeti,<sup>38</sup> a ne samo stvari fizičkog sveta. Šesnaest *padārtha nyāye* nisu analiza stvari koje postoje, već lista glavnih tema logičke nauke. Ali kategorije *vaišešike* nastoje da budu potpuna analiza predmeta saznanja.

Kategorije *vaišešike* obuhvataju ne samo stvari koje se mogu prediciirati nečemu drugom, nego takođe subjekte koji su u stanju da imaju stvari koje im se prediciiraju. Aristotelove kategorije su logička klasifikacija samih predikata, a ne metafizička klasifikacija svih predmeta koji se mogu zamisliti. Mislioci *vaišešike*, kao i Aristotel, izgleda da su bili svesni bliskog odnosa između imena i stvari. Mada Aristotel klasifikuje reči, to je ipak i klasifikacija stvari, jer sve ono što dobija posebno ime jeste stvar. »Od reči izraženih bez sintakse (tj. od pojedinih reči), svaka obeležava ili supstanciju, ili kvantitet, ili kvalitet, ili odnos, ili mesto, ili vreme, ili položaj (tj. stav ili unutrašnje uređenje), ili pripadnost, ili akciju (dejstvo), ili trpljenje (trpljenje dejstva).«<sup>39</sup> Od ovih deset kategorija, poslednjih devet mogu se pridati nečemu drugom, dok je prva supstancija *ens*, i ne može se pridati ničemu drugom, čak ni samoj sebi, jer tada ne bi bila više supstancija već bi postala atribut. Ali Aristotel nije potpuno konsekventan u upotrebi termina. Forme običnog govora odredile su njegovu klasifikaciju, a među rečima imamo i one koje obeležavaju supstanciju konkretne individue. Kad je supstancija konkretna individua, onda se pitamo: Šta je to? i odgovaramo: konj ili krava, a to Aristotel zove supstancijom, mada je u stvari kvalitet.<sup>40</sup> On razlikuje prve i druge supstancije, i smatra

<sup>37</sup> Astitva, abhidheyatva, jñeyatva (P. P., str. 16).

<sup>38</sup> Pramitiṣayāh padārthāh (Saptapadārthī, str. 2).

<sup>39</sup> Aristotelove *Kategorije*, II. 6; Minto: *Logic*, str. 113.

<sup>40</sup> Upor. Johnson: »Samostalno svojstvo ne može da karakterizuje, ali je nužno okarakterisano« (*Logic*, deo II, str. XII).

da se prve ne upotrebljavaju pravilno kao predikati. Uključenje logičkog subjekta u klasifikaciju predikata pokazuje da je Aristotel želeo da njegove kategorije budu takođe pregled egzistencija ili »vrsta bića«. U Aristotelovoj listi imamo supstancije i kvalitete koji su ili trajni ili privremeni. Skoro svi komentatori se slažu da bi kategoriju odnosa trebalo shvatiti tako da uključuje poslednjih šest iz njegove sheme. Stoga možemo shvatiti da supstancija, kvalitet privremeni ili trajni, i odnos iscrpljuju značenja.

*Vaišešika* prihvata šestostruku klasifikaciju *padārtha* u supstanciju (*dravya*), kvalitet (*guna*), aktivnost (*karma*), opštost (*sāmānya*), posebnost (*višeša*) i inherenciju (*samavāya*). Pozniji *vaišešike*, Śrīdhara, Udayana i Śivāditya, dodaju sedmo — nepostojanje (*abhāva*).<sup>41</sup> Uključivanje nepostojanja u *padārtha* vodi do preobražaja ontološke sheme u epistemološku. Naša verovanja su pozitivna ili negativna, ali ona nisu stvari koje postoje. U svojim početnim oblicima *vaišešika* se trudi da odredi opšta obeležja koja pripadaju postojanju kao celini, ali ubrzo skreće pažnju prirodi verovanja, pa istražuje koje su vrste verovanja istinite a koje nisu. Da nešto jeste, da nešto postoji — to je prva postavka filozofije *vaišešika*. Ali ništa ne može da bude prosto. Ako se zaustavimo na golom postojanju i odbijemo da idemo dalje, onda, kako nas je učio Hegel, ostajemo kod čiste praznine, pa čak i prvi princip da nešto postoji moramo da napustimo. Zato moramo da pođemo dalje i da tvrdimo da neka stvar *jeste* stoga što ima izvesne osobine pored prostog postojanja. Što god postoji, postoji stoga što ima izvesne kvalitete. Supstancije postoje i imaju kvalitete. Postoje dve vrste kvaliteta, oni koji se nalaze u mnoštvu predmeta, i oni koji su ograničeni na individue. Prvi su opšte osobine (*sāmānya*), dok su drugi ili trajni (*guna*) ili prolazni (*karma*). Inherencija je naročita vrsta odnosa.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Praśastapāda pominje samo šest kategorija. Shema od njih sedam ustalila se u doba Śivāditye, što se vidi iz naziva njegove knjige: Saptapadārthī. Śamkara i Hariḥhadra (Śaddarśanasamućcayā, 60) pripisuju *vaišešiki* samo šest kategorija. Vidi S. B., II. 2. 17 i U: *Vaišešika Philosophy*, str. 126.

<sup>42</sup> *Dravya* i *guna* u *vaišešiki* odgovaraju supstanciji i kvalitetu kod Aristotela. Aristotelov kvantitet ubraja se u *gune*. Odnosi mogu biti dvovrtni: spoljni, kao spoj (*samyoga*), ili unutrašnji, kao inherencija (*samavāya*). Prvi se posmatra kao kvalitet, a drugi se ubraja u zasebnu kategoriju. Ostale kategorije spadaju u odnos, dok prostor i vreme čine nezavisne supstancije. Aktivnost je *karma*, dok pasivnost znači samo odustvo aktivnosti. Svojtvo može biti ili opšte ili posebno. Sklonost (dispozicija) je kvalitet. Da se Aristotel držao određenog principa, on bi dokazivao ovako: stvari koje imaju kvalitete, bilo trajne bilo vremenske, postoje u vremenskim ili prostornim odnosima povezane sa drugim stvarima u jedno tkivo uzajamnih odnosa, i u tom slučaju supstancija, kvalitet, akcija i relacija bili bi glavni momenti. Nedostatke Aristotelove analize primetili su stoičari, novoplatonovci, Kant, koji misli da je Aristotel prosto zabeležio kategorije kako su mu pale na pamet, i Hegel, koji tvrdi da ih je Aristotel kako bilo nabacao. Mill prezrivo primećuje da je Aristotelova lista »kao podela životinja na ljude, četvoronošce, konje, magarce i ponije«. Upor. sa shemom *vaišešika* dansku klasifikaciju svih stvari na supstancije, kvalitete i modifikacije (I. P., str. 312 i d. i Uttarādhayana, I, S. B. E.,



Prve tri kategorije supstancije, kvaliteta i akcije poseduju stvarnu, objektivnu egzistenciju.<sup>43</sup> Kanāda ih naziva *artha* i izjavljuje, u vezi sa uvidom *yogina*, da ih možemo saznati intuicijom.<sup>44</sup> Druge tri, opštost, posebnost i inherencija, jesu proizvod intelektualnog razlikovanja (*buddhyapekṣam*).<sup>45</sup> One su logičke kategorije. Praśastapāda izlaže: »Njihovo je biće jedino u njima samima (*svātmāsattvam*), razum im je obeležje (*buddhilakṣanatvam*), one nisu posledice (*akāryatvam*), nisu uzroci (*akāranatvam*), nemaju opštost niti posebnost (*asāmānyaviśeṣavattvam*), večne su (*nityatvam*), i ne mogu se izraziti rečju »stvar« (*arthaśabdānabhidheyatvam*).«<sup>46</sup> Smatra se da je dokaz o realnosti tri poslednje kategorije logički,<sup>47</sup> pri čemu se implicira da nemaju sposobnost neposrednog zapažanja. To je gledište modificirano kad su se principi *nyāye* i *vaiśeṣike* počeli da mešaju. U ranom *vaiśeṣiki*, kad se smatralo da sve kategorije poseduju odliku postojanja uopšte (*astitva*),<sup>48</sup> pravila se razlika između dve vrste bića: *sattāsambandha*, koja se pripisuje supstancijama, kvalitetima i akcijama, i *svātmāsattva*, ili biće opštosti, posebnosti i inherencije.<sup>49</sup> Udayana u svome delu *Kiranāvali* definiše prve kao supstanciju bića po odnosu inherencije, a druge kao samostalno postojanje nezavisno od svakog bića. Šamkara Miśra se bolje snalazi, jer on u svome delu *Upaskāra* definiše *sattāsambandha* kao sklonost razaranju i sposobnost za proizvodjenje posledica iz same svoje prirode. To izgleda da je bio tehnički put da se konstatuje postojanje u prostoru i vremenu. *Svātmāsattva*, ili samostalno postojanje, nezavisno je od prostora i vremena, i stoga je nešto što pripada vanvremenim kategorijama. Mada su ove poslednje proizvod apstrakcije, smatraju ih realnijim od samih stvari iz kojih su apstrahovane. *Vaiśeṣika* insistira na bezvremenom i bezuzročnom karakteru kategorija opštosti, posebnosti i inherencije, i opominje nas protiv prirodne sklonosti da postojanje u prostoru i vremenu svrstamo među rezultate apstrakcije.

tom XIV). Raniji *mīmāṃsake* priznaju kategorije sile (*śakti*) i sličnosti (*sādrśya*). Udayana odbacuje ove, ali i broj (*samkhyā*). Vidi *Kiranāvali*, str. 6; *Saptapadārthi*, str. 10; *Nyāyakandali*, str. 7, 15, 144 i d.

<sup>43</sup> V. S., I. 2. 7; P. P., str. 17.

<sup>44</sup> V. S., IX. 1. 14.

<sup>45</sup> I. 2. 3.

<sup>46</sup> P. P., str. 19; V. S., I. 2. 3—10, 12, 14, 16; VII. 2. 26.

<sup>47</sup> *Buddhir eva lakṣanam pramānam*. *Nyāyakandali*, str. 19.

<sup>48</sup> P. P., str. 11.

<sup>49</sup> P. P., str. 19.

## V

## SUPSTANCIJA

Kategorija pomoću koje se *vaiśeṣika* potpuno ograđuje od idealističkih sistema jeste kategorija supstancije. Čak i oni koji ne razmišljaju priznaju da supstancije postoje. Predmeti iz spolnog sveta dati su nam kao realni u sebi i za sebe i predstavljaju aktualnosti sa sopstvenom postojanošću. Supstancija obeležava svojstvo samostalnosti stvari izvan nas. Ono što dosta neodređeno nazivamo bićem nije ništa drugo do niz stvari različito uslovljenih u prostoru i vremenu, koje se međusobno razlikuje po raznim osobinama. Svedočanstvo iskustva protivreči budističkom gledištu da ne postoji supstancija izvan njenih kvaliteta, ili celina izvan svojih delova.<sup>50</sup> Realnost nam prikazuje supstancije obeležene posedovanjem kvaliteta i delova. Mi smo u stanju da prepoznamo lonac koji smo videli juče, a to bi bilo nemoguće kad bi lonac bio samo niz opažaja.<sup>51</sup> Poznato je iz opšteg iskustva da se kvaliteti javljaju u grupama, koje su nepromenljive po svom karakteru i dovoljno razlučene od ostalih. Jabuka se uvek sastoji od iste grupe kvaliteta i neizbežno raste na istoj vrsti drveta. Neprekinut kontinuitet mumije ili planine koja postoji kroz više hiljada godina neobjašnjiv je bez pretpostavke o supstancijama kojima su inherentni kvaliteti. Supstancija je »ono što sadrži u sebi akciju i kvalitete, i što je koegzistentan uzrok.«<sup>52</sup> Ona je supstrat kvaliteta.

*Vaiśeṣika* veruje da je supstancija nešto što je izvan i iznad kvaliteta.<sup>53</sup> U trenutku kad se supstancije proizvedu one su lišene kvaliteta.<sup>54</sup> Jer, ako se osobine pojave istovremeno sa supstancijama, onda ne može među njima biti razlike. Kad se ne bi pojavile, onda bi supstancije bile slobodne od kvaliteta, i bila bi oborena definicija po kojoj je supstancija nešto što ima kvalitete. Da bi se izbegla ta teškoća, iznosi se da je supstancija supstrat kvaliteta, ili u odnosu unutrašnjeg jedinstva (*samavāyasambandha*), ili u odnosu prethodne negacije (*prāgabhāva*), tj. budućeg postojanja. Drugim rečima, supstancija je osnova kvaliteta, aktualna ili potencijalna, sadašnja ili buduća.<sup>55</sup> *Vaiśeṣika* se trudi da ustanovi postojanje nečega što ima kvalitete a samo nije kvalitet, jer mi predcirmo kvalitete supstancija a ne kvalitete kvaliteta. Ne može se reći ni to da predcirmo jedan kvalitet skupini kvaliteta. Ali pošto se supstancija ne može shvatiti odvojeno od kvaliteta, definišemo je kao ono što poseduje kvalitete.

<sup>50</sup> N. V., I. 1. 13.

<sup>51</sup> N. S., II. 1. 30—36.

<sup>52</sup> I. 1. 15.

<sup>53</sup> *Gunāśrayo dravyaṃ*.

<sup>54</sup> *Ādye kṣane nirgunam dravyam tiṣṭhati*.

<sup>55</sup> *Siddhāntamuktāvali*, 3.

Razlikuju se večne supstancije i one koje nisu večne. Što god je zavisno od nečega drugog nije večno. Složene supstancije (*avayavidravaya*) su zavisne i prolazne. Proste supstancije imaju obeležja večnosti, nezavisnosti i poslednje individualnosti.<sup>56</sup> One nisu ni prouzrokovane ni razorive. Supstancije koje nisu večne su prouzrokovane i razorive, ali ne same šobom već nečim što se razlikuje od njih.<sup>57</sup>

Zemlja, voda, svetlost, vazduh, *ākāṣa*, prostor, vreme, duša i *manas*\* su devet supstancija koje treba da obuhvate sve telesne i ne-telesne stvari.<sup>58</sup> *Vaišeṣika* nije materijalizam, mada je realistička shema, jer pretpostavlja nematerijalne supstancije, kao što su duše, a realnim ne smatra grube materijalne supstancije nego njihove minimume. Od pomenutih devet supstancija — zemlja, voda, svetlost, vazduh, duša i *manas* sadrže mnogo individua.<sup>59</sup> Izuzev duše, sve su protežne, stoje u odnosima blizine i udaljenosti, sposobne su da deluju i imaju brzinu.<sup>60</sup> *ākāṣa*, vreme i prostor su sveprodorni, imaju najšire dimenzije i čine zajedničko mesto svih telesnih stvari.<sup>61</sup> Duša i *manas*, *ākāṣa*, prostor i vreme, vazduh, i poslednji atomi, obično se ne mogu opaziti.<sup>62</sup> Pravi se razlika između telesnih (*mūrta*) i elementarnih (*bhūta*) supstancija. Prve imaju određene dimenzije,<sup>63</sup> dejstvuju i kreću se. Elementarne supstancije, pojedinačno ili u kombinaciji, postaju materijalni uzroci produkata sveta. *Manas*, mada atomsko, ne proizvodi ništa drugo, dok *ākāṣa*, mada sveprodoran, proizvodi zvuk. Zemlja, voda, vazduh i svetlost su i telesni i produktivni.<sup>64</sup>

Teorija *vaišeṣike* o duši praktično je istovetna sa teorijom *nyāye*, mada ne priznaje neposredno opažanje *sebe*, tamo je ono i onaj koji opaža i ono što opaža.<sup>65</sup> Poređenje nam tu ne pomaže. Jedini izvori našeg saznanja su *āgama* ili otkrovenje i zaključivanje.<sup>66</sup> Postojanje *sebe* može se zaključiti na osnovu činjenice da svest ne može pripadati telu, čulnim organima ili *manasu*.<sup>67</sup> Pored osobina zadovoljstva, bola, želje, odvratnosti, htenja i saznanja, činjenice izdi-

<sup>56</sup> Nityatva, anāśritatva, antyavišeṣavatva (P. P., str. 20—21).

<sup>57</sup> P. P., str. 20; Nyāyakandalī, str. 20. Vidi V. S., I. 1. 9—10, 12, 15, 18; X. 2. 1—2.

<sup>58</sup> Śrīdhara (Nyāyakandalī, str. 9; V. S., V. 2. 19—20) pokreće interesantno pitanje o prirodni mraka (*tamas*). Kumārila smatra mrak posebnom supstancijom sa osobinom boje, tj. crnila, i akcijom kretanja (S. V., str. XLIII). *Prābhākare* misle da je mrak odsustvo svetlosti (Jhā: P. M., str. 93). Annam Bhatta zastupa isto gledište (Tarkasamgraha-dīpikā, 3). *Vaišeṣika* ne smatra da je mrak supstancija zato što je lišen kvaliteta. Crna boja mu se pripisuje samo figurativno, kao što se o bezbojnom nebu govori da je plavo. Mrak je jedna vrsta nepostojanja, budući da je samo negacija svetlosti (V. S., V. 2. 19; S. D. S., X).

<sup>59</sup> Anekatvam pratyekaṁ vyaktibhedah (Nyāyakandalī, str. 21).

<sup>60</sup> P. P., str. 21.

<sup>64</sup> Tarkadīpikā, str. 14.

<sup>61</sup> Str. 22.

<sup>65</sup> V. S., III. 2. 6.

<sup>62</sup> V. S., VII. 1. 2.

<sup>66</sup> V. S., III. 2. 8 i 18.

<sup>63</sup> Parīcchinnaparīmānavam.

<sup>67</sup> P. P., str. 69; V. S., III. 1. 19.

\* *ākāṣa* je u ovom slučaju element eter, a *manas* razum.

sanja i udisanja, zatvaranja i otvaranja očnih kapaka, zaraščivanja telesnih povreda, duševni pokreti i čulna osetljivost se navode za dokaz postojanja *sebe*.<sup>68</sup> U prirodnom stanju *sebe* nema intelekta, kao u *pralīyi*. Ono ima saznanje stvari kad je u vezi sa telom.<sup>69</sup> *Ātman* podržava svest, mada ona nije njegova suštastvena i nerazdvojna karakteristika. Uz pomoć *manasa* duša zna ne samo spoljne stvari, već i sopstvene osobine. Mada je duša sveprodorna, njen život u saznanju, osećanju i aktivnosti nalazi se jedino tamo gde je telo.

O mnoštvu duša zaključuje se na osnovu razlika u stanju i raznovrsnosti uslova.<sup>70</sup> Sveti spisi pretpostavljaju posebnost duša.<sup>71</sup> Svaka duša snosi posledice svojih sopstvenih dela.<sup>72</sup> Ona ostaje jedna kroz ceo niz svojih iskustava.<sup>73</sup> Śrīdhara odbacuje gledište o jednosti *sebe*.<sup>74</sup> Oslobođanje duša od sveta ne bi predstavljalo opasnost apsolutnog raspada sveta, jer je broj duša beskonačan. Naklonost *vaišeṣike* pluralizmu dovodi sledbenike te škole do toga da smatraju pluralitet iskonskim. Oslobođene duše se shvataju kao da večno postoje sa svojim specifičnim razlikama.<sup>75</sup> Mada se pretpostavlja da je svaka duša različita po nekoj posebnosti (*višeṣa*), nemoguće nam je da znamo šta je ona. Razlike među dušama proističu od njihovih veza sa telima. Čak i pri ponovnom rođenju *manas* prati dušu i daje joj individualnost. Za sve praktične svrhe posebnost duše je određena poseбноšću *manasa*, koja je prati kroz čitav život. Ima onoliko *manasa* koliko ima duša. Pošto isto *manas* prati dušu kroz ceo njen život, postoji mogućnost

<sup>68</sup> V. S., III. 2. 4—13.

<sup>69</sup> Aśarīrīnām ātmanām na viṣayāvabodhah (Nyāyakandalī, str. 57. Vidi tak. str. 279).

<sup>70</sup> Vyavasthāto nānā (V. S., III. 2. 20).

<sup>71</sup> Śāstrasāmārthyat (V. S., III. 2. 21).

<sup>72</sup> V. S., VI. 1. 5.

<sup>73</sup> Nyāyakandalī, str. 86.

<sup>74</sup> »Da postoji samo jedno *sebe*, kontakt *manasa* bio bi zajednički svim ljudima... Međutim, za onoga ko pretpostavlja mnoštvo *svesti o sebi*, iako bi sve one bile prisutne u svim telima zbog svoje svudašnjosti, njegova iskustva ipak ne bi bila zajednička njima svima, jer bi svaka od njih doživljavala samo one užitke itd., koji bi se pojavili u vezi sa pojedinim telom koje bi nastalo iz ranijeg *karme*\* toga *sebe*, ali ne i onih *sebe* koji pripadaju drugim telima. *Karma* takođe pripada onome *sebi* čije je telo izvršilo određeno delo. Zato je ograničenost tela posledica ograničenosti *karme* i obrnuto, a uzajamna zavisnost se nastavlja beskonačno« (Nyāyakandalī, str. 87—88).

<sup>75</sup> Teško je složiti se sa dr Das Guptom kad smatra da *vaišeṣika* zastupa gledište da postoji samo »jedno *sebe*, mada se zbog mnogih ograničenja, a i zbog potrebe vršenja dela koja su propisana svetim spisima, čini da ih ima mnogo« (*History of Indian Philosophy*, str. 290, prim. 1). *Vaišeṣika* se interesuje za empiričku raznolikost, a ne za krajnju istinu, a shvatanje o pluralitetu, koje se osniva na nauci o *višeṣi*, škola smatra konačnim.

\* *Karma* je »delatnost« koja se prema indijskim teorijama determinizma shvata kao materijalni uzrok ponovnih utelovljenja istoga »sebe« (*ātman*).

da karakter ima kontinuitet i da preživi smrt.<sup>76</sup> Razlikuje se individualna duša i vrhovna duša, *diva* i *Išvara*.<sup>77</sup> Oni su slični, ali ne istovetni.

*Ākāṣa*, prostor i vreme nemaju niže nego obeležavaju pojedinačnost.<sup>78</sup> Ove obuhvatne jedinice su uzete da bi se objasnila raznovrsnost u iskustvu. Sve pojave se zbivaju u njima. Prostor i vreme su instrumentalni uzroci svih proizvedenih stvari.<sup>79</sup> Realnost je proces ili prelazno stanje i stoga je kako prostorna tako i vremenska.

Kad su u pitanju fizičke promene potrebna nam je celina u kojoj se one zbivaju. Svi atomisti pripisuju realnost praznom prostoru. Kad bi postojalo više prostora, onda atomi koji se kreću oko u različitim prostorima ne bi imali nikakvu međusobnu vezu. Prostor je osnova za naše pojmove o istoku i zapadu, o blizini i daljini.<sup>80</sup> Pridvidna raznolikost prostora određena je prostornim efektima.<sup>81</sup> Stvari zadržavaju svoje relativne položaje, a to ne bi mogle nezavisno od prostora.

Forma vremena bitna je za konkretne promene u prirodi, kao što su proizvođenje, razaranje i trajanje stvari. To je slika koja izaziva promene nevezanih supstancija. Kosmička snaga ne uzrokuje kretanje, nego je uslov svakog kretanja.<sup>82</sup> Sve stvari iz iskustva opažaju se kao kretanje, promena, bivanje i prestanak bivanja. Zasebne stvari nemaju sposobnost da same sebe stvaraju i pokreću. Da imaju tu sposobnost onda ne bi bilo onih uzajamnih odnosa među stvarima, koji traju uprkos svih promena. U kretanju ima reda, što znači da mora postojati jedna stvarnost koja je u opštem odnosu prema svim promenama. Vreme se smatra nezavisnom realnošću koja prožima celu vasionu i omogućava uredno kretanje stvari. Ono je osnova odnosa prioriteta i posterioriteta, istovremenosti i neistovremenosti, i pojma o ranijem i kasnijem.<sup>83</sup> Postoji samo jedno vreme koje je sveprisutno po dimenziji,<sup>84</sup> individualno po karakteru, a ima osobine spajanja i razdvajanja. Konvencionalni pojmovi, kao što su trenutak, minut, čas, godina itd., izvedeni su apstrakcijom od konkretnog vremena. Prema *vaiṣeṣiki* vreme je večna supstancija<sup>85</sup> i osnova svakog iskustva.<sup>86</sup> Mi ne znamo šta je vreme po sebi, ali naše iskustvo je uobličeno u vremenu. Vreme je formalni uzrok odnosa pre i posle, dok je njihov materijalni uzrok priroda predmeta, kao lonca, tkanine i sl.

<sup>76</sup> P. P., str. 89; V. S., VII. 2. 21; III. 2. 22.

<sup>77</sup> Kiranāvali, str. 7. Vidi tak. Upaskāra, III. 2. 18.

<sup>78</sup> P. P., str. 58.

<sup>79</sup> P. P., str. 25.

<sup>80</sup> Tarkasamgraha, 16; Bhāṣāparīccheda, str. 46—47.

<sup>81</sup> V. S., II. 2. 13.

<sup>82</sup> II. 2. 9; V. 2. 26. Ovo gledište ne treba brkati sa *kālavādom*, naukom za koju je vreme božanstvo.

<sup>83</sup> V. S., II. 2. 6.

<sup>84</sup> VII. 1. 25.

<sup>85</sup> II. 2. 7.

<sup>86</sup> *Attīdivyavahārahetuḥ* (Tarkasamgraha, 15; Bhāṣāparīccheda, 45).

Vreme, koje je jedno, javlja se kao da je mnoštvo zato što je vezano sa promenama koje se odnose na njega.<sup>87</sup>

Spisi škole *vaiṣeṣika* osvrću se na razliku prostora i vremena. Prostor je u vezi sa koegzistencijom, vreme sa sledovanjem, ili tačnije rečeno, prostor sa vidljivim predmetima, dok vreme sa stvarima koje nastaju i prestaju.<sup>88</sup> Šamkara Mišra drži da su vremenski odnosi stalni i nepovratni (*niyata*), dok prostorni nisu nepovratni (*aniyata*).<sup>89</sup> Stvari se kreću stoga što su u vremenu, a ostaju skupa stoga što su u prostoru. Iako najobuhvatnije vrste odnosa: prelaz s mesta na mesto, ili iz stanja u stanje, prostorno kretanje i vremensko smenjivanje spadaju u prostor i vreme — oni su samo formalni, te impliciraju realne stvari koje se kreću i menjaju.

*Ākāṣa* je jednostavna, kontinuirana beskonačna supstancija i supstrat zvuka. Ono nema osobine boje, ukusa, mirisa, ni opipljivosti. Postupkom eliminacije dokazuje se da je zvuk karakteristična osobina *ākāṣe*.<sup>90</sup> Ono je neaktivno (*niškriya*). Svi telesni predmeti združeni su s njim.<sup>91</sup> Atomi, koji su beskonačno mali, ne mogu tvoriti veličinu skupljajući se ili dolazeći u dodir jedni s drugim. Ako su odvojeni jedan od drugog, a ipak su nekako povezani te čine neki sistem, to može biti jedino posredstvom *ākāṣe*. Atomi se sjedinjuju, ali ne neprekidno. Ono što spaja atome, mada samo nije atom, to je *ākāṣa*. Kad bi *ākāṣa* bilo diskretno sredstvo, tj. kad bi se moglo analizirati u atome, onda bismo morali da pretpostavimo neko drugo vezivno tkivo koje nije atomske prirode. *Ākāṣa* je večno, svudaprisutno, natčulno, i ima osobine individualnosti, spajanja i razdvajanja. *Ākāṣa* ispunjava sav prostor, mada nije sam prostor, pošto ne može da utiče i deluje na stvari a da ne uđe u prostorne odnose sa njima i da time ne proizvede zvuk u prostoru. Ono što podržava položajne odnose i red odvojenih stvari naziva se *dik*, mada samo nije prostor, ako prostor znači položaj ili mesto, koje je *ākāṣa*. Razlika između *ākāṣe* i prostora se priznaje s obzirom na činjenicu da se *ākāṣa* smatra materijalnim uzrokom specijalnog kvaliteta zvuka, dok je prostor opšti uzrok svih posledica.

Fizikalna teorija *vaiṣeṣike* razrađena je u vezi sa pet supstancija: zemlje, vode, svetlosti, vazduha i *ākāṣe*. Materija s kojom se susrećemo predstavlja mešavinu od pet elemenata, u kojoj je jedan sadržan u najjačem stepenu. Pet fenomenalnih proizvoda (*bhūta*) jesu pet stanja materije, čvrsto (zemlja), tečno (voda), gasovito (vazduh), svetlo (svetlost), eterično (*ākāṣa*). Zemlja ima četiri osobine: miris,

<sup>87</sup> Nyāyamañdari, str. 136.

<sup>88</sup> U *Siddhāntacandrodayi* se kaže: »Janyamātram kriyāmātram vā kālōpādhih, mūrtamātram digupādhih.«

<sup>89</sup> Upaskāra, II. 2. 10. Upor. sa ovim Kantovu drugu i treću analogiju iskustva.

<sup>90</sup> V. S., II. 1. 27, 29—31.

<sup>91</sup> N. S., IV. 2. 21—22.

ukus, boju i opipljivost; voda tri osobine: ukus, boju i opipljivost; vazduh ima osobinu opipljivosti; *ākāṣa* osobinu zvuka.<sup>92</sup> Mada zemlja sadrži izvestan broj osobina, ipak kažemo da ima miris, zato što ta osobina preovlađuje.<sup>93</sup> Ako voda i druge supstancije, osim zemlje, imaju miris, to je zato što su delići zemlje izmešani sa njima. Zemlju ne možemo zamisliti bez mirisa, a vazduh i vodu možemo. Stvari napravljene od zemlje mogu biti tri vrste: tela, čulni organi i predmeti opažanja.<sup>94</sup> Specijalna osobina vode jeste ukus. Svetlost ima specijalnu osobinu sjaja. Vazduh je nevidljiv, mada ograničene zapremine i sastavljen od delova. Da je priroda vazduha specifična, zaključujemo iz kretanja u vazduhu, jer to ne bi bilo moguće da je vazduh apsolutan kontinuum bez delova.<sup>95</sup> Njegovo postojanje se zaključuje na osnovu dodira,<sup>96</sup> a kaže se da je supstancija zato što ima kvalitet i akciju. Temperatura je posebn kvalitet vazduha. Poslednji sastavni delovi konkretnih stvari, zemlje, vazduha, svetlosti i vode, nazivaju se atomima.

## VI

### ATOMSKA TEORIJA

Atomska teorija je toliko prirodna ljudskom mišljenju da su se nje prihvatili već rani pokušaji objašnjenja fizičkog sveta. Tragovi te teorije mogu se naći u upanišadama, gde se uopšte smatra da su sve materijalne stvari sastavljene od četiri elementa: svetlosti, vode, vazduha i zemlje. *Ākāṣa* se izostavlja, pošto je ono svojstven karakter i ne meša se sa ostalim elementima. Ali četiri elementa — svetlost, voda, vazduh i zemlja — promenljivi su i deljivi, dok se za realnost smatra da je nepromenljiva i večna. Prirodno se nameće pitanje šta su nepromenljive, nedeljive, večne čestice. U previranju misli koje je dovelo do velikih sistema džainizma i budizma, neki su podržavali atomsku hipotezu, kao npr. *aḍivake* i džaini.<sup>97</sup> Kanāda je formulisao tu teoriju na čisto metafizičkim osnovama i pokušao pomoću nje da uprosti svet za mišljenje. Isti je slučaj bio sa Leukipom i Demokritom, jer atomska teorija nije dobila ozbiljan naučni oblik pre Daltona.

Sve stvari koje se sastoje iz delova vode poreklo od delova sa kojima su vezani odnosom inherencije, pomoću povezivanja. Sve

<sup>92</sup> N. S., III. 1. 60—61.

<sup>93</sup> N. S., III. 1. 66.

<sup>94</sup> P. P., str. 27.

<sup>95</sup> V. S., II. 1. 14.

<sup>96</sup> Stari *vaišeṣike* i Annam Bhatta smatraju da se vazduh ne opaža, već ga saznajemo jedino na osnovu zaključka. Oni dokazuju da vazduh nema boje, pa se zato ne može videti. Moderni *naiyāyike* kažu da se neka stvar ne mora videti da bismo je opazili. Stvari možemo opaziti dodiranjem.

<sup>97</sup> Mada se ne računa u kanonska dela budizma, severnobudistička literatura se vrlo često poziva na atomsku teoriju. *Vaiḥāṣike* i *sautrāntike* je prihvataju. Vidi Ui: *Vaiḥāṣika Philosophy*, str. 26—28.

stvari našeg iskustva su produkti, tj. odvojene su ili sastavljene iz delova. Stoga nisu večne. Nevečno nema smisla nezavisno od večnoga.<sup>98</sup> Zemlja, voda, vatra i vazduh su kako večni tako i nevečni, dok je samo *ākāṣa* večno. Nisu večni proizvedeni složeni predmeti, ali su večne sastavne čestice koje nisu proizvedene.<sup>99</sup> Nevidljivi večni atomi ne mogu se razdvajati na delove.<sup>100</sup> Atom obeležava granicu deljivosti. Ako bi bio beskonačno deljiv, onda bi sve materijalne stvari bile proizvod isto tako beskrajnog broja sastavnih delova, pa ne bi bilo moguće razjasniti razlike u dimenzijama stvari.<sup>101</sup> Kad bi materija bila deljiva beskrajno, onda bismo je morali svesti na ništa i pretpostaviti paradoksnu stanovište da su veličine sastavljene od nečega što nema veličine, tela od bestelesnoga.<sup>102</sup> Promene u zapremini tela određene su pristupanjem i povlačenjem atoma koji ih sačinjavaju. Beskonačno veliko i beskonačno malo nisu ostvarljive veličine. Oni su gornja ili donja granica, a ono što mi znamo nalazi se između njih. Neprekidnim dodavanjem dostižemo bezgraničnu veličinu, a neprekidnim razdvajanjem dostižemo beskonačno malo. Atomi su materijalni uzroci posledica. Mada su oni izvan domašaja čula mogu se klasifikovati, no ipak ne sa gledišta obima, veličine, težine i gustoće. Osobine koje oni proizvode u raznim oblicima čulno pristupačnih stvari pomažu nam da klasifikujemo atome. Ako ostavimo na stranu opšte osobine čulnih stvari, kao neprobojnost, koje opažamo pomoću više čula, specijalne osobine su miris, ukus, sjaj i temperatura. One se razlikuju po vrsti, a ne samo po stepenu. Pretpostavlja se da postoje četiri klase *paramānu*, koje odgovaraju četirima velikim klasama materijalnih predmeta: zemlji, vodi, svetlosti i vazduhu. Tvrdi se da ove četiri klase *paramānu* proizvode četiri osećaja — dodira, ukusa, vida i mirisa, i da je to razlog što svako pojedino čulo daje samo jedan kvalitet, ma kakav bio nadražaj. Mada kvaliteti zemljanih stvari, kao boja, ukus, miris i opipljivost, nestaju sa razorenjem same stvari, one se uvek nalaze u odgovarajućim atomima, mada toplota (*pākaḍa*) proizvodi u zemlji i atomima zemlje neke osobine.<sup>103</sup> Voda, svetlost i vazduh ne podnose slične promene.

*Vaišeṣika* prihvata teoriju *pilupāka*. Kad se lonac od sirove gline stavi u peć, onda raniji sastav biva razoren, tj. raspada se u atome. Korišćenje toplote proizvodi crvenu boju u atomima koji se ponovno spajaju i proizvode novi lonac.

<sup>98</sup> IV. 1. 4.

<sup>99</sup> IV. 1. 1; II. 3. 4—5; VII. 1. 20—21.

<sup>100</sup> *Param vā truteh* (N. B. IV. 2. 17—25).

<sup>101</sup> *Sarveṣām anavasthitāvayavatve merusarṣapayos tulyaparimānatvā-pattih*. Vidi *Nyāyakandali*, str. 31.

<sup>102</sup> Herbart misli da su razlike i promene iskustva objašnjive jedino ako ih opravdavaju same stvari koje su proste i nepromenljive. Ove realnosti nepristupačne saznanju treba shvatiti u određenim odnosima, pomoću kojih možemo razumeti raznovrsnost njihovih prividnih osobina i promena.

<sup>103</sup> VII. 1. 1—6.

Sa takvog gledišta posmatrano, prvo imamo dezintegraciju celine u atome, a zatim njihovu reintegraciju u celinu. Celi taj složen proces ne može se videti pošto se zbiva vanredno brzo, u trajanju od devet trenutaka.<sup>104</sup> *Naiyāyike* zastupaju teoriju *pītharapāka*, po kojoj se promena boje postiže istovremeno u atomima i proizvodima. Ovo gledište izgleda razložnije. *Naiyāyike* prigovaraju teoriji *vaiśeṣika* sledeće: Ako je prvi lonac razoren a zamenio ga je novi, onda nećemo moći da ga identifikujemo kao stari lonac. Mi vidimo isti lonac kao pre, samo što se razlikuje po boji. Štaviše, izgleda da po shvatanju *vaiśeṣike* ni miris atoma zemlje nije večan. Činjenica da se čulne stvari ostvaruju pomoću toplote, pokazuje da nisu apsolutno čvrste nego da su porozne.<sup>105</sup>

Za *paramānu* se tvrdi da su loptasti (*parimāndalya*), mada iz toga ne sleduje da se sastoje iz delova. Iznose se prigovori protiv toga da imaju delove. Kad su tri atoma jedan pored drugog, srednji dodiruje dva krajnja. Ako je atom opkoljen sa svih strana, možemo razlikovati šest strana atoma, koje možemo smatrati kao njegove delove; a ako se šest strana svedu na jednu tačku, onda bi sledovalo da bilo koji broj atoma ne bi zauzimao više prostora nego jedan atom, a sve stvari sveta mogle bi se svesti na obim jednog atoma i bile bi nevidljive. Ova teškoća se otklanja odgovorom da je podela atoma na delove empirijska a ne realna.<sup>106</sup> Atomi nemaju spoljnu ili unutrašnju stranu;<sup>107</sup> oni nisu prostorni.<sup>108</sup>

Atomi su po svojoj prirodi pasivni, a njihovo kretanje dolazi od spoljnog uticaja. Za vreme raspadanja sveta (*pralaya*) atomi se održavaju ne proizvodeći nikakve posledice. Oni onda ostaju izolovani i nepokretni. Prema *vaiśeṣiki*, kretanje prvobitnih atoma proističe od naročito *dharme*.<sup>109</sup> Praśastapāda kaže: »Zbivanja koja se javljaju u rudimentarnim elementima (*mahābhūteṣu*), i kojima ne možemo naći nikakav uzrok ni čulnim opažanjem ni zaključivanjem, a za koja ipak znamo da su nam ili korisna ili štetna, treba smatrati za proizvod ovih nevidljivih činilaca (*adrśtakāritam*).«<sup>110</sup>

Osobine svih proizvedenih stvari zavise od atoma iz kojih su sastavljene. Ovi atomi imaju pet opštih osobina svih supstancija, kao i osobine prioriteta i posterioriteta. Uz to zemlja ima specijalnu osobinu mirisa i druge osobine: ukusa, boje, dodira ili temperature, težine, brzine i tečnosti. Voda ima specijalnu osobinu prijanjanja i ostale osobine zemlje izuzev mirisa. Svetlost ima običnih sedam osobina, i još temperaturu, boju, tečnost i brzinu, dok vazduh ima samo opipljivost i brzinu, osim sedam opštih osobina. Te osobine su večne u atomima, ali prolazne u proizvedenim stvarima.

Nikad neće doći vreme u kome će sve stvari biti potpuno uništene. Iako su građevine razorive, kamen iz koga su sagrađene večan je.<sup>111</sup> Sastavni delovi, koji sjedinjeni čine celinu, i stoga su prethodno mogli da postoje izvan takve kombinacije, poseduju sposobnost

<sup>104</sup> S. D. S., X.

<sup>105</sup> N. V. T. T., str. 355; Nyāyamañdari, str. 438.

<sup>106</sup> N. B., IV. 2. 20.

<sup>107</sup> Pojavilo se pitanje da li *ākāṣa*, kao prosta sveprožimajuća supstancija, prožima i atome ili ih ne prožima. Ako ih prožima, onda oni imaju delove. Ako ne, onda atomi nemaju delove, ali ni *ākāṣa* nije sveprodorno. Kao odgovor na ovo iznosi se da pojam unutrašnji i spoljni nije primenljiv na večno biće, i sveprisutnost *ākāṣe* ne implicira postojanje delova u atomu.

<sup>108</sup> N. V., IV. 2. 25. Iznosi se da su atomi sićušni po obimu u smislu suptnosti prema veličini. Ipak imaju neku vrstu veličine. O drugačijem mišljenju vidi Chatterji: *Hindu Realism*, str. 19—34, 149—153, i 164.

<sup>109</sup> *Dharmaviśeṣāt*, IV. 2. 7.

<sup>110</sup> Str. 309.

<sup>111</sup> N. B., IV. 2. 16.

nezavisnog postojanja u koje se ponovo vraćaju. Niz proizvoda u vidljivom svetu, pa i sama zemljina masa, može da se raspadne, ali atomi ostaju uvek novi i sveži, spremni da formiraju druge tvorevine u vekovima koji dolaze. Pojedinačni atomi kombinuju se sa drugima i postoje dalje u saučesništvu kroz izvesno vreme, da bi se ponovo raspali u svoje prvobitno usamljeno biće i bili spremni za nove kombinacije. Taj proces grupisanja i razdvajanja teče bez prekida. Prema *vaiśeṣiki*, atomi u stvaranju ne postoje u nevezanom stanju.<sup>112</sup> Misli se da su za vreme stvaranja u vibratornom kretanju (*parispanda*). Pojedinačni atomi nisu produktivni. Šrīdhara dokazuje da bi stvaranje bilo prekidno kad bi neka večna stvar bila pojedinačno produktivna, a to bi nužno nametalo priznanje da su i produkti nerazorivi. Ni triade ne mogu biti produktivne pošto je predmet od grube materije proizvod delova manjih dimenzija nego što je sam predmet. Triada, velika po zapremini, mora se smatrati tvorevinom nečega što je i samo proizvod. Tako jedino diade proizvode stvari.<sup>113</sup> Čak su i diade, sastavljene od dva prvobitna atoma, suviše male, a tek tri takve diade čine triadu,<sup>114</sup> čije dimenzije nisu premalene da se mogu opaziti. Kako pojedinačni atomi, tako su i diade nevidljive, a najmanja veličina koja se može opaziti jeste triada, za koju se misli da ima zapreminu čestice koju vidimo u sunčevom zraku. Očigledno je da je ovo izuzetak od opšteg pravila da osobine uzroka proizvode odgovarajuće osobine u posledicama. Kad se dva atoma bele boje kombinuju i proizvedu diadu, ona će onda takođe imati odgovarajuću belu boju. Ali atomi su *parimāndalya*,\* a diade su majušne<sup>115</sup> — pa ipak proizvode vidljivu veličinu. Zato je rečeno da veličina proizvoda zavisi od veličine delova ili njihovog broja ili rasporeda.<sup>116</sup> Kako raste broj diada tako se povećava i dimenzija proizvoda. Stvari koje proizvodi sjedinjavanje atoma nisu samo agregati već celine. Ako poreknemo celinu, imamo samo delove, koji se mogu deliti sve dalje dok ne dospemo do najmanjih delova nevidljivih atoma. Ako poreknemo celinu, ne možemo priznati ništa dalje od nevidljivih atoma. Ako se kaže da se atomi sami po sebi ne mogu opaziti, dok se skupovi atoma mogu, kao što se jedan vojnici ili jedno drvo ne može videti, a vojska ili šuma mogu, *nyāya* na to odgovara da poređenje nije ispravno, jer

<sup>112</sup> Međutim, atmosferski vazduh je izuzetak, pošto se misli da se sastoji od mase slobodnih atoma u nekombinovanom stanju. *Naiyāyika* se ne zadovoljava ovakvim shvatanjem.

<sup>113</sup> Nyāyakandalī, str. 32.

<sup>114</sup> Neki od poznijih mislilaca *vaiśeṣike* zastupaju mišljenje da se triada sastoji od tri pojedinačna atoma (*Siddhāntamuktāvali*, str. 37; U: *Vaiśeṣika System*, str. 130—131).

<sup>115</sup> Mahādeva Bhatta smatra da diade nisu natčulne. To gledište je zastupljeno takođe i u Daśapadārthī. Vidi U: *Vaiśeṣika Philosophy* i Nyāyakoṣa, str. 350.

<sup>116</sup> V. S., VII. 1. 9.

\* Tj. »okruglik«.



vojnici i drvo imaju veličinu i mogu se videti, a atomi ne.<sup>117</sup> Celo je nešto različito (*arthāntara*) od delova, baš kao što je melodija nešto više od zvukova koji je sačinjavaju.<sup>118</sup> Pored toga, kad ne bi bilo celine, ne bi imalo smisla reći: »Ovo je stolica«, »To je čovek«. Celine i delovi se povezuju putem inherencije.<sup>119</sup>

Nijedna škola indijske misli ne trudi se da napusti duboku kolotečinu teorije ciklusa ili periodičnih smenjivanja u stvaranju i razaranju kosmosa. Te procese opisuje Praśastapāda.<sup>120</sup> Kad se navrší stotinu Brahminih godina,\* nastupa vreme njegovog oslobođenja. Da bi osigurao odmor svim živim bićima umornim od lutanja, najviši gospod, koga ne treba zamenjivati s Brahmom,\*\* poželi da ponovo primi u sebe sva stvorenja. Javljanje ove želje označava prestajanje delovanja nevidljivih težnji (*adr̥ṣṭa*) svih duša koje su uzroci svojih tela, čulnih organa i grubih elemenata. Tada, po želji gospoda, u vezi duša i materijalnih atoma dolazi do rascepa atoma koji sačinjavaju tela i čulne organe. Kad se razore grupe atoma, onda se razaraju i stvari koje su one sačinjavale. Raspadanje se nastavlja i dalje i tako dolazi do reapsorpcija prvobitnih materijalnih supstancija: zemlje, vode, vatre i vazduha, jedne za drugom. Atomi ostaju izolovani, kao i duše prožete potencijama svojih ranijih vrlina i greha. I opet se, zbog iskustava koja treba da stiču živa bića, u vrhovnom gospodu javlja želja za stvaranjem. Voljom božjom kretanje se začinje u atomima vazduha, a na osnovu njihove veze pokrenute uticajem nevidljivih tendencija koje počinju da deystvuju u svim dušama. Atomi vazduha s jedinjaju se u forme diada i triada, najzad u veliki vazduh, te se ubrzo javlja velika voda, zatim velika zemlja, i onda velika vatra. Samom misli gospoda (*abhidhyānamātrāt*) stvara se vasijsko jaje iz atoma vatre i zemlje, a u njemu bog proizvodi svet i Brahm, kome prepušta dalje delo stvaranja. Brahmā je najviši u hijerarhiji *svesti o sebi*, i zadržava taj položaj sve dok to zahteva njegova zasluga. Svet kao celina nije delo Brahme, niti je njegovo razaranje automatska posledica iscrpljenja Brahmine zasluge. Za to je odgovoran najviši bog. Obdaren najvišim stepenom saznanja, nepri-strasnosti i moći, Brahmā stvara sinove rođene iz vlastitog duha, Prađāpatije, Manue, bogove, očeve, proroke i četiri kaste, i sva druga živa bića u skladu sa njima odgovarajućim sposobnostima opažanja.<sup>121</sup> Prema Śrīdhari, procesi stvaranja i razaranja sveta ne tiču se tri beskonačno velike i nepromenljive supstancije: prostora,

<sup>117</sup> N. B., IV. 2. 14.

<sup>118</sup> N. S., II. 1. 35—36.

<sup>119</sup> N. B. i N. V., IV. 2. 12.

<sup>120</sup> P. P., str. 48 i d.

<sup>121</sup> Faddegon ističe jednu važnu razliku između reda stvaranja i reda razaranja sveta. Vatra se stvara poslednja, umesto da bude stvorena odmah posle vazduha. »Autorov razlog za izmenu reda bio je da postavi stvaranje vatre neposredno pre formiranja jajeta sveta, *hiranyagarbhe*, koje je od zlata, a sastoji se od mešavine vatre i zemlje. Na taj način je pokvarena harmonija sistema da bi se postigao sklad sa mitološkim idejama toga doba« (*Vaišeṣika System*, str. 164).

\* »Brahmine godine« su astronomske brojke kojima Indijci računaju faze kosmičkog razvoja svetova. Osnovna jedinica, »Brahmin dan«, koji se sastoji od četiri razvojne faze jednog kosmičkog ciklusa (*kalpa*), traje 8,640.000.000 godina.

\*\* Brahmā je bog-graditelj pojedinog kosmičkog sistema. On je svojom vlastitom sudbinom vezan s tim svetom. Proces sveta je proces njegovog vlastitog duhovnog pročišćenja ili nagrada za njegove ranije stečene zasluge. Zato svest pojedinih bića sačinjava samo deo celine njegove svesti, kao što je i relativna individualnost bića samo deo njegovog organizma. Monoteističke religije u Indiji pretpostavljaju da su *brahme* (demiurzi svetova) potčinjeni jednom vrhovnom »gospodar« (Išvara) koji nije neposredno vezan za proces zbivanja u svetu, koji za razliku od Brahme transcendirira vreme i prostor i u tom smislu je »večan«.

vremena i *ākāṣe*. Ne postoji tako nešto kao stvaranje vasiona iznova. Svaka je vasiona jedan niz bez početka. Svet je ostvaren da bi se dala mogućnost svesnim duhovima da steknu svoj deo iskustva prema vlastitim vrednostima. Vasiona je aktualizacija potencijalnih vrednosti bića, a stvorena je njihovim delima i radi njihovih iskustava. Najviše biće u svim vremenima u vasioni jeste Brahmā, a za celu vasionu se kaže da je stvorena radi njegovog iskustva. Ali pošto je vrednost nešto stečeno i tako ima svoj početak i kraj, to ni Brahmina vrednost nije neograničena. Kad se ona iscrpe, kaže se da je kraj sveta. Međutim, ostaju neiskorišćeni ostaci iskustava drugih ljudi. Ako se iscrpe zasluga jednog Brahme, drugi Brahmā će stupiti na presto i ispuniti najviše mesto u hijerarhiji. Tako svaka vasiona ima svog prethodnika i naslednika, a tok se večno nastavlja.<sup>122</sup>

Atomi koji su materijalni uzroci diada večni su i ne mogu se razoriti. Diade se razaraju, ne razaranjem primarnih atoma, već razaranjem veza primarnih atoma.<sup>123</sup> Stari *naiyāyike* su bili ubeđeni da do razaranja posledica dolazi neposredno razaranjem njihovih uzroka, izuzev u slučaju diada, gde se razara veza a ne materijalni uzroci. Kasniji *naiyāyike* smatraju, međutim, da se veza razara u svakom slučaju. Ovo je ubedljivije, jer razaranje se smatra kao postepeno rastvaranje stvari u njihove sastavne delove. Ako je proces razaranja ponavljanje, ali ne obrtanje procesa stvaranja, i ako razaranje posledica sleduje razaranju delova, onda mora postojati međuvreme kad su delovi nestali a posledica ostaje. Tada je nemoguće objasniti gde je posledica smeštena u tom međuvremenu. Ona ne može biti u delovima, jer su oni već iščezli, niti u atomima, jer oni nisu neposredno vezani sa posledicama.<sup>124</sup>

Šamkara kritikuje atomsku teoriju *vaišeṣika* iz više razloga. Početak kretanja, u stanju raspada (*pralaya*), nepojmljiv je. Ljudski napor tu ne može da dođe u obzir, pošto još ne postoji. Ako se kao izvor toga kretanja smatra nevidljiv princip *adr̥ṣṭa*, gde se on nalazi? Ako se nalazi u dušama, ne može da utiče na atome; ako se nalazi u atomima, nema inteligencije i ne može da započne kretanje. Ako se pretpostavi da je duša u atomima inherentna a nevidljivi princip sa njom kombinovan, onda ne bi bilo večne aktivnosti, jer je to suprotno postojanju stanja raspada. Pored toga, kaže se da nevidljivi princip ostvaruje nagradu i kaznu za duše, a malo ima veze sa poreklom i razaranjem vasiona. Šamkara pokreće i pitanje teškoća u vezi sa kombinacijom atoma. Ako se atomi kombinuju kao celine, onda je to potpuno uzajamno prožimanje, te tako nema porasta mase, a proizvođenje stvari je nemoguće. Ako se atomi kombinuju u delovima, onda se atom mora posmatrati kao da ima delove. Posle toga teško je shvatljivo kako atomski spojevi dobijaju prostorne osobine koje atomske jedinice nemaju. Kombinacijom atoma dobijamo osobine kojih nije bilo u svim atomima. Nije lako razumeti kako majušni i nerazorljivi atomi mogu da se zamisle kao nešto što ima boju i slične osobine. Pored toga, među krupnim elementima vatre, vazduha, zemlje, vode i etera — neki imaju više atributa od drugih. Dok voda ima boju, ukus i opipljivost, vazduh ima samo opipljivost. Atomi moraju posedovati ove osobine u nekom obliku. Tako atomi vode moraju imati više osobina nego atomi vazduha. Ali porast broja osobina znači porast veličine, što se teško slaže sa gledištem da svi atomi imaju istu veličinu. Postoji dalja teškoća u pitanju veze (*samyoga*) između duše i *manasa* i atoma, koji su svi bez delova. I opet, atomi moraju biti večno aktivni ili večno neaktivni, ili jedno i drugo, ili ni jedno ni drugo. Ako su večno aktivni, razaranje je nemoguće; ako su večno neaktivni, onda je stvaranje nemoguće; ako su jedno i drugo, to je u sebi protivrečno; ako nisu ni jedno ni drugo, onda bi aktivnost i neaktivnost pret-

<sup>122</sup> Udayana: *Ātmatattvaviveka*.

<sup>123</sup> Paramānūdravyasamyogaṇāṣa.

<sup>124</sup> *Vaišeṣika* zamišlja da postoje dve vrste razaranja: a) *avāntarapralaya*, ili posredno rastvaranje, pri kome se razaraju samo opipljivi proizvodi i b) *mahāpralaya* ili opšte razaranje, kad se u atome rastvaraju sve stvari, materijalne i nematerijalne. *Sr̥ṣṭi* (stvaranje) je faza potencijalnosti, *pralaya* (razaranje) je faza razvijanja večnih supstancija. Upor. Mahānārāyana-upaniṣad, V; Keith: I. L. A., str. 216.

postavljala operativne uzroke, a oni bi, kao nevidljivi princip bića u neprekidnoj vezi s atomima, proizvodili neprekidnu aktivnost ili neprekidnu neaktivnost.<sup>125</sup>

Moderna misao nema veliko poverenje u atomsku hipotezu. Gledište *vaišešike* da je sve što je nanizano ili protežno sastavljeno od beskonačnog broja nenanzanih i neprotežnih jedinica predstavlja samo hipotezu, pošto ništa aktualno nije ograničeno ni na jednu od ovih jedinica. I najmanji događaj ipak traje i sadrži beskonačan broj takvih matematskih jedinica.

Iznosilo se tvrđenje da atomska teorija *vaišešike* duguje svoje inspiracije grčkoj misli, i da je možda ponikla u doba kad je Indija bila u kontaktu sa zapadnim svetom, gde je ta doktrina bila raširena.<sup>126</sup> Prema onome što danas znamo, teško je reći ma šta konačno o tom pitanju. Međutim, izuzev opšteg shvatanja o atomu kao neopaženoj jedinici, praktično ničeg zajedničkog nema između grčke i indijske verzije atomske teorije. Prema Demokritu, atomi imaju samo kvantitativne razlike, a ne i kvalitativne. On je verovao u beskonačno mnoštvo atoma, lišenih kvaliteta i deljivosti, ali različitih po obliku, obimu, težini, položaju i rasporedu. Po Kanādi, atomi se razlikuju po vrsti, a svaki ima posebnu individualnost (*višeša*). Prema tome, za grčke mislioe sve kvalitativne razlike predmeta svode se na kvantitativne, dok je to u slučaju *vaišešike* drugačije. Iz toga sleduje da indijski mislilac ne prihvata grčko gledište po kome sekundarni kvaliteti nisu inherentni u atomima. Za Demokrita i Epikura atomi su po svojoj prirodi u pokretu, dok su po Kanādi oni prvobitno u miru. Druga bitna razlika između ta dva gledišta sastoji se u ovome: dok je Demokrit verovao u mogućnost da atomi konstituišu duše, *vaišešika* razlikuje duše od atoma i smatra ih kao večno koegzistentne. Grčki atomisti su izgradili mehanističko gledište na svet, prognavši boga iz sveta. Atomi, brojno neograničeni i različiti po obliku, padaju kroz bezgraničan prostor, i čineći to udaraju jedan o drugi, pošto se veći kreću brže nego manji. Padajući tako u vrtlogu, oni stvaraju agregate i svetove. Promene u kretanju atoma, misli se, zbivaju se na način koji se ne može proračunati.<sup>127</sup> Mada raniji predstavnici *vaišešike* nisu otvoreno priznavali hipotezu boga, oni su princip moralnog zakona ili *dharme* (*adršta*) stavili u središte celog sistema. Tako je atomsko gledište *vaišešike* bilo obojeno spiritualnom težnjom koje nema na grčkoj strani. Tako u *vaišešika* atomizmu postoje karakteristične crte koje ne mogu zavisiti od grčkog uticaja, a anticipacije atomske teorije lako se mogu naći u ranoj indijskoj misli.

Do pre kratkog vremena atomska teorija je vladala i u oblasti fizike. Međutim, najnoviji napredak nije bio povoljan po nju. Masa

<sup>125</sup> S. B., II. 2. 14.

<sup>126</sup> Keith: I. L. A., str. 17—18.

<sup>127</sup> Wallace: *Epicureanism*, str. 100.

nije više nepromenljiv kvantitet, već se smatra da se menja sa brzinom. Ona je razdeljena u beskonačno mala središta električne energije, bez telesne podloge, raštrkana u relativno široke intervale, koji se kreću tamo-amo neverovatnom brzinom. Utvrđeno je da toplota, svetlost i kretanje imaju težinu posve nezavisno od materije. Atom je sada postao sistem elektrona, koji su jedinice čije je svojstvo izvedeno iz etra. Atom je minijaturni sunčani sistem, sa središnjim suncem mase koja se okreće a oko koje lete sićušni elektroni pokoravajući se zakonu teže koja veže Zemlju za Sunce. Stara atomska teorija nije u stanju da objasni nove činjenice. Pa ipak, sudeći po njenim uspesima u nauci, bila je to plodna teorija. Atomizam je zamenio animizam, koji je nužno neplodan, međutim nauka je išla stalno napred. Ali u Grčkoj, kao i u Indiji, ta hipoteza je iznesena kao metafizička, a ne kao naučno proveren princip. Po prirodi stvari tu je iskustveno proveravanje nemoguće.<sup>128</sup> To je jedna pojmovna shema prihvaćena da bi se objasnile prirodne pojave. Ne radi se o predmetu opažanja već o pitanju principa. Pošto atomska teorija pretenduje da je priznamo zato što uvodi red i harmoniju u naše shvatanje vasiona, ništa nas ne sprečava da tu hipotezu odbacimo ako ustanovimo da njeno razjašnjenje više ne vredi.

## VII

### KVALITET

Dok je supstancija sposobna da postoji nezavisno sama po sebi, kvalitet ili *guna*<sup>129</sup> ne može tako postojati. On se nalazi u supstanciji i sam nema kvaliteta. Kanāda ga definiše kao »ono čemu je supstancija supstrat, što nema drugih kvaliteta, i nije uzrok spajanja i razdvajanja niti je s tim u vezi«. <sup>130</sup> Sūtra spominje sedamnaest kvaliteta: boja (*rūpa*), ukus (*rasa*), miris (*gandha*), opipljivost (*sparša*), broj (*samkhyā*), veličina (*parimāna*), individualnost (*prthaktva*), veza (*samyoga*), razdvojenost (*vibhāga*), prioritet (*paratva*), posterioritet (*aparatva*), znanje (*buddhi*), zadovoljstvo (*sukha*), muka (*duhkha*), želja (*icchéhā*), odvratnost (*dveša*) i napor (*prayatna*).<sup>131</sup> Ovim Pra-

<sup>128</sup> »Atomska teorija nikad nije pravo dokazana ni u staro niti u moderno doba. Ona je bila, jeste i ostaje ne teorija u strogom smislu reči, već prosto hipoteza; mada hipoteza, mora se priznati, neuporedive vitalnosti i istrajnosti, koja je donosila sjajnu žetvu fizikalnom i hemijskom istraživanju sve do naših dana. Ipak je to hipoteza, a njeno pretpostavljanje činjenica koje su daleko iza granica ljudskog opažanja lišava je za sva vremena mogućnosti neposrednog proveravanja« (Gomperz: *Greek Thinkers*, tom I, str. 353).

<sup>129</sup> Izraz *guna* ima drugo značenje u sistemu *sāmkhya*.

<sup>130</sup> I. 1. 16. Vidi P. P., str. 94.

<sup>131</sup> I. 1. 6.

šastapāda dodaje još sedam, i to: težina (*gurutva*), tečnost (*dravatva*), lepljivost (*sneha*), zasluga (*dharmā*), porok (*adharmā*), zvuk (*śabda*) i sposobnost (*samskāra*).<sup>132</sup> Bilo je pokušaja da se dodaju: lakoća (*laghutva*), mekoća (*mrdutva*), tvrdoća (*kathinatva*), ali nisu uspjeli pošto je lakoća samo odsustvo težine, dok su mekoća i tvrdoća smatrani kao razni stepeni povezanosti.<sup>133</sup> Moderni *naiyāyike* izostavljaju prioritet, posterioritet i individualnost, pošto dve prve zavise od prostora i vremena, dok je individualnost uzajamno nepostojanje (*anyābhāva*). Kvaliteti obuhvataju kako duševna tako i telesna svojstva.

Kvaliteti koji pripadaju većnim supstancijama nazivaju se većnim, oni koji pripadaju prolaznima—nevečnim. Oni koji se nalaze u dve ili više supstancija nazivaju se opštim, dok oni koji su samo u jednoj — specifičnim. Posebni kvaliteti koji olakšavaju razlikovanje jednog predmeta od ostalih jesu boja, ukus, miris, dodir, lepljivost, prirodna tečnost, znanje, zadovoljstvo, muka, želja, odvratnost, napor, zasluga, porok, sposobnost i zvuk. U opšte kvalitete spadaju: broj, dimenzija, individualnost, veza, razdvojenost, prioritet, posterioritet, težina, proizvedena tečnost i brzina.<sup>134</sup> Oni pripadaju supstancijama uopšte, a po svome karakteru su pojmovni. Nisu toliko objektivni koliko drugi kvaliteti. Na primer, broj se smatra subjektivnim. Isti predmet se može smatrati kao jedan ili kao mnogi. Broj, dimenzija, individualnost, spojenost i razdvojenost pripadaju svim supstancijama. Dok vreme i prostor nemaju drugih kvaliteta, *ākāśa* ima i zvuk. *Manas* se smatra kao telesni (*mūrta*) i ima sedam kvaliteta atomskih supstancija, kao i brzinu. *Svest o sebi* ima pet opštih kvaliteta i devet specijalnih saznanja, zadovoljstva, muke, želje, odvratnosti, napora, zasluge i poroka, kao i sposobnost u smislu duševne impresivnosti. Bog ima pet opštih kvaliteta, a pored toga još i saznanje, želju i napor.<sup>135</sup> Kvaliteti se još dele na one koji se mogu opaziti i one koji ne mogu. Zasluga i porok, težina i sposobnost nisu pristupačni opažaju. Pravi se takođe razlika između kvaliteta kao što su boja, ukus, miris, opipljivost i zvuk, koji se shvataju samo jednim čulnim organom, i drugih kao što su broj, veličina, individualnost, spojenost i razdvojenost, prioritet i posterioritet, tečnost, lepljivost i brzina, koji se zahvataju sa dva čula. Kvaliteti *sebe*, kao što su znanje, zadovoljstvo, muka, želja, odvratnost i napor opažaju se *manasom*.<sup>136</sup>

Boja (*rūpa*) je ono što se opaža jedino okom i nalazi se u zemlji, vodi i svetlosti, mada je u ove poslednje dve boja permanentna. U zemlji se menja zagrevanjem. Priznaje se sedam različitih boja i to: bela, plava, žuta, crvena, zelena, mrka i šarena (*śitra*). Ukus (*rasa*) je kvalitet stvari koji oseća jedino jezik. Zemlja i voda imaju ukus. Poznato je pet različitih vrsta ukusa: slatko, kiselo, ljuto (*katu*), oporo (*kaśāya*) i gorko (*tikta*). Miris (*gandha*) je specifičan kvalitet koji se opaža jedino čulom mirisa. On je prijatan ili neprijatan, a pripada zemlji. Dodir (*sparśa*) je kvalitet koji se opaža jedino kožom. Razlikovanje tri vrste dodira — hladno, toplo i ni hladno ni toplo — na-

vodi nas da osećamo da je dodir u stvari temperatura. Ima ga zemlja, voda, svetlost i vazduh. Ponekad dodir služi da se odrede kvaliteti kao hrapavost, tvrdoća, glatkost i mekoća.<sup>137</sup> Zvuk (*śabda*) je kvalitet *ākāśe*.

Broj (*samkhyā*) je onaj kvalitet stvari pomoću koga upotrebljavamo izraze jedan, dva, tri. Od ovih brojeva jedinica (*ekatva*) je večna, ali i nevečna, dok su ostali brojevi samo nevećni. Kad vidimo lonac, znamo da je to jedinica ili posebnost viđenog predmeta. Ako vidimo drugi lonac i njega shvatimo kao jedan, u tome nije sadržano dvoјstvo (*dvitva*). Dvoјstvo proizvodimo kad mislimo na pojedinacnost oba predmeta zajedno. Pojam svih brojeva posle prvoga proizilazi iz aktivnosti misli (*apekṣābuddhi*).<sup>138</sup>

Dimenzija (*parimiti*) je onaj kvalitet stvari na osnovu koga smo u stanju da merimo stvari i shvatimo ih kao velike ili male, dugačke ili kratke. Dimenzija je večna u većnim supstancijama, a prolazna u nevećnim. *Ākāśa* ima ogromnu veličinu (*paramamahattvam*), a atom je vanredno mali (*parimāndalya*). Dimenzija nevećnih supstancija određena je brojem, veličinom i rasporedom delova koji ih sačinjavaju.<sup>139</sup> Diade su majušne, dok ostali predmeti imaju ograničenu veličinu.

Individualnost (*prthaktva*) je osnova za razlikovanje stvari.<sup>140</sup> Ona je po svom karakteru stvarna a ne samo pojmovna. Ona je večna ili prolazna, prema prirodi supstancije u kojoj se nalazi. Dok se individualnost primenjuje takođe i na nevećne stvari, dotle se *višeśa*, ili osobenost, primenjuje na večne supstancije. Individualnost ukazuje na brojne razlike stvari, dok se osobenost odnosi na kvalitativne svojstvenosti stvari.

Povezanost (*samyoga*) i razdvajanje<sup>141</sup> (*vibhāga*) ukazuju na jedinstvo stvari koje su bile odvojene, odnosno odvajanje stvari koje su bile sjedinjene. Povezanost nastaje kretanjem jedne stvari, kao kad zmaj u letu dođe u dodir sa čvrstim stubom, ili dveju stvari, kao kad dva borbena ovna udare jedan na drugog. Povezanost se može ostvariti takođe i nekom drugom povezanošću. Kad pišemo perom, veza pera i hartije dovodi u vezu i ruku sa hartijom. Pošto su dve stvari koje su u vezi morale prvo biti odvojene, nije moguća povezanost dveju svudaprisutnih stvari koje nikad nisu bile jedna odvojena od

<sup>137</sup> Athalye: Tarkasamgraha, str. 155—156.

<sup>138</sup> Nyāyakandali, str. 118—119; Upaskāra, VII. 2. 8. Dok je *nyāya* mišljenja da su dvoјstvo itd. realni kao jednost, mada saznani mišljenjem, *vaiśeṣika* drži da ti brojevi nisu prosto saznani inteligencijom, već da ih ona i stvara. U vezi sa ovim, *vaiśeṣika* zaboravlja da se čak ni ideja jednosti ne može pojaviti sve dok postoji samo jedan predmet. I ona pretpostavlja aktivnost mišljenja kao i ideja dvoјnosti.

<sup>139</sup> V. S., VII. 1. 8—9.

<sup>140</sup> V. S., VII. 2. 2.

<sup>141</sup> P. P., str. 139 i d., 151 i d.

<sup>132</sup> P. P., str. 10.

<sup>133</sup> Tarkasamgrahadīpikā, 4.

<sup>134</sup> P. P., str. 95—96.

<sup>135</sup> Bhāṣāparīccheda, str. 25—34.

<sup>136</sup> P. P., str. 96.

druge. Razdvajanje može takođe da se prouzrokuje kretanjem jedne od dveju stvari, ili obadve, ili nekim drugim razdvajanjem. Povezanost i razdvajanje objašnjavaju promene stvari.

Prioritet (*paratva*) i posterioritet (*aparatva*)<sup>142</sup> su osnova pojmova dalekog i blizog u vremenu i prostoru. Ovo nisu toliko kvaliteti koliko odnosi telesnih stvari. Praśastapāda priznaje da ti odnosi nisu apsolutni.<sup>143</sup>

Kvaliteti duše su: zadovoljstvo, muka, želja, mržnja i napor, kao i znanje. Težina (*gurutva*) je kvalitet stvari kojim one, ako ih pustimo, teže da dođu do tla.<sup>144</sup> Težina atoma zemlje i vode je večna, dok je težina proizvedenih stvari ne večna. Tačnost, koja je uzrok delatnosti proticanja, ili je samoezistentna (*sāmsiddhika*) ili poruzrokovana (*naimittika*). Voda je po prirodi tečna, dok oblik zemlje zavisi od spoljnih uzroka.<sup>145</sup> Lepljivost (*sneha*) pripada vodi, a uzrok je kohezija, glatkoća itd.<sup>146</sup> *Dharma* i *adharna* su kvaliteti duše na osnovu kojih ona uživa u sreći ili trpi bedu. *Adršta* je nevidljiva sila koju proizvode duše i stvari, a koja ostvaruje red u vasioni i osposobljava *sebe* da bere plodove svojih ranijih iskustava. U *vaišeški* *adršta* služi kao sveopšti lek za sve logičke teškoće. Sve što se ne može objasniti svodi se na *adrštu*. Kretanje igle prema magnetu, cirkulacija sokova u biljci, kretanje vatre nagore, kretanje vazduha i prvobitno kretanje atoma — sve se pripisuje *adršti*.<sup>147</sup> Potreba za objašnjenjem zadovoljavala se pripisivanjem događaja nekoj sili koja se smatrala dovoljna da ga proizvede. *Adršta* je u shemi *vaišeške* kao *deus ex machina* kod dramaturga, i njena je funkcija da siđe s neba i preseče tragični čvor kad nema drugih sredstava za razmršenje zapleta. Granice filozofije *vaišeške* upravo su ona mesta gde se poziva na dejstvo *adršte*. Počeci vasion, red i lepota u njoj, povezivanje stvari kao sredstava i svrha — sve se svodi na *adrštu*. Kad su pozniji mislioci prihvatili realnost boga, *adršta* je postalo oruđe kojim operiše volja božja. Sposobnost (*samskāra*) može biti tri različite vrste: brzina (*vega*), koja održava neku stvar u pokretu; duhovna upečatljivost (*bhāvāna*), koja osposobljava dušu da se seća i prepoznaje stvari koje je već doživela; i elastičnost (*sthitisthāpaka*), pomoću koje se neka stvar vraća u svoje prvobitno stanje čak i ako postoji smetnja. Brzina nastaje u pet telesnih supstancija delovanjem ili kretanjem, a suzbija se povezivanjem opipljivih supstancija. Elastičnost se nalazi u supstancijama koje se kreću i rastežu.

<sup>142</sup> P. P., str. 164 i d.

<sup>143</sup> P. P., str. 99.

<sup>144</sup> V. S., V. 1. 7—18; V. 2. 3; P. P., str. 263.

<sup>145</sup> P. P., str. 264.

<sup>146</sup> P. P., str. 266.

<sup>147</sup> V. 1. 15; V. 2. 7, 13; IV. 2. 7. Kepler je objašnjavao planetarna kretanja tako da ih je pripisivao nebeskim duhovima (Whewell: *History of the Inductive Sciences*, treće izd., tom I, str. 315).

## VIII

### KARMA ILI AKTIVNOST

*Karma*, ili pokret,<sup>148</sup> se smatra elementom vasion, koji se ne da svesti ni na šta drugo. To nije ni supstancija niti kvalitet, već nezavisna kategorija za sebe. Svi pokreti pripadaju supstancijama, a isto tako i kvaliteti. Samo zato što je kvalitet trajna osobina supstancije, aktivnost je prolazna osobina. Težina tela je kvalitet, dok je njegovo padanje slučajno. Kvaliteti koji produžavaju da postoje nazivaju se *guna*, a oni koji prestaju da postoje zovu se *karma*. Postoji razlika između trajnih i slučajnih kvaliteta.<sup>149</sup> Kanāda definiše aktivnost kao ono što se nalazi samo u jednoj supstanciji, što je lišeno kvaliteta, i što predstavlja direktan i neposredan uzrok sjedinjavanja i razjedinjavanja.<sup>150</sup> Postoji pet različitih vrsta kretanja, naviše, naniže, skupljanje, širenje, i kretanje uopšte. *Karma* je trenutno u svom najprostijem obliku, dok je brzina trajna tendencija i uključuje ceo niz pokreta. *Karma* je prolazno u svim svojim oblicima, i završava se bilo naknadnim sjedinjavanjem bilo razaranjem svoje osnovne supstancije. *Ākāśa*, vreme, prostor i duša, mada su supstancije, nisu aktivne, a to stoga što nisu telesne.<sup>151</sup>

## IX

### SĀMĀNYA ILI OPŠTOST

Ako priznamo mnoštvo supstancija, onda je jasno da će među njima postojati odnosi. Supstancije će biti jedna drugoj slične, jer su sve supstancije. One će biti jedna od druge različite, jer su posebne supstancije. Kad nađemo neku osobinu koja pripada mnogim stvarima, nazivamo je *sāmānya*, ili opštost. Ali ako je posmatramo kao ono po čemu se ti predmeti razlikuju od drugih, onda je nazivamo *višeša*, ili posebnost. Izgleda da Kanāda smatra opštost pojmovnim proizvodom.<sup>152</sup> Kod Praśastapāde pojmovno gledište ustupa mesto popularnijoj realističkoj doktrini, koja opštost zamišlja kao večnu, jednu i prisutnu u mnogim stvarima koje pripadaju grupi sup-

<sup>148</sup> Ovde *karma* označava pokret a ne voljnu akciju ili zakon moralne uzročnosti.

<sup>149</sup> Upor. W. E. Johnson: *Logic*, tom I, str. XXXVII.

<sup>150</sup> V. S., I. 1. 7.

<sup>151</sup> V. S., V. 2. 21; II. 1. 21. Nije sigurno da Kanāda smatra da duša nije aktivna.

<sup>152</sup> II. 1. 3. i d. Vidi VI. 2. 16. Praśastapāda ograničava kretanje na fizička tela, atome i *manas*.



stancije, kvaliteta ili akcije. Povezanost i dvojstvo u uskoj su vezi sa mnogim stvarima, ali nisu večni. *Ākāṣa* je večan, ali nije u vezi sa mnoštvom stvari. Apsolutno nepostojanje je večno, a takođe i kvalitet mnogih stvari, ali nije blisko povezano sa mnoštvom stvari, tj. nije njihov konstitutivni element. Slično tome, posebnost nije *sāmānya*, jer bi inače izgubila svoju prirodu i izmešala se sa *sāmānyom*. Bliski odnos (*samavāya*) ne može se brkati sa *sāmānyom*, pošto bi to zahtevalo bliski odnos sa bliskim odnosom i tako *ad infinitum*. *Sāmānya*, ili opštost, po kojoj različite individue pripadaju jednoj klasi, predstavlja nezavisnu kategoriju. Ona je večna (*nityam*), jedna (*ekam*), prisutna u mnogom (*anekānugatam*).<sup>153</sup> Ona je prisutna u svim predmetima svoje klase (*svaviśayasarvagatam*), sa identičnom prirodom (*abhinnāmakam*) i uzrok je pojma slaganja (*anuvrttipratyayakāranam*).<sup>154</sup> Dok supstancija, kvalitet i akcija imaju opštost, dotle opštost, posebnost, inherencija i neegzistencija nemaju opštost. Opštost ne može da postoji u nekoj drugoj opštosti. Drvstvo (*vrkṣattva*) i lonaštvo (*ghatatva*) su i sami opštost, pa ne mogu imati nešto drugo što im je svima zajedničko, jer to bi vodilo beskonačnom regresu.

Postoje dve vrste opštosti, viša i niža. Najviša opštost je opštost bića (*sattā*).<sup>155</sup> Ona se odnosi na najveći broj stvari. Obuhvata sve, a nije obuhvaćena ničim. Ona nije vrsta nijednog višeg roda. Dok je biće jedina istinita opštost, istinite posebnosti su same individue (*antyavišeṣa*), a između te dve granice imamo opšteposebnosti, kao što je supstancija i ostalo što se odnosi na ograničen broj stvari. Ovi poslednji služe za osnovu uključujućih kao i isključujućih znanja, pošto su ujedno i vrste i rodovi.<sup>156</sup> Opseg određuje stepen opštosti.

<sup>153</sup> Udayana kaže da ne postoji *ḍāti*, ili opštost, tamo gde postoji samo jedna individua kao *ākāṣa* (*abheda*), gde nema razlika između individua, kao recimo između *ghata* i *kalaṣa* (*tulyatvam*), gde su pomešani predmeti koji pripadaju raznim klasama (*samkara*), gde je regres beskrajn (*anavasthā*), gde ima povrede suštine (*rūpahāni*), gde nema odnosa (*asambandha*). Vidi Siddhāntamuktāvali, str. 8.

<sup>154</sup> Uporedi Clarkeovu definiciju: »Suština je nekog predmeta prava priroda predmeta koja mu je zajednička sa svim drugim predmetima iste klase i naziva se istim imenom. To je priroda koja je savršeno slična u svemu i, kako je mi shvatamo, nije samo slična u svemu, već ista u svemu; priroda koja je izvor opštih kvaliteta predmeta i uzrok je njihove uzajamne sličnosti, kao i toga što na nas čine slične utiske... priroda koja se može dohvatiti intelektom i jedino intelektom, a na osnovu svoga nematerijalnog i natčulnog karaktera« (*Logic*).

Daini smatraju opšte kao mnogoobrazno, nevečno, ograničeno, tj. nesvudaprisutno. To je opšti karakter članova klase. *Nyāya-vaiśeṣika* i *Pūrva-mīmāṃsā* drže da opšte ima svog objektivnog dvojnika u realnom suštastvu, u svetu drugačijem od sveta individua, jedinom, večnom, svudaprisutnom. Prema dainima, realnost univerzalnog je u zajedničkom karakteru ili sličnosti individua, a taj zajednički karakter nije jedno već mnoštvo, on postoji u mnogim individuama, nije večan nego biva proizveden i razoren zajedno sa individuom u kojoj postoji; nije svudaprisutan već ograničen samo na individu u kojoj postoji.

<sup>155</sup> V. S., I. 2. 4. 7—10, 17; P. P., str. 311.

<sup>156</sup> P. P., str. 11. Vidi Ui: *The Vaiśeṣika Philosophy*, str. 99—100. Upor. Saptapadārthi, str. 5; »Sāmānyam param aparam parāparam ceti trividham.«

Razlikuje se takođe *akhanda* i *sakhanda*, *ḍāti* i *upādhi*. *Ḍāti* neke stvari je ono što je urođeno, prirodno i večno, dok je *upādhi* slučajno i prolazno. Nije svaka opšta karakteristika *ḍāti*. Zato što su neki ljudi slepi, mi ne možemo imati *ḍāti* slepila. Klasifikacija ljudi kao ljudskih bića je *ḍāti*, ali njihovo grupisanje prema narodnosti ili jeziku je *upādhi*. Čovečanstvo razlikuje ljudska bića od ostalih životinja, ali crnilo ne razlikuje crne ljude od crnih ovaca ili crnog kamenja.<sup>157</sup> Prvo je prirodna klasifikacija, drugo je veštačka.

Praśastapāda pripisuje kvalitetu *sāmānya* realnost nezavisnu od individualnih predmeta. Kasnije *vaiśeṣika* prihvata realističko gledište o nezavisnoj egzistenciji univerzalija, za koje se kaže da opstaju čak i u stanju *pralaya* ili razaranja sveta. Po tom gledištu univerzalije odgovaraju zasebnim, natčulnim arhetipskim formama Platonove pesničke mašte.<sup>158</sup> Dok je Kanāda isticao više aktivnost misli i stoga nerazdvojni odnos između univerzalnog i individualnog, Praśastapāda prenosi naglasak na *večnu prirodu* univerzalija. Tako je nateran na shvatanje da u stvaranju univerzalno ulazi u individualno i nalazi u njemu svoj vremenski izraz.<sup>159</sup> Glavna teškoća takvog stava je odnos između univerzalnog i partikularnog, esencije i egzistencije. Gledište Praśastapādino srodno je Platonovom realizmu, prema kome su iskustvene stvari ono što jesu učešćem u opštim formama ideja, koje su večne i same sebi dovoljne. I ovde važe svi prigovori protiv Platonovog gledišta:<sup>160</sup> da je teško shvatiti kako mogu ideje bez deljenja ili umnožavanja učestvovati u individuama i individue u idejama, da su potrebne još više univerzalije da bi povezale ideje sa odgovarajućim individuama, kao i tzv. dokaz o trećem čoveku.

Pitanje o ontološkom stanju univerzalija raspravljalo se jednako žučno u školama Indije, kao i u školama srednjovekovne Evrope. *Vaiśeṣika* očigledno ne simpatišu budističko gledište po kome su opšti pojmovi samo reči. Prema budistima univerzalnost je vezana za imena,<sup>161</sup> i nema objektivne egzistencije. Razine individue nemaju nikakve opšte crte koje nazivamo *sāmānya*. Ako specifična individualnost krave pretpostavlja neki opšti faktor, onda ovaj pretpostavlja drugi, i tako *ad infinitum*. *Sāmānya* se ne opaža. Mi određujemo pojam opštosti na osnovu prošlih

<sup>157</sup> N. S., II. 2. 71. Daini klasifikuju opštost u unakrsnu i vertikalnu. Unakrsna označava sličan razvoj u više primera, dok je vertikalna istovetnost koja traje u ranijim i kasnijim stanjima nekog predmeta. Vidi Pramānanayatattvālokalāmkāra, V. 3—5.

<sup>158</sup> Sledeći citat iz Aristotela pomoći će nam da razumemo teškoće problema. U *Metafizici* Aristotel kaže: »Dve stvari se mogu svakako pripisati Sokratu — induktivni dokazi i univerzalna definicija, koje se obe odnose na polaznu tačku nauke. Ali za Sokrata univerzalije i definicije nisu nešto što postoji zasebno. Međutim, njegovi sledbenici dodelili su im izdvojeno postojanje, a tu vrstu stvari nazvali su idejama« (Rossov engl. prevod, 1078b. 28). Slažući se sa Sokratom, Aristotel kritikuje platonovce: »Oni u isto vreme tretiraju ideje i kao opšte supstancije, i kao izdvojive i individualne. Ranije smo pokazali da to nije moguće. Razlog zbog koga su oni koji kažu da su ideje univerzalne kombinovali ta dva gledišta u jedno, leži u tome što nisu idealne supstancije identifikovali sa čulnim stvarima. Oni su mislili da su čulne pojedinosti u stalnom toku i da nijedna od njih nije trajna, a da je univerzalno od njih odvojeno i različito. Sokrat je dao pobudu za ovu teoriju... svojim definicijama, ali on ih nije odvajao od pojedinačnoga; i tu je mislio ispravno kad ih nije odvajao« (*Metaphysics*, 1086a. 32. Rossov engl. prevod).

<sup>159</sup> Upor. sa ovim gledište Duns Scota, po kome opšti pojmovi nisu samo potencijalno u predmetima, već aktivno, a opštost se ne formira samo intelektom, već postoji prethodno, pre mentalne koncepcije, kao realnost indiferentna prema opštoj ili individualnoj egzistenciji.

<sup>160</sup> Vidi Platonovo delo *Parmenides*.

<sup>161</sup> Upor. Hobbes: »Ništa nije univerzalno osim imena« (*Human Nature*, V. 6).



iskustava pa ga pogrešno proširujemo na spoljne predmete.<sup>162</sup> Šričhara črtacuje ovo gledište. »Činjenica je da mi saznajemo nešto što postoji u svim individualnim kravama i služi nam da ih razlikujemo od svih drugih životinja, kao konja i slično. Kad ne bi bilo takve opšte osobine koju poseduju sve različite vrste krava, crda bismo razaznavali da je jedna individualna krava različita od druge individualne krave isto toliko koliko od individualnog konja. Ili obratno, kravu i konja bismo smatrali jednako sličnim jedno drugom kao i dve individualne krave, pošto ne bi bilo razlike u ta dva slučaja. Međutim, mi u stvari opažamo da su sve individualne krave istovrsne. To jasno ukazuje na izvestan činilac koji je prisutan u svim kravama, a nema ga u konjima i drugim životinjama.«<sup>163</sup> Šričhara priznaje da značenje reči ovde pretpostavlja realnost opštih oblika.<sup>164</sup> Na taj način *sāmānya* nije samo ime.

<sup>162</sup> Vidi *Sāmānyadūšanadikprasāritā* u *Six Buddhist Nyāya Tracts*. Dayanta ustaje protiv budističkog gledišta o identitetu univerzalnog i individualnog. Prigovor da se univerzalno ne razlikuje od individualnog stoga što ne zauzima drugo mesto u prostoru nego individualno, odbacuje se izlaganjem da univerzalno postoji u individualnom. Dalje pitanje je da li je univerzalno potpuno ili delimično u individualnom. Ako univerzalno ima delova, onda podleže razaranju i nije večno, i stoga mora biti potpuno prisutno u individualnom i potpuno se iscrpiti u jednom individuu. Ali Dayanta utvrđuje da iskustvo uči da opšte, mada potpuno prisutno u svakom individuu, ipak je prisutno u mnoštvu individua. Budisti dokazuju da bi opšte trebalo da bude ili sveprodomno (*sarvagata*), ili ograničeno na neke individue (*pindagata*) koje pripadaju istoj klasi, ali da ni jedno od toga dvoga nije moguće. Ako se univerzalno nalazi u svim predmetima, onda se kravstvo mora naći u konjima, kamenju itd., u kom slučaju bismo imali smešanost rodova (*sāmkarya*). Ako univerzalno postoji samo u odabranoj grupi individua (*svavyaktisarvagata*), kako se onda može desiti da opažamo kravstvo u novorođenoj kravi ako u njoj nije postojalo pre njenog dolaska na svet? Ne može se reći da je univerzalno rođeno skupa s individuum, pošto je ono večno; niti se može reći da je preneseno iz neke druge individualnosti, pošto je univerzalno bezoblično (*amūrta*) i ne može da se kreće, a mi opažamo njegovo dolaženje od neke, bilo koje individue. Da li univerzalno nestaje kad se individua razori? Dayanta odgovara da ono postoji svuda, tj. u svima individua, mada se u svima ne manifestuje i ne opaža, i mada se mora reći da je manifestacija jedini dokaz za njegovu prisutnost. Stoga je pogrešno misliti da univerzalnost »krava« nije postojala u posebnoj tek rođenoj kravi pre njenog rođenja, i da je ušla u nju kad je ona rođena, jer univerzalno nije sposobno za kretanje. Priznaje se da univerzalno postoji jedino u svojim sopstvenim subjektima. Kad posebna individua uđe u život, dolazi do veze sa univerzalnim. Mada je univerzalno večno, njegova veza sa posebnom individuum nastaje tek u trenutku kad individua stupa u život (Nyāyamañdari, str. 311 i d., 299—300). Dayanta pominje drugačije gledište, koje se pripisuje *śrotriyama* a naziva se *rūparūpīlakṣanasambandha*. Univerzalno je »rūpa« individue, a individua je »rūpin« u odnosu na univerzalno. Reč »rūpa« je dvosmislena. Ne može da znači boju, jer univerzalnost poseduju i bezbojne supstancije, kao vazduh, *manas*, kvalitete i akcije; niti može da znači formu (*ākāra*), jer univerzalnost poseduju takođe besformni kvalitete. Ako označava suštastvenu prirodu (*svabhāva*), onda se univerzalno ne razlikuje od individualnoga, osim po imenu. *Rūpa* nije različita supstancija (*vastvantaram*) od *rūpina*, pošto se ne opaža kao takva, niti je ista (*vastv eva*), jer se u tom slučaju ne može govoriti o odnosu između njih. *Rūpa* ne može biti ni osobina (*vastudharma*) *rūpina*, jer bi se onda ta osobina morala opažati kao različita od individue, što nije slučaj (Nyāyamañdari, str. 299).

<sup>163</sup> Nyāyakandali, str. 317.

<sup>164</sup> Prabhācandra u svome delu *Prameyakalamārtānda* (str. 136—137) kritikuje budističko gledište. Univerzalno je predmet opažanja kao individualno, a nije samo plod mašte; mi osećamo razliku između spoznavanja opšteg i posebnog. Ne smemo mešati univerzalno i individualno jednostavno zato što ih opažamo u

Kanāda ukazuje da se opštost i posebnost odnose na mišljenje (*buddhyapekṣam*),<sup>165</sup> na intelektualna sredstva pomoću kojih klasifikujemo raznovrsnost pojava. Njegovo gledište da je *sattā*, ili postojanje, predmet različit (*arthāntaram*) od supstancije, kvaliteta i akcije, ne protivreči ovom shvatanju. On nam govori da se kvalitet posmatra kao *sāmānya*, ili opšti, ako se shvati da se nalazi u mnogim individua, a kao *višeṣa*, ili poseban, ako se upotrebljava za razlikovanje predmeta. Lonaštvo je *sāmānya*, ako se smatra da se nalazi u mnogim predmetima, a *višeṣa* ako se koristi za razlikovanje lonca od drugih stvari.<sup>166</sup> Razlike između opštih i posebnih kvaliteta su u intelektualnoj analizi. Pretpostavlja se da univerzalije, posebnosti i odnosi ne postoje u onom smislu u kome postoje supstancije, kvalitete i akcije.<sup>167</sup> Međutim, oni su pozitivni (*bhāva*), a ne nepostojeći (*abhāva*). Kanādu ne možemo ubrojiti u konceptualiste, jer on priznaje da je *sāmānya* element realnosti. Ekstremni konceptualizam drži da univerzalije postoje jedino u razumu. Opšti kvalitete, koje obeležava *sāmānya*, realni su isto tako kao individualne posebnosti, mada naša misao razlikuje opšte kvalitete i prikuplja ih u opšti pojam. Kanāda naročito brižljivo podvlači da su momenti sličnosti toliko nezavisni od nas i našeg mišljenja koliko i same individue. Sličnost pasa nije naše delo, već mi nalazimo da su oni slični. U tom smislu se podržava Aristotelovo gledište da su *universalia in re*. Takođe je istina da je univerzalno večno i jedno, jer je tip postojan, dok individue dolaze i odlaze. Ljudi se rađaju i umiru, ali čovek ostaje. Univerzalije imaju trajniju realnost nego individue. Tako je istinita takođe i platonovska doktrina da su *universalia ante rem*. Ovo poslednje gledište pada u oči kod Praśastapāde. Razlika između univerzalnog i partikularnog je realna, pošto se za odnos tvrdi da označava unutrašnje jedinstvo (*samavāya*).<sup>168</sup>

istom predmetu i u isto vreme. Poznavanje univerzalija uključeno je u prirodu (*anugatākāra*), dok je poznavanje posebnog ekskluzivno po karakteru (vyāvrtākāra). Poznavanje univerzalija implicira postojanje univerzalija. Nikoji broj individua ne može da porodi ideju univerzalnog.

<sup>165</sup> I. 2. 3.

<sup>166</sup> Upor. ovo gledište sa gledištem Duns Scota, koji veruje u jednu esenciju ili formu po sebi, koja ne podleže nikakvoj individualizaciji. On pravi razliku između jedinstva individue i jedinstva univerzalne prirode. Univerzalno se javlja u posebnim individualnim stvarima, mada se razumom shvata kao univerzalno. Po sebi ono nije ni univerzalno niti partikularno, već ono što jeste: nešto što prethodi univerzalnosti i partikularnosti.

<sup>167</sup> I. 2. 7.

<sup>168</sup> Pārthāsārāthi se izjašnjava protiv ovakvog gledanja na odnos između univerzalnog i partikularnog. Kad opazimo kravu naš opažaj izražava »Ovo je krava« (*iyam gauh*), a ne »Ovde je klasa suštine krave u individualnoj kravi« (*itha gavi gotvam*). Stoga univerzalno nije različito od individualnog. Kaže se da to dvoje

## X

## VIŠEŠA ILI OSOBENOST

Pomoću *višeše* ili osobenosti sposobni smo da opažamo da se stvari jedna od druge razlikuju.<sup>169</sup> To je osnova isključenja. Sve što je individua jedinstveno je i jedno. Kanāda nalazi da je osobenost isto toliko zavisna od mišljenja koliko i opštost.<sup>170</sup> Praśastapāda misli da je posebnost nezavisna realnost koja boravi u večnim supstancijama, ali pravi razlike među njima. Mi razlikujemo iskustvene predmete pomoću delova iz kojih su složeni, i kad u toku analize dođemo do prostih supstancija koje nemaju delova na osnovu kojih ih možemo razlikovati, moramo pretpostaviti da svaka prosta supstancija ima kvalitet kojim se razlikuje od svih ostalih. Atomi, vreme, prostor, *ākāśa*, duše i *manasi* imaju svoje osobenosti koje nisu kvaliteti klasa već samo individua. Ove karakteristične osobenosti su krajnje činjenice od kojih dalje ne možemo da prođemo. Kao što su poslednji atomi bezbrojni, tako su isto i osobenosti bezbrojne.<sup>171</sup> Praśastapāda

nije moguće odvojiti. Odvojivost (*yutasiddhi*) znači ili sposobnost za odvojene ili nezavisne pokrete (*prthaggatimattva*), ili opstojanje u različitim supstratima (*prthagāśrayāśrayitva*). U oba slučaja ne bi bilo odnosa između složene celine i njenih sastavnih delova, jer može biti kretanja u delovima bez kretanja u celini, i jer celina i njeni delovi učestvuju u raznim supstratima, celina u delovima i delovi u njihovim sastavnim atomima. Isto tako univerzalno i individualno imaju razne supstrate, pošto je supstrat univerzalnoga individua, a supstrat individue su delovi koji je sačinjavaju. Tako Pārthasārathi Miśra definiše inherenciju kao odnos između onoga koje sadrži i sadržanoga, tako da sadržano proizvodi odgovarajuće saznanje u sadržatelju. »Yena sambandhenādheyam ādhāre svānurūpām buddhim janayati sa sambandhah samavāya iti« (Śāstradīpikā, str. 283-4). Reći da univerzalno inherira u individualnom, znači da univerzalno (kravstvo) proizvodi predstavu o tome u individualnome (krava). Pošto se univerzalno opaža u individui, oni se međusobno ne razlikuju. Da je univerzalno apsolutno različito od individualnog, nikad ne bismo mogli reći: »Ovo je krava«. Prema Kumārili i Pārthasārathi Miśri odnos između univerzalnog i posebnog je odnos istovetnosti i razlike. Ibid., str. 283 i d.

<sup>169</sup> P. P., str. 13.

<sup>170</sup> I. 2. 3 i d.

<sup>171</sup> Viśeśas tu yāvan nityadravyavrttitvād anantā eva (śāstradīpikā, str. 12). Upor. sa ovim Leibnizov *principium identitatis indiscernibilium*. U svom predavanju *Nature of Universals and Propositions* profesor Stout tvrdi da je jedinstvo neke klase ili vrste, kao one koja obuhvata svoje članove ili pojedine slučajeve, krajnje jedinstvo. On se ne slaže sa Bergsonom ni Russellom, koji misle da su kvaliteti i odnosi kao takvi univerzalni, nego dokazuje da je karakter koji karakteriše neku konkretnu stvar ili individuu partikularan kao i stvar ili individua koju karakteriše. Svaka od dve bilijarske lopte ima svoju sopstvenu okruglinu, različitu i izdvojenu od okrugline svih ostalih, isto kao što su same bilijarske lopte različite i izdvojene. Reći da mnoge stvari učestvuju u nekoj opštoj osobini, znači u stvari da se svaka karakteriše nekim posebnim slučajem opšte vrste ili klase osobina. Profesor Stout smatra da je supstancija kompleksno jedinstvo koje uključuje u sebi sve osobine koje joj se istinski mogu predicirati, i da je jedinstvo takvog kompleksa konkretno jedinstvo, dok njegove osobine nisu konkretne, mada su partikularne.

je ubeđen da su *yogini* sposobni da opažaju poslednju osobenost prostih supstancija.<sup>172</sup>

Neki moderni *naiyāyike* ne nalaze nikakvo opravdanje za pretpostavku o pojedinačnostima. Ako su ove potrebne za razlikovanje individualnih atoma, kako se onda pojedinačnosti razlikuju jedne od drugih? Mora se reći da *višeše* ili osobenosti imaju jedinstvenu suštinu ili inherentnu moć koja služi za njihovo razlikovanje. Ali onda ta ista moć se može pripisati atomima bez uvođenja pojma osobenosti. Sledbenici Kumārile, Prabhākare, kao i *vedānta*, odbijaju da priznaju učenje o *višeši*. Ako su stvari u osnovi različite, onda je nemoguće naći u njima neku zajedničku osobinu.

## XI

## SAMAVĀYA ILI INHERENCIJA

Kanāda pod inherencijom zamišlja odnos između uzroka i posledice.<sup>173</sup> Praśastapāda je definiše kao srodstvo koje postoji među stvarima koje su nerazdvojive, koje stoje jedna prema drugoj u odnosu onoga što sadrži i onoga što je sadržano, i što je osnova ideje »ovo je u onomek«. <sup>174</sup> Śrīdhara kaže da vrlina i zadovoljstvo nisu u vezi inherencije, mada su sadržani u *svesti o sebi*, pošto nisu u odnosu sadržanog. Odnos između reči i obeležene stvari nije odnos inherencije, pošto se ne sadrže jedno u drugom. Plod može biti na zemlji, ali te dve stvari nisu nerazdvojne, te se ne može reći da stoje u odnosu inherencije. *Ayutasiddhi* ili nerazdvojnost nije istovetnost, jer dve stvari nisu u stvarnosti jedna. Oblik vatre i gvozdene lopta razlikuju se jedna od druge. Dok Kanāda ubraja samo uzročne veze u odnos *samavāye*, Praśastapāda podvodi pod taj odnos takođe i neuzročne. Uopšte uzev, odnos koji vezuje supstanciju i njene kvalitete, celinu i njene delove, kretanje i predmet u pokretu, individuu i vasionu, uzrok i posledicu — jeste odnos *samavāye* ili inherencije. Članovi odnosa su tako sjedinjeni da predstavljaju neku potpunu ili neku identičnu realnost.

*Samavāya*, ili nužna veza, razlikuje se od *samyoge*, ili slučajne združenosti, koja je kvalitet stvari. Dok združeni predmeti postoje zasebno pre združivanja, članovi koji su u odnosu *samavāye* nerazdvojno su vezani. Odnos *samavāye* nije prouzrokovan akcijom jednog od povezanih članova. Združenost prestaje čim dođe do rastavljanja združenih članova, dok je veza nerazoriva. I dalje, združenost se javlja

<sup>172</sup> P. P., str. 321, 322. Vidi Tarkasamgraha, 7 i 8.

<sup>173</sup> VII. 2. 26.

<sup>174</sup> Ayutasiddhānām, ādhāryādhārabhūtānām yah sambandha ihaprayayahetuh sa samavāyah (P. P., str. 14). Vidi tak. str. 324; V. S., VII. 2. 26—28; V. 2. 23.

između dve nezavisne supstancije, dok članovi vezani putem inherencije stoje u odnosu sadržatelja i sadržaja.<sup>175</sup> Dve stvari koje su u odnosu *samavāye* ne mogu se razdvojiti ako se bar jedna od njih ne razori. *Samyoga*, međutim, postoji između dve stvari iste prirode, koje postoje nepovezane i združuju se za neko vreme. To je spoljašnji odnos, dok je *samavāya* unutrašnji odnos.<sup>176</sup> U *samyogi* dve različite stvari su povezane a da ne obrazuju realnu celinu koja prožima njih obadve. *Samavāya* je realna koherencija.

Kaže se da je inherencija večna, jer bi njeno proizvođenje iziskivalo beskrajni regres. Šridhara kaže da se ona ne može pojaviti pre, ni posle, ni istovremeno sa stvari koja je s njom u odnosu. Kad bi inherencija tkanine bila mogućna pre no što se pojavi odelo, ne-shvatljivo bi bilo gde inherencija boravi dok jedan član tog odnosa ne postoji. Ako se proizvodi zajedno sa tkaninom, onda tkanina gubi karakter koji ima kao supstrat odnosa inherencije. Ako bi se pojavila posle proizvodnje tkanine, onda joj takođe tkanina ne bi mogla biti supstrat. Nije moguće ni to da posledica bude njen supstrat. *Samavāya* je večno u tom smislu što se ne može proizvesti ili razoriti a da se ne proizvede ili razori proizvod. Tako je njegoava večitost relativna. Odnos *samavāye* ne može se opaziti već samo zaključiti iz nerazdvojive veze stvari.<sup>177</sup>

Dok prvih pet kategorija imaju karakter inherencije (*samavāyitvam*) i mnoštva (*anekatvan*), ili posedovanja formi kojima se jedna od druge razlikuju, dotle je *samavāya* samo jedno i nema mnoštva.<sup>178</sup> Ne opstoji ni u čemu po odnosu inherencije, jer bi takav opstanak uključivao beskrajni regres. U našim raznim pojmovima o inherenciji nema razlike, kao što nema razlike ni u našim raznim pojmovima o biću. Vrsta odnošenja je ista, iako se članovi odnosa mogu razlikovati.<sup>179</sup>

Strogo govoreći, pojam inherencije je rezultat intelektualnog rasuđivanja, mada mu se priznaje objektivno postojanje. Poreklo mu je u apstrakciji, i ne postoji nezavisno od supstancija. Šamkara kritikuje teoriju *samavāya*. On dokazuje da je spoj kakav postoji između atoma i *ākāše* večan isto toliko kao inherencija. Ukoliko je inherencija odnos, ona nije istovetna sa onim sa čime je u odnosu. Odnos inherencije je izvan pojmova koje treba staviti u odnos, i sam pretpostavlja odnos koji bi ga doveo u odnos sa pojmovima, i tako *ad infinitum*. Jer, mi uvek moramo pretpostaviti odnos kojim bi *samavāya* bilo sadržano u *samavāyinu*, ili u stvarima koje su povezane odnosom *samavāya*. Ako *samavāya* nije sadržano u *samavāyinu* na osnovu drugog *samavāya*, već je istovetno s njim, onda čak i *samyoga* (združenost) može da se smatra identičnim sa združenim stvarima.<sup>180</sup> Besmisleno je tvrditi da inherencija može da postoji bez treće stvari koja bi je spojila sa stvarima u kojima

<sup>175</sup> P. P., str. 325.

<sup>176</sup> Upor. sa ovim Johnsonovo razlikovanje između veze koja karakteriše i veze koja združuje.

<sup>177</sup> Stari *naiyāyike* su mislili da je ona pristupačna opažanju.

<sup>178</sup> Tarkasamgraha, 8.

<sup>179</sup> P. P., str. 326.

<sup>180</sup> Kumārila primećuje: »Ako je *samavāya* nešto različito od klase i individue koja je sadržana u klasi na osnovu *samavāye*, onda *samavāya* ne bi moglo postojati u njima kao odnos; s druge strane, ako je ono istovetno sa njima, onda bi i ove dve postale istovetne — po zakonu po kome su stvari koje su istovetne sa istom stvari i međusobno istovetne« (S. V., Pratyakṣa-sūtra, 150).

postoji, dok združenost treba inherenciju da bi je držala sa stvarima koje su združene. Teškoća nije uklonjena ako jednu nazovemo kategorijom, a drugu kvalitetom. Nema sumnje da odnos dvojnog atomskog spoja prema njegovim sastavnim elementima, ili vrste prema individuama koje je sačinjavaju — nije isti kao odnos stolnjaka prema stolu. Ali izgleda da je teškoća u oba slučaja ista, dakle, da odnos, ma kako bio blizak, ne može biti istovetan sa pojmovima koji su u odnosu. Ne može se prihvatiti dokaz da mora postojati takav odnos između uzroka i posledice. Ako su uzrok i posledica nerazdvojno povezani, kao što misli *vaišeṣika*, onda je daleko prostije pretpostaviti da postoji suštinska istovetnost među njima. Štaviše, pojam nerazrušive veze protivreči ideji da uzrok prethodi posledici, a to je bitna crta teorije uzročnosti *nyāya-vaišeṣike*.<sup>181</sup> Uzrok je sposoban za samostalno postojanje. Ako je *samavāya* veza sa uzrokom posledice koja je nesposobna za samostalno postojanje, onda, pošto veza zahteva dva pojma, a posledica sve dokle ne postoji ne može biti vezana sa uzrokom, ne može postojati ni odnos *samavāya* između to dvoje. Isto tako je beskorisno reći da posledica dolazi u vezu pošto počne da postoji, jer ako *vaišeṣika* dopusti da posledica može da postoji pre svoje veze sa uzrokom, onda nije nesposobna za samostalno postojanje. Povredjen je princip po kome između posledice i uzroka ne dolazi do spajanja ni do razdvajanja. Ako posledica može postojati pre svog ulaska u vezu sa uzrokom, onda njihova naknadna veza nije više *samavāya* nego samo *samyoga*. Upravo kao što je spoj, a ne inherencija, ona veza u kojoj se svaka supstancija, odmah čim je proizvedena, nalazi sa supstancijama koje sve prožimlju, kao što je *ākāša* itd. — mada nije došlo ni do kakvog kretanja od strane pomenute supstancije — tako će isto veza posledice sa uzrokom biti združenost a ne inherencija.

## XII

### ABHĀVA ILI NEBIĆE

Kanāda nije priznavao *abhāvu* ili nebiće za nezavisnu kategoriju. Po njemu apsolutno nebiće nema nikakvog smisla, a sve druge vrste nebića u odnosu su sa pozitivnim bićem (*bhāva*), i to: prethodno nebiće (*prāgabhāva*), ili stanje uzroka pre no što proizvede posledicu; naknadno nebiće (*prabhavamsābhāva*), ili stanje posledice kad je razlučena u svoje elemente; i uzajamno nebiće (*anyonyābhāva*), ili odnos između stvari koje imaju svoj vlastiti identitet.<sup>182</sup> Mada iskustvena klasifikacija stvari koje postoje nema potrebe za nezavisnom kategorijom *abhāva*, ipak dijalektičko predstavljanje vasiono traži koncepciju negacije. Kad je sistem *vaišeṣika* proširio svoj opseg i pokušao da pruži dosledno objašnjenje iskustva kao celine, onda je razradio kategoriju *abhāva*. U svim sistemima mišljenja odnosi igraju veliku ulogu. Odnos nam omogućava prelaz od jedne stvari drugoj, a taj prelaz nije samo negacija. Različitost je osnov negacije, a ono što se naziva protivrečnošću je samo obrnuta forma negacije. Svaki odnos je vrsta negacije koja ne narušava zakon protivrečnosti. Stvar i njeni odnosi usko su povezani. Kad govorimo o nekoj stvari, podvlačimo činje-

<sup>181</sup> S. B., II. 2. 13—17.

<sup>182</sup> IX. 1. 1 i d.

nicu njenog bića ili afirmacije. Kad govorimo o odnosu, podvlačimo činjenicu njenog nebića ili negacije. Stvar je pozicija bez kontradikcije; odnos je opozicija bez kontradikcije.

Mada je *abhāva* pre logička nego ontološka kategorija, postoji tendencija da se nebiće posmatra kao nešto što je jednako egzistentno kao i biće.<sup>183</sup> Tako su se negacija i neegzistencija pomešale. Višvanātha kaže da se nebiće javlja na osnovu recipročne negacije šest kategorija.<sup>184</sup> Negacija se može primeniti na sve vrste odnosa, a ne samo na odnos istovetnosti i postojanja, kao što pretpostavlja Śrīdhara. Sledbenici *vedānte* i Prabhākara odbacuju gledište da je negacija uopšte kategorija. Oni je smatraju za običan supstrat i ništa više.<sup>185</sup> Ako je *abhāva* zasebna kategorija, onda će postojati beskonačan regres, pošto se odsustvo lonca (*ghatābhāva*) razlikuje od lonca (*ghata*), a odsustvo odsustva lonca (*ghatābhāvābhāva*) se razlikuje od odsustva lonca. Da bi otklonili ovu teškoću, stari *naiyāyike* su smatrali odsustvo odsustva lonca istovetnim sa prisustvom lonca. Negacija negacije ima pozitivno značenje. Međutim, ovo gledište nisu svi prihvatili. Moderni *naiyāyike* smatraju da negacija ne može nikad da bude ekvivalentna pozitivnom značenju, mada je negacija negacije prve negacije ekvivalentna prvoj negaciji.<sup>186</sup>

Vātsyāyana priznaje dve vrste nepostojanja: prethodno ili nepostojanje neke stvari pre nego što je proizvedena i naknadno, ili nepostojanje neke stvari posle njenog uništenja. Dok se sin nije rodio, on ne postoji u prvom smislu; kad se lonac razbije ne postoji u drugom smislu.<sup>187</sup> Vācaspati<sup>188</sup> deli nepostojanje na: 1. *tādātmyābhāva* ili negaciju; i 2. *samsargābhāva* ili poricanje korelacije. Ovo poslednje on deli na prethodno, naknadno i apsolutno nepostojanje, ili *atyantābhāva*. Ono se takođe naziva *samuvāyābhāva*. Za pojmove u sebi protivrečne, kao što su sin neplodne žene ili zečji rogovi, kaže se da su apsolutno nepostojeći. U apsolutnom nepostojanju imamo afirmaciju nečega aktualnog i negaciju odnosa prema njemu. U recipročnom ili uzajamnom nepostojanju predmeti za koje se kaže da među njima ne postoji odnos identiteta, ne moraju biti aktualni. U recipročnom poricanju mi poričemo identitet dva predmeta, tkanine i lonca; u apsolutnoj negaciji poriče se neki drugi odnos, a ne identitet. Uzajamna negacija u sudu »lonac nije odelo«, ima kao suprotan sud »lonac je odelo«. Apsolutno nepostojanje boje u vazduhu tvrdi se u sudu »nema boje u vazduhu«. Tome je suprotan iskaz koji povezuje ovo dvoje, boju i vazduh, i tvrdi da »ima boje u vazduhu«. Suprotnost recipročnom nepostojanju je identitet, dok je suprotnost apsolutnom nepostojanju veza. Śivāditya smatra da je recipročno nepostojanje nevečno, jer prestaje da postoji čim se tkanina uništi.<sup>189</sup> Śrīdhara nalazi da postoje četiri vrste nepostojanja: prethodno, naknadno, uzajamno i apsolutno.<sup>190</sup> Višvanātha izlaže slično gledište.<sup>191</sup> Kad se lonac nalazi na zemlji, njegovo postojanje se opaža, dok se njegovo nepostojanje opaža kad ga maknemo sa zemlje. Višvanātha kaže da je nepostojanje bilo oduvek, ali je bilo prikriveno dok je lonac bio na zemlji. Apsolutno nepostojanje svega prisutno je svuda u svako doba, ali biva prikriveno u vreme i na mestu gde se pojavi neka stvar. Tako je univerzalno nepostojanje ograničeno u izvesnom smeru ili nije ograničeno uopšte. Ovo poslednje je neograničeno ili apsolutno

<sup>183</sup> N. B i N. V., II. 2. 12. Vidi Nyāyakandali, str. 225—230.

<sup>184</sup> Abhāvatvam dravyādisatkānyonyābhāvavattvam (Siddhāntamuktāvali, 12).

<sup>185</sup> Adhikaranakaivalyamātram.

<sup>186</sup> Tarkasamgrahadīpikā, 80.

<sup>187</sup> N. B., II. 2. 12.

<sup>188</sup> N. V. T. T., II. 2. 9.

<sup>189</sup> Saptapadārthi, 189.

<sup>190</sup> Nyāyakandali, str. 230. Vidi tak. Āptamīmāṃsā od Samantabhandre; Tarkasamgraha, str. 80.

<sup>191</sup> Siddhāntamuktāvali, str. 12—13.

nepostojanje ili *atyantābhāva*. Ograničeno nepostojanje može imati ili određen početak ili određen kraj. Prethodno nepostojanje lonca nema početak, iako ima kraj. Naknadno nepostojanje ima početak ali ne i kraj. Logičari savremene škole *nyāya* izvode sa velikom suptilnošću razne vrste *abhāve*.<sup>192</sup>

Vidimo da se celokupno gledanje na *abhāvu* zasniva na metafizičkoj koncepciji *vaiśeṣike*. Ako stvari prosto postoje a ne nastaju, tj. ne egzistiraju, onda bi sve stvari morale biti večne. Ako se poriče prethodno nepostojanje, onda bi se sve stvari i njihova kretanja smatrali da su bez početka; »ako se poriče naknadno nepostojanje, onda će stvari i njihovo delovanje biti neprekidne i beskonačne«, ako se poriče uzajamno nepostojanje, onda se stvari neće moći razlikovati; a ako se poriče apsolutno nepostojanje, onda bi trebalo smatrati da stvari postoje uvek i svuda.

### XIII

#### ETIKA

*Vaiśeṣika* pravi razliku između voljnog i nehotičnog delovanja, i smatra da se moralne razlike odnose samo na prve.<sup>193</sup> Radnje koje zavise od organskog života (*divanapūrvaka*) su nehotične; one koje proističu iz želje i odvratnosti (*ićhādveṣapūrvaka*) su hotimične. Prve su upućene organskim ciljevima, dok druge teže ostvarenju ljudskih vrednosti (*hitapṛāpti*).<sup>194</sup> Zadovoljstvo, ili stanje prijatnosti, izaziva privrženost prema predmetima koji pružaju zadovoljstvo. Muka, koja je po prirodi nespokojstvo, izaziva odvratnost prema predmetu koji je njen uzrok. Želja (*ićhā*) i odvratnost (*dveṣa*) su voljne reakcije na prijatne i neprijatne predmete,<sup>195</sup> i prelaze u akciju za dobijanje željenog predmeta ili izbegavanje omrznutog. Prema *vaiśeṣiki*, *dharma* se bavi postizanjem svetovne dobiti (*abhyudaya*), kao i duhovnog dobra (*nihśreyasa*). Dok je prva delo obredne pobožnosti, druga je posledica duhovnog uviđanja (*tattvadhāna*).<sup>196</sup> Prema Praśastāpadi, najviša vrsta zadovoljstva je zadovoljstvo mudraca, koje je »nezavisno od svih takvih pobuda kao što su sećanje na predmet, želja, razmišljanje, a zavisi od njihovog saznanja, smirenosti duha, zadovoljenja i naročito karaktera njihovih vrlina.«<sup>197</sup>

<sup>192</sup> Vidi Bhīmācārya: Nyāyakoṣa, pod: *Atyantābhāva*, *Aṅyonyābhāva* i *Abhāva*.

<sup>193</sup> V. 1. 11.

<sup>194</sup> P. P., str. 263.

<sup>195</sup> P. P., str. 259 i d.

<sup>196</sup> I. 1. 1—2 i 4.

<sup>197</sup> P. P., str. 259.

Rasporedne dužnosti treba izvesti iz svetih spisa. Pravi se razlika između dužnosti koje su opšteobavezne, tj. bez obzira na razlike kasta i životnih uslova, i dužnosti koje su obavezne u naročitim životnim uslovima.

Opšte dužnosti su: 1. vera (*śraddhā*); 2. nenasilje (*ahimsā*), ili odluka da se nikakva povreda ne načini nijednom živom biću;<sup>198</sup> 3. prijateljsko osećanje prema svakom biću (*bhūtahitva*); 4. istinoljublje (*satyavācāna*); 5. čestitost (*asteya*); 6. čist polni život (*brahmačārya*); 7. čistota duše (*anupadhā-bhāvaśuddhi*); 8. suzbijanje gneva (*krodhavadāna*); 9. održavanje telesne čistoće kupanjem (*abhiśečāna*); 10. upotreba prečišćavajućih sredstava (*śucīdravyasevana*); 11. poštovanje božanstva (*viśištadevatābhakti*); 12. post (*upavāsa*); 13. nezapostavljanje dužnosti (*apramāda*). Posebne dužnosti četiri kaste i četiri *āśrama*\* izložene su na uobičajeni način.<sup>199</sup> Prema Śrīdhari, neko može da postane monah bez prethodnog prolaženja kroz položaj domaćina kuće.<sup>200</sup> Dozvoljeno je da *sannyāsīn* ne bude onaj koji sasvim napušta svet, već onaj koji prima zavet sveopšteg dobrotoljublja.<sup>201</sup> Posle detaljne analize prirode dužnosti Praśastapāda zaključuje da pokoravanje dužnostima rezultira u vrlinu (*dharmā*), ako se one vrše bez želje za sticanjem nekih vidljivih dobara (kao bogatstva i sl.), već sa najčistijim pobudama.<sup>202</sup> Duhovni napredak zahteva usmeravanje sebe samoga. Kaže se: »Neumerenome (*ayataśya*) se ne povećava duhovno uzdizanje, ili *abhyudaya*, kad jede čistu hranu, jer on ne vlada sobom.«<sup>203</sup> *Yoga* je dopušteno sredstvo kontrole nad sobom.<sup>204</sup> Nije važno mehanički se pokoravati pravilima, već postići unutrašnju dobrotu.

Opšte govoreći, *dharmā* je *ahimsā*, a *adharmā* je *himsā*, ili mržnja prema bićima. *Vaiśeṣika* priznaje izuzetke od naređenja svetih spisa u izvesnim slučajevima, ali ta činjenica dovodi neke mislioce do sumnje da taj sistem vodi poreklo od nekih inovertnih spekulacija.<sup>205</sup>

*Dharma* u *vaiśeṣiki* ne odnosi se samo na sadržinu moralnosti, već i na moć ili kvalitet koji se nalazi u ljudskom biću a ne u izvršenoj radnji. *Dharma* je po svojoj prirodi natčulan, a razara se kad individua iskusi njegove rezultate. Istinito saznanje ga okončava. Kad bi *dharmā* bio apsolutno nerazoriv, ne bi bilo konačnog spasenja. *Dharma* je važan za napredak, ali mora se okončati pre no što je moguće konačno spasenje. Tako dugo dok poštujemo pravila, postavljena iz sebične pobude da unapredimo svoj napredak ka savršenstvu ili uzdizanju na skali života, možemo postići nagradu, ali po-

<sup>198</sup> Bhūtānām anabhidrohasamkalpah (Nyāyakandali, str. 275).

<sup>199</sup> P. P., str. 273; V. S., VI. 2. 3.

<sup>200</sup> Nyāyakandali, str. 277.

<sup>201</sup> Sarvabhūtebhyo nityam abhayam dattvā... (P. P., str. 273). Vidi tak. Y. S., II. 30.

<sup>202</sup> P. P., str. 273. Vidi tak. V. S., VI. 2. 1—2, 4—6, 8.

<sup>203</sup> V. S., VI. 2. 8.

<sup>204</sup> V. S., V. 2. 16—18.

<sup>205</sup> U: *Vaiśeṣika Philosophy*, str. 31.

\* *Āśram*, prvobitno naziv za pustinjačku kolibu, označuje četiri stadija životnog puta brahmanskog sveštenika: razdoblje studija, razdoblje svetovnog života »domaćina« u zrelih godinama, a zatim razdoblje pustinjaka i učitelja povučeno u samoću i, konačno, razdoblje askete-prosjaka koji je napustio svaku vezu sa svetom (*sannyāsīn*).

ložaj koji tako postizemo nije trajan. Čak ni sam Brahmā ne uživa trajnu radost.<sup>206</sup> Kakav god bio naš *dharmā*, on ne može biti neograničen, i stoga nam ne daje trajni mir. Jedino nesebično uviđanje istine o stvarima može da osigura trajno oslobođenje.<sup>207</sup> Dokle god nama gospodari želja i odvratnost, mi nagomilavamo *dharmu* i *adharmu* ili *adrṣtu*,\* a posledice naših dela nameću nam telesni život.<sup>208</sup> Telo je sedište užitka (*bhogāyatanam*). Jedinstvo sa *adrṣtom* i telo koje je posledica toga jeste *samsāra*; odvajanje od toga je *mokṣa*.<sup>209</sup>

Aktivnost pobuđena osećanjem posebnog vlastitog opstanka zasniva se na nepoznavanju istine o stvarima. Kad saznamo da su predmeti koji izgledaju privlačni ili nas odbijaju samo privremeni spojevi atoma, oni gube vlast nad nama. Isto tako, kad upoznamo istinitu prirodu *ātmanā*, koja se razlikuje od ovog ili onog oblika njegovog postojanja, spoznaćemo da su sve duše jednake. Kad istinito saznanje odagna pobudu vlastitog interesa, sebične akcije prestaju, a nijedna mogućna vrednost se ne ostvaruje, i tako više nema ponovnog rođenja. Kad je sistem *vaiśeṣika* postao teistički, blaženstvo oslobođenja počelo se smatrati kao posledica božanske milosti, a pravila *dharmē* kao izraz volje božje.<sup>210</sup>

Kroz sve vreme dok je duša u *samsāri*, ona je otelovljena u ovakvom ili onakvom telu, koje je istančano u *pralayi*,\*\* a grubo u ostvarenom stanju. Ne postoji stanje u kome je *ātman* lišen *adrṣte*, pošto niz otelovljavanja nema početka.<sup>211</sup> *Adrṣta* određuje sve: vreme, mesto i okolnosti rođenja, porodicu i roditelje, kao i vremensko trajanje života.<sup>212</sup> Svakoj duši je data mogućnost da uživa plodove svojih ranijih dela. Međutim, nije nužno da sadašnji život bude posledica neposredno prethodnog, jer se svi mogući kvaliteti ne mogu aktualizovati u svakom slučaju u jednom životu.<sup>213</sup> Mada se *samskāre* (potencijalne težnje) ne gube, neke od njih mogu da čekaju na neki budući život. Postoji uverenje da se možemo setiti svojih prošlih života, primenom odgovarajuće discipline.<sup>214</sup> Kao i ostali sistemi indijske misli, i *vaiśeṣika* priznaje mogućnost da se uzdignemo do nekog višeg reda života ili da padnemo u niži, podljudski.<sup>215</sup> Sva bića zauzimaju mesta koja im odgovaraju prema zasluži.

<sup>206</sup> Nyāyakandali, str. 281.

<sup>207</sup> Ibid., str. 6.

<sup>208</sup> Samsāramūlakāranayor dharmādharmayor....

<sup>209</sup> V. 2. 18. Vidi tak. N. S., IV. 1. 47.

<sup>210</sup> Iśvaracodanābhivyaktāt. P. P., str. 7.

<sup>211</sup> N. B., I. 1. 19; N. V., IV. 1. 10; III. 1. 19. 22. 25—27.

<sup>212</sup> Vivṛti, VI. 2. 15.

<sup>213</sup> Nyāyakandali, str. 53, 281; Upaskāra, VI. 2. 16.

<sup>214</sup> Upaskāra, V. 2. 18; VI. 2. 16.

<sup>215</sup> P. P., str. 280—281.

\* *Dharma* je ispravnost, *adharmā* neispravnost, a *adrṣta* je »nevidljiva« sila uzročnosti koja uslovljava uvek novu delatnost i vezanost za njene posledice.

\*\* *Pralaya* je stanje »rastvaranja« sveta, njegovo privremeno nebiće nakon određenog vremenskog ciklusa postojanja (*kalpa*).



Teorija *vaišešike* o *mokši*, ili oslobođenju, neznatno se razlikuje od teorije razrađene u *nyāyi*. Mādhava u svome delu Šamkara-vidaya kaže da je prema Kanādinoj školi duša u stanju slobode potpuno slobodna od svake veze sa kvalitetima, i postoji kao nebo slobodno od svih uslova i atributa, dok je prema *naiyāyikama* stanje slobode stanje blaženstva i mudrosti.<sup>216</sup> Prema *vaišešiki* stanje slobode ne može se smatrati kao stanje zadovoljstva, i mada takav cilj ne mora da bude privlačan, on se slaže sa logičkim pretpostavkama sistema. Kad se duša oslobodi kvaliteta proisteklih iz dodira sa imenima i telom,<sup>217</sup> ona ponovo postiže svoju nezavisnost. Nije bezrazložno što Mandana kritikuje tvrđenje da se razorenje kvaliteta patnje, muke i sličnoga ne razlikuje od uništenja *sebe*.<sup>218</sup> Śrīdhara priznaje da *svest o sebi* u tom slučaju uživa u svom sopstvenom prirodnom stanju.<sup>219</sup> Iako je nemoguće uništenje *sebe*, koje je večno, ipak se stanje slobode opasno približava besvesnom stanju kamena.<sup>220</sup> Śrīdhara navodi tekstove iz upanišada da bi potkrepio svoje gledište.<sup>221</sup>

#### XIV

#### BOG

Kanādino delo Sūtra ne poziva se otvoreno na boga. On svodi prvobitne aktivnosti atoma i duša na princip *adršte*.<sup>222</sup> Izgleda da je Kanāda bio zadovoljan objašnjavanjem vasiono principom *adršte*, ali su njegovi sledbenici osetili da je princip *adršte* suviše maglovit i neduhovan, te su ga stoga učinili zavisnim od volje božje. Bog je delatni uzrok sveta, dok su atomi materijalni uzrok. Međutim, teško je saglasiti se da je sam Kanāda osećao potrebu za božanskim bićem. Čuveno mesto,<sup>223</sup> koje se javlja dva puta, a navodi se kod poznijih komentatora u korist teizma, ne poziva se uopšte na boga. Očigledno

<sup>216</sup> Atyantanašo gunasaṅgater yā sthitir nabhovat kanabhakṣapakṣe Muktiṣ tādīye caranākṣapakṣe sānandasamvitsahitā vimuktīh.

<sup>217</sup> Ātmavišeṣaḡunānām atyantocchedah.

<sup>218</sup> Višeṣaḡunanivrttilakṣanā muktir ucchedapakṣam na bhidyate.

<sup>219</sup> Ātmanah svarūpenāvasthānam.

<sup>220</sup> S. S. S. S., V. 36.

<sup>221</sup> Nyāyakandalī, str. 282—7.

<sup>222</sup> Katkad se govori da V. S., II. 1. 18—19 sadrže dokaze za postojanje boga, mada je to teško prihvatiti. U II. 1. 9—14 utvrđuje se postojanje nevidljivog večnog vazduha, a u II. 1. 15—17 iznosi se prigovor da njegovo postojanje nije predmet opažaja ili zaključka, već jedino otkrovenja; i u II. 1. 18—19 se konstatuje da neki od naših pojmova vode poreklo iz percepcija naših predaka, pa su predajom došli do nas, te sada čine logičku osnovu za postojanje odgovarajućih predmeta (Vidi U: *Vaišeṣika Philosophy*, str. 164—166). U III. 2. 4—9 nalazimo sličnu obradu problema *sebe*.

<sup>223</sup> Tadvacanād āmnāyasya prāmānyam (I. 1. 3; X. 2. 9).

je da je Kanāda smatrao da su vede delo proroka a ne boga. Praṣtapāda ne stavlja boga u središte svoga sistema, mada u uvodnom stihu svog dela Padārthadharmaśaṅgraha<sup>224</sup> ističe Iṣvaru kao uzrok sveta. Kritika Šamkare,<sup>225</sup> iznesena u njegovom komentaru Vedānta-sūtra, pretpostavlja da u tom sistemu nema mesta za boga, i da veruje u večnu i nestvorenu prirodu duša i atoma, a njihova raznovrsna stanja objašnjava principom *adršte*.

Kritika suparničkih škola iznela je jasno nezadovoljavajući karakter neteističkog sistema *vaišešike*. Bezbrojni milioni nemislenih atoma ne mogu da stvore čudesno jedinstvo u raznovrsnosti sveta. Oni nisu u stanju da se dogovore ili izgrade zajednički plan o razvoju duhovne zajednice. Logički duhovi predstavnik *vaišešike* nisu bili skloni hipotezi prostog slučaja. Oni su uskoro shvatili da atomi, ma kako nepromenljivi i večni, ne bi bili ni za šta ako neki upravljački duh ne bi određivao njihovu aktivnost. Bog opaža atome, a u njegovom razumu prvo se javlja pojam dvojstva a zatim se formiraju diade. Logičko zaključivanje i sveti spisi nameću nam priznanje boga.<sup>226</sup> Četirima velikim elementarnim supstancijama (*mahābhūtas*) prethodi neko ko ima saznanje o njima, jer su one posledice.<sup>227</sup> Sporazumevanje o značenju reči utvrdio je bog. Osim toga, vede su zbirka izreka koje pretpostavljaju da su im autori inteligentna bića,<sup>228</sup> a pošto je sadržaj veda bez zabluda, omaški i želje autora za obmanom, to moraju voditi poreklo od nekog večnog i sveznajućeg svesvetog duha (*nirdoṣapurūṣa*).<sup>229</sup> S druge strane, duše u stanju *pralaya* lišene su inteligencije, i tako ne mogu da kontrolišu aktivnost atoma, a u svetu atoma ne može se opaziti nikakav izvor kretanja. Ako hoćemo da izbegnemo beskonačan regres, moramo se vratiti prvom pokretaču kao polaznoj tački i poreklu.<sup>230</sup> Nužno postoji samo jedan takav pokretač. Nije potrebno priznati veći broj. Mnoštvo bogova može izazvati nesklad, i tako postoji samo jedan tvorac, a to je bog.

Śrīdhara razmatra pitanje da li bog ima telo. Za njega nije neophodno da ima telo. I bestelesno biće može da deluje. Nematerijalna duša deluje na kretanje tela. Mada telo pripada duši, ono ne raspolaže silom koja ga pokreće. Telo je predmet koji se pokreće, a bog nalazi takav predmet u atomima. Ako neko dokazuje da je telo potrebno da bi se proizvela želja ili napor, Śrīdhara odgovara da je to slučaj samo onde gde su želja i napor slučajni (*āḡantukam*), a ne kad su prirodni (*svabhāvīkam*). U bogu su razum, želja i napor večni.<sup>231</sup> Śrīdhara obrađuje neko-

<sup>224</sup> Vidi uvodne i završne delove P. P. i str. 48—49.

<sup>225</sup> S. B., II. 3. 14.

<sup>226</sup> Keith: I. L. A., str. 265-6; Nyāyakandalī, str. 541.

<sup>227</sup> II. 1. 18—19.

<sup>228</sup> Buddhipūrvavākyaḡrtir vede. Vidi Upaskāra, VI. 1. 1.

<sup>229</sup> Upaskāra, X. 2. 9. Ceo ovaj dokaz zasniva se na prihvatanju autoriteta veda. On gubi snagu ako se taj autoritet porekne, kao što čine budisti.

<sup>230</sup> Upor. Aristotelovu teoriju o bogu kao prvom pokretaču, koji započinje sve nebesko i zemaljsko kretanje.

<sup>231</sup> Nyāyakandalī, str. 55-8.

liko prigovora protiv božjeg stvaranja sveta. Ako se kaže da bog nema nezadovoljenih želja i tako ne može imati pobudu za stvaranje, Śrīdhara odgovara da on nema sebičnih želja nego radi na dobru drugih. U skladu sa principom *karme*, bog dopušta patnju u svetu, ali patnja konačno i nije veliko zlo, jer nam pomaže da upoznamo raznovrnost svega što postoji. Ne znači da je to ograničenje njegove nezavisnosti što računa sa zakonom karaktera.

Gledište *vaišeške* o bogu praktično je isto sa gledištem *nai-yāyike*,<sup>232</sup> i podleže istim kritičkim problemima. Svet se prvobitno posmatra kao potpun i samostalan mehanizam, u kome *adršta* drži atome i duše na njihovim mestima. Teškoće, koje su kritičari *vaišeške* neumoljivo isticali — da neki nerazumni princip ne bi mogao da drži na okupu *disjecta membra* sveta — naterale su poznije pristalice *vaišeške* da prihvate božanski princip kao izlaz iz teškoća. Bog nije tvorac sveta, jer su duše i atomi večni isto kao i on. Bog se razlikuje od duša ljudi svojim sveznanjem i svemoći, što ga kvalifikuje za upravljača vasiona. On se nikad ne upliće u krug života. On podvrgava svet izvesnim zakonima i pušta ga da tako ide dalje, ali se nikad ne meša u tok zbivanja u njemu. Svet je ogroman časovnik, koji je njegov tvorac stavio u pokret uz garanciju da će raditi bez ičijeg naknadnog uplitanja. Ali bog koji se ne upliće ne pomaže stvarnom životu sveta, dok bog koji se upliće dolazi u opasnost da obori svoje sopstvene zakone. Bog i svet se uzajamno isključuju, ali ako ne ispravimo prvobitne pretpostavke ni »bog« nam ne može pomoći. Ako pođemo od mnoštva bića koja su uzajamno nepovezana, ne možemo izmeniti njihovu izolovanost mehaničkom napravom nekog boga koji stvari uređuje spolja. Svet održavan kao celina mehaničkim dejstvom nekog spoljnog posrednika samo je agregat stvari a ne organska celina. Duše se u njemu ne mogu čak ni poznavati. Svaka realna stvar čini svet za sebe, zatvoren u ograničeni krug svoje unutrašnje sadržine. Duše i njihovi predmeti suštastveno su različiti, a njihovi odnosi su spolja nametnuta harmonija. Pre no što možemo doći do nekog gledišta koje više zadovoljava, moramo se odreći polazne tačke. Ako postoji bog, on može da stvori takođe i prvobitne elemente materije, te nije nužno podržavati večni i samodovoljni karakter atoma i duša. Ako postoji bog, nebo i zemlja zavise od njega, a neshvatljivo male čestice materije, koje se kreću po bezgraničnim oblastima prostora, takođe su njegovo delo.

## XV

### OPŠTA OCENA FILOZOFIJE *VAIŠEŠIKA*

Kritičko razmatranje opštih načela *vaišeške* pomoći će nam da shvatimo kako glavna obeležja tako i ograničenja tog sistema. Filozofska teorija bi morala da sredi i razvrsta u povezanu i shvatljivu

<sup>232</sup> Devatāviṣaye bhedo nāsti naiyāyikāih samam (Haribhadra: Śaddar-śānasamuccaya, str. 59).

celinu raznovrsne osobine koje ispoljava realnost. *Vaišeška* pokušava »da izloži u jednom sistemu osobine i međuodnose svega što smo opažili«.<sup>233</sup> Biće korisno za nas da napravimo razliku, kao što čini profesor Whitehead, između čulnih činjenica, sveta opažanja i naučnih predmeta. Čulne činjenice su stvarne boje, ukusi, zvuci, temperature koje opažamo. Od tih činjenica mi izgrađujemo svet iskustva, i da bismo objasnili te čulne činjenice i svet iskustva, pretpostavljamo izvestan broj naučnih predmeta koji nisu predmeti opažanja, mada objašnjavaju svako opažanje. U *vaišeški* imamo takođe čulne podatke ili predmete opažanja od kojih polazi svako iskustvo. Kad sve te predmete zamislimo zajedno pomoću kategorija supstancije, kvaliteta i odnosa, dolazimo do sveta iskustva. Kao što smo već više puta isticali, kad govorimo o nekoj stvari i njenim kvalitetima, mi ne konstatujemo činjenice, već ih interpretiramo. Kad *vaišeška* razlikuje večne od nevečnih supstancija, kvaliteta itd., onda ističe prolazan karakter našeg iskustva i pretpostavlja izvestan broj naučnih predmeta kao što su atomi i duše, prostor i vreme, *ākāša* i *manas*. Može se smatrati da teorija zadovoljava kad čulni podaci vode do sveta iskustva, a svet iskustva do naučnih predmeta. Ipak, videćemo da ta logička veza nije uočljiva.

Isticanje načela negacije obeležava jasnu pluralističku tendenciju *vaišeške*. Realnost nije supstancija ili agregat supstancija koje su subjekti kvaliteta, već suštastvena povezanost, u kojoj osećamo potrebu analiza i poređenja, razlikovanja i identifikovanja. Promenljivi svet iskustva sastoji se iz mnoštva stvari koje postoje a koje se nalaze u složenom spletu uzajamnih odnosa svih vrsta. *Vaišeški* je cilj da predstavi vasionu kao sistematsku celinu, kao harmoniju promenljivih članova. Sve dok nismo u stanju da uskladimo pobrkane elemente, nismo postigli svoj logički ideal. Unutrašnja protivrečnost se ne da zamisliti, pa ipak ima članova sistema koje ne možemo zamisliti skupa kao delove jedne celine.

*Vaišeška* dopušta da je karakter negacije relativan. Sadržina koju poriče nije nikad apsolutno isključena. Pre no što poričemo, ideja koju poričemo mora biti zastupljena. S druge strane, nagoveštena misao, koju negacija odbija, počiva na pozitivnom identitetu za koji se dokazuje da je inkompatibilan sa pretpostavljenim sadržajem. Mi tražimo lonac na zemlji i ne nalazimo ga, stoga ga poričemo. Realno vrši isključenje jer je inkompatibilno kvalifikovano. Negacija implicira u svojoj osnovi disjunkciju koja je realna. Cilj je negacije da postavi pred nas realnost zamišljenu kao sistem. Prosto potvrđivanje je jednostrana apstrakcija, isto tako kao i prosto poricanje. Prosto »biće« je apstrakcija praznog predmeta, a prosto »ništa« prevazilazi prostu prazninu. Prosto »ništa« je ideja o nekom »to«, ili entitet koji isklju-

<sup>233</sup> Whitehead: *The Concept of Nature*, str. 185.

čuje i biva isključen svakim »šta« ili kvalifikacijom. To je apstrakcija nekog predmeta koja negira sve kvalifikacije, pa je prinuđena da odbaci i samu sebe. Insistiranje na negaciji obavezuje *vaišešiku* na ideal sveta kao harmonije elemenata, mada strogo govoreći takav ideal u načelu ne doseže do krajnje istine i realnosti. Raznolikost, razlika i mnoštvo imaju smisla samo u okviru neke celine. Ono što *vaišešika* smatra za nezavisnu individuu jeste činilac koji se razlikuje unutar prirode realnoga. *Vaišešika* brka različito i suprotno. Ono što se razlikuje ne mora nužno da bude oprečno. Različite stvari ne isključuju jedna drugu, one samo isključuju poricanje njihovih razlika. Postoje nespojive stvari, ali one nisu konačne niti apsolutne. One se nalaze u granicama, ali logičko shvatanje identiteta zahteva da realno bude individualno, harmonično i samostalno. Time što postulira za sve stvari njihov vlastiti identitet, *vaišešika* ne može da se uzdigne do koncepcije istinite duhovne celine, gde je prevladano uzajamno isključivanje delova. Mada postavlja oboje, jedinstvo i mnoštvo, kao prvobitno u svetu, to dvoje ostaje jedno pored drugog, a ne prerađuje se u celinu. *Vaišešika* se ne drži koncepcije saznanja kao organizovane celine, što pretpostavlja shvatanje negacije u tom sistemu.

Međutim, *vaišešika* ističe da u iskustvu ima stvari i odnosa. Supstancija, kvalitet i akcija postoje po sebi, ali takođe i jedna u drugoj, a povezane su i izvesnim brojem odnosa nazvanih *sāmānya* ili opšta priroda, *višeša* ili specifične oznake, i *samavāya* ili nerazdvojna veza. Svaka supstancija ima opšti kvalitet, specifičnu razliku, a sa ovom poslednjom je vezuje odnos *samavāya*. Afirmacija realnosti odnosa je osnovna nužnost za svaku održivu pluralističku metafiziku. Ako su relacije nerealne, onda može postojati samo jedna supstancija u svetu, koja se zove apsolut. Ili se svet sastoji iz monada, nezavisnih apsoluta, među kojima nema odnosa i ne mogu se nikad staviti u odnose.

Teorija *samavāye* je slaba tačka u sistemu *vaišešike*. Ne možemo posmatrati *samavāyu* kao vezu između dve različite stvari a ipak je zamišljati raznovrsnom od *samyoge* ili združenosti. Ako se *samavāya* razlikuje od *samyoge*, onda je celina nešto iznad i izvan delova. Koncepcija sveta kao sistematske celine sa uzajamno povezanim elementima je implikacija shvatanja *vaišešike* o *samavāyi*, kao i shvatanja te škole o negaciji. Stoga njen pluralizam nije konačan.

Razlika između *sāmānye* (opštega) i *višeše* (posebnoga) jeste razlika između kvaliteta i supstancija. U čemu je priroda *višeše* ili posebnosti? Potpuno je tačno da mi na stupnju životnog zdravog razuma priznajemo jedinstvene individue. Ali ne možemo pružiti zadovoljavajuće objašnjenje o tome u čemu je njihova posebnost. Šta čini neku stvar posebnom? Sve što znamo o nekoj stvari jeste izvestan broj njenih kvaliteta, i način njenog ponašanja. Jedinstvenost se ne može definisati, a ipak izgleda da je neiscrpna. Izgleda da je individualnost samo pretpostavka, isto kao i nepostojanje. Uzmimo npr. individualnu dušu. Ima li u njoj išta što se ne može menjati? Ako je njena indivi-

dualnost nešto što se menja sa njenim istorijskim životom, onda je ona sposobna da se menja. Ako je nepromenljiva esencija, onda ne znamo šta je. Ako se obratimo činjenicama pruža nam se ne »plavo«, već uvek »nešto plavo«, dakle plavo jedne određene vrste, dakle ni opšte po sebi niti specifikacija koja sačinjava to posebno plavo. Mi ne znamo kako se ta obeležja sjedinjuju da sačine neku jedinstvenu posebnost. U krajnjoj liniji mi ne možemo da definišemo šta zamišljamo pod jedinstvenošću. Mada teorija o *višeši*, ili posebnosti, nije proistekla iz logičke evidencije, tvrdokorna iskustvena predrasuda nas navodi da priznamo jedinstvenu nerazorivu suštinu individua. Individualnost nebrojenih elemenata i duša znači razorenje individualnosti celine. Na taj način, ako treba održati koncepciju o organizovanoj celini koju implicira shvatanje *vaišešike* o negaciji i *samavāyi*, onda treba modificirati učenje o individua.<sup>234</sup>

Opšti pojam je zajedničko svojstvo za koje se kaže da postoji u supstancijama, kvalitetima i akcijama, nezavisno od razuma koji ga shvata; to svojstvo se smatra večnim u večnim supstancijama a nevečnim u nevečnima. Ako je individualno i univerzalno podjednako realno, i ako se naša naučna uopštavanja posmatraju kao bavljenje ovim entitetima večno utvrđenim u redu prirode, onda bi trebalo da postoje univerzalije koje odgovaraju svim shvatljivim entitetima, dobrim, rđavim i indiferentnim. Osim toga, ne postoje univerzalije koje su večne. Pod uticajem formalne logike, koja teži da misao načini statičkom, *nyāya-vaišešika* ističe esencije, njihove kvalitete i njihove razlike. Ništa ne može istovremeno da postoji i ne postoji. Tako glasi zakon protivrečnosti, a pod njegovim uticajem stvari su podeljene u klase, za koje se pretpostavlja da su iste od početka sveta, i da će ostati takve do kraja sveta. Darwinova teorija razvoja potkopava verovanje u neizmenljivost vrsta. Jedna vrsta razvija se u drugu gomilanjem individualnih razlika pod uticajem prirodnog odabiranja. Klase su ono što jesu kao rezultat procesa razvoja koji se zbiva kroz milione godina. Klase su promenljive u najvišem stepenu i teže da postupno pređu jedne u druge čak i danas. Mendelovi zakoni nasleđa mogu da izmene prirodu konja toliko da se ne može identifikovati. Tako-

<sup>234</sup> Upor. Bradley: »Stoga prirode mnoštva nisu samo sadržane svaka u sebi, jer ako istrnete iz svake pojedine svaku vezu izvan nje same, onda vam ne preostaje nikakvo mnoštvo. I nema nikakvo značenje osim kao izraz sadržajne celine, a različnost nezavisno od istovetnosti gubi smisao. Stoga su postulirane pojedinosti protivrečne same u sebi. Nije moguće tome izbeći tako da se povuče razlika unutar svakog pojedinog aspekta, jer takav put vodi podeli na nove pojedinosti, a u pogledu na svaku od njih javlja se ista dilema. Ako ono što je u mnoštvu nije svako za sebe iznad sebe samoga, onda je prestalo da bude mnoštvo. S druge strane, sve što nije dovoljno samo sebi, nije individualno niti jedinstveno. Time je dokazano da su pojedinačna bića čista apstrakcija, jer kad bi ona bila moguća, svako bi od njih bilo jedinstveno. I to zato što je u načelu samorazličnost nestvarna i na kraju krajeva besmislena« (*Logic*, tom II, str. 651). Vidi tak. Gentile: *Theory of Mind as Pure Act*, engl. prevod, str. 113.

zvane univerzalije nisu nepromenljivi, samostalni tipovi, već predstavljaju stupnjeve u rastu i razvoju, prilagođene promenljivim uslovima okoline. Kad klase teže da se pretope, logičar koji se igra tipovima i esencijama gubi tle pod nogama. Na svakom stupnju *sāmānya*, ili opštost, obeležava karakter klase, mada taj karakter nipošto nije stereotipiziran. Kad se kaže da su univerzalije večne, pod time se ne zamišlja postojanje kroz beskonačno vreme, već nezavisnost od vremenskih odnosa. Ādainski logičari dokazuju da čak ni *nyāya-vaišeṣika* ne priznaje univerzalnu negaciju negacije, koja bi bila zajednička prethodnoj negaciji, sledećoj negaciji itd., a ne priznaje ni univerzalni pojam univerzalija. Ako je univerzalno raznih univerzalija ili različitih vrsta negacije samo njihov zajednički karakter, možemo reći da ne postoji nikakva druga vrsta univerzalnoga osim univerzalnosti opšteg karaktera. Pobudu za teoriju *sāmānye*, ili opštosti, treba tražiti u želji da se razlikuje nepromenljivo od promenljivoga. Ako univerzalije pripišemo nekom natčulnom svetu više realnosti, postaje teško dovesti ih u vezu sa posebnim individuama koji ih otelovljuju. Nije lako dovesti u vezu jednu večnu, sveprisutnu i opštu esenciju sa mnogim nevečnim, diskretnim i izdvojenim individuama. Ako univerzalno nije toliko podložno individualnome da s njim koegzistira, onda dolazimo u situaciju sličnu Platonovoj teoriji o idejama i doktrini o *Universalia ante Res*. Dve potpuno različite stvari, kao što su univerzalno i individualno, ne mogu se ujediniti. Mi moramo odbaciti svet individua kao iluzorni prizor koji nije ni u kakvom racionalnom odnosu prema realnosti. *Nyāya-vaišeṣika* priznaje da su univerzalno i individualno nerazdvojivi, pošto su spojeni vezom *samavāye*. Drugim rečima, razlika između univerzalnog i posebnog je razlika u misli, ali ne podela u realnosti; ipak se, nekonekventno, univerzalijama pripisuje nezavisno postojanje. Pretpostavlja se da univerzalije nadživljuju razorenje sveta, a za vreme *pralaye* imaju vreme za svoj supstrat, a vreme se smatra realnom stvari (*kālikasambandha*).

Supstancija, kvalitet i akcija smatraju se objektivnim, dok su odnosi proizvodi logičke analize, koje nemamo pravo da pretvorimo u činjenice kosmosa. Za prve tri kategorije kaže se da učestvuju u prirodi *sattā*, fikcije kojoj se pripisuje postojanje i pretpostavlja se da prenosi isto svojstvo na tri kategorije. Ne postoje različiti odnosi, uzročni i uzajamni i prosta zajednička jednovremenost, jer sve što postoji jeste individualno. *Guna* (kvalitet) i *karma* (akcija) su različite vrste ili pridevi imenica.<sup>235</sup> Ma kakve vremenske promene i prostorna kretanja da se dese, *gune* se mogu smatrati kao trajni uzročni činiooci, dok su promenljiva stanja *karma*, a odnose se na »prigodni, ili prema skolastičkom nazivu slučajni uzročni činilac«. Potpuni pojam supstancije uključuje *gunu* i *karmu*, trajne i slučajne činioce, od kojih se ni-

<sup>235</sup> W. E. Johnson deli prideve u prelazne i neprelazne; prelazni pridevi su odnosi. Vidi *Logic*, tom I, str. XXXV.

jedan ne može shvatiti odvojen od drugog.<sup>236</sup> Svaka supstancija ima svoju jedinstvenu suštinu (*višeša*), svoje kvalitete (*guna*), i svoje načine ponašanja (*karma*). Zdravi razum posmatra događaje u svetu kao attribute određenih supstancija. Pojam stvari i njenih kvaliteta je svima nama toliko poznat da ulazi u svako naše iskustvo. *Vaišeṣika* ga prihvata kao prost i nedvosmislen aksiom, za koji nije potrebno mnogo diskusije ni dokazivanja. Sve što je realno — ili je supstancija ili njen atribut. Atributi su zavisni aspekti realnosti, nesposobni da postoje sami za sebe, i stoga impliciraju jednu prvobitniju formu žive supstancije kojoj pripadaju. Postojanje mnoštva supstancija, svake potpune u sebi i nezavisne od svih ostalih, prihvata se kao zahtev zdravog razuma, mada ne možemo da stvorimo neku ideju koja zadovoljava odgovorom o tome šta je supstancija sama u sebi.

Naivna teorija supstancije i kvaliteta skriva u sebi beskrajni ponor nerešenih problema. Supstancija se definiše kao supstrat kvaliteta.<sup>237</sup> Tako kvaliteti nemaju nezavisne egzistencije. U mislima razlikujemo supstanciju i kvalitet, ali nije potrebno pretpostaviti da kvaliteti i akcije imaju viši stepen realnosti nego opštost, posebnost itd. Međutim, *vaišeṣika* zamišlja da supstancija može postojati izvan svakog kvaliteta. Tvrdi se da je u prvom trenutku stvaranja supstancija odvojena od svih kvaliteta, polazeći od pretpostavke da metafizička istovetnost supstancije nije ista kao trajna istovetnost njenih svojstava. Suština supstancije, ono što je čini onim što jeste, nema prave veze sa trajnim kvalitetima koji su za nju karakteristični i osobeni. Postojanje kvaliteta nije bitna da supstancija ostane ono što jeste. Naročiti kvaliteti supstancije smatraju se za posledice, tj. kvaliteti se izvode iz supstancija. Ali kako neka supstancija može postati uzrok, tj. proizvesti nešto različito od sebe same? Što god je iznad svih pozitivnih i konkretnih kvaliteta, za našu misao je potpuno lišeno svake sadržine. To je jedno nepoznato X, jedno pretpostavljeno ne-znam-šta iza svih kvaliteta. Samo duboko ukorenjena navika mišljenja upućuje nas da priznamo veću realnost supstanciji nego kvalitetima. Supstancije *vaišeṣike* su nepoznati supstrati koji treba da objasne kvalitete iskustva, dakle rezultati moguće spekulacije a ne naučna opažanja. Ali *vaišeṣika* veruje takođe da bi stvar izgubila svoju prirodu ako izgubi svoje kvalitete. Misli se da je odnos između supstancije i kvaliteta odnos *samavāya*, tj. da jedno ne može da postoji bez drugoga.<sup>238</sup>

Šamkara kritikuje ovo shvatanje odnosa između supstancije i kvaliteta. Ako je to dvoje u nerazdvojnoj vezi, nerazdvojnost mora da ukazuje na mesto, vreme ili prirodu. Ova dva relata nisu nerazdvojni po mestu, jer tkanina napravljena od konaca zauzima samo mesto konaca a ne i mesto tkanine, dok kvaliteti

<sup>236</sup> W. E. Johnson: *Logic*, tom I, str. XXXVII.

<sup>237</sup> Dok je staro učenje *nyāya* definisalo supstanciju kao supstrat kvaliteta i akcije, moderni *nyāya* je definiše samo kao supstrat kvaliteta.

<sup>238</sup> Vidi Šamkaru o Gaudapādinom delu *Kārikā*, III. 5.

tkanine, kao boja, zauzimaju samo mesto odela a ne i mesto konaca.<sup>239</sup> Ako je nerazdvojnost u vremenu suština odnosa *samavāya*, onda bi se levi i desni rog krave nalazili u takvom odnosu. Ako je nerazdvojnost u prirodi ili karakteru, onda bi bilo nemoguće praviti ma kakvu dalju razliku između supstancije i kvaliteta, pošto su obadvoje jedno.<sup>240</sup>

Ako supstancija zavisi od svojih kvaliteta, onda ona nije realno nezavisna. Supstancija nije samo sjedinjena sa svojim kvalitetima odnosom *samavāya*, već su sve supstancije sjedinjene opštim pojmom supstancijalnosti, a pojedine supstancije su sjedinjene na isti način pojmom sopstvene klase.<sup>241</sup> Mi ne opažamo supstanciju odvojeno od njenih kvaliteta, a pretpostavka nečega što ostaje nepromenjeno u promenama kvaliteta — nelogična je.<sup>242</sup> Ako se zaustavimo na kvalitetima koji se menjaju, onda trajna supstancija ne može postojati. List koji je zelen i pun soka danas, sutra, sutra, mrk i smežuran prekosutra. Mi ne možemo znati šta je trajni kvalitet lista. Cela istorija filozofije dokazuje da je podpovršinska srž stvari neprozirna misterija.<sup>243</sup> Ne možemo se nadati da saznamo šta je supstancija izvan kvaliteta i ponašanja. U svetu iskustva prinuđeni smo da upotrebljavamo kategorije supstancije i kvaliteta, mada se egzistencija ne može svesti na kvalitete, a supstancija, kako priznaje *vaišešika*, izvan svojih kvaliteta nije ništa. Supstanciju možemo definisati jedino pomoću njenih kvaliteta. Mi možemo razlikovati stvari prema njihovim različitim svojstvima. O supstanciji govorimo kao o istoj u razna vremena samo dotle dok ima ista svojstva. Kad utvrdimo razne kvalitativne grupacije, kažemo da se radi o različitim stvarima. Supstancija ukazuje na stalne elemente našeg iskustva. Duše i atomi, prostor, vreme, *ākāša* i *manas*, ukazuju na stalne činioce u našem iskustvu.

*Vaišešika* se trudi da obuhvati sve aspekte iskustva i složi ih u jednu opštu shemu. Opažajni svet ima realnu osnovu nezavisnu od posmatrača. Odnosi su realni u tom smislu što ih nije izmislio ljudski um. *Vaišešika* ne misli da nam iskustvo dolazi kao prosta raznovrsnost. Ono se zasniva na zakonima koji mu nisu prosto nametnuti. Kategorije kvaliteta, akcije, opštosti, posebnosti i inherencije zavisne su (*āśrita*), dok je supstancija nezavisan entitet od koga sve one zavise (*āśraya*). Supstancije su apsolutno nezavisne. Nevečne supstancije

<sup>239</sup> V. S., I. 1. 10.

<sup>240</sup> S. B., II. 2. 17.

<sup>241</sup> Śrī Harṣa pita zašto kvaliteti koji i sami imaju druge kvalitete, kao npr. broj, ne bi mogli da se uključe u supstancije. Ako se kvaliteti definišu kao supstrati *sāmānye*, zar onda nisu supstrati pozitivnih entiteta kao *upādhis* (Khandana, IV. 3). Alexander odbija da kvalitet nazove kategorijom.

<sup>242</sup> Međutim, vidi N. V., I. 1. 13, gde se »prthivyādigunāh« shvata kao složenica *dvandva*, u značenju zemlje itd., i kvaliteta, pretpostavljajući da se supstancije, kao i kvaliteti, opažaju čulima.

<sup>243</sup> *Sāmkhya* smatra da supstancija i kvalitet imaju istu realnost. *Advaita-vedānta* drži da je pojam supstancije nelogičan i da predstavlja modus mišljenja. Upor. Locke: *Essay on the Human Understanding*.

koje imaju uzrok nisu prave supstancije. Teorija o devet večnih supstancija postaje središna teza pluralizma *vaišešike*. Tih devet večnih supstancija su ono što profesor Whitehead naziva naučnim predmetima, različnim od perceptivnih predmeta i čulnih podataka. Njihova vrednost leži u njihovoj mogućnosti da objasne i srede činjenice opažaja, da prirodu opaženu pomoću čula učine razumljivijom. Naturalistička predrasuda dovela je mislioce *vaišešike* do toga da posmatraju iskustvo kao stalno promenljiv proizvod mašte, koji traži objašnjenja spolja. Oni posmatraju predmete iskustva kao senke koje bacaju na zavesu supstancije iza te zavese. Metafizička je pretpostavka, za koju nema dokaza, da supstancije koje se skrivaju u pozadini bacaju senke na zavesu našeg razuma. Nije potrebno da idemo iza iskustva i da pretpostavljamo stvari misteriozne same po sebi. *Vaišešika* traži od nas da se pridržavamo iskaza iskustvene svesti, za koju tvrdi da se bavi od početka do kraja realnim i odvojenim stvarima, ali i sama ta teorija ide dalje od svedočanstava svesti kad na svet iskustva gleda kao na neku vrstu zavese koja je između nas i neprimetljivih realnosti. *Vaišešika* postavlja sebi zadatak da uprosti ili ujedini pojave, ali prihvata pogrešnu metafiziku kad pretpostavlja da je mnogostrukost sveta fenomen noumenalne mnogostrukosti. Kad je jednom rascepkano jedinstvo iskustva u veći broj odvojenih elemenata, nema više mogućnosti da se ponovo ujedine u celinu. Razbacana i razdružena raznovrsnost ne može da stvori jedinstvo drugačije do posredovanjem božanske providnosti. Te supstancije, kako u svojoj večnoj istovetnosti tako i u svojim nevečnim manifestacijama, ne čine povezanu celinu. Ne postoji konac kojim bismo ih sve povezali.

Ideja o međusobnoj povezanosti supstancija nije dovoljno razvijena. *Vaišešika* karakteriše povezanost u odnose kao središnu obeležje sveta iskustva; pa ipak, shvatajući nepovezane atome i duše kao naučne objekte, sve odnose pretvara u spoljne i proizvoljne. Svet istinitog bića, devet večnih supstancija ostaju večno izvan promena, a osnova pojavnih promena ne može se tražiti ni u kojoj oznaci samog realnog. Povezanost u odnose postaje spoljni slučaj realnih stvari. Nepovezani atomi ne mogu da objasne svet pojava. Da bi proizveli pojavne stvari oni se moraju sresti i sudariti. Ako atomi imaju svojstvo kretanja, oni nisu kruto van odnosa, jer je i jedan jedini pokret atoma negacija njihovog stanja bez odnosa. Prihvatiti *adrstu*, znači odreći se svake mogućnosti filozofskog razjašnjenja. Ako *vaišešika* želi da ostane veran svome načelu realnosti odnosa, koji usvaja u svome objašnjavanju *padārtha*, ili sveta iskustva, on mora da napusti svoju teoriju večno nepromenljivih supstancija koje su naučni objekti, i da proglasi postojanje odnosa takođe realnim. Realnost odnosa ne slaže se sa apsolutnom nezavisnošću elemenata koji su u odnosu. Tako zvane večne supstancije ne mogu stoga biti prosti, nepromenljivi, postojani elementi, već samo relativno čvrste tačke jednog sistema koji se stalno menja. Ako promena i odnos pripadaju pravoj suštini real-



nosti, onda realnost nije samo agregat prostih reala. Pravi naučni objekt nije večna supstancija, već večno promenljivi identitet samog sveta.

Kad *vaišešika* postulira večne atome, to znači da nam nameće misao da u ogromnim oblastima prostora i vremena imamo sijaset netačnih čestica, pojedinačno suviše malih da pređu granicu ljudskog opažaja, mada postaju vidljive kad uđu u kombinacije više ili manje trajne, ali ni u kom slučaju večne. Primena načela uzročnosti, po kome iz ničega ne postaje ništa, iziskuje postulat tih večnih atoma. *Vaišešika* ispravno dokazuje da dok su širina, dužina, oblik, datum i kretanje svojstva prostora i vremena, dotle su miris, ukus, boja, temperatura i zvuk svojstva koja ispunjavaju prostor i vreme. Ostavljajući privremeno na stranu zvuk, *vaišešika* atomima objašnjava miris, ukus, boju i temperaturu, koji su sadržina našeg iskustva. Pošto su ove osobine našeg iskustva trajne, *vaišešika* pokušava da ih objasni hipotezom o večnim atomima. Promenljive aspekte iskustva tumači nevěčnim supstancijama i trajnim aspektima večnih supstancija. Poslednje činjenice od kojih *vaišešika* polazi i koje pokušava da objasni jesu naša čulna iskustva. Otvoreno se priznaje da su atomi po sebi nepristupačni našem opažanju, mada se smatraju neophodnim za pojave koje mi možemo da posmatramo. Mi opažamo niz boja, zvukova, ukusa i temperatura. Ovaj čulni materijal se shvata kao deo prirode, a ne kao deo razuma, kako su mislili budisti. Ali treba li da pretpostavimo atome kao nevidljive uzroke ovih čulnih podataka? Ako opažamo boje i zvuke, dodire i ukuse serijski odvojene jedan od drugog, može postojati opravdanje za shvatanje da se priroda sastoji od atomskih delića. Ali *vaišešika* ispravno ističe da je priroda, kakvu je opažamo, skupnost, masa čulnih podataka koji se slivaju jedni s drugima, reka koja besprekidno teče. Od ovih čulnih podataka izgrađujemo naše shvatanje iskustva, koje se sastoji od stvari i njihovih kvaliteta i odnosa; ali pretpostavljeni atomi ne čine integralne činioce sveta iskustva. Atomska hipoteza samo donosi nove teškoće i vodi sistem *vaišešika* u opasnosti subjektivizma. Mi nismo svesni atoma, a ipak ih zamišljamo kao jedinu realnost koja proizvodi predmete iskustva. Način prouzrokovanja je mehanički, a ono što opažamo odvojeno je od onoga što jeste, od atoma, hipotetičkih i neproverljivih uzroka iskustva. Ove apstraktne osnove ne odgovaraju konkretnom iskustvu sazidanom na njima. Naše iskustvo nam dolazi u nizu događaja koji su u prostoru i vremenu. Svaki događaj ima prostorno mesto, tj. nalazi se negde; ima istoriju, tj. dešava se u neko vreme. Ali ta svojstva prostora i vremena ne iscrpljuju prirodu događaja. Mi ne znamo ništa o materijalnim tačkama ili atomima. Sve što znamo jeste da tela zauzimaju istovremeno mnogo mesta, i tako govorimo da zauzimaju prostor i imaju oblik. Tačno govoreći, mi ne poznajemo ni univerzalnu materiju niti nevidljive atome, već samo tela. Pod telom se podrazumeva obično ono što se kreće. To je deo materije koja zadržava nepromenjen prirodni položaj svojih delova, dok se njihovi odnosi prema drugim

položajima menjaju. Jedna prostorna jedinica ima čvrste granice, te se za njen identitet kaže da se ne menja dotle dok traje ova nezavisnost unutrašnjih i spoljašnjih odnosa. Ono što nazivamo stvar ili telo jeste jedna oblast prostora koja je obeležena naročitim karakterom koji ostaje nepromenjen u vremenu. U kompleksu koji nam je dat u iskustvu, mi razlikujemo ono što zauzima prostor i vreme od samog prostora i vremena. Materija je ono nešto što ispunjava kostur prostora i vremena.<sup>244</sup> *Vaišešika* nema simpatija za budističke pokušaje — slične pokušajima nekih novorealista, kao što su Alexander i Russell — da izvedu individualni oblik iz univerzalnog, realne stvari iz njihovih veza, termine iz njihovih odnosa i materiju iz jedinstva prostora i vremena. Ne može postojati kretanje bez stvari koje se kreću. *Vaišešika* posmatra atom kao realno biće a ne samo kao granični pojam. Prema *vaišešiki*, atomi treba da imaju kvalitete boje itd., a Šamkara dokazuje da ono što ima boju itd., ne može biti sićušno (*anu*) i večno (*nitya*). Sudeći na osnovu iskustva, stvari koje imaju boju itd., velike su i nepostojane.<sup>245</sup> Ako je nedostupnost opažaju indicij trajnosti, onda i diade, koje su suviše male da bi se mogle opažati, moraju biti trajne.<sup>246</sup> Ako se za osnovu vasiione traži nešto večno, to sigurno ne mogu biti atomi.<sup>247</sup> Nastoji se da se razjasni određenost raznovrsnošću atoma. Ali spoljni i slučajni odnosi ne mogu nikako služiti za objašnjenje određenog karaktera sveta. Teorija transmutacije materije u njenim raznim stanjima govori protiv hipoteze o nepromenljivim atomima. Dok obično i nepromišljeno iskustvo lomi svet na odlomke, gde je sve različito ako ne i odvojeno, dotle i najmanje razmišljanje govori da stvari prelaze jedna u drugu. Ima nečega u svetu što znači bivanje, evoluciju ili razvoj. Istina o stvarima nije mnoštvo tipova, već univerzalna priroda. Empirijska tendencija *vaišešike* trebalo je da dovede do toga da prevlada ideju bića idejom bivanja. Ako ima nešto što ostavlja na nas snažniji utisak od ostaloga, onda je to jedinstvenost prirode i osnovno jedinstvo porekla svih klasa »atoma«. Ideja razvoja uključuje misao da je princip nešto viši nego bilo koji oblik kroz koji on prolazi. Realno, kako se nama predstavlja, nije atomske prirode, već izgleda da je materijal u kojem se kvalitativno različiti aspekti stapaju jedan s drugim. Šamkara kaže da su različiti elementi različiti uslovi jedne građe; zemlja je gruba, voda fina, svetlost finija, vazduh najfiniji od svih.<sup>248</sup> Ne može se pretpostaviti da atomi koji odgovaraju

<sup>244</sup> Tačnije rečeno, događaji čine konkretni materijal iz koga se izvodi prostor i vreme. Samo prostiranje i čisti serijski proces su apstrakcije. Ako se nešto može smatrati kao osnovna jedinica vasiione, to je prostor-vreme-materija, ili »događaji« profesora Whiteheada. Statički materijal predmeta, prostor i vreme čine dodatke događaja.

<sup>245</sup> V. S., IV. 1. 1.

<sup>246</sup> IV. 1. 5.

<sup>247</sup> S. B., II. 2. 15.

<sup>248</sup> Savremena nauka svodi atome na električne emanacije, a materija postaje skoro toliko eterična koliko duh.

četirima elementima imaju veći ili manji broj kvaliteta prosto stoga što zemlja ima četiri kvaliteta: mirisa, ukusa, boje i dodira; voda tri: boje, ukusa i dodira itd. Isto tako ne može se reći da svi atomi imaju sve kvalitete. Ako imaju samo jedan kvalitet, onda ne možemo osetiti ukus zemlje ili boju vode, pošto kvalitetima posledica prethode kvaliteti uzroka.<sup>249</sup> Ogroman broj različitih atoma ne može proizvesti harmoničnu vasionu. Misteriozni odnos *samavāya* izmišljen je da ukloni ovu teškoću. Diade koje nastaju iz dva atoma kaže se da su različite od njih, mada su u vezi sa njima putem inherencije.

Atomi predstavljaju trajne činioce u toku događaja. To je ono u prirodi što ne prolazi. Postoje neke konstante u našem iskustvu, koje mi dovodimo u vezu sa supstancijama. Kao što smo već videli, supstancija je naziv za način na koji se stvari ponašaju. Naše iskustvo ima neke trajne oznake uprkos njegovog promenljivog karaktera. Zaključak za koji smatramo da nam ga nameće iskustvo jeste da je princip prirode nešto što se večno menja, mada ostaje večno konstantno. Jedina plodna sugestija za filozofiju koju dobija od atomističke teorije jeste da je realno ono što postoji u sebi i za sebe. U konkretnom idealizmu jedino celina ima takvu realnost, jer individualnost delova značila bi razaranje individualnosti celine. Ali odnos celine i delova nije bez teškoća, tako da se realno može identifikovati jedino sa svešću.

Kad *vaišešika* zastupa opšti i realni karakter prostora i vremena, to znači da je vasiona onakva kakva nam se prikazuje, kao beskonačno širenje, neizmerna protežnost, bezdan u kome nema granica, nema dna, nema kraja. Svaki događaj ima prostorna i vremenska svojstva. Ako prostorni položaj neke stvari ostaje isti a vremenski se menja, kažemo da je telo u miru; ako se menja kontinuirano, kao što se vreme menja kontinuirano, govorimo o kretanju. Pošto naše iskustvo ima prostorno-vremenski karakter, *vaišešika* zaključuje da prostor i vreme stoje izvan nas kao prazno prihvatilište koje čeka stvari i događaje da bi se ispunilo. Međutim, istina izgleda da govori da se prostorni i vremenski odnosi sastoje iz prostornih i vremenskih opažaja. Ako prostorni i vremenski karakter našeg iskustva zahteva pretpostavku opštih supstancija prostora i vremena, onda nema razloga zašto ne bismo imali jednu ogromnu inteligenciju u ogromnom nebu, jednu ogromnu svetlost u ogromnom mraku, ogromne kosmičke rezervoare svih svojstava, dobrih, rđavih i indiferentnih, koja karakterišu naša stvarna iskustva. Prostor i vreme ne mogu se posmatrati kao izvedeni iz iskustva koje ih pretpostavlja. Da su prostor i vreme univerzalne sveprožimajuće supstancije kaže se stoga da bi se tvrdilo da što god postoji, postoji u prostoru, što god se događa, događa se u vremenu. Stvari u svetu su u pokretu, tj. zauzimaju prostor i menjaju svoje ponašanje u vremenu. Prostor bez tela i vreme bez događaja nazivaju se supstancijama. Da bi objasnili naša iskustva, koja

<sup>249</sup> S. B., II. 2. 16.

imaju oznake prostornosti i vremenosti, predstavnici *vaišešike* pretpostavljaju neizmeran i beskonačan prostor, koji ne zna za granice, i trajanje koje se ne može završiti. Ali ova beskrajnost prostora i vremena je samo metafizička hipoteza, a ne opisivanje činjenica.

Mada prostor bez vremenskih promena ne izgleda apsurdan, vreme nije ništa bez promene ili događaja, upravo kao što odnos nije ništa bez članova koji su u odnosu. Vreme je skroz prožeto realnim materijalom. Ono ne uključuje mnoštvo stvari. Ono može da se ostvari u jednoj supstanciji. Neka ličnost može da menja svoj karakter, cvet može da menja svoju boju. Prostor koji se tiče svojstava položaja, daljine itd., pretpostavlja različite realne stvari. Vreme samo po sebi ne uključuje takvu raznovrsnost koegzistencije. Ono ne uključuje koegzistenciju više nego što jedna realna stvar uključuje druge.

Dokaz na osnovu koga se prihvata postojanje atoma ne primenjuje se na prostor i vreme. *Vaišešika* ne kaže da vremenski kontinuitet postaje od posebnih nedeljivih trenutaka vremena, ili prostorni kontinuitet od izdvojenih tačaka ili prostornih jedinica. Ako teškoću razbijanja materije u ništa možemo izbeći jedino pretpostavkom nedeljivih atoma, onda se kontinuitet prostora i vremena može objasniti jedino analognom teorijom tačaka i trenutaka. Ako je u toj teoriji mogućna pretpostavka jednog univerzalnog vremena ili prostora, onda je pretpostavka jedne univerzalne materije potpuno opravdana hipoteza čak i za objašnjenje fizičkog svemira. Mi znamo za stvari u neodređenim međusobnim odnosima koje nazivamo prostornim, i događaje u određenim odnosima koje nazivamo vremenskim. Vreme i prostor predstavljaju odnose predmeta za naše iskustvo. Ovi vremenski i prostorni odnosi su činjenice za neposredno iskustvo, a teorija po kojoj se događaji zbivaju u datom prostoru i datom vremenu, obuhvatajući promene u datom postojanom atomskom materijalu, proizvod je metafizičke refleksije. Univerzalni prostor, univerzalno vreme i postojani atomi — sve su to hipotetička objašnjanja, ne date činjenice.<sup>250</sup> Neispravna definicija supstancije kao supstrata kvaliteta dovodi *vaišešiku* do toga da zamišlja prostor, vreme itd., kao supstancije. Materija je građa koja ispunjava prostor i vreme, a ako želimo da budemo tačni, moramo reći da osnovni pojam kojim se može objasniti vasiona jeste prostorno-vremensko-materijalna građa; to je zaključak koji su neki predstavnici *vaišešike* nejasno naslutili. Šivāditya kaže da su *ākāša*, prostor i vreme jedno u stvarnosti, mada ih shvatamo kao trovsne zbog različitih posledica.<sup>251</sup> To je gledište koje potvrđuje

<sup>250</sup> Upor. Whitehead: »Mi ne smemo shvatati događaje kao nešto u datom vremenu, datom prostoru i ono što se sastoji od promena nekog datog trajnog materijala. Vreme, prostor i materijal su pomoćni dodaci događaja. Po staroj teoriji relativiteta, vreme i prostor su odnosi između materijala; po našoj teoriji, oni su odnosi između događaja« (*Enquiry*, str. 26).

<sup>251</sup> *Ākāśādītrayam tu vastuta ekam eva upādhibhedān nānābhūtam* (Saptapadārthī, 17). S. P. B., I. 61.

Āndrakānta Tarkālamkāra, koji dokazuje da su prema Kanādi prostor, vreme i *ākāṣa* samo jedna supstancija, mada se nazivaju različito: prostor, vreme ili *ākāṣa*, prema posledicama koje proizvodi i spoljnim uslovima vezanim za nju.<sup>252</sup> Prostor i vreme su apstrakcije iz prirode. Pozniji *naiyāyike* opisivali su prostor i vreme kao moduse boga.<sup>253</sup>

Svest je aktivnost, svojstvo neke stvari suprotstavljene u odnosima protežnosti i sledovanja s drugom stvari, sa nesvesnim svetom. Odnos između duše i njenih kvaliteta jeste odnos *samavāya*. Šamkara postavlja pitanje o odnosima *ātmana* prema kvalitetima saznanja itd., i tvrdi da im *vaišeṣika* ne može da prizna jednak rang, pošto je *svest o sebi* trajna a kvaliteti to nisu. Ako im prizna isti rang, onda ne može postojati stanje *ātmana* kad je slobodan od kvaliteta. Ukratko, *ātman* mora biti nepostojan isto toliko kao i kvaliteti.<sup>254</sup> Priznanjem atomskog *manasa* objašnjava se ograničenost mentalnog života, ali je teško ispravno shvatiti odnos između duše i *manasa*. Kad *vaišeṣika* razlikuje duševnu supstanciju od kvaliteta svesti, onda usvaja mehaničko gledište. Pojam iskustva kao rezultante uzajamnog delovanja nečeg što je izvan našeg duha s tim duhom, kako smo već videli, čini svako iskustvo neshvatljivim. Mi ne znamo šta je najdublja suština duše. Njeni različiti kvaliteti zadovoljstva, muke, saznanja itd., javljaju se dejstvom nerazumnih *sebe* i nerazumnih atoma. Kad se duša oslobodi nestaju kvaliteti, a oslobođena duša, lišena svih kvaliteta, jeste jedinica lišena svake unutrašnje raznovrsnosti, te stoga uopšte nije realna. Objekt proguta subjekt. Čovek je stvaralačko središte koje saraduje u proizvođenju sveta koji on saznaje. Iskustvo, koje je za filozofiju problem, nije priroda zatvorena za duh, niti duh izolovan od prirode. Psihička i fizička realnost su svuda i najuži saveznici. Osnova svega je svest a ne spoljašnjost. Fizičari sa svojim atomima i silama, i psiholozi sa svojim dušama i osobinama, neprekidno su padali u iskušenje da hipostaziraju apstrakcije. Moglo bi se mnogo šta reći u korist teorije koju prihvataju *advaita-vedānta* i *sāmkhya* da sve drugo osim transcendentalnog *sebe* nastaje u toku kosmičke evolucije.

Ako prihvatimo učenje o mnoštvu duša, za koju nismo našli nikakvo metafizičko opravdanje u proučavanju filozofije *nyāya*, onda imamo na jednoj strani duše, na drugoj prostor-vreme-materiju. Karakteristična crta materije je kretanje ili prelaženje, i zato se u filozofiji *sāmkhya* naziva *prakrti*. *Sāmkhya* sa svojim učenjem o *puruṣama* ili dušama, i *prakrti* ili prirodi, znači napredak prema koncepciji *nyāya-vaišeṣike*.

<sup>252</sup> Vidi App. B., str. IV. o V. S., u seriji *Sacred Books of the Hindus*. Vidi tak. S. P. S., II. 12.

<sup>253</sup> Athalye: Tarkasamgraha, 15.

<sup>254</sup> Vidi S. B. o Gaudapādinom delu Kārikā, III. 5.

Bliža analiza nam otkriva da su svi odnosi, atributi i kvaliteti podložni opstojnostima koje su dvovrsne: materija i nematerija ili duše, *prakrti* i *puruṣa*. Zato možemo imati koristi od sugestije Rg-vede — koja se nalazi takođe i u prvoj Knjizi postanja — da misaoni duh poretka izvodi iz prvobitnog haosa i hijerarhiju živih bića i svet prirode. Samo ono se može nazvati supstancijom što postoji kao celina. Nigde u svetu ne srećemo neku celinu koja bi bila ograničena na neko ovde i sada. Mi ne možemo obeležiti granice koje odvajaju stvari jednu od druge. Istina, postoje stepeni jednosti ili individualnosti. Najviša vrsta individualnosti koju srećemo jeste stepen konačne individue, ali i ona nije ograničena na sebe. Istinita supstancija je ona koja obuhvata konačne duhove i svet prirode. Osnovna stvarnost sveta je apsolutni duh, izražen u disolucionom aspektu vasiona, formirajući se i transformirajući u svom prolaženju. Iskustvo je jedno neprekidno »prolaženje« ili uzajamna povezanost. Prostor se može razbiti u tačke, vreme u trenutke, materija u atome; ali videli smo da se vasiona ne može posmatrati kao prostor i vreme i materija, već kao prostor-vreme-materija, tako da *prakrti*, ili ono što se menja, formira osnovnu građu vasiona, te njene rascepkane elemente ne treba posmatrati toliko kao stvari koliko kao događaje.

Kategorije *vaišeṣike* su nepotpune, bez obzira na naše gledište. Ako ih shvatimo kao razlike koje imaju značenje u običnom životu, onda možemo istaći neke razlike u običnoj upotrebi koje nemaju mesto u listi kategorija, tako npr. pojmovi vrednosti i ciljeva. Ako ih shvatimo kao filozofsku interpretaciju iskustva, onda se sva raznovrsnost i promena u svetu može svesti na jedan jedini pojam. Konačne duše i svet prirode su aspekti kontinuiranog napredovanja, prilagođeni jedan drugome. Opravdano je gledište *vaišeṣike* da je duša druga obala realnoga, a između nje i materije postoji prilična razlika.

Ako se cela priroda predmetnog iskustva može pripisati *prakrti*, koja je prirast događaja u stalnom napredovanju, gde je onda mesto duši u ovoj shemi? To je problem teorije saznanja, a već smo videli kako je netačna teorija *nyāya*, koju preuzima *vaišeṣika*, po kojoj individualna duša ima pasivan um, i koja u spoljni svet ubacuje ideje o svojoj prirodi kao u prazan sud. Ispitivanje neživih predmeta određuje celo filozofsko stanovište *vaišeṣike*. Senka materijalizma pomračuje pozadinu, a duše se posmatraju kao supstancije iste prirode kao i atomi, neumne po sebi.

Atomi i duše, prostor i vreme jesu samo glasovi i simboli koji nemaju smisla izvan iskustva. *Vaišeṣika* ih upotrebljava kao drvene lutke o koje može obesiti svoje teorije. To su samo nazivi za različite aspekte našeg iskustva. Kao što smo videli u našoj kritici *nyāya*, i psihološki i fizički red imaju koren u univerzalnoj svesti koju ne smemo brkati sa psihološkom sveću. Ona je podložna razlici subjekta i objekta. Sve dok ne prihvati ovo gledište, *vaišeṣika* neće moći da nađe objašnjenje za genetički red, za objektivnu stvarnost i večno pro-

menljivi karakter vasijskog razvoja sa svojim članovima: biljkama, životinjama i ljudima. Zadržavati se na *adršti* proizvoljno je, a bog ne može da zauzme mesto *adršte* dok se ne preobrati u apsolutnu svest. Ako se jedinstvo supstancije može izmiriti sa raznovrstošću njenih stanja, onda izgleda da nema naročitih teškoća na putu našeg zamišljanja da celokupno bogatstvo raznovrsnih egzistencija u svetu predstavlja kvalitativne aspekte osnovnog bića. Nedostatak *vaišešike* leži u tome što ne spaja svoje rezultate u jednu dosledno artikulisanu strukturu. To nije filozofija u smislu koji pretpostavlja čuveni izraz u *Republici*, da je pravi dijalektičar ili filozof onaj koji vidi stvari skupa. Spisak predmeta nije sistematska filozofija. *Vaišešika* ignoriše mnogostrani splet ljudskog života, a filozofija prirode tog sistema, kao ni moralne i religijske vrednosti nisu obrađene u jedinstvenoj interpretaciji. Atomistički pluralizam nije konačni odgovor na intelektualni zahtev za racionalnim tumačenjem vasion. Ali mi se slažemo sa *vaišešikom* u mišljenju da suptilna analiza čistog logičara ne pruža više od nauke o mogućnome, dakle apstraktan formalizam rastavljen od stvarnog sveta. Filozofija može da kritikuje ali ne može da se potpuno odvoji od zdravog razuma. Zdravi razum ne mora biti sve, ali je sigurno prvi uslov za svaku plodnu filozofiju. Samo je metoda filozofije različita od metode zdravog razuma. Ona pokušava da se probije što dalje iza i iznad činjenica koje nam pružaju čula. Stvaralačka logika, koja je instrument filozofskog genija, traži osnov sveta u višem principu. Iste činjenice koje su приметili mislioci *nyāya-vaišešike* mogu se interpretovati na ubedljiviji način. I kao što ćemo videti, *sāmkhya* i *vedānta* dolaze do ubedljivijih filozofskih konstrukcija, opravdavajući veru u »jednog boga, jedan zakon, jedan element«.

#### LITERATURA

- Chatterjee: *Hindu Realism*.  
 Cowell and Gough: *Sarvadarśanasamgraha*, X.  
 Gangānāth Jhā: *Prāśastapāda's Padārthadharmaśamgraha with Śrīdhara's Nyāyakandali*.  
 Faddegon: *The Vaišeśika System*.  
 Keith: *Indian Logic and Atomism*.  
 Nandalal Sinha: *The Vaišeśika Sūtras of Kanāda*.  
 Roer: *Bhāsāpariccheda and Siddhāntamuktāvali of Viśvanātha*.  
 Ui: *The Vaišeśika Philosophy*.

## GLAVA IV

### SISTEM SĀMKHYA

Uvod — Prethodnici — Literatura — Uzročnost — *Prakrti* — *Gune* — Razvoj vasion — *Puruša* — Odnos između *puruše* i *prakrti* — Problem saznanja — *Īva* — Etika — Oslobođenje — Bog — Da li je učenje *sāmkhye* ateističko? — Opšta ocena

#### I

#### UVOD

Sistem *sāmkhya* predstavlja znatno udaljavanje misli od onoga što se može nazvati formalističkom tendencijom uma. Isticanjem načela kontinuiteta, on u izvesnom stepenu obeležava napuštanje težnje za posmatranjem vasion kao uredno rubricirane police. Odbacivanje strogih kategorija *nyāya-vaišešike* kao neadekvatnih instrumenata za opis složenog toka vasion označava stvarni napredak prema teoriji atomskog pluralizma. On podriva osnove natprirodne religije, zamenjujući stvaranje razvojem. Svet nije delo boga stvoritelja, koji je jednim aktom svoje volje uspostavio svet potpuno različit od samoga sebe; svet je proizvod uzajamnog uticaja beskonačnog broja duhova i večno aktivne *prakrti*, ili potencijalnosti prirode — onoga što Platon naziva »prihvatilištem i dadiljom svih pokolenja«.<sup>1</sup>

Filozofija *sāmkhya* priznaje realnost *puruša* i *prakrti* na osnovu činjenice saznanja koje razlikuje subjekt i objekt. Nikakvo objašnjenje iskustva nije moguće ako ne pretpostavimo realnost nekog *sebe* koje saznaje i saznanog objekta. *Sāmkhya* nastoji da pruži razumno objašnjenje sveg iskustva, zašto ga imamo i kako dolazimo do njega. Richard Garbe, koji je napisao specijalnu studiju o ovoj školi, kaže: »U učenju Kapile izlaže se prvi put u istoriji sveta potpuna nezavisnost i sloboda ljudskog duha, njegovo puno poverenje u sopstvene snage.«<sup>2</sup> To je

<sup>1</sup> Vidi tak. *Enneads*, III, 6. 13; engl. prev. McKenna, tom II, str. 86.

<sup>2</sup> *Philosophy of Ancient India*, str. 30. Vidi tak. Davies: S. K., str. V.

»najznačajniji filozofski sistem koji je stvorila Indija«. <sup>3</sup> Čak i oni koji smatraju ovu ocenu preteranom priznaće da je *sāmkhya* značajan pokušaj u oblasti čiste filozofije.

Sistem dobija svoje ime od činjenice što dolazi do svojih zaključaka sredstvima teorijskih istraživanja. Neki misle da je reč »*sāmkhya*« izvedena od *samkhyā* ili broj, <sup>4</sup> a naziv opravdavaju time što odgovara sistemu koji pruža analitičko nabiranje principa vasiona. Ali ta tendencija nabiranja je zajednička svima sistemima indijske misli. U ranim tekstovima »*sāmkhya*« se upotrebljava u smislu filozofske refleksije, a ne numeričkog računanja. <sup>5</sup> Ovaj specifični sistem dobio je svoje karakteristično ime <sup>6</sup> po tome što na osnovu pažljivog razmišljanja izlaže prirodu *puruše* ili duha <sup>7</sup> i drugih bića.

## II

### PRETHODNICI

U istoriji misli nema ničeg potpuno novog. Nijedan sistem misli nije proistekao u svojoj punoći iz glave jednog čoveka. Filozofske ideje i učenja morali su postojati ranije da bi osnivaču pružili materijal za obradu. U našem prikazu kosmologije Rg-vede <sup>8</sup> ukazali smo na neke nejasne anticipacije teorije *sāmkhya* o *puruši* i *prakrti*. Ako pređemo na upanišade, u raznim njihovim učenjima nalazimo glavna shvatanja filozofije *sāmkhya*. <sup>9</sup> Autori upanišada nisu svi mislili jednako. Neki od njih nabacili su misli pogodne da se ugrade u sistem *sāmkhya*, ali oni sami nisu stigli do toga. *Sāmkhya* polaže na to da sistem koji se osniva na upanišadama ima nekog opravdanja, mada je glavna tendencija upanišada potpuno suprotna njegovom dualizmu. Realističke težnje upanišada ističu se u shvatanju vasiona u *sāmkhyi*. Prvi put se pominje *sāmkhya* u Svetāšvatara-upanišadi, <sup>10</sup> mada se elementi koji su ugrađeni u taj sistem mogu naći i u ranijim upanišadama. Iz upanišada su preuzeti ne samo pojmovi ponovnog rođenja i nezadovoljstva svetom, već i središnja načela da je saznanje sredstvo spasenja a *puruša* čist subjekt. <sup>11</sup> U Katha-upanišadi <sup>12</sup>

<sup>3</sup> S. P. B., str. XIV.

<sup>4</sup> Garbe: *Philosophy of Ancient India*, str. 44. M. B. dovodi u vezu *sāmkhyu* sa *parisāmkhyānom*, ili iscrpnim nabiranjem. Vidi XII. 11393; XII. 11409, 11410. Winternitz kaže: »Meni izgleda da je dokazan uticaj indijskog *sāmkhye* na Pitagoru« (*Calcutta Review*, 1924, str. 21).

<sup>5</sup> Upor. M. B., XII. 11934.

Dosānām ca gunānām. ca pramānam pravibhāgatah  
Kamcid artham abhipretya sā samkhyety upadhāryatām.

Odmeravanje nedostataka i prednosti s raznih strana, koje se vrši kad se pokušava da se da neko tumačenje, trebalo bi shvatiti pod imenom *sāmkhya*. *Sāmkhya* ne znači uvek brojanje. U svome komentaru dela Viṣṇusahasranāma Śamkara navodi jedan odeljak gde *sāmkhya* znači saznanje prirode čistog duha. »Suddhātmātattvavijñānam sāmkhyam ity abhidhīyate«. Vidi Hall: *Sāmkhyasāra*, str. 5.

<sup>6</sup> Upor. Samyagvivekenātmakathanam.

<sup>7</sup> Neki takođe dokazuju da je ovaj sistem dobio ime od svog prvo i osnivača Sankhe, mada ima malo podataka za takvo nagađanje. Vidi Hall: *Sāmkhyasāra*, str. 3.

<sup>8</sup> I. P., str. 100—105.

<sup>9</sup> Vidi I. P., str. 259—260.

<sup>10</sup> VI. 13.

<sup>11</sup> Brh-up., II. 4. 14; III. 4. 2.; IV. 3. 15. Vidi tak. Mundaka-up., III. 1. 1.

<sup>12</sup> III. 10—11. Vidi tak. VI. 7—11. Upor. Čhān.-up., VI. 8. 6.

neispoljeno (*avyakta*) se nalazi na vrhu serije razvoja materije, a odatle proističu redom velika *svest o sebi* (mahān-ātmā), razum, um, predmeti i čula. Samoosećanje (*ahamkāra*) se ne pominje, a priznae se najviši duh. Ali ovo je prvo učenje o vasionom razvoju koje izgleda da su koristili mislioci *sāmkhye*. Prvi proizvod *prakrti* naziva se *mahat*, »veliki«, a prirodni izvor ove ideje je shvatanje upanišade po kojem se najviši duh ponovno javlja kao prvorođeno stvorenje, pošto je nastala prvobitna materija. <sup>13</sup> Na klasifikaciju duševnih funkcija možda je ukazala rasprava Prašna-upanišade o stanjima spavanja, snova itd. <sup>14</sup> Svetāšvatara-upanišad <sup>15</sup> sadrži razrađeniji prikaz principa vasiona i tri *gune*, mada su elementi *sāmkhye* podvrgnuti njegovom glavnom teističkom učenju. Tu se identifikuju *pradhāna*\* i *māyā* a isto tako *brahman* i *puruša*. <sup>16</sup> Maitrāyāni-upanišad, koja je, kako izgleda, poslebudistička, <sup>17</sup> poznaje već razvijeni sistem *sāmkhya* i govori o *tanmātrama* <sup>18</sup>, trima *gunama* <sup>19\*\*</sup> i razlici između duha i prirode. <sup>20</sup> Upanišade upotrebljavaju ove izraze u opštem i neodređenom značenju, a pozniiji sistemi su ih obeležili posebnim značenjem.

Jacobi je pokušao da shvati *sāmkhyu* kao razvoj neke rane materijalističke škole, ali nije naišao na znatnu podršku. Isticanjem apsolutne realnosti i nezavisnosti duha, *sāmkhya* se postavlja protiv svakog materijalističkog tumačenja duhovnih pojava. Ne nailazimo ni na jedan stadijum u razvoju filozofije *sāmkhya* na kome bi se ona mogla identifikovati sa materijalizmom.

Pitanje odnosa *sāmkhye* prema ranom budizmu dalo je povoda za mnoge spekulacije o njihovim uzajamnim uticajima. <sup>21</sup> Mada su dela o *sāmkhyi* koja su došla do nas poznija nego prvobitni budizam, te su mogla da budu pod uticajem budističkih teorija, samo ideje *sāmkhye* prethodile su Buddhi <sup>22</sup> te je nemoguće posmatrati budizam kao izvor *sāmkhye*. Budizmu i *sāmkhyi* su zajednički naglašavanje patnje, potčinjavanje vedskom prinošenju žrtava i odbacivanje asketskih prete-

<sup>13</sup> R. V., X. 12. 1. Upor. M. B., XII. 311. 3.

<sup>14</sup> IV. Upor. fino telo u *sāmkhyi* sa bićem sastavljenim od šesnaest elemenata u ovoj upanišadi.

<sup>15</sup> I. P., 510—515. Vidi Svet.-up., I. 4; IV. 5.

<sup>16</sup> I. 10; IV. 10; III. 12; IV. 1.

<sup>17</sup> Vidi I. P., str. 142, prim.; Keith: *Sāmkhya*, str. 14—15. Učenje *sāmkhye* je mnogo uticalo na dela: Nrsimhatāpaniya, Garbha i Čūlikā.

<sup>18</sup> III. 2. Vidi tak. Čhān-up., VI. 3.

<sup>19</sup> II. 5; V. 2. Neki dovode u vezu koncepciju o tri *gune* sa tri boje koje spominje Čhāndogya-upanišad a ponavlja Svetāšvatara-upanišad.

<sup>20</sup> VI. 10. Upor. Keith: »U pojedinostima malo toga ima u *sāmkhyi* što se ne može naći u upanišadama na raznim mestima« (*Sāmkhya*, str. 60).

<sup>21</sup> Vidi I. P., str. 472—473.

<sup>22</sup> »Kako u hinduističkim tako i u budističkim delima ima mnogo dokaza da su *sāmkhya* i *yoga* sistemi nesumnjivo stari i autentični i da su bili rasprostranjeni pre Buddhe« (Rāḍendra Lāl Mitra: Y. S., str. XVI). Budističke legende pominju Kapilu kao jednog od prethodnika Buddhe. Vidi Garbe: S. P. S., *Vrtti*, str. 3. Upor. Brahmaḍāla-sūtra: »Ima, braho, nekih pustinjaka i brāhmana, koji su eternalisti i koji iz četiri razloga izjavljuju da postoje duša i svet. Oni su odani logici i razmišljanju, i daju izraza sledećim sopstvenim zaključcima, istaknutim njihovim dokazima i zasnovanim njihovim sofizmima. Duša je večna; a svet koji ne rađa ništa novo čvrst je kao planinski vrh, kao dobro utvrđen stub; i ova živa stvorenja, mada idu od rođenja do rođenja, padaju iz jednog stanja života u drugo, ipak postoje oduvek i zauvek.«

\* *Pradhāna* je suština, *māyā* prividnost, *brahman* univerzalno svebiće, *puruša* pojedinačna duša.

\*\* *Tanmātra* je element u pročišćenom stanju, tj. bez osetnih kvaliteta, koji je odredljiv kao »samo to«, tj. bez primesa s ostalim elementima koje su neminovne u sintezi »grubih« osetno zapažljivih elemenata; *gune* su kvalitativna stanja elemenata.



rivanja, ravnodušnost prema teizmu i vera u stalno bivanje sveta (*parināmīnityatva*). Ovih slučajnih slaganja nema dovoljno da bi opravdala teoriju o uzajamnim pozajmljivanjima, a naročito ako se uzmu u obzir znatne razlike između ta dva sistema. Budizam ne prihvata nijedno od glavnih načela *sāmkhye*, ni pojam neaktivnog *puruše*, ni konačne *prakrti*, ni teoriju o *gunama*. Ako budistički lanac uzroka liči u izvesnom smislu na teoriju *sāmkhye* o evoluciji, to dolazi otuda što obadva izviri iz zajedničke osnove, upanišada. Ne može se ništa reći o tome da li je *sāmkhya* u doba Buddhe bilo ateističko učenje.

U Mahābhārati nalazimo određeni smer mišljenja istovetan sa *sāmkhyom*.<sup>23</sup> Anugītā\* objašnjava razliku između *puruše* i *prakrti*.<sup>24</sup> *Puruša* je subjekt saznanja, dvadeset peti princip, istaknut nasuprot druga dvadeset četiri principa prirode, koji su predmet saznanja.<sup>25</sup> Konačno oslobođenje se postiže upoznavanjem osnovne razlike između duha i prirode.<sup>26</sup> Mnoštvo duhova je iskustveno. Duša ima mnogo — sve dotle dok su u vezi sa prirodom. Ali kad shvate svojju razliku od prirode, one se vraćaju u dvadeset šesti princip, a to je bog.<sup>27</sup> Epska filozofija je izrazito teistička po svom karakteru, i svi elementi *sāmkhye*, koji su u njoj sadržani, služe u teističke svrhe. Kaže se da iz »sebe« izlaze *gune* kao što pauk ispušta paučinu.<sup>28</sup> *Prakrti* djeluje pod nadzorom *puruše*.<sup>29</sup> Tvrdi se da je ona proizvod *puruše* i s vremena na vreme se vraća u njega.<sup>30</sup> *Mahat*, *ahamkāra* i *manas*\*\* su vasijske funkcije najvišeg duha. Kapila, po predanju osnivač ovog sistema, prikazuje nam se kao veliki mudrac dostojan poštovanja. Jasno je da *sāmkhya* svoj kasniji specifični oblik ne dobija ni u eposima u kojima se na primer ne pominju *tanmātre*. Postoje različita gledišta o redu i razvoju principa. U tom pogledu najbliži pristup klasičnom *sāmkhyi* nalazi se u delu Anugītā.<sup>31</sup> Tu se pominju gledišta Pañčāśikhe<sup>32</sup> i Asite Devale.<sup>33</sup> Govori se da je Āsuri poučavao Pañčāśikhu u *sāmkhyi*, a *Sāmkhya-kārikā* ponavlja ovu pretpostavku epa. Obojica, Āsuri i Pañčāśikha, pripadaju teističkom sistemu *sāmkhya* i veruju u vrhovnu vlast *brahmana*. Nezavisnost individualne duše je samo relativna. Postoje u pojedinostima znatne razlike između gledišta *sāmkhye* i Pañčāśikhe.<sup>34</sup>

<sup>23</sup> I. P., str. 501—504.

<sup>24</sup> XIV. 50. 8 i d.

<sup>25</sup> M. B., XII. 306. 39—40.

<sup>26</sup> XII. 307. 20.

<sup>27</sup> XII. 350. 25—26; XII. 351. 2—4.

<sup>28</sup> XII. 285. 40.

<sup>29</sup> XII. 314. 12; XII. 315. 8.

<sup>30</sup> XII. 303. 31 i d.

<sup>31</sup> XIV. 40—42.

<sup>32</sup> XII. 219; XII. 321. 96—112.

<sup>33</sup> XII. 274.

<sup>34</sup> Pañčāśikha posmatra razum kao šesti organ opažanja, a shodno tome, silu kao šesti organ akcije. Prikaz u XII. 219 razlikuje se od prikaza u XII. 318, 96—112, gde se kaže da Pañčāśikha priznaje trideset principa. Ponekad se govori da je ovo poslednje gledište rani oblik kulta Pañčāśikhe. Teško je odlučiti da li je Pañčāśikha iz tradicije škole identičan sa Pañčāśikhom o kome govori epos, jer postoji razlika između gledišta pripisivanih mu u M. B. i gledišta koja se mogu skupiti u delima *sāmkhye* i *yoge*. Profesor Das Gupta daje dugačak pregled više ili manje sličnog gledišta iz Čarake medicine rasprave u *History of Indian Philosophy*, str. 213 i d., ali tu nema pomena o *tanmātrama*, dok se *puruša* i *prakrti* posmatraju kao *avyakta*; ni *puruša* se ne posmatra kao pasivan i bez strasti. Tu se kaže da je oslobođenje postizanje stanja *brahmana*. Taj je prikaz isto toliko pod uticajem *vedānte*, *nyāya-vaišeṣike* i budizma, koliko i *sāmkhye*.

\* Anugītā je takođe deo Mahābharate kao i Bhagavadgītā, a spada u 14. poslednju knjigu eposa.

\*\* *Mahat* je »veiki« ili glavni princip duha, um (sinonim za *buddhi*), *ahamkāra* je »faktor ja« ili voljni princip individualnosti, dok je *manas* razum.

Mada Manu<sup>35</sup> ne pominje *sāmkhyu* po imenu, veliki uticaj tog sistema se pokazuje u opisu stvaranja u prvoj glavi, u priznavanju tri izvora saznanja,<sup>36</sup> i u detaljnom opisu triju *guna*.<sup>37</sup> Purāne<sup>38</sup> i pozniiji spisi *vedānte* koriste se teorijama *sāmkhye*, mada ne obraćaju pažnju ateističkoj metafizici, i ne mogu poslužiti pri odlučivanju o pitanju starosti sistema.

Gledišta *sāmkhye*, koja nalazimo u upanišadama, Mahābhārati, ubrajajući tu i Bhagavadgītu i Manua, sklona su teizmu.<sup>39</sup> *Puruša* i *prakrti* nisu nezavisne realnosti, već samo oblici boga. U Buddhačariti, delu Aśvaghōše, imamo opis susreta Buddhe i njegovog ranijeg učitelja Arāde, koji se drži gledišta *sāmkhye*, ali u teističkom obliku. Izgleda vrlo verovatno da je najraniji oblik *sāmkhye* bio neka vrsta realističkog teizma, bliskog *viśištādvaita* gledištu upanišada. Dok se ovaj tip *sāmkhye* može posmatrati kao dosledan razvoj učenja upanišada, dotle dualistički sistem *sāmkhya*, koji se drži mnoštva *puruša* i nezavisnosti *prakrti*, a izostavlja svaki opis apsoluta, jedva da može da se smatra da je na jednoj liniji sa učenjima upanišada. Javlja se pitanje kako se desilo da *sāmkhya* odbacuje ideju apsoluta, koja je jedina mogla da pruži potrebnu ubedljivost sistemu? *Sāmkhya* nije postala logički usklađen sistem sve do pojave budizma. Kad je budizam otvoreno napao realizam, predstavnici *sāmkhye* su prihvatili borbu i strogo racionalnim putem dokazivali realnost *sebe* i predmeta. Kako se sistem izgradio na čisto racionalističkom tlu, bio je prinuđen da prizna da ne postoji dokaz za postojanje boga.

### III

#### LITERATURA

Tradicija jednodušno priznaje autorstvo ovog sistema Kapili.<sup>40</sup> Neki kažu da je on sin Brahme,<sup>41</sup> drugi da je *avatār*\* Višnua,<sup>42</sup> a neki ga identifikuju sa otelovljenjem Agnija.<sup>43</sup> Ovi izveštaji su mitski, ali se može pretpostaviti da je

<sup>35</sup> I. P., str. 516—517.

<sup>36</sup> XII. 105.

<sup>37</sup> XII. 24—25.

<sup>38</sup> Vidi Bhāgavata, III. 5; Matsya, III; Agni, XVII; Mārkaṇḍeya, XIV.

<sup>39</sup> »Proučavanje eposa i drugih ranijih spisa ubedilo me je da nema ni jednog jedinog odeljka u kome bi se *sāmkhyi* pripisivalo neverovanje u *brahman* ili boga (Franklin Edgerton: *American Journal of Philology*, XLV. 1. str. 8). M. B., XII. 11039, obično se smatra kao da ističe bitnu razliku između učenja *sāmkhye* koje poriče boga, i *yoge* koje to ne čini. Edgerton ustaje protiv ovog mišljenja, ali je teško ne uzeti u obzir ona mesta u M. B. po kojima se razlikuje *sāmkhya* od dvadeset šest principa i *sāmkhya* od dvadeset pet principa. Ovaj drugi tip *sāmkhye* je ravnodušan prema apsolutu ili bogu (XII. 300). Ali je isto tako tačno da M. B. ne podržava ovo poslednje shvatanje.

<sup>40</sup> Svet-up., V. 2. Up. M. B., Mokṣadharmā.

*Sāmkhyasya vaktā kapilah paramarṣih purātanah*  
*Hiranyagarbho yogasya vaktā nānyah purātanah.*

<sup>41</sup> M. B., XII. 340. 67; Rāmāyana, I. 40—41.

<sup>42</sup> Bhāgavata, III. 24. 36; II. 7. 3.

<sup>43</sup> S. P. B., VI. 70.

\* *Avatār* je utelovljenje božanstva, ljudski oblik u kojem on »silazi« u svet. Bog održatelj sveta, Višnu, »silazi« tako u svet deset puta u toku njegova postojanja. Srednjevekovni hinduizam smatra da je deveto utelovljenje Višnua, u čijoj eri danas živimo, bio Buddha. Izvan priznanja te deifikacije hinduizam nije sadržajno poprimio ništa suštinsko iz Buddhine nauke. Stvarni kult Buddhe u hinduizmu ne postoji izvan jedne molitvene formule u sveštiničkim obredima.

neka istorijska ličnost po imenu Kapila utemeljila smer misli nazvan *sāmkhya*. Nećemo pogrešiti ako kažemo da je živio jedan vek pre Buddhē<sup>44</sup>. Nema sigurnih podataka koji bi dokazivali da je on sastavio *Sāmkhyapravācāna-sūtra* i *Tattvasamāsa*, dela koja se općenito pripisuju Kapili. *Īśvarakr̥ṣṇa* u svome delu *Kārikā* opisuje sebe kao člana čitavog niza učenika Kapile od *Āsuriya* i *Pañcaśikha*.<sup>45</sup> *Āsuri* je verovatno živio pre 600. g. pre n. e., ako je identičan sa *Āsurijem* iz *Śatapatha-brāhmana*. Garbe misli da *Pañcaśikha* spada u prvi vek n. e. Prema nekoliko fragmenta koji su dospeli do nas izgleda da je *Pañcaśikha* zastupao teoriju o tri *gune*. On je smatrao da su *puruše*<sup>46</sup> atomski po obimu<sup>47</sup> i pripisivao je vezu između *puruše* i *prakrti* više potrebi za razlikovanjem nego za delima.<sup>48</sup>

*Sāmkhya-kārikā* od *Īśvarakr̥ṣṇe* je najraniji i najpoznatiji udžbenik ove škole. Po naslovu se vidi da to nije prva knjiga tog sistema. Kineska tradicija pripisuje *Vindhyavāsi* preradu jednog dela od *Vārṣagane*. Ako je *Vindhyavāsa* istovetan sa piscem *Kārikā*,<sup>49</sup> onda sleduje da se *Kārike* zasnivaju na nekim ranijem delu o kome nemamo podataka.<sup>50</sup> To je delo iz trećeg veka n. e.<sup>51</sup> *Gaudapāda* je napisao

<sup>44</sup> Veber misli da je *sāmkhya* najstariji od svih sistema koji postoje (*History of Indian Literature*, 235). M. B. pominje *sāmkhyu* i *yogu* kao vrlo stare sisteme (*sanātane dve*) XII. 13711.

<sup>45</sup> S. K., 70. Prema M. B. (XII. 218. 14—15), sledbenici Kapile su *Āsuri*, *Pañcaśikha*, *Gārgya* i *Ulūka*. Kineska tradicija smatra nekog *Pañcaśikhiya* učenikom *Kanāde*. Očigledno da je to drugi čovek. Vidi *Ui: Vaiśeṣika Philosophy*, str. 7—8. Postoji jedan odeljak u M. B., *Ānakapañcaśikhasamvāda*, i neka se njegova mišljenja pominju u Y. B.

<sup>46</sup> S. P. B., I. 127.

<sup>47</sup> Y. B., *Tattvaiśārādi*, I. 36.

<sup>48</sup> S. P. B., VI. 68.

<sup>49</sup> Takakusu misli da je *Vindhyavāsin* bio naziv za *Īśvarakr̥ṣṇu* (J. R. A. S., 1905). *Gunaratna* smatra da su to dve različite osobe (*Tarkarahasyadīpikā*, str. 102, 104).

<sup>50</sup> *Bhāgavata* nam govori da je samo jedan deo dela o *sāmkhyi* došao do nas, dok se za veći deo smatra da se vremenom izgubio (*kālavipṛluta*). I. 3. 10. *Vidhānabhikṣu* smatra da je vreme progutalo mnoga dela (*kālārābhakṣitam*) (S. P. B., Introduction). Poslednji stih *Sāmkhya-kārikā* glasi: »Predmeti koje obrađuje sedamdeset stihova jesu isti kao u celom *Śaṣṭitantri*, ako isključimo priče za ilustraciju i odbacimo porna pitanja.« *Dopušta se da je taj stih ubačen, jer ga Gaudapāda*, najraniji komentator *Kārikā*, ne pominje. *Gunaratna* skreće pažnju na *Śaṣṭitantri-rodhār*. Govori se da je *Āsuri* popularisao to delo, a *Pañcaśikha* načinio ateističkim i pripisao ga Kapili. Međutim, teško je odlučiti o svemu tome. *Vācaspati* i *Nārāyana* su mišljenja da *Śaṣṭitantri* nije neko delo, već samo shema od šezdeset tema. U *đainističkom Anuyogadvāra-sūtra* pominje se isto možda ispravno objašnjenje *Śaṣṭitantr*e. Prema *Ahīrbudhnyasamhiti* (XII) *sāmkhya* je teistički sistem koji sačinjavaju šezdeset delova u dva poglavlja po trideset dva (*prakrti*) i dvadeset osam (*vikrti*) odeljaka. *Vācaspati* u svojoj *Tattvakaumudī* (72) navodi jedan odeljak iz *Rāḍavārttike* da bi dokazao da se *Śaṣṭitantra* tako naziva stoga što obrađuje šezdeset tema o *prakrti*, njenoj jednostnosti, njenoj razlici od *puruše* itd. Kinesko predanje pripisuje autorstvo *Śaṣṭitantr*e *Pañcaśikhi*, a ponekad se ovo delo pripisuje i *Vārṣaganyi*. Vidi *Bhāmatī* II. 1. 3.

<sup>51</sup> *Budistički monah Paramārtha* (šesti vek n. e.) prevodio ih je na kineski i napisao komentar. Kineska tradicija smatra *Vindhyavāsu* starijeg od *Vasubandhu*a, koji citira drugi stih *Kārikā*. Vidi *Ui: Vaiśeṣika Philosophy*. Bilo da je *Vindhyavāsa* pisac *Kārikā*, kako *Keith* tvrdi (*Sāmkhya*, str. 79; I. L. A., str. 248; *Karmamimāmsā*, str. 59), ili je samo njihov komentator, kako misli *Belvalkar*. (*Bhandārkar Commemoration Volume*, str. 175—178), *Īśvarakr̥ṣṇa* je stariji nego *Vasubandhu*, koga sad stavljaju u četvrti vek n. e. *Svapneśvara* identifikuje *Īśvarakr̥ṣṇu* sa *Kālidāsom*.

komentar o *Kārikāma*. Da li je ovaj komentator identičan sa piscem *Kārikā* o *Māndūkyopaniśadi*, ne može se odlučiti s obzirom na razlike u mislima koje izražavaju ta dva dela. Kako je stariji nego *Vācaspati*, možemo ga staviti u osmi vek n. e.<sup>52</sup> *Vācaspati*jevo delo *Sāmkhyatattvakaumudī* (deveti vek n. e.) je popularno. *Nārāyanina* *Sāmkhyačandrikā* je rasprava o *Kārikāma*.

*Sāmkhyapravācāna-sūtra*, delo koje se pripisuje Kapili,<sup>53</sup> ima šest glava, od kojih su prve tri posvećene izlaganju principa *sāmkhye*, četvrta sadrži neke ilustrativne priče, peta odbacuje protivnička gledišta, a šesta završava rekapitulacijom. Delo se pripisuje četrnaestom veku n. e. uglavnom na osnovu toga što se *Mādhava* u *Sarvadarśanasamgrahi* ne poziva na njega, već zasniva svoj prikaz *sāmkhye* na *Kārikāma*.<sup>54</sup> Dok se *Kārike* drže strogog dualizma, *Sūtra* pokazuje daleko pomirljiviji stav prema teističkom monizmu.<sup>55</sup> *Sāmkhyasūtravrtti* od *Aniruddhe* spada u petnaesti vek, dok se o *Sāmkhyasūtravrttisāri* od *Mahādeve* misli da je pisana oko 1600. g. n. e. *Laghūsāmkhyasūtravrtti* od *Nāgeše* nema veliku vrednost. Najznačajnije delo o *Sāmkhyapravācāna-sūtri* jeste *Sāmkhyapravācānabhāṣya* od *Vidhānabhikṣu*a (šesnaesti vek). Ovaj pisac se trudi da smanji razlike između *sāmkhye* i teističkog *vedānte*, koji on smatra izvornim *vedāntom*, dok je *advaita-vedānta* savremeni falsifikat tog sistema. *Vidhānabhikṣu* je napisao takođe dela: *Sāmkhyasāra*, *Yogāvarttika*, *Yogasārasamgraha*, kao i jedan komentar za *Brahma-sūtru* pod naslovom *Vidhānamrta*.

*Īśvarakr̥ṣṇanāmnā kālidāse*na krtah *kārikāh*«. Vidi Hall: *Sāmkhyasāra*, 29. Izgleda da je *Īśvarakr̥ṣṇa* bio izrazit ateista. Mada se govori da *Kārike* sadrže sedamdeset stihova, do nas je sačuvano svega šezdeset devet. B. G. Tilak je pokušao da rekonstruiše iz *Gaudapādinog* komentara S. K., 61, stih koji nedostaje, na ovaj način:

Kāranam īśvaram eke bruvate kālam pare svabhāvam vā,

Prajāh katham nirgunato vyaktah kālasvabhāvā ca.\*

*Gaudapādin* komentar izgleda da je imao u vidu takav stih, a kasnije je bio možda odbačen, pošto je bio nepodesno ateistički.

<sup>52</sup> *Mātharavrtti* je delo filozofije *sāmkhya*. Prema nekima, *Gaudapādin*o delo *Bhāṣya* je njegovo skraćeno. Ali po pravilu *vrtti* nastaje kasnije nego *bhāṣya*,\*\* a činjenica da *Mātharavrtti* komentariše poslednja tri stiha iz S. K., govori da je poznijeg datuma. Vidi *Bhandārkar Commemoration Volume*.

<sup>53</sup> *Svapneśvara* u svome delu *Kaumudīprabhā* dovodi u vezu S. P. S. sa *Pañcaśikhom*, a činjenicu što je pripisuje Kapili objašnjava time što je Kapila inicijator te tradicije. Vidi Hall: *Sāmkhyasāra*, 8.

<sup>54</sup> *Gunaratna* (četrnaesti vek n. e.) ne poziva se na ovo delo. Pored toga, *Bhāṣya* (komentar) uz to delo javlja se u šesnaestom veku, pa ako je *Sūtra* ranijeg datuma teško je reći zašto *Bhāṣya* nije napisano ranije. To ima veze i sa svima ostalim sistemima. *Vācaspati* nije znao o tome. *Alberuni*, koji je pisao svoj rad u prvoj polovini jedanaestog veka, upoznat je sa delima *Īśvarakr̥ṣṇe* i *Gaudapāde*, ali izgleda da nije znao za *Sūtru*.

<sup>55</sup> *Upor. Garbe*: »Naročito se pisac *Sūtra* trudi da nađe dokaz za posve nemoguću tezu da učenja sistema *sāmkhya* nisu u nepomirljivoj protivrečnosti sa učenjem o ličnom bogu, sa učenjem o sveobuhvatnom jedinstvu *brahmana*, sa učenjem o prirodni *brahmana* kao blaženstva (*ānanda*), i sa učenjem o postizanju najvišeg cilja u nebeskom svetu« (Vidi I. 95, 154; V. 64, 68, 110; VI. 51, 58, 59). *Zaista*, *Sāmkhya-sūtra* na mnogo mesta pokazuje rezultate *vedāntinskog* uticaja; najviše možda u IV. 3, koje od reči do reči ponavlja *Vedānta-sūtru*, IV. 1, 11 i u V. 116, gde se upotrebljava tehnički izraz *vedānte brahmarūpatā* umesto tipičnog izraza *sāmkhye*« (*Garbeovo* izd. S. P. B., str. XI).

\* »Neki nazivaju uzrok bogom, drugi vreme, ili smatraju da bića nastaju sama od sebe (spontana geneza). Kaže se da su bića proizašla iz nekvalifikovanog stanja, iz vremena i sama od sebe.«

\*\* *Bhāṣyā* je komentar, a *vrtti* subkomentar.

## IV

## UZROČNOST

Možemo sada da posmatramo dokaze na osnovu kojih *sāmkhya* dolazi do svog dualizma *prakṛti* i *puruṣe*. *Sāmkhya* dokazuje postojanje *prakṛti* primenjujući princip uzročnosti.

Teorija po kojoj posledica prethodno realno postoji u svome uzroku jedno je od glavnih obeležja sistema *sāmkhya*. *Sāmkhya* definiše uzrok kao entitet u kome posledica postoji u latentnom obliku, i daje za dokaz toga sledeće razloge<sup>56</sup>: 1. Ono što ne postoji ne može biti predmet nikakve aktivnosti. Nebeski cvet se ne može proizvesti. Što ne postoji ne može nikad da postane. Ni hiljadu veštaka ne mogu od plavog načiniti žuto.<sup>57</sup> 2. Proizvod se ne razlikuje od materijala od koga je sastavljen. 3. On postoji pre nego što je stupio u biće, i to u obliku materijala. Ako se to ne prizna, onda sve može proisteći iz svačega. 4. Uzročno dejstvo pripada onome što ima potrebnu potenciju. 5. Posledica je iste prirode kao uzrok. Tkanina nije različita po svojoj suštini od konaca. Uzročni odnos ne može postojati između predmeta koji su suštinski različiti jedan od drugog.<sup>58</sup> Razvoj je ispoljavanje onoga što je latentno i skriveno, ili kako bi Aristotel kazao, to je prelaz iz potencijalnog bića u aktualno biće, ili po Hegelovim rečima, to je prelaženje iz implicitnog u eksplicitno. Ovo gledište takođe nalazi podršku u svetim spisima.<sup>59</sup> Prema učenju *satkāryavāde*, uzrok i posledica predstavljaju nerazvijeno i razvijeno stanje jedne iste supstancije. Svako proizvođenje je razvijanje (*udbhāva*), a svako razaranje je zavijanje (*anudbhāva*) ili nestajanje u uzroku.<sup>60</sup> Ne postoji ni u čemu potpuno uništenje. Prošla i buduća stanja nisu uništena, jer njih opažaju *yoginī*.<sup>61</sup> *Sāmkhya* prihvata teoriju evolucije (*āvirbhāva*) i involucije (*tirobhāva*).

Uzrok i posledica su različita stanja, i tako se uzajamno razlikuju,<sup>62</sup> mada se ta razlika zasniva na našim praktičnim interesima. Lonac može da drži vodu, ali glina ne. Materijalni uzrok i posledica su u svojoj osnovi jedno, ali su praktično različiti, jer služe raznim svrhama. Istovetnost je osnova, dok je razlika samo praktična. *Sāmkhya* razlikuje dve vrste uzroka, dejstvujući i materijalni. Dok materijalni uzrok ulazi u posledicu, dejstvujući uzrok vrši uticaj spolja. Mada se posledica sadrži u uzroku, nešto drugo je potrebno da je oslobodi

<sup>56</sup> S. K., 9.

<sup>57</sup> Nahi nīlām śilpisahasrenāpi pītam kartum śakyate (Tattvakaumudī, str. 9).

<sup>58</sup> Vidi Tattvakaumudī, 9.

<sup>59</sup> Chan., VI. 2. 2. Vidi tak. B. G., II. 16.

<sup>60</sup> S. P. S., I. 120—121.

<sup>61</sup> S. P. B., I. 121.

<sup>62</sup> Kāranakāryavibhāgāt (S. K., 15).

uzročnog stanja. Moramo gnječiti seme da bismo dobili ulje, tući pirinač u ljusci da bismo dobili zrno. Kad nema tih propratnih delatnosti (*sahakāriśakti*) posledica ne nastaje.<sup>63</sup> Mada se posledica potencijalno sadrži u uzroku, ta potencijalnost se ne aktualizira sva odjednom. Uklanjanje smetnja je propratni uzrok koji je potreban da se aktualizuje potencijalnost. Prema Vyāsi, ti propratni uslovi su mesto (*deśa*), vreme (*kāla*), i oblik i sastav stvari (*ākāra*).<sup>64</sup> Iz komada kamena ne može da izraste biljka.<sup>65</sup> Razlikuju se dve vrste posledica. Kad se od mleka proizvede pavlaka, imamo slučaj proste manifestacije. Kad se od zlata napravi ukras imamo primer reprodukcije. Kad se promeni kvalitet neke stvari imamo slučaj *dharmaparināma*; kad potencijalno postane aktualno, a promena nije samo spoljašnja, imamo slučaj *lakṣanaparināma*. Promena stanja na osnovu prostog prolaženja vremena je *avasthāparināma*.<sup>66</sup> Promene se zbivaju svuda i u svakom trenutku. Ne možemo dva puta stupiti u istu reku, jer voda ne ostaje ista ni u dva trenutka. Istina je takođe da ista individua ne stupa dva puta u istu reku, jer se i ona izmenila kao i reka. Sve stvari i stanja, spoljna i unutrašnja, podvrgnuti su ovom zakonu promene.<sup>67</sup> Polazeći od tog procesa menjanja ljudski um konstruiše zakon uzročnosti,<sup>68</sup> oslanjajući se na odnos prethodnih i naknadnih pojava.

## V

## PRAKRTI

*Sāmkhya* pokušava da tumači prirodu kao ogromni kompleks elemenata koji se neprekidno menja. Hijerarhija oblika nastalih iz fizičke materije, koja je i sama proizvod submaterijalnih elemenata, predstavlja se kao razvijanje zaliha prirode. Ako su sve posledice

<sup>63</sup> Vyāsa ovako prikazuje dejstvo ovakvih propratnih uzroka: »Kao što sopstvenik više njiva može da natopi sa jedne koja je već poplavljena ostale na istoj visini ili niže, ne terajući vodu svojim rukama već jedino praveći otvor na brani ili nasipu, kroz koji voda juri svojom sopstvenom snagom; ili dalje, kao što sopstvenik ne može da tera vodu ili njome razređenu zemlju u korene pirinča, već samo uklanja travu i korov koji smeta da tečnost svojom sopstvenom snagom dopre do korena — tako se dejstvo izvršnog uslova (*nimitta*) dodaje zbiru materijalnih uzroka ili uslova« (Y. B., IV. 3).

<sup>64</sup> Y. B., III. 14.

<sup>65</sup> Ali prema filozofiji *sāmkhya* svaki uzrok može da proizvede svaku posledicu (pošto su sve stvari modifikacije *prakṛti*) ako se samo uklone smetnje za tu posebnu posledicu. Viđānabhikṣu dopušta da bi biljka mogla da izbije iz kamena kad bi se voljom božjom otklonila zapreka u smeštaju čestica kamena koji sprečava potencijalne tendencije da se razviju u izdanak biljke.

<sup>66</sup> Y. B., III. 13.

<sup>67</sup> S. P. S., I. 121.

<sup>68</sup> Buddhinirmāna.

latentne u svojim uzrocima, a treba da se izbegne regres u beskonačnost, onda mora postojati jedan neprouzrokovani uzrok. Iz načela uzročnosti dedukcijom se dolazi do toga da je poslednja osnova iskustveno date vasiono neobjavljena (*avyaktam*) *prakrti*. *Sāmkhya-kārikā* dokazuje postojanje *prakrti* sledećim razlozima:<sup>69</sup> 1. Individualne stvari su po veličini ograničene. Što god je ograničeno zavisi od nečega izvan sebe. Stoga, konačno kao konačno ne može biti izvor vasiono. 2. Sve individualne stvari imaju izvesne osobine koje ih prožimaju, pa prema tome impliciraju zajednički izvor iz koga sve potiču. *Sāmkhya* ne veruje da su različiti elementi potpuno drugačiji jedan od drugog. 3. Postoji aktivni princip koji se očituje u razvoju stvari. Razvoj uključuje princip koji se ne može izjednačiti ni sa jednim njegovim stupnjem. To je nešto šire od svojih proizvođa, mada je u njima imanentno. 4. Posledica se razlikuje od uzroka, te stoga ne možemo reći da je konačan i uslovljen svet svoj sopstveni uzrok. 5. Očigledno jedinstvo vasiono nameće misao o jednom uzroku. *Sāmkhya* usvaja postojanje kontinuiteta sveta od najnižeg do najvišeg stepena. Proizvodi se razvijaju po utvrđenom redu. Za svet se kaže da je *parināma* ili transformacija *prakrti*, koja je njegov uzrok. Svaka stvar je posledica proizvodnog uzroka; jer iz ničega ne postaje ništa. Kad bi u uzroku bilo sadržano manje nego u posledici, onda bi taj višak morao da proistekne iz ničega. Iz toga sleduje da uzrok mora da sadrži više realnosti nego posledica, ili bar toliko isto koliko i ona. Prema Descartesovim rečima, prirodna svetlost razuma govori nam da poslednji uzrok mora eminentno da sadrži celokupnu stvarnost, smisao i vrednost posledice. Ništa se ne može razviti što kao takvo nije prvobitno već uključeno u razvoj.<sup>70</sup> Svaka posledica ima svoj uzrok, ali *prakrti* nema uzroka,<sup>71</sup> ona je uzrok svih posledica na osnovu kojih zaključujemo da ona postoji.<sup>72</sup> Ona se naziva *pradhāna*, pošto je osnova svih posledica,<sup>73</sup> *Brahmā* ili ono što raste,<sup>74</sup> *māyā* ili ono što odmerava ili ograničava. To je prvobitan oblik bića iz koga polaze razni nizovi postojanja. *Sāmkhya* priznaje da je nemoguće deducirati *purušu* ili *sebe* polazeći od *prakrti* ili *ne-sebe*.

Proizvodi su prouzrokovani, *prakrti* nije, proizvodi su zavisni, *prakrti* je nezavisna; posledice su mnogobrojne, ograničene u prostoru

<sup>69</sup> 15 i 16.

<sup>70</sup> Upor. Descartesovo razlikovanje između eminentnih i formalnih uzroka.

<sup>71</sup> S. P. S., I. 67.

<sup>72</sup> S. P. S., I. 110. 136.

<sup>73</sup> *Pradhīyate* (S. P. B., I. 125). Lokācārya piše da se naziva *prakrti* stoga što je izvor svake promene, *avidyā* stoga što se suprotstavlja svakom saznanju, *māyā* stoga što je uzrok raznih stvorenja. *Prakrti* ity ucyate vikārotpādakatvāt, *avidyā*jñānavirodhivāt, *māyā* vicitrāsṛṣṭīkaratvāt (Tattvātraya, str. 48). Platon je imao slično shvatanje o opštem nevidljivom izvoru svih materijalnih oblika. Vidi *Timoeus*, str. 24.

<sup>74</sup> B. G., XIV. 3.

i vremenu, dok je *prakrti* jedna, sveprožimajuća i večna.<sup>75</sup> Proizvodi su znaci na osnovu kojih zaključujemo o uzroku. *Prakrti* nikad ne može da nestane, i stoga nikad nije mogla biti stvorena. Nerazumni princip ne može biti materijal od koga se izgrađuje neživi svet, jer se duh ne može transformovati u materiju. Pored toga, dejstvovanje ne pripada *puruši* ili duši, već *ahamkāri* ili osećanju *sebe*, koje je i samo proizvedeno.<sup>76</sup>

Teškoća što se *prakrti* ne može opaziti nije naročito važna. Ima veoma mnogo stvari koje se shvataju kao realne, mada nisu pristupačne opažanju. Nemoguće je opažanje stvari koje su preblizu ili predaleko. Nedostaci čula ili *manasa*, smetnje od nekog drugog predmeta ili prisustva nekog privlačnijeg nadražaja onemogućuju opažanje. Tananost *prakrti* čini je neopažljivom.<sup>77</sup> Vyāsa opisuje *prakrti* kao »ono što nikad niti jeste niti nije, ono što postoji i ne postoji, ono u čemu nema nepostojanja, nepojavljivo i bez neke posebne oznake, središna osnova svega«. <sup>78</sup> Ako je ono što služi ciljevima *sebe* egzistentno, onda je *prakrti* neegzistentna, mada nije neegzistentna u smislu kvadratnog kruga. I dalje, ništa što postoji ne može se uništiti, a proizvodi postoje u *prakrti*, iako u nemanifestovanom stanju. U *prakrti* je implicitno svako određeno postojanje. Različite *gune* ne poništavaju se, nego se nalaze u stanju ravnoteže koje nije neaktivno već neke vrste napona. *Prakrti* nije toliko biće koliko je sila. Kao ravnoteža triju *guna*,<sup>79</sup> ona je osnova svih modifikacija, fizičkih i psihičkih. Ona je čista potencijalnost.<sup>80</sup> Mi ne poznajemo pravu prirodu *prakrti* ili *guna*, jer je naše saznanje ograničeno na pojave.<sup>81</sup> *Prakrti* nema ni zvuka ni dodira,<sup>82</sup> praktičnu granicu koju ne možemo prekoračiti. Empirijski uzev, to je apstrakcija, samo ime.<sup>83</sup> Ali mora se priznati da postoji kao *prius* svega stvorenog.<sup>84</sup>

*Sāmkhya* opisuje svet kao homogenu supstanciju; sve stvari su samo različite konfiguracije te supstancije; one proističu iz različitih kombinacija njenih prvobitnih činitelja. Taj opis ima neke sličnosti sa materijalističkom teorijom. Kako *sāmkhya* tako i materijalizam trude

<sup>75</sup> S. K., 10; S. P. S., I. 124, Vidi tak. Y. B. IV. 12; S. P. B., I. 76.

<sup>76</sup> S. P. S., VI. 54.

<sup>77</sup> S. K., 8.

<sup>78</sup> *Nihsattāsattarā nihsadasan nirasad avyaktam alingam pradhānam* (Y. B., II. 19; S. P. B., I. 61).

<sup>79</sup> *Sāmyāvastha* (S. P. B., I. 61).

<sup>80</sup> Upor. R. V., X. 92.

<sup>81</sup> U vezi s ovim Vyāsa navodi stih iz *Šaṣṭitāntre*:

*Gunānām paramān rūpān na drṣṭipatham rochati*

*Yat tu drṣṭipatham prāptam tan māyeva sutucchakam.* (Y. B., IV. 13).

Komentarišući tu, Vācaspati iznosi misao da *prakrti* nije *māyā*, već slična *māyā*: *māyeva na tu māyā*.

<sup>82</sup> S. P. B., I. 128; Viṣṇu-purāna, I. 2. 20—21.

<sup>83</sup> *Samdñāmātram* (S. P. B., I. 68).

<sup>84</sup> *Pra* = pre, *krti* = stvaranje, ili *pra* = dalje, *kr* = činiti.

se da dosegnu racionalniju koncepciju vasiono nego što je pruža prilično haotično gledište koje ostavlja u našoj duši spoljni izgled stvari. Oba gledišta priznaju krajnju realnost primarne supstancije, koju posmatraju kao večnu, nerazorivu i sveprisutnu. Mnoštvo heterogenih stvari sa kojima dolazimo u dodir u svakodnevnom iskustvu svodi se na tu jedinu supstanciju. Ali *prakrti* u *sāmkhyi* ne može se porediti sa golom i prostom materijom. Mislioci *sāmkhye* su svesni nesposobnosti *prakrti* da proizvede *purušu*, kao i nesposobnosti *puruše* da proizvede *prakrti*. Oni priznaju — što materijalisti ne čine — da je evolucija *prakrti* svrsishodna, »luk kroz koji svetluca neupoznati svet«. *Prakrti* u *sāmkhyi* nije materijalna supstancija, niti je svesno suštastvo, pošto se *puruša* jasno razlikuje od toga. Ona pokreće ne samo pet elemenata materijalne vasiono, već takođe i psihički elemenat. To je osnova svakog objektivnog postojanja. *Sāmkhya* dolazi do tog pojma ne putem nauke već metafizike. Realno se u svojoj punoći deli na nepromenljivi subjekt i promenljivi objekt, a *prakrti* je osnova ovog poslednjeg, sveta bivanja. To je simbol večno nemirnog, aktivnog svetskog napona. Ona stalno deluje nesvesno, bez obzira na bilo koji smišljen plan, služeći ciljevima koje ne razume.

## VI

### GUNE

Razvoj *prakrti* zbiva se pomoću njene tri konstitutivne sile ili *gune*,<sup>85</sup> do kojih se dolazi zaključkom na osnovu svojstva posledica *prakrti*. *Prakrti* je konopac od tri struke. *Buddhi*\* je posledica i ima oblike užitka, muke i zbunjenosti, te stoga i njen uzrok, *prakrti*, mora imati odgovarajuća svojstva. *Gune* se ne opažaju, ali se o njima zaključuje na osnovu njihovih posledica. Prvi *guna* naziva se *sattva*. To je potencijalna svest, i stoga teži za svesnim očitovanjem i prouzrokuje zadovoljstvo kod individue. Etimološki, reč *sattva* dolazi od »sat«, ili ono što je realno ili postoji. Pošto se svesti (*čaitanya*) uopšte priznaje takvo postojanje, kaže se da je *sattva* potencijalna svest. U drugom značenju »sat« znači takođe savršenstvo, i tako je *sattva* onaj elemenat koji ostvaruje dobrotu i sreću. Kaže se da je to lebdeći i lagani elemenat.<sup>86</sup> Drugo svojstvo, *rađas*, izvor je svake aktivnosti i proizvodi bol. *Radās* vodi životu grozničavog uživanja i nemirnog naprežanja.<sup>87</sup> Treće je *tamas*, ono što se suprotstavlja aktivnosti i dovodi do stanja apatije

<sup>85</sup> S. K., 16.

<sup>86</sup> Sukhaprakāśalāghava. (Tattvakaumudī, 13).

<sup>87</sup> Duhkhopastambhakatva, pravartakatva, dok se *tamas* karakteriše pojmom mohagurutvāvaranaih (Tattvakaumudī, 13).

\* *Buddhi* je um (intelektualni princip viši od razuma (*manas*) u ovom sistemu.

ili indiferencije. Ono vodi ka neznanju i tromosti. Funkcije koje odgovaraju *sattvi*, *rađasu* i *tamasu* jesu očitovanje (*prakāśa*), aktivnost (*pravrtti*) i povučena (*niyamana*),<sup>88</sup> a izazivaju zadovoljstvo, bol i tromost. Tri *gune* nikad nisu odvojeni. Oni se uzajamno podržavaju i prepliću. Usko su povezani kao plamen, ulje i fitilj u lampi.<sup>89</sup> Oni sačinjavaju pravu supstanciju *prakrti*. Sve stvari su složene od tri *gune*,<sup>90</sup> a razlike u svetu svode se na preovladavanje različitih *guna*. Poreklo ovakvog shvatanja je nesumnjivo psihološko pošto se za osnovu razlikovanja uzimaju vrste osećajnog tona; ali već u doba *Sāmkhyakārikā gune* su značile činioce ili sačinitelje *prakrti*.<sup>91</sup> Oni se nazivaju *gune* (ili osobine), dok je samo *prakrti* imenica, a oni su samo elementi u njoj. Možemo ih posmatrati kao predstavnike različitih stupnjeva u evoluciji svakog posebnog proizvoda. *Sattva* obeležava suštinu ili oblik koji treba ostvariti, *tamas* smetnje za njegovo ostvarenje, a *rađas* snagu kojom se teškoće savladavaju a suštinski oblik pojavljuje. Prema teoriji *sāmkhye* o *satkāryavādi*, stvar se može samo proizvesti, nikad stvoriti. Proizvođenje je pojavljivanje, a razaranje je nepojavljivanje. To dvoje zavisi od odsustva ili prisustva sila suprotnog dejstva. Stvar se javlja kad se uklone smetnje. To je *sattva* ili oblik stvari koja se pojavila; *rađas* dovodi do pojave; otpor koji treba da se svlada, smetnja za pojavljivanje *sattve* jeste *tamas*.<sup>92</sup> Dok *sattva* i *tamas* odgovaraju afirmativnom biću i negativnom nebiću, *rađas* se odnosi na borbu između njih. Svaka stvar ima svoju idealnu suštinu za kojom teži, i aktualni okvir koga pokušava da se oslobodi. Ovo poslednje je stanje

<sup>88</sup> Prakāśakriyāsthitiślam... (Y. S., II. 18).

<sup>89</sup> S. K., 13.

<sup>90</sup> Trigunātmaka.

<sup>91</sup> Upor. Svet.-up., IV. 5. »Ajām ekām lohitaśuklakrṣnam...« Šamkara vidi u tome pozivanje na tri boje pomenute u Chāndogya-upanišadi (IV. 4). Šamkara pripisuje jednom pripadniku škole *sāmkhya* ovakvu interpretaciju: »U ovom stihu pod rečima »crveno, belo i crno« treba razumeti *rađas*, *sattvam* i *tamas*. Crveno je *rađas* (emocija), jer po svojoj prirodi stvara crveno, izaziva nemir, *rañdayuti*; belo je *sattvam* (suštinski dobro), jer po svojoj prirodi stvara svetlo; crno je *tamas* (tama), jer po svojoj prirodi zamračuje. Kako tri *gune* pripadaju prvobitnoj *prakrti*, oni se nazivaju *adā*, nerođeni« (S. B., I. 4. 9). *Gune* se tako zovu zato što vezuju duh (*guna* = konopac) (S. P. B., I. 61).

<sup>92</sup> Dr Seal piše: »Svaka pojava se sastoji od trostrukog prapočela (*arché*): shvatljive suštine, energije i mase. Ovo troje ulazi blisko sjedinjeno u stvari kao suštastveni sastavni činioci. Suština neke stvari (*sattva*) je ono čime se ona prikazuje inteligenciji, i ništa ne postoji bez takvog pojavljivanja u svetu svesti (*samaśtibuddhi*). Ali suština je samo-jedan od tri momenta. Ona ne poseduje masu ili težinu, ona ne pruža otpor niti sama deluje. Dalje, postoji elemenat *tamas*, masa, inercija, materija, koji pruža otpor kretanju kao i svesnom razmišljanju. Ali građa razuma i građa materije ne mogu da vrše nikakav rad, a lišeni su sami u sebi produktivne aktivnosti. Svaki rad dolazi od *rađasa*, principa energije, koji nadvladava otpor materije i snabdeva čak i razum energijom potrebnom za njegov rad na svesnom regulisanju i prilagođavanju« (*The Positive Science of the Hindus*, str. 4). Nekima bi se spretni pokušaj dr Seala mogao činiti ne toliko interpretacijom koliko preradom *sāmkhye*.



*tāmasa*, prvo je stanje *sattva*, dok proces stremljenja predstavlja stanje *raḍas*. Najzad, *sattva* je ono čime se stvar prikazuje svesti. Pošto se ti momenti nalaze u svemu što postoji, oni se pripisuju prvobitnoj *prakrti*.<sup>93</sup>

*Gune* nisu osobine u smislu *vaišeṣike*, pošto imaju svojstva lakoće, aktivnosti itd.<sup>94</sup> Viđñānabhikṣu ih shvata kao tipove reala,<sup>95</sup> dok u ranijim upanišadama<sup>96</sup> označavaju psihička stanja koja proizvode fizičko i mentalno zlo. *Za gune* se kaže da su izvanredno finog sastava. Oni se stalno menjaju. Čak i u onom stanju koje se smatra kao ravnoteža, *gune* neprekidno prelaze jedan u drugi.<sup>97</sup> Ove promene u njima samima ne proizvode nikakve objektivne rezultate sve dotle dok ravnoteža nije poremećena. Ako se poremeti ravnoteža (*gunakṣobha*), onda *gune* dejstvuju jedan na drugi i dolazi do evolucije. Raznovrsnost uzajamnih dejstava *guna* objašnjava raznovrsnost u svetu. Onaj *guna* koji preovlada u nekoj pojavi postaje u njoj vidljiv, mada ni drugi nisu odsutni. U materijalnim stvarima u miru preovlađuje *tamas*, dok su *sattva* i *raḍas* podređeni. U stvarima u pokretu *raḍas* preovlađuje, dok su drugi latentni. Zato se izrazi *sattva*, *raḍas* i *tamas* upotrebljavaju da označe preovlađujući momenat a ne toliko isključivi karakter stvari. Mada *gune* dejstvuju zajednički u proizvodnji sveta posledica, oni se nikad ne stapaju. Oni se modifikuju uzajamnim uticajem jednog na drugi ili svojom bliskošću. Oni se razvijaju, združuju i razdvajaju. Nijedan ne gubi svoju snagu, mada i ostali mogu aktivno dejstvovati.<sup>98</sup> *Prakrti* i njeni proizvodi poseduju *gune* i tako su nesvesni. Oni su lišeni moći razlikovanja između samih sebe i *puruše*. Oni su uvek objektivni, dok je jedino *puruša* subjekt.

Drugačije gledište o *gunama* nalazimo kod Viđñānabhikṣua, koji ih smatra za suptilna bića, neograničenog broja, u skladu sa različitošću individua. Prema ovom mišljenju, nije ispravno govoriti da univerzalni *gune* proizvode raznovrsne posledice na osnovu svojih promenljivih kombinacija, jer takvo gledište ne može da pruži objašnjenje za pojavu neznatnijih razlika.<sup>99</sup> Mada su manifestacije *guna* bezbrojne, ipak se klasifikuju u tri vrste na osnovu posedovanja izvesnih zajedničkih crta,<sup>100</sup> kao što je lakoća. Svaka od tri »uzročne supstancije, *sattva* itd., ima mnoštvo individualnih manifestacija.«<sup>101</sup> *Gune* ne mogu biti stvoreni niti uništeni. Dok se konkretni načini pojavljivanja podvrgavaju povećavanju i smanjivanju, rasteњу i opadanju, a do tih promena dolazi združivanjem i izmenama iz potencijalnog stanja

<sup>93</sup> Ponekad se kaže da aktivnost koja karakteriše celu vasionu nema značenja nezavisno od nečega što daje otpor aktivnosti. Tako *raḍas* ili aktivna faza obuhvata *tamas* ili pasivni aspekt. Bez toga sve stvari bi bile neprekidno aktivne. Sama aktivnost služi racionalnim ciljevima, i tako je aspekt *sattve* takođe zastupljen (Tattvakaumudī, 13)

<sup>94</sup> S. P. B., I. 61.

<sup>95</sup> Vičāspati i Sāmkhya-kārikā ne daju ovakvu interpretaciju.

<sup>96</sup> Śvetāśvatara i Maitrāyanī-upanišad.

<sup>97</sup> Sārūpaparināma.

<sup>98</sup> Y. B., II. 18.

<sup>99</sup> S. P. B., I. 127.

<sup>100</sup> S. P. B., I. 128.

<sup>101</sup> Ibid.

u aktualno, ipak su potencijalno i aktualno skupa uvek isti. To je kao u kockanju: uvek ostaju iste kocke, ali kako padaju na razne načine dobijaju različito značenje. Svaka promena se odnosi na položaj, red, grupaciju, mešanje i izdvajanje većnih suštastava koja se večno sjedinjuju i razjedinjuju.<sup>102</sup>

## VII

### EVOLUCIJA

*Prakrti* je osnovna supstancija iz koje se razvija svet. U neočitovanom stanju *prakrti* je samo jedinstvo suprotnosti. Kad su ove sve skupa u stanju ravnoteže (*sāmyāvastha*), onda nema delovanja. Kaže se da je stanje mirovanja prirodno stanje *prakrti*.<sup>103</sup> Ipak, odsutnost spoljne aktivnosti ne znači odsustvo svake tendencije za delom. Tendencija za nepojavljivanjem i neaktivnošću (*tamas*) zadržava tendenciju za pojavljivanjem (*sattva*) i za aktivnošću (*raḍas*). *Sāmkhya* shvata najviši princip sveta kao jedinstvo u kome postoji realna suprotnost elemenata. Apstraktna jedinica može biti ili neprekidno aktivna ili neprekidno neaktivna. Po svojoj prirodi *prakrti* nije nestabilna i ne diferencira se nužno.<sup>104</sup> Kad se ravnoteža *guna* poremeti dolazi do razaranja *prakrti*,<sup>105</sup> smanjenja napretnosti zbog preovlađivanja jedne strane, i početka procesa bivanja. *Prakrti* se razvija pod uticajem *puruše*. Ostvarenje ciljeva *puruše* uzrok je javljanja *prakrti* u tri posebna stanja.<sup>106</sup>

Pošto je *prakrti* jedna i sveprisutna, ona je osnova svih stvari, te u izvesnom smislu svaka stvar učestvuje u karakteru svake druge. Ali je činjenica da stvari ne manifestuju sve svoje učinke odjednom. Uzrok razvoja sledi određeni zakon sledovanja u prostoru, vremenu, načinu i uzročnosti.<sup>107</sup> Ne možemo reći zašto se taj razvoj zbiva. Mi ga moramo samo priznati. *Prakrti*, koja u sebi sadrži mogućnost svih stvari, razvija se u aparat misli kao i u predmete mišljenja.

*Mahat*, ili veliki uzrok, uzrok cele vasione, prvi je proizvod razvoja *prakrti*. On je osnova inteligencije individue. Dok izraz »mahat« izražava kosmički aspekt, dotle se *buddhi*, koja se upotrebljava kao njegov sinonim, odnosi na psihološki duplikat koji pripada svakoj individui. U *sāmkhyi* se naročito podvlači psihološki aspekt »mahat«. Da se *buddhi* treba shvatiti u psihološkom smislu jasno je iz njenih

<sup>102</sup> Tattvakaumudī, 13—16; Tattvavaiśaradī, II. 20; IV. 13—14; Yoga-vārttika, IV. 13—14.

<sup>103</sup> Y. B., II. 18.

<sup>104</sup> Vidi Spēncer: *First Principles*, str. XIX.

<sup>105</sup> Prakrtināṣa.

<sup>106</sup> Trāyānām tv avasthāvišeṣānām ādau puruṣārthatā kāranam bhavati (Y. B., II. 19). Vidi tak. Vācaspati o tome.

<sup>107</sup> Parināmakramaniyama.

sinonima<sup>108</sup> i atributa vrline (*dharmā*), saznanja (*dhāna*), ravnodušnosti (*vairāgya*) i gospodstva (*aiśvarya*), i njihovih suprotnosti. Ali obeležje »mahat«, veliki, Brahmā itd., pretpostavlja da se taj naziv upotrebljava takođe i u kosmičkom smislu.<sup>109</sup> *Buddhi* se ne sme brkati sa netelesnim *purušom*. Ona se posmatra kao fina supstancija svih mentalnih procesa. To je sposobnost pomoću koje mi razlikujemo predmete i opažamo šta su oni. Funkcije *buddhi* su proveravanje i odlučivanje. Svi ostali organi funkcionišu za intelekt (*buddhi*) koji neposredno radi za *purušu*, osposobljavajući ga da iskusi sve što postoji i da razlikuje sebe od *prakrti*.

Kao i drugi proizvodi *prakrti*, *buddhi* ima tri *gune*. U aspektu *sattva*, *buddhi* se odlikuje vršenjem dužnosti, znanjem, slobodom od želje i božanskom snagom; u aspektu *rajas*, izaziva želje; a u aspektu *tamas*, izaziva nemarnost, neznanje itd. Viđnānabhikṣu kaže da su sve duše božanske,<sup>110</sup> mada se njihovo »urođeno gospodstvo« pomračava *radasom* i *tamasom*.<sup>111</sup> Stvaranje elemenata razlikuje se od *pratyasarge* ili stvaranja *buddhi*, koja je četvorostruka: neznanje (*viparyaya*), nesposobnost (*aśakti*), zadovoljenje (*tuṣṭi*) i savršenstvo (*siddhi*). O ovome postoji pedeset podrazdela.<sup>112</sup> Pet vrsta neznanja se priznaju, koje su *avidyā* i *asmitā* (ili egoizam), od kojih je svaka osmostruka; *rāga* (želja) je desetostruka; *dveṣa* (mržnja) i *abhiniveśa* (ili strah), kojih ima osamnaest vrsta. Postoji dvadeset osam vrsta nesposobnosti, devet vrsta zadovoljenja i osam oblika savršenstva.

*Buddhi* je i večna i nevečna. Ona postoji u klici kao snaga semena u uzročnom stanju *prakrti* kad njene funkcije nisu ispoljene. Kad se transformuje u stanje posledice naziva se *buddhi*. Viđnānabhikṣu je smatra za nešto što nikad ne greši i sadrži sve *samskāre*.<sup>113</sup> Sećanja su pothranjena u *buddhi*, a ne u *ahamkāri* ili *manasu*. »Čak i posle raspadanja *ahamkāre* i *manasa*, posredstvom saznanja istine ostaje sećanje.«<sup>114</sup>

Očigledno je da funkcije koje Kārikā pripisuje intelektu može on da izvrši jedino ako sleduje osećanju sebe ili *ahamkāri*, *manasu* i čulima, kao i nečemu što se može saznati kao grubi element. Ali *sāmkhya* smatra da sve to nije prisutno na prvom stupnju kad je prisutan *buddhi*. Stoga moramo da je shvatimo u kosmičkom značenju, kao osnovu razlikovanja između subjekta i objekta, onoga koji opaža i opaženoga. Ali onda moramo da priznamo svetski duh, što *sāmkhya*

<sup>108</sup> *Matī, khyāti, pradhā, dhāna*.

<sup>109</sup> U poznijem *vedānti*, *buddhi* se shvata kolektivno, kao *upādhi* Hiranyagarbhe.

<sup>110</sup> Sarva eva puruṣā īśvara iti.

<sup>111</sup> S. P. B., II. 15. Vidi tak. Y. B., I. 2.

<sup>112</sup> S. K., 46.

<sup>113</sup> S. P. B., II. 41—42.

<sup>114</sup> S. P. B., II. 42.

\* *Samskāra* je doslovno »sklop« komponenata ličnosti. U specifičnom smislu to je skup svesno ili podsvesno registrovanih uspomena na prošlost, uključivši ranija utelovljenja duše, koje su odlučne za formiranje i dalji razvoj karaktera. Prema klasifikaciji *sāmkhye*, *samskāra* je jedna od 24 sposobnosti duha, a odgovara pamćenju.

ne dopušta. Stanje *mahat* ili *buddhi* ostavljeno je neodređeno. *Buddhi* kao delo *prakrti* i porodilja *ahamkāre*, razlikuje se od *buddhi* koja kontroliše proces čula, razuma i *ahamkāre*. Ako se prva identifikuje drugom, cela evolucija *prakrti* se mora smatrati subjektivnom, pošto su *ego* i *non-ego* produkti *buddhi*. Ova dvosmislenost nalazi se takođe kod drugih produkata *prakrti*.

*Ahamkāra* (osećanje *sebe*) ili princip individuacije javlja se posle *buddhi*. Pod njegovim uticajem razni duhovi stižu posebnu duhovnu pozadinu. I ovde moramo razlikovati kosmički i psihološki aspekt. Psihološki posmatrano, osećanje *sebe* nije moguće bez nekog *non-ego* ili objekta. Ali po teoriji *sāmkhye* o evoluciji, razvoj objektivnoga zbiva se posle pojave *ahamkāre*. Moramo priznati mogućnost kosmičkog *ahamkāre* iz kojeg proističu svi individualni subjekti i objekti. *Ahamkāra* se smatra za nešto materijalno, i dok je *buddhi* više saznajna po svojoj funkciji, *ahamkāra* deluje više praktično. Psihološki uzev, funkcija *ahamkāre* je *abhimāna* ili ljubav prema sebi. Dejstvovanje pripada njemu a ne *sebi* ili *puruši*.<sup>114a</sup> *Mahat* se odnosi prema *ahamkāri* kao svest prema samosvesti. Prva je logička pretpostavka druge. O postojanju *ahamkāre* zaključujemo na osnovu njegovih posledica.<sup>115</sup> On se ubraja u supstancije, pošto je materijalni uzrok ostalih supstancija. Pomoću *ahamkāre puruṣa* se identifikuje sa aktima *prakrti*. On sprovi do *svesti o sebi* opažaje i sugestije za akciju, koje mu se prenose preko *manasa*. Tako pomaže u formiranju pojmova i odluka. *Ahamkāra* nije ono što individualizuje univerzalnu svest, pošto prema *sāmkhyi* individualnost već postoji. *Ahamkāra* individualizuje utiske koji dolaze iz spoljnog sveta. Kad nad *ahamkārom* vlada aspekt *sattva*, činimo dobra dela; kad *rajas*, zla; a kad *tamas*, neutralna. U spavanju bez snova funkcija *ahamkāre* može da odsustvuje, ali želje i težnje su sve tu.<sup>116</sup> Teško je znati kako osećanje *sebe* proističe iz intelekta ili *mahata*.

*Gune* se razvijaju u tri različita smera iz *ahamkāre*, pa se po njima *ahamkāra* naziva *sāttvika*, *rādasā* ili *tāmasā*. Iz *ahamkāre* u aspektu *sattva* (*vaikārika*) proističu *manas* i pet organa opažanja i pet organa akcije, a iz *ahamkāre* u aspektu *tāmasā* (*bhūtādi*) pet finih elemenata. Aspekt *rādasā* (*taidasā*) igra ulogu u oba slučaja, i prisutan je u rezultatima.<sup>117</sup> Iz *tanmātra*, ili pet finih elemenata, nastaju preo-

<sup>114a</sup> S. P. S., VI. 54. Viđnānabhikṣu navodi reči Čāndogya-up.: bahu syām prajāyeya« (pusti me da se umnožim, da rađam), i komentariše ih: »*Abhimāna* prethodi stvaranju elemenata i svega ostalog, i stoga se kaže da je uzrok stvaranja« (S. P. B., I. 63).

<sup>115</sup> S. P. S., I. 63.

<sup>116</sup> S. P. B., I. 63.

<sup>117</sup> S. K., 24—25. Viđnānabhikṣu smatra da *sāttvika ahamkāra* daje pobude *manasu*, *rādasā* desetini organa, a *tāmasā* pet *tanmātra* (S. P. B., II. 18). Aniruddha prihvata rašireno mišljenje da je *rajas* prethodni uslov svakog razvoja, dok drugi *gune* određuju karakter sastojaka. Dok Vācaspati drži da iz *mahata* proističe *ahamkāra*, a iz *ahamkāre tanmātre*, dotle Viđnānabhikṣu misli da se odvajanje *ahamkāre* i razvoj *tanmātra* zbiva u *mahatu*.

vlađivanjem *tamasa*, pet grubih elemenata. U svakom ovom slučaju razvoja, iako preovlađuje možda jedan *guna*, drugi su takođe prisutni, vrše svoje funkcije i posredno pomažu razvoj proizvoda.

*Manas* je organ koji ima značajnu funkciju sintetizovanja čulnog materijala u opažanje, ukazivanja na moguće pravce akcije i sprovođenja odluka volje kroz organe akcije. Kao u slučaju intelekta i osećanja *sebe*, tako i u slučaju *manasa* ne pravi se nikakva razlika između organa i njegove funkcije. Kaže se da je *manas* čuvar kapije, dok se čula obeležavaju kao kapije.<sup>118</sup> Saradnja *manasa* je nužna kako za opažaj tako i za akciju.<sup>119</sup> *Manas* poprima razne oblike u vezi sa različitim čulima.<sup>120</sup> *Manas* nije sveprožimajuće, pošto je to instrument u kome su sadržani pokret i akcija.<sup>121</sup> Sastoji se od delova, jer je povezano sa čulima. *Buddhi* i drugi organi nisu večni u tom smislu što bi ih posedovao neki večni subjekt ili *Īšvara*.<sup>122</sup>

Pet organa opažanja su: funkcija vida, sluha, mirisa, ukusa i dodira. Potreba stvara funkciju. Pošto imamo želju, mi stvaramo funkcije i predmete da bismo ih zadovoljili.<sup>123</sup> Čula nisu sastavljena od elemenata, jer čulo i elementat proističu iz *ahamkāre*.<sup>124</sup> Čula nisu večna, pošto se može videti njihovo javljanje i nestajanje. Svako čulo zahteva jedan kvalitet. Čula nisu organi vida itd., kao funkcije *manasa*.<sup>125</sup> Ona su sredstva za posmatranje finih i grubih elemenata.<sup>126</sup> Organi akcije su funkcije jezika, nogu, ruku i organa pražnjenja i obnavljanja. Kaže se da *manas* sa svojim organima svojom akcijom proizvodi pet životnih dahova<sup>127</sup> kojima se daje nezavisno mesto u sistemu *vedānte*. Prema *Sūtri*, *prāna* (život) je modifikacija čula i ne može da postoji bez njih.<sup>128</sup>

Svet kao predmet opažanja ima pet *tanmātra*,<sup>129</sup> koje odgovaraju broju pet čulnih organa. Oni su suština zvuka, dodira, boje, ukusa i mirisa, shvaćeni kao fizički principi neprimetni običnim bićima.

<sup>118</sup> S. K., 35. *Buddhi*, *ahamkāra* i *manas* ne razlikuju se uvek dovoljno. Obeležavaju se kao unutrašnji organ (*antahkarana*). »*Antahkarana* je jedan i samo jedan prema tri različita stanja; kao i u slučaju semena, izdanka i ogromnog drveta itd., on podleže odnosu posledica i uzroka«. U vezi sa ovim *Vidhānabhikṣu* navodi jedan stih iz *Vāyu-purāne*: »*Mano mahān matir brahmā pūr buddhih khyātir, Īśvarah*« (S. P. B., II. 16). Vidi tak. S. P. B., II. 40.

<sup>119</sup> S. P. S., II. 26.

<sup>120</sup> S. P. S., II. 27.

<sup>121</sup> S. P. S., V. 69—70.

<sup>122</sup> S. P. S., V. 127.

<sup>123</sup> Upor. M. B. *Rūparāgād abhūc cakṣuh*. »Iz privrženosti obliku nastalo je oko«. Vidi M. B., *Śāntiparva*, 213. 16.

<sup>124</sup> S. P. S., II. 20.

<sup>125</sup> S. P. S., II. 23.

<sup>126</sup> S. K., 34.

<sup>127</sup> S. P. S., II. 31.

<sup>128</sup> V. 113.

<sup>129</sup> Samo toliko. Vidi *Praśna-upaniṣad*, IV. 8. Upor. *Empedoklovu* teoriju elemenata.

Svaki od njih je isključivo vezan za jedno čulo, dok grubi elementi deluju na više nego jedno čulo. Do saznanja ovih nevidljivih suština dolazimo zaključkom iz vidljivih predmeta, mada se tvrdi za njih da su pristupačni opažaju *yogina*.<sup>130</sup> Za fine elemente se tvrdi da nemaju razlika (*višeša*), dok grubi elementi koji iz njih proističu imaju određen kvalitet.<sup>131</sup> *Tanmātre* ne mogu da dejstvuju kao čulni nadražaji dok se ne združe da formiraju atome. *Bhūtādi*, ili *ahamkāra*, kojim upravlja *tamas*, apsolutno je homogen, nepokretan i lišen svih osobina izuzev količine ili mase. U saradnji sa *radasom* transformiše se u finu materiju, vibrirajuću, zračnu i ispunjenu energijom, a tada se pojavljuju *tanmātre* zvuka, dodira, boje, ukusa i mirisa. *Ākāṣa* tvori prelaznu vezu između *bhūtādi* i *tanmātra*. Razlika se pravi između *kāranākāṣe*, neatomskog i sveprodornog, i *kāryākāṣe*, atomskog *ākāṣe*, formiranog kombinacijom jedinica *bhūtādi* ili mase, za zvučnim suštastvima. Ove poslednje se zadržavaju u prvobitnom *kāranākāṣi* kao medijum razvoja atoma vazduha.<sup>132</sup> Prema *Vyāsabhāṣyi*, *ahamkāra* proizvodi *tanmātru* zvuka, a iz *tanmātre* zvuka u pratnji *ahamkāre* stvara se *tanmātra* dodira sa atributima zvuka i dodira itd. Ostali se proizvode dodavanjem jednog atributa na svakom koraku.

Prema *Gaudapādi* i *Vācaspatiju*, grubi elementi postaju spajanjem finih elemenata u procesu akumulacije. Jasno je da se javlja teškoća što po ovom gledištu etar, koji ima samo jedan kvalitet, i to čujnost, ne može da se kao grubi elementat suprotstavi odgovarajućem finom elementu.<sup>133</sup> *Vācaspati* smatra da se atom etra rađa iz druge esencije, atom vazduha iz dve esencije zvuka i dodira, od kojih je dodir glavni; atom svetlosti iz *tanmātre* zvuka, dodira i forme, od kojih je forma glavna; atom vode iz četiri *tanmātre*; a atom zemlje iz pet *tanmātra*, od kojih su *tanmātra* ukusa i mirisa glavni.<sup>134</sup> *Vidhānabhikṣu* zastupa nešto drugačije mišljenje. Po njemu je atom etra proizveden od *tanmātre* etra uz pomoć *bhūtādi*.<sup>135</sup>

Kad se kombinuju grubi atomi, njihova svojstva se nalaze u njihovim proizvodima, tako da oni ne ostvaruju neku novu vrstu egzistencije (*tattvāntara*).<sup>136</sup> Atom *ākāṣe* odlikuje se prodornošću, atom vazduha zbijenosti ili mehaničkim pritiskom, atom svetlosti toplotnim zračenjem i svetlošću; atom vode ima lepljivu privlačnost, a atom zemlje kohezivnu privlačnost. Elementat zemlje postaje kombinacijom grubih atoma. Sposobnost *tanmātra* da izazovu osećanje

<sup>130</sup> *Tattvakaumudī*, 5.

<sup>131</sup> Upor. ovo sa gledištem u *Āhāndogyi* (VI. 4) o proizvođenju grubih elemenata mešanjem tri elementa, pri čemu ti elementi dobijaju svaki svoje naročito ime po prisustvu veće količine jednog elementa. Prema jednom mišljenju *vedānte*, svaki elementat se sastoji od polovine jednog elementa i osmine svakog od ostala četiri.

<sup>132</sup> Vidi Seal: *Positive Science of the Ancient Hindus*.

<sup>133</sup> Vidi Tait.-up., II. 1.

<sup>134</sup> *Tattvavaiśaradī*, I. 44.

<sup>135</sup> *Yogavārttikā*, I. 45. *Nāgeṣa* pripisuje svim atomima tu saradnju *bhūtādi*. *Sarvatra tanmātrais tattatbhūtōtpādane 'hamkārasya sahakāritvam bodhyam*.

<sup>136</sup> Razvoj specifičnoga (*višeša*) iz nespecifičnoga (*avišeša*) naziva se *tattvantaraparināma*, za razliku od proste promene kvaliteta (*dharmaparināma*).

zadovoljstva ili muke ne opaža se dok postoje kao *tanmātre*. Pošto se taj osećaj može primetiti u stanju grubih atoma, grubi elementi se razlikuju na: one koji sumiraju (*śānta*), zastrašuju (*ghora*), i otupljuju (*mūḍha*). Usled raznovrsnih promena u kvalitetu atoma zemlje i dr., pokazuje se mnogostruka raznovrsnost vasijskih pojava. Ne postoje nikakve unutrašnje razlike među stvarima koje su od iste tvari. Pošto je svaka stvar potencijalno u svakoj drugoj stvari,<sup>137</sup> to uvek postoji promena zbog *puruše*. Grubi atomi<sup>138</sup> sačinjavaju neorganska i organska tela, a u razvoju jednih u druga kontinuitet nije prekinut. Neogranski, biljni i životinjski svet su tri stanja u procesu razvoja, obeležena jedino promenama kvaliteta sačinitelja,<sup>139</sup> a ne samih sačinitelja. Što nam izgleda kao različit kvalitet, dolazi od različitih rasporeda atoma. Pored četiri vrste tela koje su opštepriznate, *sāmkhya* dodaje još dve, i to: nastala voljom (*sāmkalpikam*) i veštačka (*sāmsiddhikam*). Zemlja je materijalni uzrok svih ovih tela,<sup>140</sup> mada uz to postoje i drugi pomoćni elementi. Grubo telo sastoji se od pet elemenata, mada neki misle da etar nije neophodan, a drugi da je dovoljna samo zemlja. Neki govore takođe da u telu čoveka preovlađuje element zemlje, a u svetu sunca element svetlosti.<sup>141</sup>

*Prakrti* i njene posledice koje se sastoje od tri *gune*, prema učenju *sāmkhye*, nemaju sposobnost diskriminacije (*aviveki*), predmetni su (*viśayah*), zajednički mnogim *puruśama* (*sāmānyam*), bez razuma (*acētanam*) i produktivni (*prasavadharmi*).<sup>142</sup> Proizvod svakog stepena evolucije finiji je nego proizvod sledećeg stepena, a grublji nego proizvod prethodnog. Razvojni niz od *prakrti* do pet grubih elemenata ima dvadeset četiri stepena, a o *puruśi* se kaže da čini dvadeset peti princip sistema *sāmkhya*.<sup>143</sup> Dvadeset tri principa izvedena iz *prakrti* su posledice, pošto se razlikuju od *prakrti* i *puruše*, veličina im je ograničena a imaju atribute *pradhāna*, kao rast i asimilaciju, služe kao oruđa *puruše*.<sup>144</sup> Za sve stvari u svetu kaže se da su *vikrti prakrti*. *Prakrti*

<sup>137</sup> Y. B., III. 14.

<sup>138</sup> Pošto sadrže *tanmātre* druge vrste kao svoje sačinitelje, to se grubi atomi ne mogu identifikovati sa atomima *vaiśeṣike*. *Tanmātre* nemaju delove i nevidljivi su, za razliku od atoma *vaiśeṣike*.

<sup>139</sup> Dharmaparināma.

<sup>140</sup> V. 112.

<sup>141</sup> III. 17—19. S. P. B., III. 19.

<sup>142</sup> S. K., 11.

<sup>143</sup>

1. *Puruśa*.

2. *Prakrti* (neispoljena) = ispoljena.

3. *Buddhi*, ili intelekt.

4. *Ahamkāra*, ili osećanje sebe.

5—9. Pet *tanmātra*: zvuka, dodira, mirisa, forme ili boje i ukusa.

10. *Manās*.

11—15. Pet čula.

16—20. Pet organa akcije.

21—25. Pet grubih elemenata: eter, vazduh, svetlost, voda i zemlja.

<sup>144</sup> S. P. S., I. 120—134; S. K., 15.

je prema *vikrtima* u odnosu prvobitne supstancije prema njenim modifikacijama. *Mahat*, *ahamkāra* i pet *tanmātra* posledice su nečega, a uzroci nečeg drugog. Pet grubih elemenata i jedanaest organa su samo posledice a ne uzroci nečeg drugog. Dok je *prakrti* samo uzrok, jedanaest proizvoda su tek posledice. Sedam od tih proizvoda su i uzroci i posledice, dok *puruśa* nije ni uzrok ni posledica.<sup>145</sup>

Ti proizvodi razvoja, koji su sposobni da rađaju druge proizvode jednake sebi, kaže se da su bez specijalnosti (*aviśeṣa*), dok oni koji ne mogu da rađaju druga bića jednaka sebi, kaže se da su potpuno specijalizovani (*viśeṣa*). Ako *ahamkāra* pokrene *tanmātre*, nije lako objasniti prisustvo *ahamkāre* u finim elementima. Ono što proizlazi iz *ahamkāre* izgleda da je sasvim različita egzistencija, a takva je transformacija slučaj *tattvāntaraparīnāma*. Čula i grubi elementi ne mogu da proizvedu egzistenciju potpuno druge vrste. Tako, dok je *ahamkāra* nespecijalizovan (*aviśeṣa*), dotle su čula itd., u najvišoj meri specijalizovani (*viśeṣa*).<sup>146</sup>

Razvoj je samo razgranavanje onoga što već potencijalno postoji. Početak i kraj su podjednako određeni. Uprkos stvarima koje nastaju iz *prakrti*, njena se supstancija nikoliko ne smanjuje. Stvari koje nastaju ne iscrpljuju izvor svoga početka. Međutim, nijedna materijalna stvar ne može da deluje a da ne iscrpi delimično svoju iskustvenu energiju. Zato je teško smatrati da je *prakrti* čisto materijalne prirode.

Teško je razumeti tačno značenje objašnjenja koje *sāmkhya* daje o evoluciji. Nismo videli nijedno zadovoljavajuće objašnjenje zašto su razni stupnjevi evolucije onakvi kakvi jesu.

Razni principi *sāmkhye* ne mogu se logički izvesti iz *prakrti*, te izgleda da su nastali kao njeni proizvodi po istorijskoj slučajnosti. Ne postoji deduktivan razvoj proizvoda iz jedne *prakrti*. Viđnānabhikṣu je svestan tog nedostatka i poziva nas da prihvatimo objašnjenje *sāmkhye* o evoluciji na osnovu autoriteta svetih spisa.<sup>147</sup> Ali to znači odreći se mogućnosti filozofskog tumačenja.

*Buddhi*, *ahamkāra*, *manas* i ostalo ne treba shvatiti kao niz vremenski uzastopnih stanja razvoja. Oni su rezultati logičke analize razvijenih samosvesti. Vācāspati piše: »Svaki čovek prvo upotrebljava svoja spoljna čula, zatim razmišlja (pomoću *manasa*), onda dovodi u vezu razne predmete sa svojim *ego* (*ahamkāra*), i najzad odlučuje svojom *buddhi* šta da radi.«<sup>148</sup> Ovakva analiza nam razjašnjava razli-

<sup>145</sup> S. K., 3. Upor. Erigena: »Ono što stvara a nije stvoreno; ono što je stvoreno i stvara; ono što je stvoreno a ne stvara; i ono što niti stvara niti je stvoreno« (*De Divisione Naturae*, knj. 5). Vidi Garbhopenišad, 3.

<sup>146</sup> Vidi Y. B., II. 19., gde se kaže da su *tanmātre* i osećanje ličnosti *aviśeṣa* forme *mahata*, dok su pet elemenata *viśeṣa* forme *tanmātra*, a za pet čula, pet organa akcije i *manas* kaže se da su *viśeṣa* forme *asmitā*.

<sup>147</sup> Atra prakrter mahān mahato 'hamkāra ityādi srṣṭikrame śāstram eva pramānam\* (*Sāmkhyasāra*). V. tak. Āyanta: Nyāyamañḍari, str. 452—466.

<sup>148</sup> Tattvakaumudī, 23.

\* »Kao što je *mahat* (um) izveden iz *prakrti* (materijalne prirode), a iz *mahata* »faktor ja« (individualnost), tako je isto umni osnov toka emanacije sadržan u svetim spisima.«

kovanje raznih činilaca na strani subjekta; ali nam ne pomaže u razumevanju tačnih funkcija tih činilaca ako se prošire do kosmičkih razmera. Kosmička shema se izgrađuje po analogiji ljudskoga *sebe*, pošto je čovek mikrokozam u kome se ponavljaju svi činioci realnosti, iako u smanjenom razmeru. Promenama sna i jave tu odgovaraju stvaranje i razaranje sveta. U stanju spavanja bez snova *svest o sebi* je prisutna, mada ne zahvata svet. Tako u stanju apsorbovanosti sveta (*pralaya*) *svesti o sebi* se ne razaraju, mada se *prakrti* ne opaža. Kad se neki čovek probudi posle zdravog sna i kaže: »Dobro sam spavao, ne znam ništa«, to »ništa« je *ne-sebe* ili *avyakta prakrti*, iz koje nastaje saznanje nečega. Stanje *prakrti*, kad njena delatnost utone u mirovanje, odgovara stanju *sušupti* ili spavanju bez snova kod individualne duše. Kad se čovek probudi, iz njega se prvo javlja buđenje svesti, čemu neposredno sleduje pojava osećanja *sebe* i nemir želja. Zatim postanu aktivni čula i pet elemenata zvuka, dodira itd. Fizičke elemente opaža čovek tek kad se probudio. Svest ili *buddhi* je prvi sjaj na praznom nebu koji se javlja kad se *svest o sebi* suoči s onim što nije ona sama. *Svest o sebi* primećuje da postoji nešto. Zatim postaje svesno svoje individualnosti time što *sebe* razlikuje od *ne-sebe*. Tada ima osećanje: »Ja opažam predmet«. Zatim otkrivamo da je predmet niz duševnih stanja koja razum sintetizuje i koja su složena od elemenata.<sup>149</sup> Cela shema evolucije prema *sāmkhya* izgleda da se zasniva na psihološkom iskustvu individue. Ali do prelaza iz psihološkog u metafizičko došlo je posredstvom istorijske činjenice da se u upanišadama govori da je samosvesni Brahmā prvi izdanak apsolutne svesti. Pojam *mahata* kao prvog proizvoda *prakrti* može se pratiti do izvoda velike duše iz nemanifestovanoga (*avyakta*) u Katha-upanišadi.<sup>150</sup> *Mahat* je *prakrti* (nebiće) osvetljeno svešću (biće). U upanišadama nalazimo ideju o *hiranyagarbhi* ili Brahmi, svetskoj duši, o kome se kaže da vodi poreklo od neličnog *brahmana*. Jedinu način da se shvatanje o proizlaženju *mahata* iz *prakrti* učini razumljivim jeste prihvatanje stava *vedānte*. Postoji vrhovno *brahman*, koje je iznad subjekta i objekta. U trenutku kad se stavi u odnos prema

<sup>149</sup> Sir R. G. Bhāndārkar daje fihteovsku interpretaciju teorije evolucije prema *sāmkhya*. Pojedinač koji zna neposredno šta se dešava u njegovoj svesti, svestan je izvesnih opažanja koji nisu nastali iz njega samoga. Stoga pretpostavlja postojanje spoljne prirode. Njenu realnost dokazuju ograničenja slobodne aktivnosti svesti. »U stanju svesti kada se »ja« oseća ograničeno, onda razum pre svega predstavlja ili potvrđuje »sebe« i suprotstavlja mu »ne-ja«. Ograničenost »mene« pretpostavlja prethodnu slobodu ili neograničenost.« Tako dolazimo do pojmova: konačnog *ego*, non-*ego*, granice, i apsolutnog *sebe*. *Ahamkāra* u *sāmkhya* pripada konačnom *ego*. Tanani i grubi elementi, kao i njima odgovarajuća čula, za koja se kaže da ih proizvodi *ego*, odgovaraju non-*egu*. Slobodno, neograničeno apsolutno *sebe* je *puruša* sa svojim granicama koje mu postavlja veza non-*ega*. Ali pošto apsolutno slobodni *puruša* ne može biti izvor ograničenja, *sāmkhya* priznaje postojanje različitog uzroka, koji je po svojoj prirodi beskonačan, i čija konačnost dolazi od njegove uske vezanosti sa beskonačnim *ego*, koji *ego* sebi pripisuje iz neznanja. Vidi *Indian Philosophical Review*. tom II, str. 200 i d.

<sup>150</sup> III. 11.

objektu, ono postaje subjekt sa objektom koji se stavlja iznad njega ili nasuprot njemu.<sup>151</sup> Dok je priroda najvišega bića čista svest, dotle je priroda *prakrti* nesvest, a kad se to dvoje izmeša imamo svest-nesvest, ili subjekt-objekt, a to je *mahat*. Čak i nebiće je potencijalno biće ili potencijalna svest. Neposredno, čim se subjekt suprotstavi objektu u njemu se razvija osećanje *sebe*. Najpre se javlja inteligencija, *svest o sebi*. Stvaranju prethodi osećanje *sebe*. »Ja ću biti mnogi; ja ću rađati.«<sup>152</sup> Nejasnoća teorije *sāmkhya* dolazi od činjenice što se psihološki izveštaj meša sa metafizičkim tvrđenjem. Red psihološkog prikazivanja ne mora da bude red realnog razvoja, osim ako je subjekt krajnji i vrhovni. *Sāmkhya* kombinuje sa svojim sopstvenim pretpostavkama ideje koje su joj suštinski strane, a uzete su iz upanišada.

## VIII

### PROSTOR I VREME

Svaka pojava u vasijskom razvoju karakteriše se aktivnošću, promenom ili kretanjem (*parispanda*).<sup>153</sup> Sve stvari podložne su infinitezimalnim promenama rasteinja i opadanja. U najmanjem vremenskom trenutku (*kšana*) cela vasiona se menja. U svetu iskustva prostor i vreme pojavljuju se kao ograničeni, te se za njih kaže da proističu iz *ākāše*, dok njega uslovljavaju koegzistentne stvari u prostoru i kretanje tela u vremenu.

Vidhānabhikṣu kaže: »Večni prostor i vreme imaju formu *prakrti*, ili korenskog uzroka *ākāše*, i predstavljaju samo specifične modifikacije *prakrti*. Time je utvrđena univerzalnost prostora i vremena . . . Ali njih, prostor i vreme koji su ograničeni, proizvodi *ākāša* spajanjem ove ili one ograničavajuće stvari (*upādhi*).<sup>154</sup> Ograničeni prostor i vreme su samo *ākāša*, partikularizovano ovim ili onim predmetom koji ga ograničava, mada se kaže da su to njegove posledice. Sami po sebi, prostor i vreme su apstrakcije. Oni nisu supstancije, kako misli *nyāya-vaiśeṣika*, već odnosi koji povezuju događaje u razvoju *prakrti*. Događaji se nalaze u odnosima prostora i vremena. Mi ne opažamo beskonačno vreme ili beskonačan prostor, te se tako kaže da su konstrukcija razuma. Polazeći od ograničenih predmeta opažanja, koji jedan prema drugom stoje u odnosu prethodnosti i naknadnosti, mi konstruišemo beskonačni vremenski red da bismo predstavili tok razvoja. Vyāsa kaže: »Upravo kao što je atom najmanja granica materije, tako je trenutak (*kšana*) najmanja granica vremena, ili vreme potrebno da jedan atom u pokretu ostavi jednu tačku

<sup>151</sup> Upor. Brh.-up., I. 4. 2: Ikṣāncakre (On se osvrnuo oko sebe); Chān-up., VI. 2. 2: Tad aikṣata (Što je on video). Upor. Bhāgavata: »Ono što oni objavljuju da je *citta*, ili um, zvano Vāsudeva, tj. Višnu, to se sastoji od *mahata*«. Yad āhur vāsudevākhyam cittam tan mahadātmakam (III. 26. 21). Vidi S. P. B., VI. 66.

<sup>152</sup> Chān.-up., VI. 2. 3.

<sup>153</sup> Vyaktam sakriyam parispaṇḍavat. Tattvakaumudī, 10. Vidi tak. Y. B., III. 13.

<sup>154</sup> S. P. B., II. 12; II. 10.



i dostigne sledeću. Njihov kontinuirani tok čini sledovanje (*krama*). Trenuci i njihovo sledovanje ne mogu se kombinovati u nešto realno (*vastu*). Budući takve prirode, vreme ne odgovara ničemu realnom, nego je proizvod uma i sleduje kao rezultat opažaja ili reči.«<sup>155</sup> Ali trenutak je objektivni i osniva se na sledovanju.<sup>156</sup> Sledovanje (*krama*) je u suštini neprekidni niz trenutaka, koje stručnjaci nazivaju vreme (*kāla*). Dva trenutka ne mogu se desiti istovremeno, pošto nije moguće da se sledovanje dve stvari desi istovremeno. Kad pozniji trenutak dođe za ranijim, onda imamo sledovanje. Tako u sadašnjosti imamo samo jedan trenutak, a ne prethodne ili poznije trenutke. Stoga se oni ne kombinuju. Ali oni trenuci koji su prošli i budući moraju se objasniti kao inherentni promenama (*parināma*). Prema tome, ceo svet se menja u svakom pojedinom trenutku;<sup>157</sup> tako su svi spoljni vidovi sveta relativni prema sadašnjem trenutku.<sup>158</sup>

Svet nije ni realan ni nerealan. On nije nerealan, kao čovekov rog, niti realan, pošto prolazi.<sup>159</sup> Međutim, ne može se smatrati neopisivim, jer tako nešto ne može da postoji.<sup>160</sup> *Sāmkhya* odbacuje gledište po kome je svet odraz nečega što ne postoji,<sup>161</sup> ali svet nije ni čista ideja.<sup>162</sup> Svet postoji u svojoj večnoj formi *prakrti*, i prolazi u svojim nestalnim pojavama.<sup>163</sup> Svet ima fenomenalnu realnost, budući da je podložan promenama.<sup>164</sup> Vasijski proces je dvovrstan: kako stvaralački tako i razoran. Stvaranje je odvijanje različitih nizova iz prvobitne *prakrti*, a razaranje je njihovo rastvaranje u prvobitnu *prakrti*. Kao rezultat ovog poremećaja ravnoteže, vasiona se razvija sa svojim različitim elementima, a na završetku svetskog perioda proizvodi se vraćaju obratnim procesom u prethodno stanje razvoja, dakle konačno u *prakrti*. *Prakrti* ostaje u tom stanju dok ne dođe vreme za razvoj nove vasiona. Taj ciklus razvoja i vraćanja nije nikad imao početak, niti će ikad imati kraj. Igra *prakrti* ne prestaje kad ova ili ona individua postigne oslobođenje,<sup>165</sup> mada na oslobođene ne utiče više dejstvo *prakrti*. Mada je *prakrti* samo jedna i zajednička svim *purušama*, ona se manifestuje na razne načine, za duše koje su u ropstvu razvija se u mnoge oblike od najfinijeg do najgrubljeg; za oslobođene duše odstupa i rastvara se u svoju sopstvenu prvobitnu formu. Sve dok ima posmatrača igra *prakrti* se nastavlja. Kad su sve duše postigle slobodu igra je završena, a glumci se povlače.<sup>166</sup> Ali kako će uvek biti duša koje se bore da izbegnu iz zamki *prakrti*, stalni ritam aktivnosti

<sup>155</sup> Sa khalv ayam kālo vastuśūnyo 'pi buddhīnirmānah śabdajñānānu-pāti (Y. B.).

<sup>156</sup> Kṣanastu vastu patitah kramāvalambī.

<sup>157</sup> Tenaikena kṣanena kṛtsno lokah parināmam anubhavati.

<sup>158</sup> Tako *yogin* može da opazi neposredno kako trenutke tako i njihovo sledovanje (Y. B., III. 52).

<sup>159</sup> S. P. S., V. 52—53.

<sup>160</sup> S. P. S., V. 54.

<sup>161</sup> S. P. S., V. 55.

<sup>162</sup> S. P. S., I. 42.

<sup>163</sup> Sadasatkhyātir bādhābādhāt (S. P. S., V. 56).

<sup>164</sup> S. P. B., I. 26.

<sup>165</sup> S. P. S., III. 66.

<sup>166</sup> S. K., 58—59; S. P. S., III. 63.

*prakrti* ostaće večan. *Samsāra* neće nikad doći svome kraju.<sup>167</sup> Pošto je stanje raspadanja normalan uslov, u stanju razvoja postoji težnja za padom u rasulo. Kad želje svih *puruša* teže za tim da dođe do privremenog prestajanja svakog iskustva, *prakrti* se vraća u svoje stanje mirovanja. *Gune* se tako sigurno uzajamno suprotstave da nijedan ne prevladava. Stoga nema proizvođenja novih stvari i kvaliteta. Čak i stanje *pralaya* teži da služi interesima *puruša*. U stanju *pralaya prakrti* nije neaktivna, mada su njene promene homogene.

## IX

### PURUŠA

Sva organska bića imaju princip samoodređenja, kome se obično daje naziv »duša«. U strogom smislu reči, »duša« pripada svakom biću koje ima u sebi život, a razne duše su u osnovi istovetne po svojoj prirodi. Do razlika dolazi zbog fizičke organizacije koja pomračuje i ometa život duše. Priroda tela u kojima su duše otelovljene objašnjava razne stupnjeve pomračenja. Duše se ne mogu dovoditi u vezu sa istim principom iz kojeg nastaju fizičke organizacije. Tako *sāmkhya* tvrdi postojanje *puruša* slobodnih od svih slučajnosti konačnog života i uzdignutih iznad vremena i promene. Postoji svedočanstvo svesti, mada je individua u jednom pogledu posebno konačno biće podložno svim događajima i promenama smrtnosti, da ima nečega u njoj što je uzdiže iznad svega toga. Individua nije um, život ili telo, već duša koja im daje oblik i podršku, nema, tiha i večna. Kad se činjenice sveta posmatraju sa epistemološkog gledišta, dobijamo podelu na subjekte s jedne strane, i objekte s druge. Odnos između nekog subjekta i nekog objekta je odnos saznanja ili, šire rečeno, odnos iskustva. *Sāmkhya* obeležava onoga koji saznaje kao — *purušu*; ono što se saznaje kao — *prakrti*.

*Sāmkhya* ističe nekoliko dokaza u svrhu utvrđivanja postojanja *puruša*:<sup>168</sup> 1. Agregat stvari mora da postoji radi nečeg drugog. Gaudapāda kaže da kao što krevet, koji je sastavljen od raznih delova, služi čoveku koji na njemu spava, tako »ovaj svet, koji je sastavljen od pet elemenata, služi nekom drugom. Postoji neko *sebe* za čije zadovoljstvo je proizvedeno ovo prijatno telo koje se sastoji od razuma i ostaloga«. 2. Svi predmeti saznanja imaju tri *gune*, i oni pretpostavljaju *sebe* koje je njihov posmatrač a lišeno je *guna*. 3. Mora da postoji jedna najviša moć, čista svest, koja usklađuje sva iskustva. 4. Pošto *prakrti* nema razuma, to mora da postoji neko koji doživljava proizvode *prakrti*.

<sup>167</sup> Y. S., II. 22; S. P. B., II. 4; S. P. B., I. 159; I. 67; VI. 68. 69.

<sup>168</sup> S. K., 17; S. P. S., I. 66; Y. S., IV. 24.

5. Postoji stremljenje oslobođenju (*kaivalya*), koje pretpostavlja postojanje *puruše* sa osobinama suprotnim osobinama *prakrti*. Težnja da se izbegnu uslovi opstanka odražava realnost onoga ko može da uspe u bekstvu.

Šta je priroda *sebe* ili subjekta svesti? To nije telo. Svest nije proizvod elemenata, jer se ne nalazi u njima zasebno, pa ne može biti ni u njihovom zbiru.<sup>169</sup> Ona se razlikuje od čula,<sup>170</sup> jer su čula oruđa viđenja a ne onaj koji vidi. Čula izazivaju modifikacije u *buddhi*. *Puruša* se razlikuje od *buddhi*, jer je *buddhi* nesvesna. Sređivanje naših iskustava u sistematsku celinu zavisi od prisustva *sebe*, koje održava jedinstvo različitih svesnih stanja. *Sebe* se definiše kao čist duh, koji se razlikuje od tela ili *prakrti*.<sup>171</sup> Kad bi ono bilo podložno promeni, saznanje bi bilo nemoguće. Kako je svest njegova osobina, to ona pomaže da se proizvodi razvojnog niza dovedu do samosvesti. Ono osvetljuje celokupnu oblast misli i osećanja. Kad bi *puruša* bio podložan preobražaju, onda bi povremeno iščezavao, te ne bi bilo izvesnosti da će stanja *prakrti*, kao što su užitek i muka, biti doživljavana. Priroda *puruše* kao neprolazne svetlosti (*sadāprakāśasvarūpa*) ne menja se.<sup>172</sup> Ona je prisutna u spavanju bez snova,<sup>173</sup> isto kao i u stanjima budnosti i sna, koja su sva modifikacije *buddhi*.<sup>174</sup> Tako *puruša* postoji, mada nije ni uzrok ni posledica.<sup>175</sup> To je svetlost pomoću koje vidimo da postoji takva stvar kao što je *prakrti*. Za osvetljavanje predmeta on ne zavisi ni od čega drugog. *Prakrti* i njeni proizvodi ne javljaju se sami od sebe, već zavise u svome javljanju od svetlosti *puruše*. Iako se svest služi fizičkim posredstvom, ne možemo je fizički razjasniti. *Buddhi*, *manas* i sl. oruđa su ili sredstva; oni ne mogu da objasne svrhu svesti, čijem ostvarenju služe. *Puruša* je samo svest a ne i blaženstvo, jer sreća zavisi od *sattva gune*, koje spada u oblast *prakrti*. Dvojtvo subjekta i objekta sadržano je kako u prijatnom tako i u mučnom iskustvu. Užitek i bol pripadaju *buddhi*.<sup>176</sup> Štaviše, prisustvo blaženstva kao dopune svesti uvelo bi dvojtvo u prirodu *puruše*.<sup>177</sup> Ako bol sačinjava prirodu *puruše*, onda oslobođenje nije moguće. *Puruša* nije sposoban za kretanje, i postigavši oslobođenje, on ne ide nikuda.<sup>178</sup> On nema ograničen obim, jer bi inače bio sastavljen od delova i, prema tome, razorljiv.<sup>179</sup> Nema atomski obim, jer inače bi bilo nemoguće objasniti njegovo saznanje o svim telesnim stanjima. On ne učestvuje ni u kakvoj aktiv-

<sup>169</sup> S. P. S., V. 129; III. 20—21.

<sup>170</sup> S. P. S., II. 29.

<sup>171</sup> S. P. S., VI. 1—2.

<sup>172</sup> S. P. B., I. 75; Y. S. IV. 18; S. P. S., I. 146.

<sup>173</sup> S. P. S., I. 148.

<sup>174</sup> S. P. B., I. 148.

<sup>175</sup> S. P. S., I. 61.

<sup>176</sup> S. P. S., VI. 11.

<sup>177</sup> V. 66.

<sup>178</sup> S. P. S., I. 49. S. K., 3.

<sup>179</sup> I. 50.

nosti. *Sāmkhya* ne priznaje *puruši* nijedan kvalitet, jer u protivnom slučaju ne bi bio sposoban za oslobođenje. Priroda neke stvari je neotuđiva, a sreća i beda ne mogu pripadati duši.

Postoje mnoge *svesti o sebi*, jer iskustvo pokazuje da su ljudi različito nadareni fizički, moralno, intelektualno. Ima mnogo svesnih bića u svetu, od kojih svako posmatra svet na svoj vlastiti način i sa nezavisnim iskustvom svojih subjektivnih i objektivnih doživljaja. Razlike u gledištima ne mogu zavisiti od uticaja *prakrti*, stoga se dokazuje da postoje razne svesti koje o njima svedoče. One imaju različite organe i akcije, a svaka od njih posebno se rađa i umire.<sup>180</sup> Jedna ide u nebo, druga dospeva u pakao. *Sāmkhya* poklanja naročitu pažnju brojnoj razlici struja svesti, kao i individualnom jedinstvu svake posebne struje. Ne možemo objasniti organizovano jedinstvo pojediničevih iskustava, ako ne priznamo postojanje individualnog subjekta; posebnost raznih jedinki ukazuje na pluralitet *svesti o sebi*. Kad bi *svest o sebi* bila samo jedna, svi bi postigli slobodu ako bi je samo jedan postigao.<sup>181</sup> Ako se *svest o sebi* po prirodi suprotstavlja *prakrti*, koja je jedna i zajednička svima, onda je nužno da postoji pluralitet *svesti o sebi*. Ona mesta u svetim spisima koja brane pluralitet pretiraju se kao da se pozivaju na nepostojanje razlika među suštinskim svojstvima.<sup>182</sup> Tu se pretpostavlja nepostojanje razlike u visti a ne homogenost.<sup>183</sup> Sloboda ne znači srastanje sa apsolutnim duhom, već izdvajanje iz *prakrti*. *Svesti o sebi* koje borave u više individua odlikuju se zajedničkim svojstvom što su nemi posmatrači onoga što se dešava sa proizvodima *prakrti* sa kojom su privremeno vezani.

Gledište *sāmkhye* o *puruši* pod uticajem je koncepcije *ātmana* u upanišadama.<sup>184</sup> On je bez početka i kraja, nema kvaliteta, fin je i sveprisutan, večni posmatrač, nedostupan čulima, nedostupan umu, nedostupan domašaju razuma, izvan područja vremena, prostora i uzročnosti koji čine osnovu i potku mozaika iskustvenog sveta. On nije stvoren i ne stvara. Njegova večnost ne znači samo neprekidno trajanje, već takode i nepromenljivost i savršenstvo. On ima oblik svesti (*cidrūpa*), mada ne poznaje stvari u iskustvenom smislu, jer iskustveno saznanje je moguće samo preko ograničenosti tela. Kad se *svest o sebi* oslobodi ovih granica ona nema saznanje modifikacije, već ostaje u svojoj sopstvenoj prirodi.<sup>185</sup> *Puruša* nije vezan za *prakrti*.<sup>186</sup> On je isključivo svedok, osamljen, nezainteresovan, pasivan posmatrač.<sup>187</sup> Karakteristike

<sup>180</sup> S. P. S., VI. 45; I. 149 i 150.

<sup>181</sup> S. K., 18.

<sup>182</sup> S. P. S., V. 61; S. P. B., I. 154.

<sup>183</sup> *Vaidharmyaviraha*, a ne *akhandatā*.

<sup>184</sup> Brh.-up., IV. 3. 16; Švet., VI. 11 i 19; Amrtabindu, V. 10.

<sup>185</sup> S. P. S., Vrtti, VI. 59.

<sup>186</sup> Brh.-up., IV. 3. 15.

<sup>187</sup> S. K., 19. Upor. delo Haribhadre: *Šaddarśanasamuccāya*, 41.

Amūrtaś cetano bhogī nityah sarvagato 'kriyah  
Akartā nirgunah sūkṣma ātmā kāpiladarśane.

*prakrti* i *puruše* su po svojoj prirodi suprotne. *Prakrti* je nesvesnost (*acētanam*), dok je *puruša* svesnost (*saētanam*). *Prakrti* je aktivna i uvek se obnavlja, dok je *puruša* neaktivan (*akartā*). *Puruša* je nepromenljivo postojan, dok je *prakrti* postojana promenljivo. Tri *gune* karakterišu *prakrti*, a *puruša* je lišen *guna*; *prakrti* je objekt, *puruša* je subjekt.

## X

## ISKUSTVENA JEDINKA

*Āiva* je *svest o sebi* koja se odlikuje povezanošću čula, a ograničena je telom.<sup>188</sup> Viđnānabhikšu kaže da je *puruša* zajedno sa *ahamkārom* *diva*, a ne *puruša* po sebi.<sup>189</sup> Dok čista *svest o sebi* ostaje izvan *buddhi*, dotle se odraz *puruše* u *buddhi* javlja kao *ego*, spoznavalac svih naših stanja, uključujući tu radosti i bolove. Kad ne znamo da je *svest o sebi* izvan *buddhi* i različita od nje po karakteru i saznanju, onda imamo pojam o sebi u *buddhi*.<sup>190</sup> Svaka *buddhi* sa svojim zahvatom čula i ostaloga jeste izdvojen organizam određen svojim *karmom* iz prošlosti,<sup>191</sup> te ima svoje sopstveno, na poseban način povezano neznanje (*avidyā*). *Ego* je psihološko jedinstvo onog toka svesnog doživljavanja koje sačinjava ono što nazivamo unutrašnjim životom nekog iskustvenog *sebe*. Ovo jedinstvo je vremensko, uvek promenljivo, a nije *puruša*, koji je vanvremenski prisutan kao pretpostavka vremenskog jedinstva. Dok je *puruša svest o sebi* koja je večna jedna sama sa sobom, *diva* je pojedinost u svetu prirode. Mnogi *ego* su egzistencije u svetu egzistencija i uporedo s njima, i nisu u višem smislu realni nego materijalne stvari. Mi možemo doživljavati mnoga *ego* kao što doživljavamo druge egzistencije, mada drugačije nego njih. Svako *ego* ima u grubom materijalnom telu — koje se raspada posle smrti — jedno fino telo obrazovano iz psihičkog aparata, u koji su uključena i čula. To fino telo je osnova ponovnog rođenja,<sup>192</sup> kao i princip identiteta ličnosti u raznim egzistencijama. Fino telo, koje zadržava tragove svih naših iskustava, naziva se *linga* ili znak koji odlikuje *purušu*. *Linge* su iskustvene karakteristike bez kojih se različiti *puruše* ne mogu razlikovati. Kao proizvodi *prakrti*, *linge* imaju tri *gune*. Posebno obeležje *linge* zavisi od kombinacije *guna*. Svaka životna istorija ima svoje sopstveno *linga*. Sve dok bude postojalo fino telo, biće i otelovljene egzistencije i ponovnog rođenja. Na najnižem životinjskom stupnju preovlađuje *tamas*, zato vidimo da se život životinje odlikuje neznanjem i tupošću. Sposobnosti pamćenja

<sup>188</sup> S. P. S., Vrtti, VI. 63.

<sup>189</sup> S. P. B., VI. 63.

<sup>190</sup> Y. S., II. 6.

<sup>191</sup> S. P. B., II. 46.

<sup>192</sup> S. P. S., III. 16.

i mašte razvijene su nesavršeno, tako da radost i bol koje doživljavaju životinje nisu ni trajne niti jake. Pošto je priroda *sattve* vrlo niska, saznanje životinje je samo sredstvo za sadašnju akciju. Kad *radas* postane premoćan, *puruša* ulazi u ljudski svet. Ljudska bića su nemirna i streme ka oslobođenju i nemaju bolova. Kad *sattva* preovlada postiže se spasonosno saznanje, i *prakrti* ne vezuje više *ego* za bedu opstanka. Oslobođena duša je nezainteresovani posmatrač svetskog prizora. U času smrti veza između *puruše* i *prakrti* se raskida, a razrešena duša se apsolutno oslobađa. Promene, tj. oslobođenje i vezivanje, pripadaju finom telu vezanom uz *purušu*, koji uvek ostaje čista svest, mada zaboravlja svoju pravu prirodu tako dugo dok fino telo obiluje *radasom* i *tamasom*. *Puruše* su u svim finim telima iste vrste, a sama fina tela po kojima se razlikuju pripadaju kontinuiranom razvoju u *prakrti*. Hipoteza razvoja vezuje čoveka u krvno srodstvo sa svakim drugim životnim oblikom, životinjskim kao i biljnim.

Iskustveno *sebe* je mešavina slobodnog duha i mehanizma, *puruše* i *prakrti*. Fino telo, koje je proizvod *prakrti*, postaje svesno sjedinjenjem *puruše* i *prakrti*, mada je samo po sebi nesvesno. Ono je podložno radosti i bolu, akciji i njenim plodovima, i okreće se u krugu ponovnih rođenja. *Ātman* ili *puruša* potpuno je nezainteresovan za stvari sveta. Aktivnost pripada *buddhi*, jednom od proizvoda *prakrti*; pa ipak, na osnovu njenog jedinstva sa *purušom*, indiferentni *puruša* se pojavljuje kao onaj koji dejstvuje. Stvarno dejstvo pripada *antahkarani* ili unutrašnjem organu, koga osvetljava *puruša*.<sup>193</sup> Nesvesno *antahkarana* samo po sebi ne može da bude nosilac delatnosti, ali ono je snabdeveno svešću. Ta snabdevenost ili osetljivost *antahkarane* sastoji se u njegovom posebnom spoju sa svešću koja večno sija; svest ne ulazi u *antahkaranu*, nego se samo ogleda u njemu. Uostalom, vezanost *puruše* sa *prakrti* nije trajna. *Puruša* se vezuje sa *prakrti* zato da se priroda *prakrti* može razotkriti sama sebi, i da *puruša* može postići slobodu od združenosti sa *prakrti*. *Prakrti* podržava kako psihičke tako i fizičke pojave. Njeni sačinitelji ponašaju se u jednom slučaju kao subjekt ili opažać, u drugom kao objekt ili ono što se opaža. To dvoje predstavlja različite puteve razvoja.<sup>194</sup> *Prakrti* dejstvuje, a *puruša* uživa plodove dejstva. Sreća i beda spadaju u modalitete *prakrti*, a za *purušu* se kaže da ih doživljava zbog svog neznanja.<sup>195</sup> Svetlost svesti pridaje se dejstvima *prakrti*; a *puruša*, pasivno posmatrajući delatnosti *prakrti*, zaboravlja svoju pravu prirodu i zavarava se verom da misli, oseća i radi. On se identifikuje sa posebnom konačnom formom života, animalnim telom, te se tako isključuje iz pravog života. Gubeći mir

<sup>193</sup> S. P. S., I. 99.

<sup>194</sup> Upor. Vācaspati: »Gunānām dvairūpyam vyavaseyātmakatvam vyavaseyātmakatvam ca. Tatra vyavaseyātmakatām grāhyatām āsthāya pañcatanmātrāni bhūtabhautikāni... vyavaseyātmakatvam tu grahanasvarūpam āsthāya sāhamkāranīndriyāni« (Tattvavaiśaradi, III. 47).

<sup>195</sup> Tattvakaumudi, 5.

večnosti, ulazi u nemir vremena. *Puruša* se ne kreće, mada telo u kome se nalazi prelazi s mesta na mesto. *Puruša* je pasivan, i za njega se pretpostavlja da samo daje odobrenje ili se protivi, te je u stvari samo naziv za kretanje koje se zbiva u *prakrti*. Mada ne deluje, izgleda kao da deluje zbog brkanja sa dejstvom *prakrti*; kao što i *prakrti* zbog blizine sa *purušom* izgleda da je svesna.<sup>196</sup> Doživljavanje bola (*duhkasākṣātkāra*) biva samo u obliku refleksije koja dolazi od modifikacije (*vrtti*) *upādhi*.<sup>197</sup> Stvarno vezano jeste *ċitta*, a samo njegova senka pada na *purušu*.

Uski i ograničeni život *ċive* nije uslovljen suštastvenom prirodom duše kao *puruše*, nego je posledica pada iz njegovog prvobitnog stanja. Iskustvo *puruše* označava samo primanje odraza predmeta.<sup>198</sup> Kad je *prakrti* aktivna, *puruša* treba da iskusi plodove toga, jer je svrha aktivnosti *prakrti* da posluži iskustvu *puruše*.<sup>199</sup> Strogo govoreći, čak i to doživljavanje iskustva zavisi od *abhimāne* (samoosećanja), nastalog iz *aviveke* (nerazlikovanja).<sup>200</sup> Kad se zna istina, onda nema ni radosti ni bola, ni aktivnosti ni uživanja.<sup>201</sup>

Opis *puruše* i *ċive* u *sāmkhyi* u mnogom pogledu je sličan opisu *ātmana* i individualnog *ego* u *advaita-vedānti*. Prema *advaita-vedānti* *ātman* je slobodan od svake akcije, od smetnji tela i duha koje nas uvlače u akciju. Izgleda da *ātman* deluje samo po svojoj akcidentalnosti. Neuslovljeni *puruša* ili *ātman* izgleda kao da je *ċiva* ako ga zamenujemo sa uskim granicama individualnosti. Strogo govoreći, individualnost u *advaiti* spada u *sūkṣma-śarīra*, a u *sāmkhyi* u *linga-śarīra*. \* Vidñānabhikṣu govori o uzajamnom reflektovanju, koje je u izvesnoj meri slično *pratibimbavādi* u *advaita-vedānti*. Prema tom učenju se *ātman* odražava u *antahkarani*, ili unutrašnjem organu. Ovaj *ċidābhāsa*, ili pojava *ċita*\*\* jeste individualno *sebe* ili *ċiva*.

Teorija *sāmkhye* je očigledno kompromis između empiričkog shvatanja duše koja se bori za oslobođenje metafizičkog gledišta *advaita-vedānte*, po kome beskonačna i strasti oslobođena duša nije sposobna da se podvrgne vezanosti. Zato se kaže da *puruša*, iako ostaje u svojoj suštini večno nepromenjen, ipak doživljava odraz patnje koja se zbiva. Kao što kristal omogućava da se crveni cvet vidi kroz njega, a da sam kristal ne postane crven, tako i duša ostaje nepromenjena, mada iluzija patnje i radosti može da bude prisutna u svesti. Za dokaz toga navodi Vidñānabhikṣu stihove iz Sūrya-purāne: »Kao što ljudi vide čist kristal

<sup>196</sup> S. K., 20 i 22; S. P. S., I. 162—3; Y. S., II. 17; B. G., VIII. 21; Katha-up., III. 4.

<sup>197</sup> S. P. S., I. 17.

<sup>198</sup> Puruṣasya viśayabhogah pratibimbādānamātram (S. P. S., I. 104).

<sup>199</sup> S. P. S., I. 105.

<sup>200</sup> S. P. S., I. 106.

<sup>201</sup> S. P. S., I. 107.

\* *Sūkṣma-śarīra*, »istančano telo« i *linga-śarīra*, »telo obeležja« ili formacija karaktera su dva izraza za zajednički pojam psihičkog organizma.

\*\* *ċit* u *vedānti* obeležava najviši pojam svesti uopšte.

kao crven stoga što je postavljen nad neki crveni materijal, tako je i sa velikim *purušom*.<sup>202</sup> Šankara takođe upotrebljava poređenje kristalne vaze koja izgleda crvena stoga što su crveni cvetovi u njoj, mada ona sama nema nikakve boje niti osenčenja.<sup>203</sup> Ako *puruša* izgleda izazvan ili uznemiren, taj izgled dolazi od razuma sa kojim je on privremeno združen. Ta združenost ne ostavlja nikakav trajan ili privremen utisak na *sebe*. Pošto nema realnog dodira, nema ni naknadnog traga o tome.

## XI

### PURUŠA I PRAKRTI

U sistemu *sāmkhya* nas najviše zbunjuje problem odnosa između *puruše* i *prakrti*. Već smo videli da razvoj *prakrti* nije samo praćen čudesnim sjajem, već takođe ima određenu nameru u svom prilagođavanju realizaciji duhovnih ciljeva.<sup>204</sup> *Prakrti* razvija svet pun jada i pustoši da bi probudila dušu iz njenog dremeža. Kaže se da je odvijanje tragedije sveta potrebno zbog *svesti o sebi* koja ostaje neaktivna, mada vidi sve što joj se prikazuje. Priznaje se da je služenje *puruši* cilj delatnosti *prakrti*, mada *prakrti*<sup>205</sup> nije svesna tog cilja. *Sāmkhya* odbacuje mitološke čudotvorne uticaje i priznaje unutrašnju teleologiju. Uzvišena je misao pripisivati aktivnosti *prakrti* veličinu vasiona i čuderno uređenje sveta, koja aktivnost, mada mehanička, postiže rezultate koji nameću misao o najmudrijem proračunu i oštroumlju. Ali *sāmkhya* je načisto s time da aktivnost *prakrti* ne zavisi od svesnog razmišljanja.<sup>206</sup> Analogije koje *sāmkhya* upotrebljava ne vode nas daleko. Nerazumna *prakrti*, kaže se tu, deluje kao što nerazumno drveće donosi svoje plodove,<sup>207</sup> ili kao što se mleko u kravi luči za ishranu teleta. Mehanizam ne objašnjava sam sebe, niti se mogu pro-

<sup>202</sup> Yathā hi kevalo raktah sphaṭiko lakṣyate janaih  
Rañjakādyupadhānena tadvat paramapūruṣah. (S. P. S., I. 19).

Pasivno ravnodušni *puruša* izgleda kao da je aktivan na osnovu uticaja tri *gune*. Upor.:  
Prakrteh kāryam nityaikā prakrtir jadā  
Praktes trigunāveśād udāsino 'pi kartrvad. (S. S. S., IX. 15).

<sup>203</sup> Ātmabodha.

<sup>204</sup> S. P. S., II. 1; III. 58.

<sup>205</sup> S. K., 56. Gledajte *sāmkhye* o *prakrti* razlikuje se od gledišta o prirodi koje propoveda Huxley u svom *Romanes Lecture*, ili od Hardijevih stihova:

»... Neka ogromna maloumnost,  
Moćna dovoljno da gradi i spaja,  
Ali nemoćna da upravlja,  
... Automat  
Nesvestan naših bolova.«

<sup>206</sup> S. P. S., III. 61.

<sup>207</sup> S. P. S., Vrtti, II. 1.

izvodi *prakrti* shvatiti kao mehanički rezultati nižih uslova. Kad bi *prakrti* bila spontano aktivna, oslobođenje bi bilo nemoguće, pošto bi njena aktivnost bila neprekidna; ako bi bila spontano neaktivna, onda bi se tok svetske egzistencije trenutno zaustavio. *Sāmkhya* priznaje da aktivnost *prakrti* pretpostavlja jednog pokretača koji sam nije u pokretu iako proizvodi kretanje. Razvoj *prakrti* pretpostavlja duhovnu delatnost. Ali duhovni centri koje priznaje *sāmkhya* nisu sposobni da vrše nikakav neposredan uticaj na *prakrti*; *sāmkhya* kaže da samo prisustvo *puruše* izaziva *prakrti* na aktivnost i razvoj. Iako *puruša* nije obdaren stvaralačkom snagom, *prakrti* na osnovu jedinstva sa njim proizvodi raznovrsnu vasionu. *Prakrti* je slepa, ali uz vođstvo *puruše* ona proizvodi raznovrstan svet. Njihova zajednica se upoređuje sa hromim čovekom zdravoga vida, koji sedi na ramenima slepog koji ima zdrave noge.<sup>208</sup>

Zajednički uticaj bezbrojnih *sebe* koji posmatraju kretanje *prakrti* uslovljava njen razvoj. Poremećenje ravnoteže *guna*, kojim započinje proces evolucije, nastaje uticajem *puruša* na *prakrti*.<sup>209</sup> Prisustvo *puruša* remeti ravnotežu sila koje se uzajamno održavaju u mirovanju. U početku procesa razvoja *prakrti* se nalazi u stanju mirovanja, a bezbrojni *puruše* su isto tako u miru, ali vrše na *prakrti* mehanički pritisak. To remeti ravnotežu *prakrti* i započinje kretanje koje najpre ima formu razvoja a docnije opadanja i rušenja. *Prakrti* se ponovo vraća u svoje stanje mirovanja, iz koga je opet pokreću *puruše*. Taj proces će se nastavljati sve dok ne budu oslobođene sve *svesti o sebi*. Tako je *puruša* prvi, kao i poslednji uzrok vasionkog procesa. Ali uzrokovanje *puruše* je čisto mehaničko, budući da zavisi ne od njegove volje, već jedino od njegove blizine. *Puruša* pokreće svet jednom vrstom akcije koja nije kretanje. To se upoređuje sa privlačenjem gvožđa magnetu.<sup>210</sup> *Puruša* u *sāmkhyi* je sličan Aristotelovom bogu. Mada Aristotel priznaje transcendenciju božiju kao osnov kretanja

<sup>208</sup> S. K., 21. Gaudapāda kaže: »Jedan hromi i jedan slepi čovek bili su napušteni od svojih saputnika, koji su se razbežali pred razbojnicima, dok su se s mukom probijali kroz šumu. Susrevši se, ona dvojica slučajno počnu razgovor i, imajući jedan u drugog poverenja, dogovore se da podele dužnosti hodanja i gledanja. Po dogovoru hromi čovek pope se na ramena slepoga, i ovaj ga je tako nosio dalje, dok je slepi mogao da ide putem prema uputama svoga druga. Na isti način sposobnost vida je u duši, mada ne i sposobnost kretanja — to je kao hromi čovek. Sposobnost kretanja je u *prakrti*, ali ne i sposobnost gledanja, pa ona stoga izgleda kao slepi čovek. Dalje, kao što se odvajanje između hromog i slepog čoveka vrši kad postignu svoj zajednički cilj i stignu kraju svoga puta, tako i *prakrti* kad postigne oslobođenje *puruše* prestaje da dejstvuje; a *puruša*, pošto je razmotrio *prakrti*, postiže slobodu; na taj način, kad se postignu njihove odgovarajuće svrhe, veza između njih se prekida« (Bhāṣya o Kārikā, str. 21).

<sup>209</sup> Svaki sistem konstruktivne evolucione filozofije zahteva neki organizacioni princip, napor ili polet. Alexander postavlja u osnovu piramide neku vrstu prostora-vremena, i čini vreme pokretačkim činiocem. Hobhouse dokazuje u predgovoru drugom izdanju *Mind in Evolution* da je um na neki način pokretačka snaga celokupnog razvoja. Loyd Morgan, u svome delu *Emergent Evolution*, pripisuje tu funkciju bogu.

<sup>210</sup> S. K., 57; S. P. S., I. 96.

sveta, on poriče svome bogu svako dejstvo u svetu. Prema Aristotelu bog je čisto kontemplativno biće zatvoreno samo u sebe, tako da ne može ni uticati na vasionu niti doći do saznanja o njoj. Bog je prvi pokretač, i o njemu se kaže da pokreće svet time što je on cilj za kojim teži svako stvorenje, ali ne tako kao da je svet na neki način određen njegovom delatnošću. Mešanje u stvari sveta uništilo bi potpunost života božjeg. Tako bog kao čista inteligencija pokreće svet samim svojim bićem, iako je sam nepokretan. Dalji razvoj stvari nastaje iz njihove sopstvene prirode. Međutim, o *puruši* se kaže da je izvan *prakrti*; njegov uticaj na *prakrti* nije shvatljiv, iako je realan. Odnos između *puruše* i *prakrti* je tajna koja nas okružava, mada ne možemo prodreti kroz nju.<sup>211</sup> Ne možemo reći da *prakrti* dejstvuje u pravcu ostvarenja cilja *puruša*, pošto su *puruše* večno slobodni i nisu u stanju da uživaju u dejstvima *prakrti*. Iz toga sleduje da su dejstva *prakrti* predodređena za upotrebu *diva*, koji radi nesavršenog uvida identifikuju sebe sa svojim *linga-šarirama* ili finim telima i imaju želje i potrebu za diskriminativnim znanjem. Tako *prakrti* proizvodi bića koja su obavezna da trpe, da bi im dala mogućnost da se oslobode.<sup>212</sup>

Realni *puruša* stoji u odnosu sa realnim svetom na osnovu zamišljenog odnosa između njih. Sve dok postoji taj zamišljeni odnos *prakrti* dejstvuje prema njemu. Kad *puruša* upozna svoju razliku od sveta *prakrti*, koji je u večnom razvoju i raspadu, ovaj poslednji prestaje da deluje u odnosu na njega.<sup>213</sup> Pokretački uzrok razvoja *prakrti* nije prosto prisustvo *puruša*, jer su oni uvek prisutni, već njihovo nerazlikovanje.

Pre preobraženja *prakrti* u *mahat* itd., postoji samo nerazlikovanje. *Adršta*, ili neopažena zasluga ili nedostatak, tada još nije proizveden, jer je on proizvod *mahata* i javlja se nakon početnog delovanja *prakrti*. *Adršta*, postignut u ranijem stvaranju, ne služi ničemu, pošto je različit za razne individue, a u trenutku stvaranja različiti *adršte* nisu raspoređeni na razne *svesti o sebi*. Prema najdubljoj analizi uzrok

<sup>211</sup> Upor. S. B., II. 2. 6. Diskutujući pitanje cilja aktivnosti *prakrti*, tj. da li je taj cilj u uživanju (*bhoga*) ili oslobođenju (*mokša*) duša, Šamkara kaže: »Ako je u uživanju, onda kakvo uživanje može da ima duša nesposobna da doživi bilo kakav porast (užitka ili bola)? Osim toga, u takvom slučaju ne bi bilo mogućnosti za oslobođenje (pošto duša kao neaktivna ne može imati za cilj oslobođenje, dok *pradhāna* ima za cilj samo podvrgavanje duše raznim iskustvima). Kad bi predmet bio oslobođenje, aktivnost *pradhāne* bila bi besciljna, pošto je duša već i pre toga u stanju oslobođenja. Ako je taj cilj i jedno i drugo, uživanje i oslobođenje, onda s obzirom na beskonačan broj objekata *pradhāne* u kojima duša treba da uživa, ne bi bilo mogućnosti za konačno oslobođenje. Ne može ni zadovoljenje želje da se smatra kao cilj aktivnosti *pradhāne*, pošto ni nerazumni *pradhāna* niti suštinski čista duša ne može da oseća neku želju. Najzad, ako mislite da je *pradhāna* aktivan, jer bi inače bila besciljna kako moć uviđanja (koja duši pripada kao inteligencija) tako i moć stvaranja (*pradhāne*), to bi sledovalo da pošto to dvoje nikad ne prestaje, prividni svet nikad ne bi imao kraja, i tako bi bilo nemoguće konačno oslobođenje duše.«

<sup>212</sup> S. P. S., Vrtti, II. 1.

<sup>213</sup> S. K., 61; S. P. S., III. 70.



aktivnosti *prakrti* je nerazlikovanje, <sup>214</sup> pošto je veza sa *karmom* samo posledica nerazlikovanja.<sup>215</sup> Ovo nerazlikovanje dovodi do privremenog spoja između *puruše* i *prakrti*; međutim, jedinstvo nije realno, pošto se raspada pojavom istinitog saznanja.

*Prakrti* je na neki način uhvatila *puruše* u svoju mrežu. Nijedan uzrok nije priznat kao objašnjenje za prvobitno zaplitanje večnih duša, nekad slobodnih, u isto tako večnu *prakrti*. Primećuje se jedino činjenica da su *puruše* uhvaćeni u mreže *prakrti* očigledno bez svoga pristanka. To se desilo zahvaljujući nerazlikovanju koje nema početka. Da je ono imalo početak, onda bi pre toga duše bile u slobodi, a zatim u ropstvu. To bi značilo ropstvo oslobođenoga.

Ne možemo reći šta je uzrok *avidye*. Zato se smatra za bespočetnu, mada može imati kraj.<sup>216</sup> O *aviveki*\* se kaže da je uzrok spoja (*samyoga*) između *puruše* i *prakrti*.<sup>217</sup> *Puruša* je uzrok i postoji čak i u *pralayi* ili raspadu, ali *prakrti* ne postoji. Taj spoj nije realna promena (*parināma*), pošto se ne stvaraju nova svojstva u *puruši*. Odnos između njih posmatra se ponekad kao odnos onoga koji uživa prema onome u čemu uživa.<sup>218</sup>

## XII

### PURUŠA I BUDDHI

Od svega što se razvija iz *prakrti* najvažnija je *buddhi*. Čula pokazuju svoje predmete *buddhi*, koja ih pokazuju *puruši*. *Buddhi* razotkriva razliku između *puruše* i *prakrti* i brine se za *purušu* da sve što treba iskusiti donese svoj plod.<sup>219</sup> Pomoću refleksije *puruše*, koji joj je blizak, *buddhi* poprima njegov oblik i ostvaruje iskustvo svih predmeta. Mada je *buddhi* proizvod *prakrti*, i kao takva po svome karakteru nesvesna, ipak izgleda kao da ima razum.<sup>220</sup> *Puruša* ne prenosi svoje karakteristike svesti na *buddhi*. »Pošto je onaj deo *prakrti* koji sačinjava *sattva* proziran, *puruša* koji se tu odražava zabunom shvata da osećanje posebnosti i delatnosti (*abhimāna*) *prakrti*, pripada njemu samome. To pogrešno shvatanje nije u *sebi* kao takvome, nego takođe samo u onome *sebe* koje se odražava u *prakrti* kao što se slika mirnog meseca, odražena na vodi, kreće onako kako se talasa voda.«<sup>221</sup> *Vācāspati* misli da ne može biti dodira (*samyoga*) između *puruše* i stanja *buddhi*, pošto oni pripadaju oblastima realnosti. Zato se i kaže da postoji

<sup>214</sup> Y. S., II. 24.

<sup>215</sup> S. P. S., III. 67.

<sup>216</sup> Vidi S. P. S., VI. 12—15.

<sup>217</sup> S. P. B., I. 19; Y. S., II. 23—24.

<sup>218</sup> S. P. B., I. 19. *Viđānabhikṣu* ga poriče iznoseći razlog da ako je odnos večan ne može se dokončati saznanjem, ako nije večan, može se nazvati i povezanošću (*samyoga*).

<sup>219</sup> S. K., 37; S. P. B., I. 161.

<sup>220</sup> *Cetanāvad iva* (S. K., 20). Vidi tak. S. K., 60.

<sup>221</sup> S. P. S., Vrtti, VI. 59.

\* *Aviveka* je nedostatak »razlikovanja« ili diskriminativne sposobnosti.

odražavanje *puruše* u *buddhi*, zbog čega *buddhi* postaje svesna. *Ego* je prividno jedinstvo *buddhi* i *puruše*. Kad *puruša* gleda, istovremeno dolazi i do modifikacije *buddhi*. Kad *buddhi* pretrpi izmenu, ona hvata pogled *puruše*, tako da je dodir (*samyoga*) *puruše* i *prakrti* istovremeno sa jedinstvom *puruše* koji se odražava i specifičnog preobražaja *buddhi*. Odnos između *puruše* i *prakrti*, koja je s njim združena, je takav da se sve mentalne pojave do kojih može doći u duhu tumače kao iskustva *puruše*. Čak i pomanjkanje diskriminacije pripada *buddhi*, a u *puruši* se odražava zbog te povezanosti.<sup>222</sup>

Misli se da je *puruša* neposredno vezan sa *buddhi* koja pripada njemu, a posredno sa ostalim. Tako *Viđānabhikṣu* kaže da dok je *puruša sākṣin buddhi*, tj. svedok stanja *buddhi* bez ikakvog posrednika, dotle je on posmatrač (*draṣṭā*) drugih uz pomoć *buddhi*. Slobodni i nezainteresovani *puruša* postaje *sākṣin* kad se poveže sa *buddhi*.<sup>223</sup> Ako tvrdimo da postoji realna veza između duše i tela, onda se nesavršenstva tela moraju pripisati i duši. Ovo ide na uštrb teoriji *sāmkhye* o suštinskoj čistoti duše. Vezanost je odraz nečistota *buddhi* u *puruši*. Oslobođenje je odstranjenje toga odraza kad *buddhi* ponovo stekne svoju prvobitnu čistotu, tj. kad se rastvori u *prakrti*. Kad se kaže da aktivnost *prakrti* koristi *puruši*, onda je time samo slikovito rečeno da koristi prečišćavanju *buddhi*. Dok je *buddhi* sama u sebi *sāttvika*, ona je u svakoj individui *rādasa* ili *tāmāsa*, i to zbog zaraznog uticaja svog prethodnog života. Osećanje bola ili zadovoljstva, koje doživljavamo, nastaje iz uzajamnosti *buddhi* i objektivnog sveta sa *purušom* koji je posmatrač. Iako bi *buddhi* trebalo da izazove samo užitak, ona zbog igre svojih stečenih uticaja izaziva mučne posledice. Zato ista stvar različito deluje na razne ljude. Svaki opaženi predmet se posmatra refraktiran kroz prizmu ličnog interesa. Na taj način, ono što je prijatno za jednoga neprijatno je za drugoga, a i za istu osobu u razna vremena. Mi uglavnom živimo u svojim sopstvenim svetovima, gde prećenjujemo svoje posebne potrebe i ciljeve i pripisujemo konvencionalnu vrednost onome čemu priznajemo prvenstvo. Naš svakodnevni život vezan je za naše sebične želje i izaziva bol izmešan sa izvesnom merom nestalnog zadovoljstva. Ako pročistimo svoju *buddhi*, oslobađamo se ranijih težnji, i onda smo u stanju da posmatramo stvari ne u odnosu na nas, već u njihovom međusobnom odnosu, tj. apsolutno. Kad je *buddhi* u vlasti *sattve*, onda se javlja istinito saznanje; kad je u vlasti *rādasa* onda niče želja, a kad je u vlasti *tāmāsa*, lažno saznanje i tome slično.<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Upor. S. P. B., I. 19. »Rođenje obeležava spajanje sa individualnom *buddhi*. Zbog vezanosti *buddhi* kao *upādhi*, dolazi do vezanosti bola u *puruši*.«

<sup>223</sup> S. P. S., VI. 50.

<sup>224</sup> *Sattvam yathārthajñānāhetuh, rajo rāgāhetuh, tamo viparītajñānādhīhetuh.*

## XIII

## MEHANIZAM SAZNANJA

Svako saznanje uključuje tri činioca: saznani predmet, subjekt koji saznaje, i proces saznanja. U *sāmkhya* filozofiji »čista svest je ona koja saznaje (*pramātr*); modifikacija (*vrtti*) je *pramāna*; dok je *pramā* odraz u svesti modifikacija u obliku predmeta. Ono što se saznaje jeste sadržaj odraženih modifikacija.«<sup>225</sup> Iskustvo pripada *puruši*.<sup>226</sup> *Buddhi* (intelekt), *ahamkāra* (osećanje *sebe*), *manas* (razum) i čula sačinjavaju aparat pomoću koga subjekt shvata spoljne predmete. Kad neki predmet pobudi čula, *manas*<sup>227</sup> pretvara čulne utiske u opažaj, osećanje *sebe* ih saopšti *svesti o sebi*, a *buddhi* formira u pojam.<sup>228</sup> Raširena po celom telu, *buddhi* sadrži utiske (*samskāre*) i težnje (*vāsane*) predašnjih života, koji se pobuđuju u povoljnim okolnostima. »Pomoću kontakta sa predmetima kroz kanale čula, ili pomoću saznanja zaključivanjem o oznakama i sl., prvo nastaje modifikacija *buddhi* u obliku predmeta koji se saznaje. Ovakva modifikacija, određena predmetom, ulazi u područje jedinstva sa *purušom* u obliku odraza i svetli u njemu, jer *puruša*, koji ne podleže transformaciji, ne može da se izmeni tako da dobije oblik predmeta.« Ako shvatanje predmeta znači primanje forme predmeta, takva transformacija nije mogućna sa *purušom*; zato se kaže da se *buddhi* modifikuje. Da bi se ispoljila modifikacija, potreban je odraz *buddhi* u svesti.<sup>229</sup> Modifikacija *buddhi* određuje ovaj odraz. Odraz u *puruši* traje samo dotle dok je prisutno ono što se odražava. Odraz modifikacije *buddhi* u *puruši* ne sleduje, već je istovremen sa modifikacijom. Kad *buddhi* preko čulnih organa dođe u kontakt sa spoljnim predmetom i ovaj je nadraži, onda *buddhi* poprima oblik toga predmeta. Sila svesti (*četanāśakti*) koja se odražava u tako modifikovanoj *buddhi*, podražava modifikaciju *buddhi*; a to podražavanje (*tadvrttyamukāra*) poznato je kao shvatanje (*upalabdhi*). Odraz *puruše* ne javlja se kao stvarna veza, već je samo prividna zahvaljujući nedostatku opažanja razlike između *puruše* i *buddhi*. Veza *puruše* odraženog

<sup>225</sup> S. P. B., I. 87.

<sup>226</sup> S. P. S., I. 143.

<sup>227</sup> *Manas* se smatra jedanaestim čulom iz više razloga. Kad bi večni *puruša* bio sam povezan sa predmetima zadovoljstva i bola, onda ne bi bilo moguće oslobođenje. Ako bi se veza sa predmetima ostvarivala zavisno od *prakrti*, onda ne bi bilo moguće oslobođenje pošto je *prakrti* večna. Ako bi nevečni predmeti — lonci i sl. — bili u vezi sa večnom inteligencijom *puruše*, onda ne bi postojale razlike kao što su »videno« i »nevideno«, pošto bi sve stvari koje sada postoje nužno morale da budu videne u jednom jedinom trenutku. Kad bi veza predmeta sa inteligencijom zavisila jedino od spoljnih organa, onda ne bismo mogli objasniti nejednovremeni karakter naših opažaja.

<sup>228</sup> Tattvakaumudi, str. 36. Kritiku *sāmkhya* teorije saznanja vidi u N. V. i N. V. T. T., III. 2. 8—9.

<sup>229</sup> S. P. B., I. 99.

u *buddhi* sa predmetom naziva se saznanje, a veza *puruše* sa tim saznanjem primećuje se u odluci koja odatle sleduje da »ja dejstvujem«,<sup>230</sup> pri čemu u stvari »ja« ili *puruša* ne može da dejstvuje, a ono što dejstvuje, tj. *buddhi*, ne može da misli.<sup>231</sup>

Nijedan pokret *buddhi* neće postati svesno opažanje dok ne privuče pažnju nekog *puruše*. Takvo gledište nastoji da istakne nesvesnu prirodu *buddhi*, *manasa* i čula.<sup>232</sup>

Akcija raznih funkcija je sukcesivna, mada je u nekima sukcesija tako brza da izbegne pažnji. Kad opazimo tigra u mrkloj noći, čula su nam pobuđena, *manas* odražava, *ahamkāra* identifikuje, a *buddhi* određuje prirodu predmeta, te brzo bežimo da spasavamo život. U tome svemu razni postupci se zbivaju tako brzo da izgleda kao da su istovremeni. Međutim, kad vidimo u nedovoljnom osvetljenju neki predmet sumnjamo da je lopov, pa polako odlučimo da se udaljimo u suprotnom pravcu; onda se mogu razlikovati razni stupnjevi.<sup>233</sup>

Strogo govoreći, psihičke funkcije percepcije i misli, želje i izbora, jesu mehanički procesi proizvoda *prakrti*, od koje se sastoje unutrašnji organi.<sup>234</sup> Oni bi ostali nesvesni, ali ih *puruša*, koji ih osvetljava, čini svesnim. To je jedina funkcija *puruše*, pošto sva aktivnost pripada *prakrti*. *Puruša* je pasivno ogledalo u kome se ogleda unutrašnji organ. Čisto nematerijalno *sebe* obuhvata procese unutrašnjeg organa u svojoj sopstvenoj svesti, tako da ne ostaju nesvesni. *Sāmkhya* priznaje ne samo bliskost *puruše* i *buddhi*, već takođe i odražavanja *puruše* u *buddhi*. Mi raspoznavamo samo zbivanje isto kao što vidimo lice koje se ogleda u ogledalu. Samo na taj način može svest da vidi samu sebe.<sup>235</sup>

Odnos između netelesnog *puruše* i telesne *buddhi* teško je shvatiti. Prema Vācaspatiju, kontakta među njima ne može biti u

<sup>230</sup> *Buddhāv āropitacaitanyasya viśayena sambandho jñānam, jñānena sambandhaś cetano'ham karomīty upalabdhih* (Haridāsa Bhattācārya o Udayaninom delu Kusumāṅdali, I. 14).

<sup>231</sup> Dok Vācaspati misli da *svest o sebi* saznaje predmet mentalnom modifikacijom na koju baca svoj odraz, dotle Viđhānabhikṣu smatra da se mentalna modifikacija, koja prihvata odraz *sebe* i preuzima njegov oblik, ponovno odražava u *svesti o sebi*, pa tim odražavanjem *svesti o sebi* saznaje predmet. *Yogavārttika*, I. 4. *Tattvavaiśārādi*, str. 13.

<sup>232</sup> Ali po teoriji *sāmkhye* ne može da se pojavi *buddhi*, *ahamkāra* itd., dok preovlađuje uticaj *puruše* na *prakrti*. Stoga nam nije nužno da zamišljamo da je *buddhi* prosto nesvesna. Sama *buddhi* se razvija zahvaljujući uticaju *puruše*. Ne moramo posmatrati *buddhi*, *ahamkāru* itd., kao čiste instrumente spremne za *purušinu* upotrebu, već kao da ostaju nesvesni i nepokretni, dok *puruše* ne gledaju kroz njih kao kroz teleskop; jer bi inače značilo ignorisati osnovni princip *sāmkhye* po kome *prakrti* ne može da pokrene *buddhi* i d. sve dok *puruša* ne poremeti ravnotežu *prakrti*.

<sup>233</sup> S. K., 30; *Tattvakaumudi*, 30.

<sup>234</sup> Tri unutrašnja organa, *buddhi*, *ahamkāra* i *manas*, često se posmatraju kao jedan, pošto su uzajamno usko povezani. Upor. Garbe: »Ovaj složeni materijalni unutrašnji organ tačno odgovara, po onome što se odnosi na njegovu neduhovnu prirodu i sve funkcije koje mu pripisuje učenje *sāmkhye*, nervnom sistemu« (E. R. E., tom II, str. 191).

<sup>235</sup> *Ātīcchāyāpatti*, ili bacanje senke svesti (S. D. S., XV).

okviru prostora i vremena. On stoga tumači blizinu (*sannidhi*) kao adekvatnost (*yogyatā*). Mada *puruša* ostaje po strani od stanja *buddhi*, on pada u zabludu identifikujući sebe sa *buddhi* i pripisujući njena stanja sebi. Viđñānabhikšu primećuje da ako se prizna takva specijalna vrsta adekvatnosti nema razloga zbog koga bi je *puruša* izgubio u trenutku oslobođenja. Drugim rečima, ne može biti oslobođenja pošto će *puruša* nastaviti da večno doživljava stanja *buddhi*. Zato Viđñānabhikšu smatra da postoji stvaran kontakt *puruše* sa modifikacijama *buddhi* u svakoj pojavi saznavanja. Takav kontakt ne mora da uključuje nikakvu promenu u *puruši*, jer promena znači pojavu novih kvaliteta. *Buddhi* podnosi promene, a kad se one odražavaju u *puruši*, javlja se u *puruši* pojam o licu ili onome koji doživljava iskustvo, a kad se *puruša* odražava ponovo u *buddhi*, njeno stanje izgleda kao svestan događaj. Ali i sam Viđñānabhikšu priznaje da je odnos između *puruše* i *buddhi* sličan odnosu kristala i ruže koja se u njemu ogleda. Ne postoji stvarno prenošenje (*uparāga*), već samo pretpostavljanje takvog prenošenja (*abhimāna*).<sup>236</sup>

Mada su *puruše* bezbrojni i univerzalni i imaju formu svesti, oni ne osvetljavaju sve stvari u svako doba, jer nisu vezani (*asanga*) i ne mogu se sami po sebi modifikovati u oblik predmeta. *Puruše* odražavaju modifikacije sebi odgovarajućih *buddhi*, a ne ostalih. Predmet koji deluje na *buddhi* se saznanje, a predmet koji ne deluje se ne saznanje.<sup>237</sup>

Pravi se razlika između različitih stanja: budnosti, spavanja, snevanja i smrti. U budnom stanju *buddhi* se modifikuje u formu predmeta posredovanjem čula; u snu modifikacije *buddhi* su posledice *samskāra*, ili utisaka prethodnih iskustava. Spavanje bez snova je dvojako, prema tome da li je odsustvo (*laya*) potpuno ili delimično. U drugom slučaju *buddhi* se ne modifikuje u formu predmeta, mada poprima forme zadovoljstva, patnje i bola vezanih za njih. To je razlog što čovek kad se probudi ima sećanje o vrsti sna koji je imao. Smrt je slučaj potpunog stanja *laya*<sup>238</sup>.\*

#### XIV

#### IZVORI SAZNAVANJA

Postoji pet raznih vrsta saznavanja svesti: *pramāna* ili saznanje koje važi: *viparyaya* ili nerealno saznanje, osnovano na obliku koji nije prožet onim što mu je predmet;<sup>239</sup> *vikalpa* ili saznavna svest odre-

<sup>236</sup> S. P. B., VI. 28; Y. S., I. 4. 7. Vidi tak. Y. B., II. 20; IV. 22.

<sup>237</sup> S. D. S., XV.

<sup>238</sup> S. P. B., I. 148.

<sup>239</sup> Y. S., I. 8.

\* *Laya* je rastvaranje ili raspadanje kako sveta u celini u ritmu kosmičkih perioda bića i nebića (*kalpa*), tako i jedinki od kojih je on sastavljen.

đena konvencionalnim izrazima ali bez ikakvog predmeta (*vastu-šūnya*);<sup>240</sup> *nidrā* (san) ili saznanje koje se oslanja na *tamas*;<sup>241</sup> *smrti* ili sećanje.

*Sāmkhya* priznaje tri *pramāne*: opažanje, zaključak i svedočanstvo svetih spisa.<sup>242</sup> Saznanje do koga se dolazi dejstvom čula jeste opažanje. Kad neka stvar, recimo lonac, dođe u vidno polje, *buddhi* ili intelekt bude modifikovan tako da dobija formu<sup>243</sup> lonca; duša tada postaje svesna da postoji lonac.<sup>244</sup> *Sāmkhya* priznaje dve vrste opažaja: neodređeni (*nirvikalpaka*) i određeni (*savikalpaka*). Prema Vācaspatiju, *buddhi* dolazi u dodir sa spoljnim predmetima preko čula. U prvom trenutku kontakta javlja se neodređena svest u kojoj se ne opažaju posebne osobine predmeta, te imamo samo neodređeno opažanje. U drugom trenutku, na osnovu razumske analize (*vikalpa*) i sinteze (*samkalpa*), opažamo predmet u njegovoj određenoj prirodi,<sup>245</sup> te tako imamo određeni opažaj. Dok Vācaspati misli da je za opažaj potrebna aktivnost *manasa*, Viđñānabhikšu to poriče i smatra da *buddhi* dolazi neposredno u dodir sa predmetima preko čula. Vācaspati pripisuje *manasu* funkciju sređivanja čulnih podataka i njihovo raspo- ređivanje u određene percepcije, dok Viđñānabhikšu misli da se određeni karakter stvari neposredno opaža čulima i da je *manas* samo sposobnost želje, sumnje i mašte. *Sāmkhya* priznaje opažaj *yogina*,\* po kome sve stvari postoje u sva vremena u nerazvijenom ili razvijenom stanju. Pomoću nekih sila stečenih meditacijom duh *yogina* može da dođe u vezu sa predmetima iz prošlosti i budućnosti koji sada postoje u latentnom stanju.<sup>246</sup> Njegovo opažanje, proizvedeno snagama duha, nije slično običnom čulnom opažaju. U pamćenju su aktivni samo saznanje, *manas*, osećanje sebe i intelekt, mada njihova aktivnost pretpostavlja rezultate prethodnih opažaja, kao što je slika sećanja. Dok spoljni organi opažanja mogu da stupe u dejstvo samo ako su im dati predmeti, *manas* može da se bavi takođe i onima iz prošlosti i budućnosti. Kad je u pitanju unutrašnji opažaj, onda tu nema saradnje čulnih organa. *Buddhi* opaža stanja užitka i slično.<sup>247</sup>

I ako je *puruša* pristupačan saznanju, to je zato što se odražava u *buddhi*. Oko ne može da vidi sebe izuzev ako se ogleda u ogledalu. Sva saznanja su modifikacije unutrašnjeg organa. Prvobitno saznanje kao što je »Ovo je lonac« modifikacija je toga organa. Opažaj se javlja onda kad njegov odraz padne na *purušu*.

<sup>240</sup> Y. S., I. 9.

<sup>241</sup> Y. S., I. 10.

<sup>242</sup> S. K., 4.

<sup>243</sup> Tādākārollekhi.

<sup>244</sup> S. P. S., I. 89.

<sup>245</sup> Upor. Vyāsa: Sāmānyaviśeṣasamudāyo dravyam (Y. B., III. 44).

<sup>246</sup> S. P. B., I. 91.

<sup>247</sup> »Ono što se javlja u spavanju bez snova kao *sattvika*, zadovoljstvo u mirovanju (*sāntisukham*), kad ne postoji kontakt sa predmetima, isto je sa svojstvom *buddhi* da oseća zadovoljstvo vlastitog *sebe* (*ātmasukham*)« (S. P. B., I. 65).

\* Tj. mogućnost nadnormalne intuicije suštine stvari.

Saznanje »Ja saznam lonac«, modifikacija je unutrašnjeg organa. *Puruša* se odražava u unutrašnjem organu zajedno sa odražavanjem modifikacije unutrašnjeg organa, koja je u ovom slučaju: »Ovo je lonac«. Taj drugi odraz je modifikacija unutrašnjeg organa. Čak i saznanje »Ja se razlikujem od *prakrti*« jeste modifikacija unutrašnjeg organa.<sup>248</sup> *Buddhi* se menja prema predmetu koji joj je dat.

Pojam *sebe*, koji je vezan sa svim našim duševnim pojavama i osvetljava ih, postoji na osnovu odražavanja *sebe* u *buddhi*. Tako se može reći da *puruša* vidi iznova ono što je opaženo u *buddhi* i tako pridaje svest prenošenjem svoje svetlosti na *buddhi* kao *ego*. *Puruša* može upoznati sebe jedino svojim odražavanjem u *buddhi*, koja se modifikuje u obliku predmeta. Prema *Vācaspatiju*, *svest o sebi* može sebe da upozna jedino kad se pažnja potpuno skrene sa mentalnih funkcija u kojima se odražava *svest o sebi*, i potpuno se usredsredi na odraz sebe u prirodi *buddhi* koja je *sattva*. U tom aktu kaže se za subjekt samoopažanja da je *buddhi* u svojoj prirodi *sattva*, koja postaje svesna primanjem odraza *puruše* u sebe; predmet je pri tome sama *svest o sebi* u svojoj čistoti.<sup>249</sup> *Vyāsa*<sup>250</sup> smatra da *buddhi* ne može saznati sebe koje se u njoj odražava, nego to *sebe* saznaje samo sebe time što se odražava u čistoj prirodi *buddhi*. *Vidhānabhikṣu* misli da *sebe* upoznaje samo sebe pomoću odražavanja mentalne modifikacije u sebi, one koja opaža suštinu odražavanja *sebe* i modifikacije u sebi, one koja opaža suštinu odražavanja *sebe* i modifikuje se u njegov oblik, kao što saznaje spoljni predmet pomoću odražavanja u sebi mentalne modifikacije koja prima oblik predmeta.<sup>251</sup> Pošto *svest o sebi* suštinski osvetljava sama sebe, to ona može saznati sebe pomoću odražavanja u sebi mentalne modifikacije koja poprima oblik *sebe*. *Vidhānabhikṣu* posmatra *sebe* kao određeno mentalnim modusom koji se modifikuje u oblik *sebe* kao subjekta, a *sebe* u čistoj suštini kao predmet.

*Pratyabhidhāna*, ili prepoznavanje, svodi se pod opažaj. Ono je moguće jer je *buddhi* večan i potpuno se razlikuje od trenutnih saznanja individua. Večna *buddhi* podleže modifikacijama, na osnovu kojih dolazi u vezu sa različitim saznanjima uključenim u prepoznavanje. To bi bilo nemoguće za *sebe* koje se ne može modifikovati.<sup>252</sup>

Prema *sāmkhyi*, saznanje se ne opaža drugim saznanjem, već ga opaža *svest o sebi*. Jer, saznanje se smatra za funkciju *buddhi* koja je nesvesna, te tako ne može biti sama svoj sopstveni predmet, već je može opaziti jedino *svest o sebi*.<sup>253</sup>

U vezi sa percepcijom pominje se i negacija (*abhāva*). *Sāmkhya* ne priznaje negaciju kao takvu, već je interpretira u pozitivnom smislu. Čisto neopažanje ne može da bude dokaz nepostojanja, pošto uzrok tome može biti drugi, kao velika daljina, preterana blizina, prevelika utančanost, ili povreda organa, nepažnja, skrivenost predmeta ili njegova pomešanost sa drugim stvarima.<sup>254</sup> Unutrašnji opažaj, samosvest, prepoznavanje i znanje o nepostojanju obrađuju se u okviru percepcije.

<sup>248</sup> Y. S., II. 20, piše: »*Svest o sebi* kao gledalac je apsolutna u svojoj čistoti, no ipak se može opaziti u iskustvu (*pratyayāhupaśyah*).«

<sup>249</sup> Tattvavaiśārādī, III. 35.

<sup>250</sup> Y. B., III. 35.

<sup>251</sup> Yogavārttika, III. 35.

<sup>252</sup> Kritiku ove teorije daje N. S., III. 2. 1—9.

<sup>253</sup> Y. B., IV. 9.

<sup>254</sup> Vidi tak. Tattvavaiśārādī, I. 9; S. K., 7; S. P. S., I. 108—109.

Kaže se da zaključak može biti dve vrste: potvrđan (*vīta*) i određen (*avīta*). Prvi se zasniva na pozitivnom zajedništvu, a drugi na negativnom.<sup>255</sup> Priznaje se petočlani oblik silogizma.<sup>256</sup> Generalizacija je rezultat opažanja propratne pojave i istovremenog neopažanja pojave koja nije propratna.<sup>257</sup> *Vyāpti*, čija je prisutnost stalna, nije poseban princip.<sup>258</sup> To je odnos stvari a ne sama stvar.<sup>259</sup> *Arthāpatti* ili implikacija, i *sambhava* ili supsumpcija, potpadaju pod zaključak.

*Āptavācāna*, ili tvrđenje pouzdanog svedočanstva, takođe je izvor saznanja koje važi. Reč se odnosi prema svome predmetu kao znak prema označenoj stvari. To jasno proizlazi iz saslušanja svedoka, iz zakona upotrebe i navike, iz konvencija i iz činjenice da nose isto obeležje.<sup>260</sup> Ne kaže se da su vede sastavili ljudi, jer ne postoje ljudi koji bi mogli biti njihovi autori.<sup>261</sup> Oslobođenih se ne tiču vede, a neoslobođeni nisu sposobni za takvo delo.<sup>262</sup> Vede nisu večni, jer nose karakter posledica. Slova nestaju pošto se izgovore. Kad kažemo: »To je isto slovo«, mislimo da pripada istom rodu.<sup>263</sup> Samo s tog razloga što vede nisu ličnog porekla, ne možemo zaključiti da su večni, jer ni biljna mladica nije večna mada nema lično poreklo.<sup>264</sup> Njihovi predmeti su natčulni, pa ipak »može postojati intuicija čak i u slučaju natčulnih predmeta, a pomoću univerzalnih oblika koji određuju karakter onoga što je *padārtha*, ili predmet obeležen nekom reči.«<sup>265</sup> Mada vede nemaju ličnog autora, njihovu su prirodnu moć — da obeležavaju predmete *āpte*\* — saopštili svojim učenicima.<sup>266</sup> Stoga što vede nemaju ličnog autora, o njima nema sumnje ni nesuglasica, te se smatra da im je važenje evidentno samo po sebi. Kad bi važenje

<sup>255</sup> *Vācaspati* podvodi vrstu *pūrvavat* i *sāmānyatodrṣta* pod prvo, a *šeṣavat* pod drugo. Vidi Tattvakaumudī, 5.

<sup>256</sup> S. P. S., V. 27.

<sup>257</sup> S. P. S., Vrtti, V. 28. Trajna koegzistencija *sādhye* i *sādhane*, ili jednog od njih, jeste *vyāpti*\*\* (S. P. S., V. 29). Da su svi proizvedeni predmeti nevečni, to je prvi slučaj, a »sve stvari koje se dime jesu u plamenu« je drugi slučaj.

<sup>258</sup> Tattvāntaram, V. 30. *Pañcāśikha* misli da je *vyāpti* posedovanje sile onoga što ima podršku (*Ādheyaśaktiyoga*, V. 32).

<sup>259</sup> V. 33—35.

<sup>260</sup> S. P. S., Vrtti, V. 38.

<sup>261</sup> S. P. S., V. 46.

<sup>262</sup> S. P. S., V. 47.

<sup>263</sup> S. P. S., Vrtti, V. 45. *Sphota-vāda*\*\*\* se pobija u V. 57, a zvuk stoga što ima karakter posledice kaže se da nije večan (V. 58).

<sup>264</sup> S. P. S., V. 48.

<sup>265</sup> *Atīndriyeṣv* api *padārthatā'vacchedakena sāmānyarūpena pratīter vakṣyamānatvād* (S. P. B., V. 42).

<sup>266</sup> S. P. B., V. 43.

\* *Āpta* je poverenja dostojan učitelj.

\*\* *Sādhyā* i *sādhana* su subjekt i predikat suda, a *vyāpti* (»prožetost«) je opseg njihove inherencije.

\*\*\* *Sphota-vāda* je metafizička teorija o zvuku kao nosiocu večnog smisla stvaralačke reči. Taj je smisao »začauren« u zvuku. Njegovo razumevanje je »pućanje« (*sphota*) ili eksplozija spoznajne intuicije.

veda zavisilo od nečeg drugog, oni za nas ne bi bili autoritet.<sup>267</sup> U početku *kalpe*\* samo se je Kapila sećao veda. Izlaganja svetih spisa proverili su i po njima živeli *mukte* ili oslobođeni, koji su ih tako predali drugima. Kad oni koji nas uče *śāstrama* ne bi bili proročki inspirisani, već da su ih samo prihvatili iz druge ruke, onda bi to bio slučaj da slepi vodi slepoga.<sup>268</sup> Mi priznajemo važenje reči koje su izgovorili *āpte*, pošto je njihov autoritet utvrđen proverenim važenjem njihovih reči u drugim oblastima znanja kao *āyurveda*.<sup>269\*\*</sup>

*Sāmkhyi* je poznato da postoje i drugi sistemi koji tvrde da sadrže otkrovenja. Zato *sāmkhya* dokazuje da je potrebno upotrebiti razum da se ustanovi koji su sistemi otkrovenja istiniti, a koji nisu. Vācaspati kaže: »Nevaženje tih sistema dolazi otuda što iznose besmislena tvrđenja, što nemaju dovoljno dokaza, što iznose tvrđenja suprotna kanonima logike, i što ih prihvataju *mlecche* i slične niže klase«. <sup>270\*\*\*</sup> Aniruddha s tim u vezi navodi jedan stih u svome delu *Vrtti*: »Ogromni džinovi ne padaju s neba samo zato što neki *āpta* ili kompetentna ličnost tako kaže. Samo izreke koje podržava razum treba da priznam ja, kao i ostali slični vama.«<sup>271</sup>

Time što prihvata vedu kao sredstvo saznanja, *sāmkhya* izbegava mogućnost da bude shvaćen kao nova tvorevina. Ali kao što ćemo videti, taj sistem odbacuje mnoge stvari dogme i prećutno ignoriše druge. Međutim, on nikad otvoreno ne ustaje protiv veda, prihvatajući opasniji postupak potkopavanja njihovih temelja.

Modifikacija *buddhi* je *pramāna*, a važenje ili nevaženje tih modifikacija može se proveravati kasnijim modifikacijama a ne pozivanjem na spoljne predmete. Predmet iluzornog saznanja nije nepostojeći, već postojeći predmet. Voda je predmet iluzije o vodi, a kad se tome iluzornom saznanju suprotstavi saznanje o sunčanim zracima, predmet tog drugog saznanja su sunčani zraci.<sup>272</sup> Kako važenje, tako i nevaženje pripada samom saznanju.<sup>273</sup> Katkad se kaže da jedino *śruti* ima u sebi očigledno važenje (*svatahpramānam*), dok opažaj i zaključak podležu zabludi i zahtevaju potvrdu.<sup>274</sup> Provera realnosti je primenljiva (*arthakriyākāritva*). Štaviše, naše pojmovno shvatanje je zavisno

<sup>267</sup> S. P. S., V. 51.

<sup>268</sup> S. P. S., III. 81.

<sup>269</sup> S. P. B., I. 98, IV. 51.

<sup>270</sup> *Tattvakaumudī*, 5.

<sup>271</sup> Na hy āptavacanān nabhaso nipatanti mahāsūrāh  
Yuktimaḍ vacanam grāhyam mayānyaiśca bhavadvidhaih (I. 26).

<sup>272</sup> *Prabhācandra* kritikuje ovo gledište zato što ono ukida razliku između važećih i nevažećih saznanja.

<sup>273</sup> *Naiyāyika* kritikuje ovo gledište zato što ako bi saznanja bila inherentno nevažeća, mi ne bismo mogli delovati. A ako bi bila inherentno važeća, mi ne bismo mogli objasniti pogrešna saznanja koja su faktična.

<sup>274</sup> S. P. S., I. 147; tak. I. 36, 77, 83, 154; II. 20, 22; III. 15, 80; IV. 22.

\* *Kalpa* je kosmičko razdoblje trajanja jednog sveta.

\*\* *Āyurveda* je medicinska nauka.

\*\*\* *Mleccha* je stranac, tuđinac.

od našeg *ahamkāra* ili od individualnog cilja. Teško je doći do neza-interesovanog saznanja sveta nezavisnog od nas. *Īva* je zarobljen u svoju vlastitu izolovanu svest, i nije u stanju da prodre do saznanja realnosti izvan te svesti. Iz toga sleduje da je svako iskustveno saznanje iskvareno nekim središnjim nedostatkom. Svako saznanje gde je impliciran *puruša*, bika *purušu* sa unutrašnjim organom, Kad senka *buddhi* padne na *purušu*, onda izgleda tako kao da saznanje pripada *puruši*.<sup>275</sup>

## XV

### KRITIČKE PRIMEDBE NA TEORIJU SAZNAJJA PREMA *SĀMKHYI*

Ostavljajući za završni odeljak kritičku ocenu *sāmkhya* metafizike, ovde možemo ukratko istaći neke upadljive nedostatke njene teorije saznanja.<sup>276</sup> Na osnovu činjenice da u svetu iskustva individua ima posla sa činjenicama ili sa nečim datim, *sāmkhya* dokazuje nezavisno postojanje subjekta i objekta. Kao što smo već videli u razlaganjima o teoriji saznanja *nyāye*, čisti subjekti i čisti objekti su lažne apstrakcije koje nemaju nikakvog značaja nezavisno od konkretnog iskustva u kome funkcionišu. Kad *sāmkhya* razbija konkretno jedinstvo iskustva u dva elementa, subjekt i objekt, i fiktivno ih proglasi za apsolutne, time ne može da pruži objašnjenje za činjenicu iskustva. Ako se *puruša* posmatra kao čista svest, kao trajna svetlost koja osvetljava sve predmete saznanja, a *prakrti* kao nešto suprotno svesti i njoj potpuno strano, onda ovo drugo nikad ne može postati predmet prvoga. *Sāmkhya* ne može da premosti jaz iskopan između subjekta i objekta. Metafore bliskosti, odražavanja, slične su veštačkim lekovima za lečenje uobraženih bolesti. *Puruša* ne može nikad da sazna *prakrti*, ako su one ono što *sāmkhya* tvrdi da jesu. *Puruša* ne može da kaže na koji način nastaju promene u njegovoj svesti, za koje se kaže da su odrazi i modifikacije *buddhi*. *Sāmkhya* tvrdi da se, kad se *buddhi* modifikuje, ta modifikacija odražava u svesti *puruše*. Ako zbog samog dokaza usvojimo važenje ove teorije odražavanja — zar ne padamo u psihološki subjektivizam? Primiti neki odraz nije isto što opaziti neku realnost koja nije samo mentalna. Kakav je odnos između spoljnog predmeta i unutrašnje ideje? Ako su te dve stvari uzročno vezane, šta je sa radikalnom suprotnošću među njima? Da li je opažaj ikada samo promena

<sup>275</sup> *Tattvakaumudī*, 5.

<sup>276</sup> Postoji izvesna sličnost između *sāmkhye* i Kantove teorije saznanja. U obema se fenomenalni svet konstituiše saradnjom transcendentálnih subjekata (*puruša*) i objekata (*prakrti*). Obe priznaju autonomiju svesti o sebi u transempiričkom svetu i usvajaju egzistenciju materije, s obzirom na pasivnost subjekata koji ne mogu da proizvede svoje sopstvene opažaje. Obe smatraju da se postojanje boga ne može dokazati. U drugim pitanjima postoje bitne razlike.



svesti? Nije li on uvek svesnost o nekom predmetu? Zar ne prelazimo granice proverenog iskustva kad posmatramo svesnost o predmetu i predmet kao dve različite realnosti? Ako *puruša* i *prakrti* nemaju nikakve međusobne veze, onda ne možemo da objasnimo svesni događaj, pa čak ni materijalni proces. To je očigledno *reductio ad absurdum*. Ali *sāmkhya* pred sobom samim skriva nepotpunosti svoga stava nizom metafora i nedoslednosti. Kad se subjekt i objekt približavaju jedan drugom, kaže se da je to uzajamno odražavanje kvaliteta i prenošenje svojstva. Ako subjekt i objekt nisu srodni jedan s drugim, kako može jedan da odražava drugi? Kako može *buddhi*, koja je neinteligentna, da odražava *purušu*? Kako može bezoblični *puruša*, koji je stalni posmatrač, da se reflektuje u *buddhi*, koja se menja? Stoga to dvoje ne može da bude apsolutno suprotno po prirodi. Poslednje sūtra Vibhūtipāde iz Yoga-sūtra utvrđuje da se sloboda postiže kad *buddhi* postane čista kao *puruša*.<sup>277</sup> Prečišćena *buddhi* ne vezuje *purušu*; a pre ukidanja *buddhi* imamo odražavanje *puruše* u prečišćenoj *buddhi*. *Buddhi* omogućava potpuno saznanje *puruše* i *prakrti* i njihove razlike. Sve dok je *buddhi* upletena u sebične ciljeve i posebna stremjenja, ne možemo saznati istinu.

Teorija *sāmkhye* ne može da objasni činjenicu saznanja, koje je odnos subjekt-objekt. Ona priznaje da objekt, da bi bio saznat zavisi od subjekta, a subjekt iziskuje objekt da bi saznao. Drugim rečima, nema saznanja bez sinteze jednog i drugog. Subjekt ne može sebe da sazna potpuno dok ne sazna potpuno objekt. On ne može znati objekt dok se objekt ne očituje po subjektu. Zar odnos njih dvaju nije bitan? Ta dva momenta ne mogu biti strani jedan drugome. Pojava nastaje na osnovu toga što mi idemo dalje od činjenice iskustva da bismo je objasnili.

Princip svesti se nikad ne zameće sam u sebi. On je izveden zaključkom iz saznanja. Tvrdi se da je to čista svesnost. Univerzalni elemenat saznanja je apstrahovan i određen kao *puruša*, ili kao svest koja nema oblika, ni kvaliteta, ni kretanja. To se naziva čisti subjekt. Sadržine svesti koje su u stalnoj promeni svode se na svet objekata, koji se smatra osnovnim jedinstvom čija je odlika promenljivost. Svi predmeti su materijalni, ubrajajući tu i čulne podatke i duševna stanja koja su po svojoj prirodi ograničena. Oni dolaze i odlaze i predstavljaju kopiju spoljnih stvari, mada se sastoje od finije građe. Mada modifikacije *buddhi* spadaju u istu grupu kao stvari sveta, *puruša* obasjava prve, dok je *buddhi* daleko finije prirode i ima kvalitet *sattve* u pretežnoj meri. *Buddhi* je pogodnija za odražavanje svetlosti *puruše* nego drugi proizvodi *prakrti*.<sup>278</sup> Što se tiče saznanja mi dolazimo do znanja o

<sup>277</sup> Sattvapuruṣayoh śuddhisāmye kaivalyam.

<sup>278</sup> U gruboj materiji glavne uloge igraju masa i energija, koje odgovaraju *tamasu* i *radasu*. U *buddhi* *tamas* se nalazi na njenom najnižem, a *sattva* na najvišem stupnju, tako da ima moć osvetljavanja. Kad bi *buddhi* imala samo elemente *sattva*

drugim stvarima na osnovu modifikacija *buddhi* ili duhovne tvari. Svaki akt saznanja razdvaja se u princip svesti, koja ga osvetljava, i u modifikaciju *buddhi* koja je po sebi nesvesna, mada postaje sadržaj svesti u trenutku kada je *puruša* osvetli. Pokreti *buddhi* po sebi su nesvesni, ali zbog njihove veze sa *purušom* tumače se kao povezana iskustva individue. Pošto iskustvo ima u sebi dva elementa, jedan stalan a drugi promenljiv, mi ih ne možemo izdvajati i dokazivati da postoje zasebno i da se u iskustvu slučajno sreću. Pretpostaviti da su subjekt i objekt saznanja potpuni svaki u sebi, znači prekinuti glatki konac istine ističući njegove različite elemente nasuprot celini kojoj suštastveno pripadaju. Ako je *puruša sebe*, a *prakrti* nema *sebe*, onda se oni po definiciji uzajamno isključuju, te među njima ne može biti nikakvog zajedništva. *Sāmkhya* ispravno shvata da je odnos među njima mehanički. Mehanički odnos znači da subjekt i objekt svesti ne samo da se numerički razlikuju, već da su takođe *per se* potpuno nezavisni i razdvojeni jedan od drugog. Mehaničke modifikacije *buddhi* osvetljava svetlost svesti kao nekom magijom. U tom ne nalazimo nikakvo objašnjenje svesnog saznanja.<sup>279</sup> Pojava svesti prilikom mehaničke modifikacije čudnovata je misterija. Ali taj problem stvorili smo mi sami. Mi pre svega pretpostavljamo postojanje čistog subjekta i čistog objekta, koji se nalaze potpuno izvan oblasti iskustva, a onda se naprežemo da ih združimo u iskustvu. Istititija filozofija nam kaže da se subjekt i objekt razlikuju u svesti ili saznanju, a ne jednostavno izvan njih. Subjekt i objekt se ne susreću slučajno, već su realno nerazdvojni. Ako dozvolimo da samo iskustvo govori o sebi, ono će nam reći da su subjekt i objekt dati kao jedno. Saznanje postaje razumljivo kad uvidimo da je osnovni odnos u svakom svesnom iskustvu odnos članova koji su u organskom jedinstvu, i da postoje kao termini u živom procesu jedan u drugom i jedan po drugom, ili u, ili po nečem univerzalnom koje ih oba transcendiraju, mada ih ne isključuje. Osnovna činjenica univerzalne svesti je pretpostavka svakog saznanja. *Puruša* bi u *sāmkhyi* trebalo da bude u stvari to univerzalno *sebe*, mada posmatrano kao mnoštvo radi brkanja psihološkog i metafizičkog *sebe*. Naravno da svaki *diva* ima univerzalno *sebe*, koje dejstvuje u njemu. U izvesnom smislu naše saznanje je manifestacija jednog univerzalnog principa; međutim, sa drugog gledišta ono zavisi od čulnog procesa koji mora biti izazvan spolja podesnim predmetom. Inteligencija je

i *radas*, to bi dovelo do simultanog objavljivanja svih predmeta. *Buddhi* tako ne postupa, jer je u njoj elemenat *tamasa*. Svetlost svesti se odražava gde god se odstrani *tamas*. U izvesnom smislu *buddhi* nosi u sebi potencijalno sve saznanje. Šta će postati aktualno, to zavisi od odastiranja zavese tame.

<sup>279</sup> Upor.: »Da nerazumni *ahamkāra* manifestuje *sebe* koje se samo osvetljuje, to je besmisleno isto kao reći da ugašen ugalj manifestuje sunce.«

Śāntāngāra ivādityam ahamkāro jadātmakah  
Svayamjyotiṣam ātmānam vyanaktīti na yuktimad.  
(Yāmunācārya: Ātmasiddhi, navod u R. B., II. 1. 1).

ista u svima onima kod kojih je razvijena, i svuda se bori da se oslobodi od individualnih granica; ona posmatra stvari ne sa gledišta posebnog organizma, već sa gledišta čistog subjekta. Dok je u jednom smislu naše saznanje naše sopstveno, u drugom ono je nezavisno od nas koji ga imamo.

## XVI

## ETIKA

*Sāmkhya* polazi od ideje o univerzalnosti patnje,<sup>280</sup> koja je trovrsna: *ādhyātika*, tj. proizlazi iz psihofizičke prirode čoveka; *ādhibhautika*, tj. proizlazi iz spoljnog sveta i *ādhidāivika*, tj. proizlazi iz natprirodnih delovanja. Bol koji prouzrokuje telesna poremećenja ili duševni nemir spada u prvu vrstu; druga zavisi od ljudi, zverova i ptica; treća postoji na osnovu uticaja planeta i elementarnih dejstava.<sup>281</sup> Svaki čovek se bori da ublaži i, ako je moguće, da se oslobodi bola. Ali bol se ne može iskoreniti sredstvima koja propisuju medicinska nauka ili sveti spisi.<sup>282</sup> Oslobođenje se ne postiže vršenjem vedskih obreda. Kao budizam i đainizam, tako i *sāmkhya* dokazuje da vršenje vedskih obreda uključuje narušavanje velikih načela morala. Zakon *ahimse* se narušava kad ubijamo životinju radi žrtve *agnistoma*. Ubijanjem se vrši grešno delo i onda kad se vrši radi prinošenja žrtve. Osim toga, nebo u koje dospevamo prinošenjem žrtve nije večno. Život na nebu (*svarga*) nije izvan uticaja tri *gune*. Ostvarujući vrlinu i prinoseći žrtve mi samo odlažemo zlo ali ga se ne oslobađamo. Smrću ne možemo izbeći zlo, pošto nas ista sudbina prati iz života u život. Ako je beda duši prirodna, onda nam nema pomoći; ako je samo slučajna i proističe iz nečega drugog, onda možemo izbeći patnju odvajajući se od izvora patnje.

Vežanost pripada *prakrti* a pripisuje se *puruši*. »Mada vežanost u obliku saznanja bola, i razlikovanje i nerazlikovanje u obliku funkcija pripadaju unutrašnjem organu — *čitta*, ipak se uživanje ili patnja *puruše* sastoji u prostom odražavanju bola u njemu.«<sup>283</sup> Vežanost *puruše* je funkcija,<sup>284</sup> koja postaje zbog njegove blizine *čitti*. Stoga se kaže da je slučajna (*aupādhika*). Kad bi *purušina* vežanost za bol bila stvarna, ona se ne bi mogla ukinuti. U vezi s tim, Viđnānabhikšu navodi jedan stih iz Kūrma-purāne:<sup>285</sup> »Kad bi svest *sebe* po prirodi bila nečista, prljava, promenljiva, pravo oslobođenje ne bi bilo moguće

<sup>280</sup> S. P. S., VI. 6—8; Y. S., II. 15.

<sup>281</sup> Tattvakaumudī, 1.

<sup>282</sup> S. K., 2.

<sup>283</sup> S. P. B., I. 58.

<sup>284</sup> Vanmātram. S. P. S., Vrtti, I. 58.

<sup>285</sup> II. 2. 12.

za njega ni kroz stotine ponovnih rođenja.«<sup>286</sup> Vežanost ne zavisi od vremena i prostora, otelovljenja ili *karme*.<sup>287</sup> Sve ovo spada u *ne-sebe*. Svojsvo neke stvari ne može proizvesti promenu u drugoj, jer onda bi svi doživljavali zadovoljstvo ili bol.<sup>288</sup> Vežanost dolazi od spoja *prakrti* sa *purušom*, koji je po prirodi večan i čist, prosvetljen i neograničen.<sup>289</sup> Nije ni samo prisustvo *prakrti* uzrok iskustva, pošto bi tada i oslobođena duša mogla da ima iskustvo; međutim njen uzrok je »predmet iskustva, koji ne postoji u stanju oslobođenja.«<sup>290</sup> Nerazlikovanje (*aviveka*) je uzrok vežanosti (*bandhahetu*). To *aviveka* pripada *buddhi*, mada mu je objekt *puruša*. Iz toga sleduje da će naša beda prestati tek kad se završi naša *aviveka*. Znanje i neznanje su jedini odlučujući činioci oslobođenja i vežanosti.<sup>291</sup>

*Puruša* je večno slobodan. On nema želja niti mržnja, ne vlada niti sluša, ne pokreće niti uzdržava. Moralni život je sadržan u finom telu koje prati *purušu* od rođenja do rođenja; bol je suština telesnog postojanja.<sup>292</sup> Kad duša ostane sama, kaže se da je pročišćena. Najviše dobro, koje ima za cilj *diva* i za kojim on teži, leži u postizanju savršenstva *puruše*. Sva etička aktivnost teži za punijim ostvarenjem *puruše* u nama. Kružno kretanje *samsāre* je kretanje u sukobu i menjanju, sastavljeno od delova koji su međusobno indiferentni i strani. *Divā* u svome večnom kretanju u krug neprekidno traži i nikad ne postiže jedinstvo sa samim sobom, tj. ne postiže stanje *puruše*, koji je večno jedan sa sobom i potpun u sebi, nemajući mučne veze ni sa čime izvan sebe. Svaki *divā* ima u sebi višeg *purušu*, a da bi ostvario svoju pravu prirodu ne mora da izlazi iz sebe, već samo da postane svestan svoje prave prirode. Etički proces nije razvoj nečeg novog, već ponovno otkriće nečeg što smo zaboravili. Oslobođenje je vraćanje svome pravom *sebi* i oslobođenje od jarma u koji se *divā* sam upregao. To je odbacivanje iluzije koja skriva našu pravu prirodu od naših očiju. Oslobođenju vodi saznanje da »ja nisam« (*nāsmi*), da »ništa nije moje« (*na me*), i da »ego ne postoji« (*nāham*).<sup>293</sup>

Pošto se sloboda ostvaruje pomoću saznanja, to saznanje nije samo teoretsko. Ono proističe iz sprovođenja vrline, *yoge* itd.<sup>294</sup>

<sup>286</sup> Yadi ātmā malino 'svaccho vikāri syāt svabhāvatah

Na hi tasya bhaven muktir janmāntaraśatair api (S. P. B., I. 7).

Kad bi bol bio prirodan *puruši*, ne bi bilo u zapovedima pomena o oslobođavanju od njega (S. P. S., I. 8—11).

<sup>287</sup> S. P. S., I. 12—16.

<sup>288</sup> S. P. S., Vrtti, I. 17.

<sup>289</sup> I. 19.

<sup>290</sup> S. P. S., Vrtti, VI. 44.

<sup>291</sup> S. P. S., II. 7. U tom smislu Aniruddha navodi jedan stih u svome S. P. S., Vrtti: »Nema vežanosti u prirodi stvari (*vastuṣṭhityā*), niti oslobođenje sleduje iz njenog nepostojanja. Obadvoje je poniklo iz zablude i nema realne egzistencije« (I. 7).

<sup>292</sup> S. K., 55.

<sup>293</sup> S. K., 64.

<sup>294</sup> S. P. B., III. 77 i 78.

Dok se vezanost svodi na pogrešno saznanje (*viparyaya*), dotle to pogrešno saznanje uključuje ne samo *avidyu* ili nerealno saznanje, već takođe *asmitu* ili sebičnost, *rāgu* ili želju, *dveṣu* ili mržnju, i *abhiniveṣu* ili strah.<sup>295</sup> Sve njih izaziva *aśakti* ili nesposobnost, koja može da ima dvadeset osam oblika, od kojih jedanaest pripadaju čulima a sedamnaest *buddhi*.<sup>296</sup> Nesebična aktivnost je posredno sredstvo spasenja.<sup>297</sup> Sama po sebi ne vodi slobodi. Njome se može postići rođenje u božanskim oblastima, koje ne treba brkati sa *mokṣom*.<sup>298</sup> *Vairāgya* sleduje javljanju diskriminativnog saznanja, ali je drugačije od onoga što mu prethodi.<sup>299</sup> Kroz *vairāgyu* ili nevezanost vrši se apsorpcija u *prakṛti*.<sup>300</sup> To rastvaranje u *prakṛti* nije konačna sloboda, jer duše tako apsorbovane u *prakṛti* javljaju se ponovo kao *iṣvare* ili bogovi, pošto njihova zabluda nije iscrpljena znanjem. »Onaj koji je u prošlom stvaranju bio apsorbovan u uzrok (*prakṛti*), postaje u drugom stvaranju *āḍipurūṣa* i ima karakter *Iṣvare* ili gospoda, sveznajućeg i svestvara-jućeg.«<sup>301</sup> Etičke vrline pomažu nam da ostvarimo dublju svest, dok gresi donose pomračenje ove svesti. Tonući sve više u grehe, duša se sve više utapa u materijalno telo.

Metod *yoge* zauzima važno mesto u *Sāmkhya-sūtri* ali ne i u *Kāriki*. Diskriminativno znanje možemo postići samo ako zavladaemo emocionalnim uzbuđenjima i kontrolišemo intelektualne aktivnosti. Kad se čulima upravlja a razum postigne spokojstvo, *buddhi* postaje providna i odražava čistu svetlost *puruše*. Pošto je *buddhi* po svojoj unutrašnjoj prirodi *sāttvika*, ona je zbog svojih stečenih pobuda i težnja (*vāsanā*) izgubila svoju urođenu čistotu. Okaljanost *चित्ते*, izazvana uticajem spoljnih predmeta, čisti se meditacijom (*dhyāna*).<sup>302</sup> Kad *चित्ता* obnovi svoje nekadašnje stanje i oslobodi se želja, predmeti više ne mogu da izazovu ljubav ili mržnju. Mi nužno postižemo duhovni mir i pribranost kad predmeti ne izazivaju naše sebične interese, već otkrivaju svoju pravu prirodu. Pošto je ta apsolutna bespristrasnost nepristupačna običnim ljudima, oni pokušavaju da razviju bezlično gledište pribegavajući umetnosti. Umetnička dela pružaju privremeno oslobođenje od prirodnog sveta.

<sup>295</sup> S. P. S. i S. P. B., III. 37.

<sup>296</sup> S. P. S., III. 38; S. K., 49.

<sup>297</sup> I. 82. 85.

<sup>298</sup> S. P. S., III. 52—53.

<sup>299</sup> U *Tattvakaumudī* razlikuju se četiri vrste *vairāgye* (23).

<sup>300</sup> *Vairāgyāt prakṛtilayah* (S. K., 45; S. P. S., III. 54).|

<sup>301</sup> S. P. B., III. 56. *Vācaspati* razlikuje više vrsta vezanosti, kao prirodnu (*prākṛtika*), slučajnu (*vaiṅkṛtika*) i ličnu (*dākṣinaka*). Dok prva posmatra *prakṛti* kao apsolutni duh, dotle druga smatra proizvode *prakṛti* kao apsolutni duh. Treća prenebregava pravu prirodu duha u svetskim aktivnostima zauzetim postizanjem ličnih ciljeva (*iṣṭāpūrta*) (*Tattvakaumudī*, 44; *Tattvasamāsa*, str. 19).

<sup>302</sup> S. P. S., III. 30; S. P. B., III. 30.

Učenje o *gunama*<sup>303</sup> ima veoma veliki etički značaj. Sva bića sveta klasifikuju se prema prevazi različitih *guna* u njima. Kod *deva*\* elemenat *sattva* preovlađuje, dok su *raḍas* i *tamas* slabo zastupljeni. U čoveku je elemenat *tamas* sveden na manju meru nego kod *deva*. U životinjskom svetu *sattva* je znatno umanjen. U biljnom carstvu *tamas* je jače zastupljen nego drugde. Uspon na više sastoji se u postepenom porastu elementa *sattva* i opadanju *tamasa*, pošto je bol posebna modifikacija kvaliteta *raḍas*.<sup>304</sup> Strogo uzevši, *gune* se mešaju, kombinuju i ističu u svakoj žilici našeg bića. Njihova relativna snaga određuje naš duševni karakter. Nailazimo na ljude sa visokom oduhovljenošću, sa silnom strašću i depresivnom apatijom. Ako *tamas* preovlađuje, on donosi nepokretnost, neznanje, slabost, nesposobnost, nedostatak vere i neraspoloženje za delo. To stvara surov, tup, neznački tip čoveka. Ljudi u kojima preovlađuje *raḍas* odvažni su, nemirni i radljivi. *Sattva* stvara kritičke, uravnotežene, misaone prirode. Dok su tri *gune* prisutni u raznim proporcijama u svim ljudima, vidovit čovek, svetac i mudrac imaju jako razvijeno *sattva*; ratnik, državnik i čovek snažne delatnosti nose u sebi jako razvijeno *raḍas*. I dalje, mada *gune* pobuđuju svaki deo našeg prirodnog bića, relativno govoreći tri *gune* imaju svoj najjači oslonac u tri njegova različita dela, naime u duhu, životu i telu. *Sāmkhya* ne priznaje vrednost prinošenju žrtava. Ta škola ne isključuje šudre od viših učenja. Učitelj nije nužno brahman, već onaj koji je sam postigao oslobođenje. Od našeg prethodnog ponašanja zavisi da li ćemo naići na dobrog učitelja.

## XVII

### OSLOBOĐENJE

Spasenje je u sistemu *sāmkhya* samo fenomenalno, jer vezanost ne pripada *puruši*. Vezanost i oslobođenje ukazuju na spoj i razdvojenost *puruše* i *prakṛti*, koji proističe iz nerazlikovanja i razlikovanja.<sup>305</sup> *Prakṛti* ne vezuje *purušu*, već samu sebe u različite oblike.<sup>306</sup> *Puruša* je potpuno slobodan od suprotnosti zasluga i mana.<sup>307</sup> Dok je vezanost delovanje *prakṛti* na nekoga ko nema sposobnost diskriminacije, dotle je oslobođenje njeno nedelovanje na nekoga ko ima sposobnost diskri-

<sup>303</sup> Dok su u *sāmkhyi* *gune* potpuno nerazumni, dotle u *vedānti* odražavaju karakter inteligencije.

<sup>304</sup> *Duhkhaṃ rajahparināma viśeṣaḥ*.

<sup>305</sup> S. P. S., III. 72.

<sup>306</sup> S. K., 62.

<sup>307</sup> S. P. S., III. 64; Y. S., II. 22.

\* *Deva* je opšti naziv za bogove.

minacije.<sup>308</sup> Kad je *prakrti* aktivna, ona zahvata odraz *puruše* i baca svoju senku na njega. Pa ipak je promena koja se javlja u *puruši* nerealna i fiktivna.<sup>309</sup> Sjedinjenje *puruše* sa finim telom je uzrok *samsāre*, a spasenje se postiže cepanjem toga sjedinjenja pomoću saznanja razlike između *puruše* i *prakrti*. Kad se *prakrti* udalji od *puruše*, ovaj shvati apsurdnost pripisivanja sebi doživljaja *prakrti*. *Puruša* ostaje u večnoj izdvojenosti, a *prakrti* ponovo započinje aktivnost. Sve donde dok postoje predmeti koji skrivaju pravu prirodu duše, ne može se postići oslobođenje. Kad *prakrti* prestane da deluje, prestaju modifikacije *buddhi*, a *puruša* poprima svoj prirodni oblik.<sup>310</sup> »Prestanak stvaranja *pradhāne* u odnosu na oslobođenoga nije ništa drugo do neproizvođenje uzroka takvog iskustva, tj. poseban preobražaj sopstvene *upādhi*,\* nazvane rođenjem.«<sup>311</sup> Kad je oslobođen, *puruša* nema društva, ne gleda ni na šta izvan sebe i ne bavi se nikakvim stranim mislima.<sup>312</sup> On više ne zavisi od *prakrti* ili njenih proizvoda, već stoji za sebe kao zvezda, neuznemiravan zemaljskim brigama. U stvari, ne postoji nikakva razlika između vezanoga i oslobođenoga, jer se sloboda sastoji u uklanjanju smetnja koje ometaju punu manifestaciju *purušine* slave.<sup>313</sup> U *samādhi* ili ekstatičnoj svesti, u *sušupti* ili spavanju bez snova i u oslobođenju *puruša* ostaje u svom obliku *brahmana* (*brahmarūpatā*), radi raspada modifikacija *buddhi*.<sup>314</sup> U spavanju bez snova i u ekstatičnoj svesti postoje tragovi ranijih iskustava, dok ih u oslobođenju nema.<sup>315</sup> I samo diskriminativno znanje nestaje kad se postigne oslobođenje, jer ono je kao medicina koja odstrani i sebe zajedno sa bolešću. Iako je oslobođenje bekstvo iz patnji, ono nije bekstvo od svega postojanja. *Sāmkhya* čvrsto veruje da je *puruša* trajan, te se zato ne može obeležiti kao pesimističko učenje. Kad prestane igra *prakrti*, njen razvoj će se vratiti u stanje nerazvijenosti. *Puruše* će postati gledaoci koji nemaju šta da gledaju, ogledala koja nemaju šta da odražavaju, a postojaće i dalje trajno slobodni od *prakrti* i njenih skrnavljenja, kao čista inteligencija u bezvremenskoj praznini. Kad se oslobodi, »*puruša*, nepokretan i pribran, kao gledalac posmatra *prakrti* koja je prestala da stvarati.«<sup>316</sup> *Sāmkhyin* ideal slobode ne treba mešati sa budističkim ciljem praznine ili utruća *sebe*,<sup>317</sup> ili apsorpcije u *brahman*, prema nauci *advaita*,<sup>318</sup>

<sup>308</sup> S. K., 61.

<sup>309</sup> S. P. S., II. 8. Upor. tak. S. P. B., I. 164.

<sup>310</sup> S. P. S., II. 34; Y. S., II. 3.

<sup>311</sup> Muktaṃ prati pradhānasṛṣṭyuparamo yat tadbhogahetoh svopādhi parināmaviśeṣasya janmākhyasyānutpādanam (S. P. B., VI. 44).

<sup>312</sup> Prakrtiviyogo mokṣah: Hariḥhadra.

<sup>313</sup> S. P. S., VI. 20.

<sup>314</sup> Y. S., I. 4.

<sup>315</sup> S. P. S., V. 127.

<sup>316</sup> Vidi tak. S. K., 65.

<sup>317</sup> S. P. S., V. 77—79.

<sup>318</sup> S. P. S., V. 81.

\* *Upādhi* je zamena ili surogat, »na-metnutost« iluzorne prirode fenomenalnog sveta suštinskoj prirodi duha.

ili s yoginskim sticanjem natprirodnih moći.<sup>319</sup> *Mukti* nije ni izraz blaženstva (*ānanda*), jer je *puruša* slobodan od svih atributa.<sup>320</sup> Odeljci svetih spisa koji govore o blaženstvu žele da izraze da je stanje oslobođenja stanje slobode od patnje.<sup>321</sup> Sve dok *puruša* ima attribute on nije slobodan.<sup>322</sup>

Kad se pojavi razlikovanje, *prakrti* ne oslobađa odmah *purušu*, jer se njegovo delovanje produžava još malo vremena zbog prisustva preživelih navika;<sup>323</sup> samo što mu sada telo nije više smetnja. Zahvaljujući snazi *prārabdhakarme*, telo i dalje postoji, mada se stiče novo *karma*. Mada *divanmukta* nema *aviveku*,\* ipak ga njegove *samskāre* iz prošlosti prinuđuju da ima telo.<sup>324</sup> Oslobođenje od vezanosti i produženje života tela ne isključuju se uzajamno, pošto ih određuju različiti uzroci. Posle smrti *divanmukta* postiže potpuno oslobođenje ili bestelesnu izolaciju (*videhakaivalya*).<sup>325</sup> *Divanmukte* nas uče prirodi slobode i o sredstvima za njeno postojanje.<sup>326</sup>

Ako prestane igra *prakrti*, *puruša* nije više posmatrač, jer nema ničega da se vidi; ali ipak se kaže da oslobođena duša ima znanje o celom univerzumu.<sup>327</sup> Mi ne znamo da li oslobođene duše odražavaju društvene odnose među sobom. Izgleda da je cilj izumiranje individualnosti, ali ne pojačanje ličnosti. Najviše stanje izolacije od *prakrti* i drugih duša jeste stanje pasivnosti, koje ne uznemirava ni dah osećanja niti pokret dela. Njega je lako zameniti sa stanjem nesvesnog postojanja. Prašastapāda prigovara *sāmkhyin*oj teoriji slobode da *prakrti* ne može da bude besposlena jer je delatna po svojoj prirodi. Ako je *prakrti* bez razuma, kako može znati da li je *puruša* shvatio istinu ili ne?<sup>328</sup> Ako stvari samo nestaju a ne razaraju se, kako uči *sāmkhya*, onda ne postoji mogućnost za potpuno razaranje neznanja, strasti itd.; drugim rečima, svi su izgledi da će se one ponovo javiti u oslobođenoj duši.<sup>329</sup>

<sup>319</sup> S. P. S., V. 82.

<sup>320</sup> V. 74.

<sup>321</sup> V. 67.

<sup>322</sup> Gledište *sāmkhye* o slobodi slično je Aristotelovom gledištu o blaženstvu kao večnom mišljenju, slobodnom od svake aktivnosti.

<sup>323</sup> S. K., 67.

<sup>324</sup> S. P. S., III. 82—83.

<sup>325</sup> Čhan.-up., VIII. 12. 1.

<sup>326</sup> III. 79.

<sup>327</sup> S. P. S., Vrtti, VI. 59.

<sup>328</sup> »U stvari, vidimo da čak i onda kad npr. ispravno proizvede opažaj zvuka, *prakrti* i dalje deluje u pravcu istog opažaja; tako će isto i pošto nas dovede do diskriminativnog znanja nastaviti svoju funkciju, jer njena aktivna priroda neće biti odstranjena pomenutim saznanjem« (P. P., str. 7).

<sup>329</sup> Udayana: Pariśuddhi, II. 2. 13; Śāstrādikā, str. 323 i d.

\* Nedostatak sposobnosti razlikovanja prividnog od istinskog.

## XVIII

## BUDUĆI ŽIVOT

*Sāmkhya* garantuje beskonačno postojanje duše u oba pravca. Ako duša nema početka u večnosti, onda nema razloga zašto bi postojala večno u budućnosti. Znači da duša nije stvorena. Koliko više upoznajemo večnost duše toliko manje osećamo potrebu za pretpostavkom boga tvorca.<sup>330</sup> Prema *sāmkhyi*, uzrok *samsāre* je u nedostatku razlikovanja *puruše* i *prakrti*. To se nerazlikovanje upečaćuje u unutrašnji organ koji u sledećem rođenju dovodi do iste sudbonosne greške. *Lingadeha* ili utančano telo, koje se seli iz jednog grubog tela u drugo u uzastopnim rođenjima, složeno je iz *buddhi*, *ahamkāre* i *manasa*, pet organa opažanja i pet organa akcije, pet *tanmātra*, kao i rudimenata grubih elemenata koji služe kao seme iz koga izrasta fizičko telo. Ovi utančani delovi grubih elemenata potrebni su psihičkom aparatu kao što je platno potrebno za sliku.<sup>331</sup> Ovo utančano telo netelesnog karaktera prima utiske dela izvršenih u toku njegovih raznih migracija. To određuje oblik novog otelovljenja. Ono je realno sedište užitka i bola.<sup>332</sup> Iako se *linga* razlikuje od *puruše*, ono konstituiše karakter i suštinsko biće ličnosti. U njemu se nalaze *samskāre* ili predispozicije. *Linga* se može porediti sa glumcem koji igra razne uloge. Ono ima tu moć, jer učestvuje u osobini sveprodornosti koja pripada *prakrti*. Spoj *puruše* sa *lingom* je uzrok a i simptom bede; on traje sve dok se ne stekne ispravno uviđanje. Dok su utančana tela trajna, tela koja proizvode otac i majka nestaju sa smrću.<sup>333</sup> Sjedinjenje *linge* sa grubim telom dovodi do rođenja, a njegovo odvajanje do smrti. Izuzev slučajeva onih koji su postigli oslobođenje, postojanje i ponovno rađanje *linge* traje kroz ceo period sveta, na kraju koga dolazi do smirenja i ravnoteže. Ali kad se stvaranje obnovi, ono ponovo započinje svoj životni put.

Oblačenje u uzastopne telesne građe određuju dispozicije (*bhāve*), koje su posledice dela nemogućnih bez utančanih i grubih tela.<sup>334</sup> Ta uzajamna zavisnost, kao što je zavisnost između semena

<sup>330</sup> Neki mislioci dokazuju postojanje boga koji nije ni svemoćan ni stvaralac svega; to čini McTaggart.

<sup>331</sup> S. K., 41. Stoga se ne može reći da su *buddhi*, *ahamkāra* i *manasa* dostatni, pošto im je potreban oslonac na utančano telo. Neki tumače ovo mesto kao da dokazuju postojanje grubog tela, ali to tumačenje ne zadovoljava zbog očigledne činjenice da za vreme prelazanja iz jednog života u drugi utančano telo traje bez grubog. Viđñānabhikṣu ističe misao da postoji i treća vrsta tela nazvanog *adhiṣṭhānaśarīra*, sačinjenog od finije vrste grubih elemenata, a služi kao sklonište za utančano telo (S. P. B., III, 12).

<sup>332</sup> S. P. S., III, 8.

<sup>333</sup> S. K., 39.

<sup>334</sup> S. K., 52. Dok Vācaspati i Nārāyana tumače odnos *linge* i *bhāve* kao odnos između onoga koji ima iskustvo i predmeta iskustva, Viđñānabhikṣu smatra da se to tiče odnosa intelekta i njegovih uslova.

i biljke, nema početka, pa je ne treba posmatrati kao nedostatak.<sup>335</sup> Razvoj *buddhi*, *ahamkāre*, utančanog i grubog tela je fizički proces, a rezultat toga je takođe fizički, mada su neki od tih proizvoda tako fini po strukturi da se ne mogu opaziti običnim čulima. Telesna organizacija postaje živo biće, bog, čovek ili životinja, kad se poveže sa *purušom*.

*Dharma* i *adharma*\* su proizvodi *prakrti* i atributi unutrašnjeg organa,<sup>336</sup> koji pomažu uobličavanju posebnih tela i čula prilagođenih živim bićima prema njihovom mestu na lestvici razvoja. Zakon *karme* dejstvuje pomoću *bhāva* ili sklonosti *buddhi*.<sup>337</sup> Svaka duša odgovara svome organizmu, i u srazmeri prema svojoj zasluzi može da prođe kroz sve stepene bića od najnižeg do najvišeg,<sup>338</sup> kojih ima svega četrnaest. Možemo dobiti telesni organizam u kome je naš život ograničen na mutne opažaje, instinkte životinje ili nesvesne pokrete biljke. Biljni svet je takođe jedno polje iskustva.<sup>339</sup> Svi ovi proizvodi *prakrti* mogu samo da zakržljaju, ali ne da ubiju *purušu* u sebi.

## XIX

DA LI JE UČENJE *SĀMKHYE* ATEISTIČKO?

Videli smo da su neki elementi *sāmkhye* u upanišadama i *Bhagavadgiti* bili potčinjeni idealističkom teizmu. Dok je epska filozofija pozajmila od *sāmkhye* kosmogoniju i teoriju apsolutne pasivnosti *puruše*, ona nije *purušu* i *prakrti* smatrala samodovoljnim realnostima, već ih je predstavljala kao moduse jednog krajnjeg *brahmana*. Međutim, u svom klasičnom obliku *sāmkhya* ne podržava teizam. Svojom ravnodušnošću prema vrhovnom apsolutnom duhu, kao i svojim učenjem o odnosu *avidye* i zapletenosti duše u *samsāri*, *sāmkhya* nas podseća na budizam. Može biti da je nastojanje *sāmkhye* u sistematskom obliku težilo da pokaže da stroga primena racionalističke metode ne vodi odbacivanju realnosti množine *svesti o sebi*.

<sup>335</sup> Znači da ima tri vrste stvaranja: telesno stvaranje (*bhautikasarga*), koje se sastoji od duša sa grubim telom i obuhvata osam redova viših bića i pet nižih, koja zajedno sa ljudskom vrstom — koja čini zasebnu klasu — sačinjavaju četrnaest redova bića podeljenih u tri sveta; stvaranje utančanih tela (*tanmātrasarga*) i intelektualno stvaranje (*pratvyasarga* ili *bhāvasarga*), koje se sastoje od sklonosti intelekta, njegovih osećaja i sposobnosti klasifikovanih u četiri grupe prema tome da li ometaju, onemogućavaju, zadovoljavaju ili usavršavaju razumevanje (S. K., 53; S. P. S., III, 46).

<sup>336</sup> S. P. S., V, 25; S. K., 43.

<sup>337</sup> S. K., 40, 43, 55; B. G., VII, 12; X, 4, 5. O tri vrste tela vidi: S. P. S., V, 124.

<sup>338</sup> S. K., 44.

<sup>339</sup> S. P. S., V, 12.

\* Ispravnost i neispravnost.



*Sāmkhya* zapauža teškoće stvaranja. Sva dela su motivisana ličnim interesom i naklonostima. Bog je zadovoljio sve svoje interese i ne može više imati sebičnih interesa. Ako je bog pobuđen sebičnim motivima i željama, onda nije slobodan; da je slobodan, ne bi se upuštao u delo stvaranja.<sup>340</sup> Reći da bog nije ni slobodan niti vezan, znači isključiti svaku osnovu dokazivanja. Stvaranje sveta se ne može smatrati delom ljubaznosti, jer duše pre stvaranja nisu imale bola od koga bi ih trebalo osloboditi. Da je bog bio pobuđen dobrom voljom, on bi stvorio samo srećna stvorenja. Ako se kaže da razlike u ponašanju pretpostavljaju da bog postupi prema ljudima prema tim razlikama — može se odgovoriti da je zakon *karme* operativno načelo, a božja pomoć nije potrebna.<sup>341</sup> Osim toga, materijalne stvari ne mogu da proisteknu iz nematerijalnog duha. Večno postojanje *puruše* ne slaže se sa beskonačnošću i stvaralaštvom boga. Izgleda da teizam slabi veru u besmrtnost, jer ako postoji tvorac duša, onda duše imaju početak i ne moraju biti besmrtne. *Sāmkhya* se marljivo trudi da ostane u strogim granicama saznanja i smatra da se realnost boga ne može dokazati logičkim putem.<sup>342</sup> O *Īšvari* nema čulne evidencije, niti saznanja zaključkom ni svedočanstvom iz svetih spisa. *Sāmkhya* nije ateističko učenje u tom smislu da dokazuje da bog ne postoji. Ono samo pokazuje da nema razloga za pretpostavku da postoji.<sup>343</sup> Ona mesta koja su prividno teistička u svetim spisima, u stvari su veličanja oslobođenih duša.<sup>344</sup>

Stari bogovi iz vedskih himna snašli su se da nastave život pod zaštitom racionalističkog *sāmkhye*. Samo tu po svojoj prirodi nisu večni. *Sāmkhya* prihvata teoriju o *vyavasthāpaka īšvari*, koji u vreme stvaranja upravlja postupnim razvojem *prakrti*. *Šiva*, *Višnu* itd., smatraju se fenomenalnim.<sup>345</sup> *Sāmkhya* priznaje postojanje *Īšvare* koji se javlja, a ranije je bio apsorbovan u *prakrti*.<sup>346</sup> Duše koje primenom nevezanosti za *mahat* itd., budu apsorbovane u *prakrti*, nazivaju se sveznajućim i sveaktivnim.<sup>347</sup> To su osobine koje obično pripisujemo bogu, ali kako *sāmkhya* smatra da je *prakrti* uvek pod upravom drugih,<sup>348</sup> ti bogovi nisu nezavisni.

<sup>340</sup> S. P. S., I. 93—94.

<sup>341</sup> S. P. S., V. 1.

<sup>342</sup> S. P. S., V. 12. Upor. Darwin: »Tajna početka svih stvari za nas je nerešljiva, i ja sam moram se zadovoljiti time da ostanem agnostik« (*Life and Letters of Charles Darwin*).

<sup>343</sup> Ne kaže se *Īšvarābhāvāt*, već samo »*Īšvarāsiddheh*«.\*

<sup>344</sup> S. P. S., I. 95; III. 54—56.

<sup>345</sup> S. P. S., III. 57.

<sup>346</sup> *Prakṛtilīnasya janyeśvarasya siddhiḥ* (S. P. B., III. 57).

<sup>347</sup> *Sarvavit, sarvakartā* (S. P. S., III. 56).

<sup>348</sup> S. P. S., *Vṛtti* i S. P. B., III. 55, i Y. S., IV. 3.

\* Ne »po biću boga« nego »po moći boga«. (*Īšvara*, gospodar sveta, ima samo moć nad tim svetom, ali svet nije identičan s njegovim bićem, nego je *Īšvara* »gospod« samo demiurg, graditelj večne supstancije sveta.

Nesvesna ali imanentna teleologija *prakrti*, koja nas podseća na Leibnizovo učenje o preestabriranoj harmoniji, čini osnovni problem filozofije *sāmkhya*. Kako je moguće da se razvoj *prakrti* prilagođuje potrebama duhova? *Prakrti* je bez *puruše* bespomoćna; *puruša* takođe ne može da postigne slobodu bez pomoći *prakrti*. Teško je smatrati to dvoje kao potpuno različite. Upoređivanje sa hromim i slepim nije ispravno, pošto su obojica svesni i mogu se savetovati. Ali *prakrti* nije svesna.<sup>349</sup> Još nešto, na kraju krajeva se tvrdi da se samo *puruša* može osloboditi, a *prakrti* ne. Metafora o magnetu i komadiću gvožđa ne važi, jer bi trajna blizina *puruše* i *prakrti* nužno izazvala neprekidan razvoj. »*Pradhāna* je bez razuma a *puruša* indiferentan, a trećeg principa nema koji bi ih spajao, te među njima ne može biti veze.«<sup>350</sup> Poređenje sa glumicom koja prestaje da igra pošto se prikazala gledaocima, izgleda da nije pravilno shvaćeno. *Puruša* se greškom brka sa *prakrti*, a lek izgleda da izaziva još veću zbrku. Tvrdi se da se zlo uklanja punim uživanjem u njemu. *Puruša* se oslobađa kad mu omrznu dela *prakrti*.

Pozniji mislioci osetili su da je nemoguće objasniti tu harmoniju između potreba *puruše* i akata *prakrti*, pa stoga funkciju vođstva u razvoju *prakrti* pripisuju bogu, uklanjajući tako prepreke.<sup>351</sup> Oni na taj način dopunjavaju prvobitni plan sistema. *Sāmkhya* zahteva obuhvatan život koji dodeljuje raznim *purušama* odgovarajuće organizacije. *Vācaspati* misli da neki sveznajući duh upravlja razvojem *prakrti*. *Vidhānabhikṣu* misli da je *Kapilino* poricanje *Īšvare* samo regulativno načelo, na kome on insistira da bi pobudio ljude da se odvrte od preteranog razmišljanja o večnom bogu, jer bi to ometalo pravo diskriminativno saznanje. On posmatra takođe ateizam kao izlišan, nastran pokušaj (*praudhivāda*) da se pokaže da sistemu nije neophodna teistička hipoteza. Katkad on objašnjava ateizam *sāmkhye* kao ustupak popularnom gledištu,<sup>352</sup> a izriče takođe i vrlo naivno mišljenje da se ateizam naučava tu sa određenom namerom da zavede zle ljude i omete ih u sticanju istinitog saznanja.<sup>353</sup> On pokušava da svojim objašnjenjem zaobiđe stav *sāmkhye* prema bogu. Na nekoliko mesta<sup>354</sup> *Vidhānabhikṣu* pokušava da izmiri gledišta *sāmkhye* sa gledištima *vedānte*.<sup>355</sup> On priznaje realnost univerzalnog *puruše*. »On, najviši, tj. opšte univerzalni, kolektivni *puruša* ima moć sveznanja i svestvaralaštva, budući kao magnet pokretač aktivnosti pomoću same blizine.«<sup>356</sup> Međutim

<sup>349</sup> S. B., II. 2. 7.

<sup>350</sup> S. B., II. 2. 7.

<sup>351</sup> Tako *Vācaspati*, *Vidhānabhikṣu* i *Nāgeša*. Upor. *Vācaspati*: »*Īšvarasyāpi dharmādhiṣṭhānārtham pratibandhāpanaya eva vyāpārah*« (*Tattvavaiśāradi*, IV, 3).

<sup>352</sup> *Abhyupagamāvada* (S. P. B., Introduction).

<sup>353</sup> *Pāpinām jñānapratibandhārtham*.

<sup>354</sup> S. P. B., I. 122; V. 61, 65; VI. 52. 66.

<sup>355</sup> O *prakrti*, materijalnom uzroku sveta, kaže se da je nepodeljena (*avibhakta*) od *brahmana*, koje se razlikuje od duša (S. P. B., I. 69; III. 66).

<sup>356</sup> Sa hi parah puruṣasāmānyam sarvajñānaśaktimat sarvakartṛtāśaktimac ca (S. P. B., III. 57). Vidi tak. S. P. B., V. 12.

*sāmkhya* previđa osnovni metafizički problem stoga što ne ide dovoljno duboko. Tu je bilo odlučno pogrešno predubedenje da je istraživanje bez vrednosti za ciljeve ovog sistema.

## XX

## OPŠTA OCENA

Ko proučava istoriju filozofske misli nalazi da se osnovni problemi stalno ponavljaju, ma koliko da se razlikuju njihovi prikazi i ma kako da su prostorno i vremenski udaljeni njihovi autori. Problemi se ne menjaju, čak ni odgovori na njih, ni sami u sebi a ni u primeni. Kad naučna teorija razvoja otkriva određen proces razvoja, od najprostijeg začetka života do najpunijeg cveta njegovog u čoveku, to nije neka nova hipoteza. Jer, ona je stara koliko upanišade u Indiji, ili Anaksimandar, Heraklit i Empedokle u Grčkoj. Novo je eksperimentalno ispitivanje pojedinosti i proveravanje te teorije u modernoj nauci. Teorija *sāmkhye*, koja pruža izvesno zadovoljenje potrebi koju oseća ljudski duh, jedna je filozofska koncepcija koja je nastala više pod ukalupljavajućim uticajem metafizičkih tendencija, nego iz naučnih pobuda za posmatranjem objektivne egzistencije. Ne može se smatrati kao zadovoljavajuće rešenje glavnog problema filozofije gledište *sāmkhye* koje zastupa dualizam *puruše* i *prakrti* i beskonačno mnoštvo *puruša*, od kojih je svaki neograničen ali ipak ne sprečava neograničenost ostalih, mada postoji izvan i nezavisno od njih. Dualistički realizam je rezultat pogrešne metafizike. Za nas će biti dobro da od početka shvatimo da *puruša* i *prakrti* nisu činjenice iskustva, već apstrakcije postavljene iznad iskustva da bi ga objasnile.

Osnovna istina koju zastupa teorija *sāmkhye* o *puruši* jeste da svest nije oblik energije kao kretanje, toplota i elektricitet. Najveća dostignuća nauke samo su utvrdila odnos u kome su izvesni nervni procesi koordinirani sa izvesnim svesnim pojavama. Iako mi ne možemo izvesti svest iz materijalne egzistencije, ipak je ona u svom iskustvenom obliku uvek data posredstvom ove poslednje. Pogrešno je prevideti taj suštinski odnos. Za *purušu* se kaže da je nešto što je iznad i izvan kontinuiteta duševnih stanja. Takav *puruša* nikad se ne javlja u iskustvu i ne ulazi u vidokrug empirijske metafizike. Ako od *puruše* izdvojimo sve što je materijalno, lišimo ga svih atributa iskustvenih predmeta, onda gubimo podršku svega čime bismo ga mogli pozitivno okarakterisati. *Puruša* se definiše negativno kao večan i nedeljiv, »bez varijabilnosti ili senke kretanja«, mirujući neprekidno u svome vlastitom čistom identitetu sa samim sobom. On je lišen čak i idealne aktivnosti, te tako postaje jedino mogućnost čiste svesti. On se postulira kao element naše ličnosti, potreban da bi osvetlio duševne procese, koji

su proizvod fizičke organizacije. On se ne pojavljuje među *dramatis personae* u igri kojoj je svedok. Duh kojemu služi umetnost *prakrti* nije nikad na bini, mada se tvrdi da je implikacija svetlog iskustva. Ono što mi posmatramo jeste *diva*, koji nije čisti *puruša*, već *puruša* koga je kvalifikovala *prakrti*. Svaka nama poznata duša je otelovljena duša. Mi lomimo jedinstvo *dive* kad smatramo da je stavljen pored *puruše*, potpunog u samom sebi, koji stoji samo u slučajnim odnosima prema stvarima i bićima izvan sebe, koja su prosto organizovani proizvodi *prakrti*. Ako se držimo činjenica iskustva, moraćemo priznati da čisto *sebe* ako se isprazni svake sadržine predstavlja delo naše mašte.

Dokazi *sāmkhye* za postojanje *puruše* pretvaraju se u dokaze za postojanje iskustvenih individua a ne transcendentalnih subjekata. Ova činjenica se još jasnije vidi u teoriji *sāmkhye* o mnoštvu *puruša*. Glavni dokaz za mnoštvo *puruša* jeste da kad bi bio samo jedan *puruša*, kosmički proces bi prestao ako bi se njegova *buddhi* odvrtila od svoje zablude. Ali ništa slično se ne dešava. Kosmička igra se produžava za neograničen broj vezanih duša i kad njih nekoliko postigne oslobođenje. Dokaz da ako ne bi bilo mnogo *puruša* već samo jedan, onda bi sve individualne duše koje postoje u telima morale da umru u isto vreme i budu rođene u isto vreme, pretpostavlja da rođenje i smrt važe i za večnog *purušu*, a to sistem *sāmkhya* ne dopušta. Mi možemo samo zaključiti da otelovljenih duša ima mnogo i da su različite, pošto one ne umiru niti se rađaju zajedno. Ako neki čovek vidi neki poseban predmet, drugi ga ne vidi u isto vreme prosto stoga što svaki *diva* ima svoj sopstveni organizam i interese.<sup>357</sup> Ne izgleda uopšte da postoji potreba da se pređe sa mnoštva iskustvenih duša, koje priznaju svi filozofi, na mnoštvo večnih *sebe*, prema stanovištu koje zastupa *sāmkhya*. U *sāmkhyi* se *puruša* potpuno razlikuje od *prakrti*. Ne možemo mu pripisati nikakvu osobinu, kao ličnost ili stvaralačku snagu. Svako pripisivanje određenih osobina *purušama* osniva se na zabuni. *Svest o sebi* je bez atributa ili kvaliteta, bez delova, neuništiva, nepokretna, apsolutno neaktivna i nepomućena, nije podložna radosti ni bolu ili kojoj bilo drugoj emociji. Sve promene, sve karakteristike pripadaju *prakrti*. Izgleda da ne postoji nikakva osnova za pripisivanje raznoličnosti *purušama*. Ako svaki *puruša* ima istu strukturu svesti, sveprodornost, ako nema ni najmanje razlike između jednog *puruše* i drugog, pošto su slobodni od svih razlika, onda nema ničega što bi nas vodilo do priznanja da postoji mnoštvo *puruša*. Mnoštvo nije moguće ako ne postoje razlike. To je razlog što su čak i komentatori *sāmkhye*, kao Gaudapāda, skloni da prihvate teoriju o jednom *puruši*.<sup>358</sup> Činjenica da mora postojati neko ko doživljava stvari, dokazuje da postoji duša koja ih doživljava, a ne pasivni *puruša*. Posebno dodeljivanje oblika, rođenja, smrti, boravišta i sudbine ukazuje samo na

<sup>357</sup> S. S. S. S., XII. 68—69.

<sup>358</sup> Vidi Gaudapāda o S. K., 11 i 44.

iskustveno mnoštvo *điva*. Iz različitih uslova triju modusa ne možemo zaključiti radikalni pluralizam, pošto su oni samo modifikacije *prakrti*. Tvrdi se da shvatanje *sāmkhye* da se *prakrti* pokreće zbog užitka i oslobođenja *puruša*, pretpostavlja mnoštvo *puruša*. Kad bi postojao samo jedan *puruša*, postojala bi i samo jedna *buddhi*. Ali setimo se da je čisti *puruša* besmrtni i indiferentan, i nema želje ni za čim. Igra *prakrti* ne zbiva se radi večno slobodnih *puruša*, već samo radi reflektiranih *ego*. O mnoštvu ovih poslednjih nema spora. Vrhovni nadzor i žudnja za oslobođenjem važe za ona *sebe* koja trpe zbog nedostatka razlikovanja. Razni dokazi ukazuju na mnoštvo zbiljskih duša u odnosu na *prakrti* a ne na *purušu*, do koga dolazimo putem apstrakcije. Mnoštvo bi uključivalo ograničenje i apsolutnu besmrtnost, a apsolutno besmrtni, večni i neuslovljeni *puruša* može biti samo jedan. Ako bi biće *puruše* bilo potrebno za igru *prakrti*, jedan *puruša* bi bio dovoljan.<sup>359</sup> Očigledno je da *sāmkhya* mora da prizna realnost *puruše* iz potrebe za objašnjenjem stvari. Svako svesno stanje pripada jednoj svesnoj individui. Mi nemamo nikad nikakvo drugo osećanje nego osećanje *sebe* koje se oseća na određeni način. Ali kako možemo razlikovati *purušino sebe* od njegovih iskustava? Pošto ne možemo opisati mentalne činjenice bez pretpostavke mentalnog subjekta, to ih ne možemo opisati adekvatno ako subjekt ne pretvorimo u prazno središte nematerijalne supstancije ili nepromenljivi princip univerzalnosti potpuno nevezan sa pojedinačnim činjenicama, sa kojima se kaže da je u vezi. Objašnjavati povezanost naših svesnih doživljaja prisustvom *puruše*, znači ponovo potvrditi karakterističnu prirodu činjenice i hipostazirati je kao kauzalni princip njene sopstvene egzistencije. *Puruša* nije neki natprirodni oslonac za sva svesna doživljavanja. U celoj filozofiji *sāmkhye* meša se pojam *puruše* i *đive*. Ako je *puruša* večno nepromenljiv, neaktivan i izolovan, onda on ne može biti spoznavalac ili uživatelj podvrgnut zabludi na osnovu superpozicije.<sup>360</sup> Ali ovi kvaliteti ne mogu pripadati *prakrti*, jer su atributi inteligentnih bića. Superpozicija (*adhyāsa*) označava da jedno inteligentno biće pridaje osobine jednog predmeta drugome. Tako se razvio pojam *đive*. *Đive* postoje kao individue, ali mi ne možemo zaključiti da *puruše* imaju izdvojenu, sopstvenu egzistenciju u nekom drugom svetu izvan prostora i vremena. *Puruša* je savršeni duh koji se ne sme brkati sa posebnim ljudskim duhom. *Puruša* je sigurno u meni, u ovom individualnom *ja*, kao moja srž i supstancija; a *điva* ili individua,

<sup>359</sup> Što se tiče mnoštva sveprodnih *sebe*, čija je priroda čista inteligencija lišena kvaliteta i nenadmašivo usavršena, Šamkara kaže: »Učenje da je svako *sebe* po prirodi inteligencija i da nema razlike između njih u pogledu blizine (*prakrti*) itd. (i neaktivnosti, ili *audāsinya* tih *sebe*), pretpostavlja da ako je jedno *sebe* vezano sa užitkom i bolom, svako *sebe* će biti isto tako vezano« (S. B., II. 3. 50). »Nemogućno je da postoje mnoge sveproodne *svesti o sebi*, pošto nema paralelnih primera« (S. B., II. 3. 53). Kad bi svako *sebe* bilo svuda prisutno na isti način, onda bi svi zauzimali isto mesto.

<sup>360</sup> S. K., 20—21.

sa svima svojim iracionalnim prohtevima i sebičnim ciljevima, samo je izopačenje *puruše*. Reći da svaki *điva* teži da ostvari svoga *purušu*, znači da je svaki *điva* potencijalno *puruša*, a svaki čovek potencijalno bog.

*Prakrti* je takođe apstrakcija iz iskustva. To je granični pojam na strani objekta, ime za nepoznat i hipotetični uzrok sveta objekata. Ako je realno ono što je iskustveno, onda je *prakrti* neostvarljiva apstrakcija čistog objekta. Ovaj karakter *prakrti* se priznaje kad se obeležava rečju »avyakta«, ili neočitovana. To je čista praznina, bezoblični supstrat stvari. U pojmu *prakrti* skupljene su najopštije crte predmetnog sveta. Svaki deo fizičke i duševne prirode simbolizuje napon<sup>361</sup> između osobine i njene suprotnosti, i tako podstiče aktivnost. Ako je promena prelaz iz mogućnosti u stvarnost, može se posmatrati kao borba forme da sebe ostvari prevladavajući smetnje za svoje ostvarenje. Tri *gune* predstavljaju tri momenta svega bića, a *prakrti*, za koju se kaže da je ravnoteža tri *gune*, samo je okvir svega postojanja. Kako kaže Mahādeva, *prakrti* nije nešto što podleže *gunama*, već je triada *guna*.<sup>362</sup> *Gune* su forme (*rūpa*) *prakrti*, a ne njeni atributi (*dharma*). Ako se posmatra sa empirijskog gledišta, ono što je pojmovna apstrakcija postaje nediferencirana raznovrsnost koja sadrži potencijalnosti svih stvari.

Objašnjenje *prakrti* i *guna*, dato u *sāmkhyi*, navodi čoveka na misao da *prakrti* i njezin razvoj nisu realni u krajnjem smislu toga izraza. Tri *gune* sadrže u sebi nužne uslove svakog postojanja. Svaki stupanj u razvoju *prakrti* uključuje ideal ili nameru (*sattva*), težnju da ga ostvari (*raśas*) i materijalnost (*tamas*), koji nisu apstrakcije već određene pozitivne egzistencije, barem po mišljenju Viđñānabhikṣua. Bez njih ništa ne može da postoji. Prema *sāmkhyi*, oni su u prirodnom stanju sukoba. *Prakrti* ima u sebi oprečne sposobnosti. Ona ima ne samo tendenciju ka aktivnosti, već i suprotnu tendenciju ka otporu prema aktivnosti. *Tamas* je sila sprečavanja. Pružajući otpor aktivnosti, on postaje takođe osnova aktivnosti. Ono što postoji, ili što ima tri *gune*, najbolje predstavlja situaciju, a ne stvarnost. Smatrati da *sattva*, *raśas* i *tamas* postoje u stanju protivrečnosti, i u isto vreme kao sačinitelji predmeta — to je moguće samo ako priznamo da svaki predmet u kome učestvuju *gune* nije ništa drugo do sukob, nešto što nerealno postoji pokušavajući da transcendiraju sebe. U svetu *prakrti* ne postoji nijedna individua koja je potpuna i usklađena, jer se uvek radi o jednom *guni* koji podvrgava ostale. Čak i kad *sattva* preovlađuje, *tamas* je tu iako pod stegom *sattve*. Razvoj nije ništa drugo do gospodarenje jednog ili drugog, ili suzbijanje jednog ili drugog. Ali suzbijanje nije nametanje. Nijedan *guna* ne može da isključi ostale. Nije moguće zamisliti neko stanje u kome *sattva*, *raśas* i *tamas* postoje sami za sebe, pošto su

<sup>361</sup> Viśamātva. Viđi Maitrāyaṇī-up., V. 2.

<sup>362</sup> S. P. S., Vrttiśāra, I. 61. Viđi tak. VI. 39. Upor. *Gunā eva prakrtiśabdāvacyā na tu tadatirikṭā prakrtir asti* (Yogavārtika, II. 18).

savladali druge, ili da su usklađeni. U *pralayi*\* izgleda kao da su u apsolutnom skladu, ali to se samo čini; jer se o *prakrti* kaže da je u *pralayi* u stanju napona. Ona ima tri *gune* ali, pošto su podjednake jačine, ne dolazi do razvoja. Razvoj se zbiva onde gde jedan od tih *guna* zagospodari nad ostalima. Razvoj traje dotle dok ne preovlada harmonija. Filozofija *sāmkhye* ne posmatra stanje savršenstva u kome će tri *gune* biti u harmoniji. Ne može se reći da je iskonsko stanje *prakrti* u harmoniji; ono je pre obustava, stanje u kome se može reći o *prakrti* da nije ni aktivna niti neaktivna. Nesložljivosti izgleda da se nalaze u apsolutnoj suprotnosti. To nije toliko mogućnost, koliko njena granica, nemogućnost, u kojoj su mogućnosti strogo podeljene u suprotnosti. *Prakrti* se ne može ni u kom smislu smatrati kao jedinstvo ili harmonija. Ona nije konkretna univerzalnost koja povezuje različite egzistencije ili čisto jedinstvo bića koje ih sve karakteriše. To je stanje napona *guna*. *Puruša* je potreban da unese neki red i smisao u oblast *prakrti*. Uticaj *puruše* čini da nestane obustava; jedan od *guna* postaje glavni, držeći ostale u potčinjenosti. Stanje savršenstva ne može nikad postojati. *Gune* ne mogu nikad biti usklađeni. Tamo gde nema savršenstva nužno se javljaju promena, evolucija ili involucija. Svet *prakrti* nije realan po sebi. Činjenica da poseduje tri *gune* ispoljava njegovu unutrašnju protivrečnost. Pošto je savršenstvo i realnost ono što prevazilazi i transcendira suprotnost tri *gune*, a karakter *prakrti* nije takav, to svet *prakrti* nije realan. Sama beskrajnost procesa *prakrti* obeležava ga kao nerealan i relativan. *Advaita-vedānta* ima u vidu ovaj zaključak i posmatra svet *prakrti* kao *māyu*.

Ako prihvatimo gledište *sāmkhye* o *prakrti* i njenoj potpunoj nezavisnosti od *puruše*, onda će biti nemoguće objasniti razvoj *prakrti*. Mi ne znamo kako latentne potencijalnosti postaju plodne bez neke svesti koja bi upravljala njima. Kako kaže *sāmkhya*, ne može biti aktivnosti tamo gde nije prisutan neki inteligentan princip. »Tri *gune* *sāmkhye*, kad se nalaze u stanju ravnoteže, čine *pradhānu*. Iznad *pradhāne* ne postoji neki spoljni princip koji bi mogao bilo da pokrene *pradhānu* na aktivnost, bilo da je suzdrži od aktivnosti. *Puruša* je indiferentan; on ne pokreće niti sprečava akciju. Kako stoga *pradhāna* nije ni u kakvom odnosu, nije moguće uvideti zašto bi se on nekad modifikovao u *mahat* a nekad ne.«<sup>363</sup> »Niti možemo reći da se *pradhāna* katkad transformiše u *mahat* itd., kao ni trava u mleko, jer su travi za to potrebni drugi uzroci kojih ima samo u kravi a ne u biku.«<sup>364</sup> Dokaz da se o neograničenom uzroku može zaključiti iz ograničenih posledica, ne dokazuje nužno realnost *prakrti* složene iz tri *gune*. *Gune* se uzajamno ograničuju pa su stoga posledice. Da su *gune* neograničeni ne bi se mogla pojaviti nikakva nejednakost, i tako ne bi mogle nastati ni

<sup>363</sup> S. B., II. 2. 4. Vidi tak. S. B., Prašna-up., VI. 3.

<sup>364</sup> S. B., 2. 5.

\* »Stanje »rastvorenosti« sveta u pratvari.

posledice.<sup>365</sup> Ako tri *gune* u ravnoteži čine *pradhānu*, i ako ne stoje u odnosu uzajamne nadmoći i potčinjenosti, oni neće ići u odnos uzajamne podložnosti, pošto bi tada izgubili svoju apsolutnu samostalnost. Pošto ne postoji neki spoljni princip koji bi pokrenuo *gune* u stanje nestabilnosti, to je aktivnost nemogućna.<sup>366</sup> Neinteligentan *prakrti* može spontano da proizvodi posledice koje bi služile ciljevima *puruše*. Inteligencija se ne može pripisati *prakrti*, jer bi to protivrečilo središnjom obeležju *sāmkhye*.<sup>367</sup> Sveti spisi ne pominju da je *prakrti*, kojom ne upravlja inteligencija, uzrok razvoja sveta. Teorija *sāmkhye* priznaje prisustvo plana u razvoju, jer finalni uzrok aktivnosti *prakrti* treba da osposobi *puruše* da postignu svoju slobodu. Kako eficientna tako i finalna uzročnost pripisivana *prakrti* neshvatljiva je na osnovu hipoteze da *prakrti* nije inteligentna. Nekad se iznosi da je aktivnost *prakrti* možda automatska ili uobičajena. Konj vuče kola po navici, dok kočijaš ne čini ništa osim što pazi na kretanje konja. Ali navika pretpostavlja prethodne akte. Konje uvežbavaju inteligentni ljudi. Teorija *sāmkhye* međutim ne priznaje vođstvo *puruše*. Analogija sa nesvesnim javljanjem mleka za ishranu teleta ne važi, jer se mora praviti razlika između neposrednog i poslednjeg uzroka.<sup>368</sup> Utvrditi neku činjenicu još ne znači otkloniti misteriju. Nalazimo neke zakone kojima su stvari podvrgnute, ali dok ne utvrdimo poslednji izvor svih tih zakona objašnjenje je nepotpuno. Upoređenje sa slepim i hromim čovekom nije ispravno, jer obojica su inteligentna i aktivna bića koja mogu da smišljaju planove za ostvarenje svojih zajedničkih ciljeva. *Prakrti* i *puruša* nemaju zajedničke ciljeve. Nesvesna *prakrti* ne može da pati; neaktivni *puruša* ne može da iskusi patnju. Kako mogu njih dvoje saradivati na iskupljenju sveta? Na to pitanje ne može se odgovoriti sve dotle dok *sāmkhya* odbija da prizna neko više jedinstvo.<sup>369</sup>

<sup>365</sup> R. B., II. 2. 1.

<sup>366</sup> S. B., II. 2. 8. Rāmānuđa kaže: »Ako *sāmkhya* smatra da poreklo sveta dolazi iz određenog odnosa između glavnih i podređenih stvorenja (*angāngibhāva*), koji zavisi od relativne nadmoćnosti i potčinjenosti *guna* prema razlici smeštaja većeg broja *guna* (S. K., 16), onda, kao u stanju *pralaya*, tri *gune* su u stanju ravnoteže, pošto nijedan od njih nije viši ili niži prema drugima, tako da odnos nadmoći i potčinjenosti ne može da postoji, i stoga svet ne može da postane. Ako bi se smatralo da čak i u stanju *pralaya* ima izvesne nejednakosti, onda bi iz toga sledovalo da je stvaranje večno« (R. B., II. 2. 6).

<sup>367</sup> S. B., II. 2. 9.

<sup>368</sup> S. B., II. 2. 3. Posle toga: »Krava, koja je inteligentno biće, voli svoje tele, i čini svojom željom da mleko teče tako da tele svojim sisanjem izvlači mleko.«

<sup>369</sup> Vidhānabhikšu je teist i može da pruži objašnjenje za združenu akciju *prakrti* i *puruše*. On piše: »Praktisvātantryavādibhyām, sāmkhyayogibhyām puruṣārthaprayuktā pravrttīh, svayam eva puruṣena ādyajīvena saṃyujyate . . . ayaskāntena lohavat . . . asmābhis tu prakrtipurūṣasamyoga īṣvarena kriyate« (Vidhānāmṛta, I. 1. 2).\*

\* »*Prakrti*, prema nauci onih koji zastupaju nauku o autonomiji, biva podređena svrhama *puruše*, *puruša* je povezuje s prvobitnom dušom; kao železna ruda s crvenom bojom . . . tako je i *prakrti* povezana s *purušom* delovanjem Iṣvare.«

Subjekt i objekt su aspekti višeg jedinstva, razlike unutar celine. Ako se nalazimo na empiričkom nivou, čak i onda ćemo morati reći da je svaka svest o nekom predmetu, a celokupna realnost je predmet svesti. Do poznanja o *sebi* dolazimo samo time što razlikujemo *sebe* od objektivnog sveta i stavljamo se u odnos sa njim. Mi produbljujemo *svest o sebi* proširujući svoje iskustvo o svetu. Ako pretpostavimo suštinsku nemogućnost odnosa između subjekta i objekta, onda je nemoguće preći od jednog drugom. Jedinstvo ta dva termina je pretpostavka za njihovu razliku. Jedino radi naše *avidye*, našeg neznanja ili nerazmišljanja o prirodi i uslovima iskustva, ne uspevamo uvideti krajnje jedinstvo subjekta i objekta. Potpuno je tačno da je dualističko shvatanje duha i predmeta prirodno za naš razum, ali malo razmišljanja nam govori, ako su te dve stvari nezavisne, da nam je potrebno *tertium quid* da bismo ih povezali. U trenutku kad shvatimo potpunu nedovoljnost hipoteze toga *tertium quid*, preostaje nam gledište da su to dva aspekta jedne prvobitne svesti, koja je osnova svega saznanja, kao i postojanja. Osnovna je greška teorije *sāmkhya* što ne uviđa ovo krajnje jedinstvo.

Svi dokazi koje smo izneli pokazuju da dualizam nije apsolutan, i da *puruša* i *prakrti* ne stoje u slučajnom odnosu. Ovde možemo izneti nekoliko pojedinosti iz *sāmkhye*, koje govore u prilog ovog gledišta. *Prakrti* u *puruši* pokreće saznanje istinitog bića kako o samom njemu tako istovremeno i o svetu u kome boravi. Zar to ne dokazuje jedinstvo koje leži ispod razlike između to dvoje? *Prakrti* se javlja samo onda kad je u odnosu sa subjektom. Ona se ne javlja ako nije u odnosu sa subjektom.<sup>370</sup> Ako *prakrti* jeste ono što čini,<sup>371</sup> onda nju oživotvorava *puruša*. Drugim rečima, neshvatljiv je i u sebi protivrečan pojam *prakrti* nezavisno od *puruše*. *Sāmkhya* kaže da je *prakrti* isto tako prvobitna kao *puruša*, budući da nije izvedena iz drugoga i da je nezavisna. Ako hoćemo da budemo tačni, moramo reći da su *puruša* i *prakrti* antagonistične, mada uzajamno zavisne artikulacije unutar realnoga. Oni su nužne pretpostavke stvaralačkog razvoja. Ako *puruša* ne oplodi utrobu večne osnove, *prakrti* ne može imati nikakvog iskustva. *Puruša* mora da opčara prah *prakrti*, pa da se iz njega razviju tvorevine. I dalje, imanentna teleologija *praktina* razvoja svodi se na uticaj *puruše*. Razvoj *prakrti* se posmatra kao sredstvo za ostvarenje slobode duha. Iako *sāmkhya* ne priznaje da *prakrti* svesno postavlja i izvršuje neki plan, ipak smatra da je razvoj *prakrti* izvršenje plana određenog da odgovara ciljevima duha. Ono što postaje *prakrti*, kao čista mogućnost za predmete, zavisi od forme i cilja koji odredi *puruša*. *Prakrti*, koja je potencijalno sve, postaje ovo ili ono sticanjem forme koju odrede *puruše*. Mada se *puruša* ne nalazi nigde u lancu *prakrti*, ipak je on u jednakom odnosu sa svakom karikom u njemu. Njegov uticaj ne samo da započinje razvoj

<sup>370</sup> S. P. S., I. 79.

<sup>371</sup> Prakartiti prakrtih.

*prakrti*, već ga trajno podržava. Da greška u rasuđivanju nije gurnula *purušu* u igru, i da naši zavedeni duhovi ne posmatraju predstavu *prakrti*, akcije *prakrti* ne bi uopšte ni bilo.

Pošto dvojstvo *puruše* i *prakrti* uključuje odvajanje čovekove svesti od ostalih elemenata njegove prirode, zbog čega mu saznanje, život i moralnost postaju zamršena misterija, *sāmkhya* ih razjašnjava tako da pretpostavlja suštu suprotnost onoga što otvoreno priznaje, tj. jedinstvo ljudske prirode. Mi smo već videli da kad bi *buddhi* bila neduhovna i nesvesna, onda ne bi mogla ni da odražava svest. Stvari koje pripadaju dvama različitim slojevima postojanja ne mogu delovati kao original i njegov odraz. Ne može se za *purušu* reći da doživljava stanja *buddhi*, pošto je njegov odraz u *buddhi* nerealan. Obrazloženje koje daje *sāmkhya* za odnos *puruše* prema *buddhi* nameću misao o nj hovom srodstvu, a ne o njojovoj krajnjoj suprotnosti. Najvažna dodirna tačka *puruše* i *prakrti* je u *buddhi*\* koja razlikuje i koordinira operacije vasijske energije, i uz pomoć *ahamkāre* identifikuje svedočanstvo o sebi sa ovim aktivnostima misli, osećaja i dela. *Buddhi* u svome aspektu *sattva* ima da se bori za diskriminativno saznanje. Kad *buddhi* uvidi da je identifikacija pogrešna, i shvati da je sve samo poremećenje ravnoteže *guna*, onda *buddhi* okreće leđa lažnoj igri koju je do tada podržavala. *Puruša* prestaje da se vezuje za vasijsku igru, a *prakrti* gubi moć da se odražava u *puruši*. Jer efekti *ahamkāre* su razoreni, *buddhi* postaje indiferentna, a *gune* se vraćaju u ravnotežu. Ako je *buddhi* u stanju zabune, kaže se da je *puruša* zbunjen; ako *buddhi* ukloni zabunu, kaže se da je *puruša* spasen. Izgleda da *buddhi* praktično deluje kao *puruša*. Stoga je *buddhi* srodnija subjektu nego objektu.<sup>372</sup>

Etičke konsekvencije ovog gledišta su takođe značajne. Ako je *prakrti* potpuno mehanička, onda je sloboda volje iluzija, pošto je volja proizvod *prakrti*. Etičke razlike postaju beznačajne, pošto su vrlina i greh samo proizvodi, kao vitriol ili šećer. Ali *sāmkhya* ne priznaje da se ljudsko biće ne može da okrevi za ubistvo više nego kamen za razaranje. Ima nečega u čoveku čega nema u kamenu ili biljci. Ima nešto više od mehanizma u *prakrti*, jer inače ona ne bi mogla da postigne za nas slobodu. *Sāmkhya* tvrdi da je saznanje koje spasava dar *prakrti*.

Zamišljena veza između *puruše* i *prakrti*, koja se može svesti na *aviveku* ili nerazlikovanje, neće biti mogućna ako to dvoje nije u

<sup>372</sup> U svome *Vivaranaprimeyasamgraha* Vidyāranya kaže (str. 63): »Kad bi stvari bile onakve kako ih predstavlja *sāmkhya*, *ahamkāra* (samoosećanje) i sve što zavisi od njega, svaka akcija, svako zadovoljstvo itd., predstavljali bi sebe svesti u čisto objektivnom obliku: 'Ovo je onaj koji deluje', 'Ovo je onaj koji uživa' — a ne kao nešto što je nametnuto *sebi*. Tako se nikad ne bi javile zbiljske forme svesti: 'Ja sam onaj koji deluje'; 'Ja sam onaj koji uživa'.« (*Indian Thought*, tom I, str. 376).

\* *Buddhi* je um, a *ahamkāra* »faktor ja« (za razliku od *sebe* ili *svesti o sebi*, koja je metafizička nadindividualna veličina). Vidi o tome razjašnjenje u uvodnoj studiji.



uzajamnoj vezi. Teško je pojmiti kako se javlja lažan pojam o vezi između dva entiteta koji odbijaju da im ma šta bude zajedničko. Veza mora da bude dovoljno realna da bi unapredila razvoj *prakrti*; ona mora da bude dovoljno realna da bi osposobila *purušu* da upozna svoju čistotu i izdvojenost pomoću *prakrti* kao sredstva. Ono što služi *puruši* kao pomoć ne može biti naprosto izvan njega. *Sāmkhya* nužno mora da zbliži to dvoje, *purušu* i *prakrti*, više nego što bismo smeli očekivati od insistiranja te teorije na dualizmu. Uzajamna prilagođenost *puruše* i *prakrti* je prosto čudesna. Primera radi možemo reći da *prakrti*, isticanjem onoga što možemo nazvati njenom nesvesnom željom, razvija male mehaničke igračke pomoću kojih bi *puruša* mogao da vidi zbivanja u svetu. Svesni duh i nesvesna priroda su dva stadija jednog razvoja. *Īva* je taj koji teži za oslobođenjem; jer konačna svest pretpostavlja beskonačnu svest, ograničenu prirodom *prakrti*; a konačni duh ostvaruje svoje pravo biće otkrivanjem beskonačne svesti u sebi.

Kad *sāmkhya* razbija proces realnosti u njene dve grane, mehanizam materije i slobodu duha, potrebno je napomenuti da su te realnosti pojmovne a ne istorijske. One nam govore da u svetu iskustva imamo dve različite tendencije nerazdvojno povezane. *Prakrti* i *puruša* su dva aspekta svakog iskustva. Ako *puruša* ima prirodu svesti, *prakrti* je nesvesna, budući da je suprotnog karaktera nego *puruša*. Ovo dvoje, svest i nesvest, jesu dva aspekta jednog nastanka. Realnost nije ni čisti *puruša* niti čista *prakrti*. Oni su neegzistentni, pošto sve što postoji ima ime i formu. Nematerijalna forma i besformna materija su gornja i donja granica na skali bića, mada nijedna od njih ne postoji. Prvo što postoji jeste *mahat*, za koga se kaže da se iz njega sve razvija. Taj *mahat* nije čista materija, već formirana materija. *Mahat* je odieđena pojava neodređene *prakrti*. Ako *puruša* i *prakrti* ne saraduju, onda ne možemo imati *mahat*. On je prvi proizvod ili iskustveno postojanje koje se javlja kad *puruša* nadahne *prakrti*. Bog koga priznaje *sāmkhya* nije čist subjekt, već ima u sebi potencijalnost objekta. Ako svedemo proizvode sveta na njihovu najvišu kategoriju, dolazimo do sveznajuće duše koja sadrži potencijalnost svih stvari, tj. subjekt-objekt. Sve stvari koje sačinjavaju vasionu jesu subjekt-objekt. Kako u bogu tako u najnižoj materiji postoje dve tendencije *puruše* i *prakrti*. One u kojima preovlađuje materija kreću se naniže, a one u kojima preovlađuje forma penju se naviše. Biće koje je proizvod stoji na skali stvaranja u srazmeri prema uspehu duha. Na najnižem stupnju materije imamo čisto spoljašnji odnos stvari prema stvarima, mada čak i ta oblast prirode služi ciljevima duha. Postepeni uspon imamo kod biljaka, životinja i čoveka. Dok biljka stoji nisko na skali organskog života, kod životinja sa svojim osećajnim životom je viša; čovek je još viši sa svojom razumnom i voljnom prirodom. Sve stvari neprekidno teže da se uzdignu sve više. Teorija o razvoju posmatra individuu ne kao trajan rezultat, već kao prelaznu fazu koja vodi do otkrovenja savršenog *puruše*. Ove suprot-

nosti su uzajamno zavisne, mada čine antagonistička kretanja jednog konkretnog bivanja. Ako *purušu* izdvojimo od *prakrti*, on postaje nerealan; a to isto biva ako *prakrti* izdvojimo od *puruše*. Sve stvari kombinuju *purušu* i *prakrti*, i bore se da sve jače otkriju *purušu*; ta borba je proces sveta.

Kad mislioci *sāmkhye* smatraju da najviši proizvod iskustva nije poslednji, oni misle da svet iskustva, u kome se dve tendencije bore za dominaciju jedne nad drugom, zahteva neki drugi princip kao svoju logičnu osnovu. Njihovo tvrđenje da je ono što je iza i iznad ovog sveta utakmice *puruša* s jedne strane, *prakrti* s druge, mogući subjekti i mogući objekti jedni drugima večitio suprotstavljeni — nije ispravno ni s obzirom na činjenice iskustva, niti na principe *sāmkhye*. Ako kosmički duh (*mahat*) pokreće mnoštva individualnih subjekata (*ahamkāra*) i individualnih objekata (*tanmātrāni*), suvišno je pretpostaviti da iza *mahata* postoji mnoštvo subjekata i objekata. Ako se svi objekti svode na jednu *prakrti*, subjekti se takođe mogu svesti na jedan univerzalni duh koji u iskustveno datim individuama sveta ima da se bori sa raznovrsnim materijalnim preprekama. Ako se nezainteresovana svest *puruše* i neprekidno kretanje *prakrti* posmatraju kao nezavisni jedan od drugog, onda je problem filozofije nerešiv. Ali filozofija *sāmkhye* postaje prihvatljiva prosto stoga što opisuje njihove razne odnose kao da su različiti aspekti jedne jedine večne duhovne energije. Neobičan način na koji se oni uzajamno pomažu pokazuje da celina obuhvata suprotnosti. Prozirno dvojstvo počiva na jedinstvu koje je iznad tog dvojstva. Ako se ma šta može smatrati kao pretpostavka celokupnog iskustva, to je univerzalni duh na kome počivaju i tendencije *puruše* i *prakrti*, jer njih dvoje, *puruša* i *prakrti*, ne stoje u međusobnom sukobu i kontradikciji. U zbivanju sveta suprotnosti nestaju. To pokazuje da te dve stvari počivaju na osnovnom identitetu. Isticanje *puruše* u *sāmkhyi*, ukoliko se ne brka sa *divom*, ne vodi ni do čega drugoga nego do upoznavanja čistog i savršenog prisustva nepodeljenog podelom stvari, nedirnutog zategnutošću i borbom vasioniskih pojava, u svemu ali i iznad svega. Apsolutno *sebe* je suviše veliko da bi bilo ograničeno kretanjem u prostoru i vremenu, koje podržava. Ali svet zavisi od njega. *Prakrti* predstavlja prema Hegelovim rečima »čudesnu snagu negativnoga«, koje svet dovodi do bića. Ako pođemo od prvobitnog nepremostivog ponora, nije moguće razjasniti jedinstvo sveta. U trenutku kad postane svestan nekog predmeta, apsolutni duh postaje najviši subjekt koji dejstvuje na objekt koji se naziva *mahat*.<sup>373</sup> Vidnānabhikšu navodi iz Mahābhārate<sup>374</sup> jedan stih koji objašnjava da se *prakrti* koja se menja naziva *avidyā*, a *puruša*

<sup>373</sup> Matsya-purāna kaže da su Brahmā, Višnu i Mahešvara proizvedeni iz principa *mahat*, prema tome koji *guna* preovlađuje: *radas*, *sattva* ili *tamas*.

Savikārāt pradhānāt tu mahat tattvam prajāyate  
Mahān ity yatah khyātir lokānām jāyate sadā.

koji ne podleže nikakvoj promeni je *vidyā*.<sup>375</sup> *Sāmkhya* se trudi da objasni da *prakṛti* nije nešto subjektivno ili nerealno, jer nerealna veličina ne može biti pokretač realne vezanosti.<sup>376</sup> U svakom slučaju *prakṛti* je negacija *puruše*, *ne-sebe* prema *sebi*. Svedočanstvo *sebe* o *ne-sebi* je afirmacija *ne-sebe* ili *prakṛti* od strane *sebe*. Ta afirmacija daje svemu tome egzistenciju koju ona ima.<sup>377</sup> Pojava objekta u vezi je sa pojavom subjekta. Ovaj samosvesni duh, korelativan sa pojavom *mahata*, nije ovaj ili onaj *diva*, pošto trajno prisiljava *prakṛti* na aktivnost, bez obzira na broj *diva* koji mogu da postignu oslobođenje. Pod nadzorom vrhovnog gospoda, *prakṛti* se postepeno pluralizira, kao što se jedan udar Bergsonovog *élan vital* prelama u raznovrsne odjeke u prirodi. Viđānabhikṣu se poziva na vrhovnu ličnost nastalu u početku stvaranja kojoj je princip *mahat upadhi*, ili spoljni omotač.<sup>378</sup> Ta vrhovna ličnost kombinuje u sebi mir i blaženstvo, spokojstvo i ćutanje *puruše* s jedne strane, i s druge — zbrku mnoštva, borbu i patnju *prakṛti*. Vrhovno biće sadrži u sebi sve živote i tela,<sup>379</sup> a svako posebno individualno biće nije ništa više do jedan talas ove beskonačne bure, isečak svetske duše. *Īṣvaramahat* je jedinstvo u početku, u kome su dve različite tendencije spojene u jedno. Tako *vedānta*, kao i *purāṇe*, smatra da je *prakṛti* zavisna od vrhovne realnosti.<sup>380</sup> Samo takvo gledište može da bude dosledno za filozofiju *sāmkhye*. *Sāmkhya* ne dospeva do istine monističkog idealizma, već se zadovoljava da ostane na stupnju prostog razuma koji se zadržava na razlici bića i nebića, i smatra da je suprotnost među njima realna a njihov identitet nerealan. Ona nije bila u stanju da shvati sve što je obuhvaćeno pitanjima koja

Gunebhyah kṣobhyamānebhyas trayo devā vijajñire  
Ekamūrtis trayo tḥāgā brahmaviṣṇumahaśvarāh.\*

Vidi *Indian Philosophical Review*, tom II, belešku uz str. 200; tak. Bhāgavata, I. III. 223.

374 12. 11419.

375 S. P. B., I. 69.

376 Upor. Na hi svāpnarajivā bandhanam drṣtam (S. P. B., I. 20). \*\*

377 Prakṛtim paśyati puruṣah (S. K., 65)\*\*\*

378 S. P. B., V. 12.

379 U četvrtoj glavi Vāyu-purāṇe izjednačava se *mahat* u *sāmkhyi* sa Īṣvarom ili Brahmom Upor. Viṣṇu-purāṇa: »<sup>A</sup> vijñeyam brahmāgre samavartata.«\*\*\*\* To je božanski duh u stvaralačkom stanju, izvor cele vasiono (*dagadyoni*).

380 U Viṣṇu-purāṇi (I. 2) opisuje se ona kao *kāryakāraṇaśaktiyukta*. To je posledica najvišeg gospoda a uzrok ostalog sveta. Čūlika-up., govori o *prakṛti* kao »Vikārajanānim māyām\*\*\*\* aṣṭarūpām ajām dhruvām.« Vidi tak. S. P. B., I. 26.

\* »Menjanjem oblika stvaraoća isp ličva se osnovna priroda. Ta se osnovna priroda (*mahat*) stalno rađa iz svetova po kojima je poznajemo. Podsticanjem potki (*guna*) objavljuju se tri božanstva. Jedno obličje od triju delova, to su Brahmā, Viṣṇu i Śiva.«

\*\* »Onaj koji vlada sam sobom ne može se smatrati zavisnim.«

\*\*\* »Puruṣa vidi *prakṛti*.«

\*\*\*\* »Ne: poznatljivo koincidira u vrhovnom božanstvu.«

\*\*\*\*\* »Māyā koja proizvodi promenu oblika, koja je osmorovrsna, nerođena, postojana.«

je pokrenula — pitanjima čije teškoće i značaj su izneli na svetlost vekovi borbe i sukoba — a još manje da ih reši na zadovoljavajući način. No ipak, ona predstavlja veliki napor ljudskog duha da se dovine do obuhvatnog gledišta na vasionu, u kome nijedan elemenat realnosti nije prenebregnut niti osakaćen. Različiti izgledi stvari moraju se jasno definisati i razlikovati pre no što se vide njihovi pravi odnosi i analiza iskustva koju pruža *sāmkhya* pripremila je zemljište za jednu adekvatniju filozofiju.

#### LITERATURA

S. C. Banerjee: *Sāmkhya Philosophy*.

Garbe: *Sāmkhyapravācanabhāṣya*.

Garbe: *Sāmkhyasūtravṛtti*.

Keith: *Sāmkhya System*.

Nandalal Sinha: *The Sāmkhya Philosophy*.

S. D. S., XIV i XV.

Seal: *Positive Sciences of the Ancient Hindus*.

## GLAVA V

## PATAŃDALIJEV SISTEM YOGA

Uvod — Prethodnici sistema *yoga* — Vreme i literatura — *Sāmkhya* i *yoga* — Psihologija — Sredstva saznanja — *Yoga* kao veština — Etička priprema — Disciplinacija tela — Upravljanje disanjem — Kontrola čula — Kontemplacija — Koncentracija — Sloboda — *Karma* — Nadnormalne moći — Teizam *yoge* — Zaključak

## I

## UVOD

Istraživanja Društva za psihička istraživanja u oblasti pojava nazvanih »spiritualističkim«, istina dosada priznavanih u ime nauke, počela su da potresaju najčvršću veru da su inteligencija i pamćenje funkcije zavisne od integriteta moždanog mehanizma, te da će nestati kad se taj mehanizam uništi. Neki mislioci sada počinju da veruju da mozak uopšte nije nužan za svesne aktivnosti. Psiholozi nam govore da ljudski duh ima druge perceptivne sposobnosti nego što su one kojima služe pet čula, a filozofi polako prihvataju gledište da imamo duševne moći koje su različite od razmišljanja i pamćenja, uslovljenog mozgom. Stari indijski mislioci imali su dobro praktično znanje o onome što možemo nazvati metapsihičkom naukom, a bila im je dobro poznata kriptestezija i druge slične moći. Oni nam kažu da možemo steći moć viđenja i saznanja bez pomoći spoljnih čula, te možemo postati nezavisni od aktivnosti koju vršimo pomoću fizičkih čula i mozga. Oni tvrde da postoji oko nas širi svet od onoga koji normalno možemo shvatiti. Ako se jednog dana naše oči otvore za njega, naše opažanje se može tako neobično proširiti, kao kod slepog čoveka koji je progledao. Postoje zakoni koji upravljaju sticanjem ovog šireg vida i javljanjem latentnih moći. Sledeći principe *yoge*, kao što je povećanje moći koncentracije, zaustavljanje lutanja uma usredsređivanjem pažnje na najdublje izvore snage, možemo vladati sopstvenom dušom isto kao što atleta vlada svojim telom. *Yoga* nam pomaže da postignemo viši stupanj svesti transformišući psihički organizam,

a to osposobljava svest da pređe granice postavljene običnom ljudskom iskustvu. U *yogi* nailazimo na one glavne pojmove indijske misli — kao što su prevlast psihičkog nad fizičkim, zanos ćutanja i samoće, meditacija i ekstaza, te ravnodušnost prema spoljašnjim uslovima — koji čine da tradicionalni indijski stav prema životu izgleda tako čudan i fantastičan modernom duhu. Međutim, mnogi koji su upoznati s time priznaju da je to nužni korektiv našem današnjem mentalitetu, preopterećenom spoljnim stvarima i otuđenom od istinitog života duha zbog glupih napora, materijalnih požuda i čulne uzbuđenosti.

Reč *yoga* upotrebljava se u raznim značenjima.<sup>1</sup> Može da znači samo »metoda«.<sup>2</sup> Često se upotrebljava u značenju podjarmljenja.<sup>3</sup> U upanišadama i Bhagavadgiti kaže se za dušu u njenom svetskom i grešnom stanju da živi odvojena i otuđena od vrhovne duše. Koren svega greha i patnje je odvojenost, razjedinjenost, otuđenost. Da postignemo oslobođenje od brige i greha, treba da postignemo duhovno ujedinjenje, svest o dvojstvu u jednome ili *yogu*. Kod Patañdalija *yoga* ne označava jedinstvo već samo napor, ili kako kaže Bhođa razdvojenost (*viyoga*) *puruše* i *prakrti*. To je traženje onoga što je Novalis zvao »naše transcendentalno ja«, božanski i večni deo našeg bića. *Yoga* označava takođe napor, snažno nastojanje, i tako je došlo do upotrebe tog naziva za sistem obuzdavanja čula i uma.<sup>4</sup> Mada se katkad upotrebljava kao sinonim za cilj *samādhi*, u smislu čvrste koncentracije svesti u meditaciji, češće se primenjuje da naznači put za njeno postizanje. Ima mesta u knjigama gde *yoga* obeležava najvišu moć koju ima bog.<sup>5</sup> Prema Patañdaliju, *yoga* je metodski napor da se postigne savršenstvo pomoću kontrole raznih elemenata ljudske prirode, telesnih i duševnih. Fizičko telo, aktivna volja i razuman duh moraju se dovesti pod nadzor. Patañdali ističe važnost izvesnih vežbi koje imaju za zadatak da izleče telo od nemira i oslobode ga nečistoće. Kad ove vežbe povećaju vitalnost, produže mladost i dugovečnost, treba ih upotrebiti za svrhe duhovne slobode. Druge metode se upotrebljavaju da se očisti i smiri *čitta*.\* Glavni interes Patañdalija nije metafizičko teoretisanje, već praktična pobuda da pokaže kako se može postići spasenje disciplinovanom aktivnošću.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vidi I. P., str. 532.

<sup>2</sup> B. G., III. 3.

<sup>3</sup> Vidi I. P., 532. Vidi R. V., I. 34. 9; VII. 67. 8; III. 27. 11; X. 30. 11; X. 114. 9; IV. 24. 4; I. 5. 3; I. 30. 7; Šat-brāh., XIV. 7. 1. 11. Prema Yādūvalkyi, *yogom* se naziva spajanje individue i vrhovne duše. *Samyogo yoga ity ukto jivātmaparamātmanor iti* (S. D. S., XV).

<sup>4</sup> Y. S., I. 1.

<sup>5</sup> B. G., IX. 5. Vidi tak. Prameyaratnāvali od Baladeve, str. 14.

\* Intelektualna svest.

<sup>6</sup> Yogatattva-up. pominje četiri vrste *yoge*: *mantrayoga*, *laṣayoga*, *hathayoga* i *rādayoga*. Patañdalijev *yoga* je ove poslednje vrste, pošto se odnosi na proces smirivanja duha i postizanja *samādhi*. *Hathayoga* drži da se telesnim aktivnostima može zagospodariti. Kontrola tela je deo Patañdalijeve *yoge*. *Mantrayoga* se

## II

## PRETHODNICI

U Indiji postoji staro gledište da možemo postići mnoge telesne i duševne snage koje se ne nalaze kod običnog čoveka, pomoću discipline, kao i da nam uzdržavanje od telesnih i duševnih aktivnosti pomaže da postignemo oslobođenje od patnje. Nerazrađena shvatanja o vrednosti ekstaze i hipnotičnog zanosa mogu se naći u Rg-vedi, gde se takođe pominje reč »*muni*«. <sup>7</sup> Prema tom shvatanju, meditacija o božanskoj svetlosti je sveti akt pobožnosti. <sup>8</sup> U Atharva-vedi je jako raširena ideja da se natprirodne moći mogu steći asketskim vežbama. <sup>9</sup> Ubrzo se javio pojam *tapas*, koji je disciplini dao više etički karakter. Potrebno je odreći se svih svetskih uživanja da bi se duh vezao za večnost. Upanišade prihvataju primenu *yoge* u smislu savesnog unutrašnjeg traženja ili stremjenja za saznanjem istine o realnosti. Naročito se polaže na meditaciju i koncentraciju, pošto neposredno saznanje *sebe* kao subjekta nije moguće. Upanišade smatraju da su *tapas* i *brahmačarya* vrline koje proizvode veliku moć. One upanišade koje govore o teorijama *sāmkhye* pozivaju se takođe na vežbe *yoge*. Upanišade Katha, Svetāšvata i Maitrāyaṇī pozivaju se na praktičnu stranu religioznog ostvarenja kao na nešto različito od teorijskih ispitivanja *sāmkhye*. Kao tehnički izraz *yoga* se sreće u upanišadama — Katha, Taittirīya i Maitrāyaṇī, <sup>10</sup> ali se ne može reći da je *yoga* koji se pominje u njima istovetan sa Patañđalijevim *yogom*. Ideja o *samādhi* mogla je možda da se razvije iz učenja upanišada, koje upoređuje ostvarenje apsoluta ili slobode od stvari iskustvenog života sa dubokim spavanjem bez snova. Katha-upanišad govori o najvišem postignuću *yoge* kao stanju u kome su čula, sa umom i razumom, dovedena do smirenja. <sup>11</sup> Sasvim je prirodno što je bilo ljudi koji su pokušali da veštački ostvare takva stanja zanosa. Maitri-upanišad govori o šestostrukom *yogi*, i pominje tehničke izraze Patañđalijeve sistema. <sup>12</sup> Izgleda da Patañđalijev *yoga* sistem nije bio usavršen u doba ranih upanišada, mada u poznijima možemo pratiti njegov postepeni porast.

Buddha je primenjivao *yogu* u oba smisla. On se podvrgavao asketskim naporima i praktikovao najvišu kontemplaciju. Prema Lalitavistari, bezbrojni oblici asketskih napora bili su uobičajeni u Buddhino doba. <sup>13</sup> Neki Buddhini učitelji bili su predstavnici *yoge*, npr. Ālāra. Budistički spisi, sutte, poznaju metode *yoge* za koncentraciju. Četiri stanja *dhyāna* u budizmu odgovaraju uglavnom četirima stanjima svesne koncentracije u klasičnom *yogi*. <sup>14</sup> Prema budizmu, posedovanje pet osobina: vere, energije, misli, koncentracije i mudrosti osposobljavaju čoveka da

zasniva na lečenju verom. Dok hrišćanski mislioci koji primenjuju ovu metodu pripisuju uticaj hrišćanskoj veri i sveštenstvu, postoje dokazi da lečenje verom nije ograničeno ni na jedan oblik religije. M. Coué nas podseća na stare predstavnike medicine. Lečenje verom ne sukobljava se sa redom u prirodi zbog neposrednog mešanja ruke božje ili prodiranja nekog sekundarnog natprirodnog suštava. Lečenje *mantrama* ili bajanjem moguće je samo u slučajevima gde je bolest nervna i duh rastrojen bolesnom voljom ili nekom snažnom predrasudom, ili opsesijom, ili poremećenjem koje potiče od nekog duševnog šoka. Nevernik koji kaže: »Pokaži mi slomljenu nogu izlečenu verom i ja ću priznati tvoja tvrđenja«, ima donekle pravo.

<sup>7</sup> X. 136. 4—5.

<sup>8</sup> *Gayatri* se pominje u R. V., III. 3. 9. 10. Vidi tak. Šukla Yađur-veda, III. 35; *Sāma-veda*, II. 8. 12.

<sup>9</sup> I. P. str. 121.

<sup>10</sup> VI. 10.

<sup>11</sup> Vidi tak. Čan.-up., VI. 8. 6.

<sup>12</sup> VI. 18.

<sup>13</sup> I. P., str. 355, prim. 3.

<sup>14</sup> Y. S., I. 17.

postigne cilj *yoge* <sup>15</sup>; a i *yoga* prihvata to gledište. <sup>16</sup> Budistička škola *yogācāra* otvoreno kombinuje budističko učenje sa pojedinostima iz *yoge*. Poznija budistička dela prihvataju razvijenu tehniku *yoge*. <sup>17</sup>

U Mahābhārati *sāmkhya* i *yoga* se upotrebljavaju kao komplementarni aspekti jedne celine i obeležavaju teoriju i praksu, filozofiju i religiju. Tu se kaže da *yoga* priznaje boga kao dvadeset šest princip. Pored toga, spasenje, koje je bilo prvobitno smatrano kao identifikovanje sa apsolutom, postaje odvajanjem duha od *prakṛti*, kad je apsolut prestao da bude sveobuhvatno biće iz koga su individualne duše proistekle i postale Išvara ili pomagalac. U Mahābhārati <sup>18</sup> se pominje *dhāraṇa*, *prāṇāyāma*. Mnogi asketi iz eposa pribegavaju *yogi* kao sredstvu za postizanje magičkih moći, <sup>19</sup> a koje se pominju često u Mahābhārati. <sup>20</sup>

Upanišad, Mahābhārata, uključujući tu i Bhagavadgītu, zatim đainizam i budizam prihvataju primenu *yoge*. Kaže se da je učenje *yoge* staro kao Brahmā. Patañđalijev *yoga* je kristalizacija ideja o asketizmu i kontemplaciji, koje su postojale u njegovu vreme u više ili manje maglovitom i neodređenom obliku. On je sredio nebuloznu tradiciju koja se razvila pod pritiskom života i iskustva. Njegov sistem nosi oznake doba u kome je ponikao. U njemu nalazimo vrlo prefinjen misticizam, ali ima i smešanih mnogo raznovrsnih verovanja izvedenih iz vladajućih religija toga doba.

Vātsyāyana pominje jedan raniji oblik *yoge* koji se držao učenja o stvaranju sveta *karmom*, duha odgovornog i za zla ljubavi i mržnje, za impulsi aktivnosti i za nastanak i nestanak egzistentnih bića. <sup>21</sup> Taj *yoga* ističe važnost čovekove aktivnosti; uže je povezan sa *karma-mīmāṃsam* nego sa *sāmkhyom*, gde je usvojen princip *satkāryavāda*, izvornost duše i pojava svesnih doživljaja iz veze sa telom, čulim, razumom i materijalnim kvalitetima. Na taj način, prema Vātsyāyani, postoje velike razlike između *sāmkhye* i *yoge* čak i u tako osnovnim pitanjima kao što su pitanja o prirodi duše, aktivnosti i uzročnosti. Ako se isticanje na aktivnosti pridaje filozofiji *sāmkhya*, onda dobijamo klasičan tip *yoge*.

## III

## DOBA I LITERATURA

Patañđalijevo delo *Yoga-sūtra* predstavlja najstariji udžbenik škole *yoga*. Ima četiri dela, od kojih prvi obrađuje prirodu i cilj *samādhi*, ili meditativnu zadubljenost (*samādhipāda*), drugi izlaže sredstva za postizanje toga cilja (*sādhana-pāda*), treći pruža opis natprirodnih moći koje se mogu steći vežbama *yoge* (*vibhūtipāda*), a četvrti obrazlaže prirodu oslobođenja (*kaivalyapāda*). <sup>22</sup> Prema Yādñavalkya-

<sup>15</sup> Mādđhima-nikāya, I. 16.

<sup>16</sup> Y. S., I. 33.

<sup>17</sup> Za detaljne podatke vidi Hopkins: *Yoga Technique in the Great Epic*, J. A. O. S., XXII.

<sup>18</sup> XII. 11683-4.

<sup>19</sup> XII. 326. 8.

<sup>20</sup> XII. 340-55; XII. 303. 163; XIII. 14. 420.

<sup>21</sup> Puruṣakarmā dinimitto bhūtasargah, karmahetavo doṣāḥ pravṛttīś ca, svagunaviśiṣṭāś cetanā, asad utpadyata utpannāṃ nirudhyata iti yogānām (N. B., I. 1. 23). Uddyotakara dodaje da su prema tom *yogi* čulni organi sačinjeni od elemenata (*bhūta*).

<sup>22</sup> Pošto se kritika drugih škola javlja u četvrtom delu Y. S., i pošto se reč »iti« koja označava kraj dela javlja na kraju trećeg dela, misli se da je četvrti deo dodat. Vidi Das Gupta: *Hist. of. Ind. Ph.*, str. 230.

smrti, osnivač sistema *yoga* je Hiranyagarbha; Madhava ističe da to ne protivreči autorstvu Patañđalija kad je u pitanju *Yoga-sūtra*, pošto Patañđali naziva svoje delo Anuśāsana, gde prepozicija »anu« označava da njegovo delo niče iz izvornog otkrića, a nije prva formulacija sistema.<sup>23</sup> Gramatičar Patañđali pripada sredini drugog veka pre n. e.,<sup>24</sup> njegov identitet sa autorom *Yoga-sūtre* nije dokazan<sup>25</sup>. Vyāsini komentar *Yoga-sūtre* (četvrti vek n. e.) pruža standardno izlaganje načela *yoge*. Vācaspati je napisao rečnik za Vyāsino delo Bhaṣya, pod naslovom *Tattva-vaiśāradī* (deveti vek). Bhođino delo Rādamārtānda ima veliku vrednost. Viđnā-nabhikšuov Yogavārttika, poznati komentar *Yoga-bhaṣya* i *Yogasārasaṅgraha* služe kao korisni priručnici. Pisac kritikuje Vācaspatijevo gledišta na izvesne stvari i pokušava da približi sistem *yoge* filozofiji upanišada.<sup>26</sup> Svaki sistem mišljenja koristi metode *yoge* u svom sopstvenom interesu. Neke od poznijih upanišada — kao Maitrī, Śāndilya, Yogatattva, Dhyānabindu, Hamsa, Varāha i Nāđabindu — pripisuju veliki značaj načelima *yoge*.

#### IV

### SĀMKHYA I YOGA

Patañđali je sistematizovao pojmove *yoge* i prikazao ih na osnovu metafizike *sāmkhye*, koju je prihvatio sa malim izmenama. U ranim delima načela *yoge* javljaju se zajedno sa idejama *sāmkhye*.<sup>27</sup> *Yoga* usvaja dvadeset pet načela ne starajući se da ih dokaže. Vasiona

<sup>23</sup> S. D. S., XV.

<sup>24</sup> Patañđalijevo Y. S. spada u drugi vek pre n. e., mada neki misle da je novijeg datuma, da spada u četvrti vek n. ere. Atomska teorija (I. 40), *sautrāntika* teorija vremena kao niza momenata (III. 52), *sphotavāda* (vidi Y. B., III. 17), budistički idealizam (IV. 15—17), pominju se u Y. S. Prihvatajući da se idealizam Vasubandhua kritikuje u V. S., profesor Woods određuje raniju granicu Y. S. u četvrti vek n. e. Izgleda da njegovo gledište podržava činjenica da Nāgārduna ne pominje *yogu* u svome delu Kārikā. Ovaj dokaz ne pruža mnogo, s obzirom na priznatu činjenicu da kineski prevod Nāgārduninog Upāyakaūśalyahrdayaśāstra pominje *yogu* kao jednu od osam škola filozofije, a budistički idealizam može se smatrati ranijim od Vasubandhua i Asange. Jacobi misli da je sistem *yoga* postojao oko 300 g. pre n. e. Umāsvāti se u delu *Tāttvārtha-sūtra*, II. 52, poziva na Y. S., III. 22. Umāsvāti, koji je svakako stariji od svog komentatora Siddhasene (peti vek), svrstava se u treći vek n. e. Prema tome, Patañđali nije mogao živeti kasnije od 300. godine n. e.

<sup>25</sup> U komentaru Y. S., zvanom Rādamārtānda (Uvod, str. 5), Bhođa kaže da je pisao dela iz oblasti gramatike, *yoge* i medicine, i tako je »kao Patañđali otklonio priljavštine iz našeg govora, duša i telak«. On stoga smatra da je Patañđali pisao dela o gramatici (govoru), *yogi* i medicini (telu). Ovo je najraniji istorijski izveštaj. Ipak se može sumnjati da li je Bhođa pisao taj Uvod. Woods iznosi u svome delu *Introduction to the Yoga System* (Harvard Oriental Series) razlog protiv identifikovanja Patañđalija pisca Mahābhāṣya, sa Patañđalijem piscem Y. S. Nema naročitih slaganja u jeziku i učenjima ta dva dela. Veliki gramatičari: Bhartihari, Kaiyata, Vāmana i Nāgeša ne pominju identitet pisca Y. S. sa gramatičarem.

<sup>26</sup> Druga dela o sistemima *yoge* — kao dela Nāgodi Bhatte (Nāgeša Bhatta), Nārayānabhikṣua i Mahādeve — modifikuju gledišta Patañđalija tako da odgovaraju njegovim sopstvenim unapred skovanim pojmovima.

<sup>27</sup> Vidi *Katha-up*. Komentar Vyāse na Y. S. naziva se takođe *Sāmkhyapravācaṇabhāṣya*, što dokazuje blisku vezu između *sāmkhye* i *yoge*.

nije stvorena i večna je. Ona podleže promenama. U svom noumenalnom stanju zove se *prakṛti*, koja je povezana sa *gunama* i uvek ista. Postoji bezbroj individualnih duša koje oduhovljavaju živa bića i po prirodi su čiste, večne i nepromenljive. Ali zbog vezanosti sa vasionom one dolaze u posredno doživljavanje radosti i bola i primaju bezbrojne otevljene oblike u toku *samsāre*. Što se tiče razvoja *prakṛti*, *yoga* smatra da postoje dva uporedna pravca razvoja koji polaze od *mahata*, koji se s jedne strane razvija u *ahamkāru*, *manas*, pet čula saznanja i pet čula akcije, a s druge — u pet grubih elemenata pomoću pet *tanmātra*. Prema Vyāsi, grubi elementi se izvode iz pet suštastava, a jedanaest čula iz *ahamkāre* ili *asmite*. *Tanmātre* se ne izvode iz ovih poslednjih, ali se za njih, zajedno sa *asmitom*, kaže da zahvaljujući *mahatu* čine šest neznatno specijalizovanih elemenata (*aviśeṣa*). Viđnānabhikšu misli da Vyāsa prosto opisuje modifikacije *buddhi* u dve klase, ali ne misli da dokazuje da je nastanak *tanmātra* iz *mahata* nezavisno od *ahamkāre*.<sup>28</sup> U *sāmkhyi* *ahamkāra* kao *sāttvikā* biva pokretač čula, a kao *tāmāsa* pokretač *tanmātra*, dok se ova dva održavaju u *mahatu*. Tako razlika u objašnjenju razvoja koje daju *sāmkhya* i *yoga* nije velika. Vidimo da *yoga* podvodi tri unutrašnja organa *sāmkhye* pod *čittu*, a ne priznaje *ahamkāru* i *manas* kao nezavisne od *buddhi*. *Sāmkhya* smatra takođe čulne organe materijalnim, te tako nema potrebe za nekim finim telom.

Nepoznavanje prave prirode stvari uzrok je želja i sličnih pojava koje čine osnovu bola i patnji u svetu. Pitanje porekla neznanja je besmisleno s obzirom na činjenicu da svet nema početka. Čak i u *pralayi* individualni *čitta puruṣā* vraćaju se u *prakṛti* i borave u njoj zajedno sa svojim sopstvenim *avidyāma*, a u vreme svakog novog stvaranja ili razvoja sveta bivaju stvoreni ponovo, s promenama kakve su uslovljene individualnim *avidyāma*.\* Ove poslednje manifestuju se u *čittama* kao *kleše* ili nevolje koje vode dalje do *karmāṣaya*, *dāti*, *āyūṣ* i *bhoga*.\*\* *Yoga* objašnjava stvaranje pomoću dva činioca: boga i *avidye*. Snagom *avidye* energija *prakṛti* koja večno kruži pretvara se u modifikacije kao što su duhovni i materijalni svet, dok bog uklanja smetnje koje čini materijalni svet, mada ostaje izvan područja *prakṛti*. *Avidyā* je bez razuma, i tako nije svesna želja bezbrojnih *puruṣa*; bog je inteligencija koja vrši modifikacije *prakṛti* prema ciljevima *puruṣa*. *Īva* se smatra da je obuhvaćen materijom, a u tome se sastoji njegov pad iz stanja čistote i nevinosti. U *yogi* individua nije toliko zavisna od *prakṛti* koliko u *sāmkhyi*. Ona ima veću slobodu, a uz pomoć božju može postići oslobođenje. Kako u *sāmkhyi* tako i u *yogi* krug ponovnih rođenja, sa svojim mnogim bolovima, predstavlja ono što treba izbeći;

<sup>28</sup> Yogavārttika, I. 45.

\* Tj. stanjima »neznanja«.

\*\* Reziduum *karme* (neiscrpljenih posledica ranijih dela), rođenje, starost i izivljavanje (posledica).



spoj *pradhāne* i *sebe* uzrok je *samsāre*; razaranje toga spoja je bekstvo, a savršeno uviđanje je sredstvo bekstva.<sup>29</sup> *Svest o sebi* je subjekt uviđanja, a *pradhāna* je predmet saznanja,<sup>30</sup> dok je njihov spoj uzrok *samsāre*.

Cilj oslobođenja je odvajanje *puruše* od *prakrti*, a postiže se njihovim razlikovanjem. Dok *sāmkhya* smatra da je sredstvo oslobođenja saznanje, *yoga* ističe metodu koncentracije i aktivnog napora.<sup>31</sup> Kako smo videli u Bhagavadgīti, kao i u Švetāśvatara-upanišadi, *sāmkhya* je put spasenja pomoću saznanja, dok je *yoga* put aktivnog napora ili vršenja dela iz dužnosti u duhu nezainteresovanosti.<sup>32</sup> Tako, dok se *sāmkhya* bavi logičkim ispitivanjima, *yoga* raspravlja o prirodi verskih vežba i duhovne discipline. Stoga je za *yogu* bilo neophodno da usvoji pojam boga pa je zbog toga taj sistem stekao naziv *sešvara sāmkhya*, za razliku od Kapilinog *nirišvara sāmkhya*. Cilj je *yoge* da oslobodi pojedinca iz kandža materije. Najviši oblik materije je *čitta*, a *yoga* određuje put kojim čovek može da se oslobodi od okova *čitte*. Povlačenjem *čitte* iz njegovih prirodnih funkcija svladavamo svetski bol i izbegavamo *samsāru*.

## V

### PSIHOLOGIJA

Ono što *sāmkhya* naziva »mahat« u *yogi* se zove »*čitta*«. <sup>33</sup> To je prvi proizvod *prakrti*, mada se uzima u obuhvatnom smislu, tako da uključuje razum, samosvest i um.<sup>34</sup> Podvrgnuto je trima *gunama*, a podleže raznim modifikacijama, prema tome koji *guna* preovlađuje. Suštinski je nesvesno, mada postaje svesno odražavanjem

<sup>29</sup> Duhkhabahulah samsāro heyah, pradhānapuruṣayoh sa nyogo heyahetuh. Saṃyog īsyāntyantikī nivṛttir hānaṃ hānopāyah samyagdarśanam (Y. B., II. 15).

<sup>30</sup> II. 18.

<sup>31</sup> Mādhusūdana Sarasvatī govori o *dīāni* i *yogi* kao o dvema različitim metodama za sticanje slobode, i navodi u svome komentaru B. G. (VI. 29) reči iz Yogivāśiṣṭhe: »Za potčinjavanje duha sa njegovom sebičnošću itd. *yoga* i *dīāna* su dva sredstva. *Yoga* znači potčinjavanje duševne aktivnosti; *dīāna* je istinito poimanje. Za neke *yoga* nije moguća; za neke *dīāna*.«

Dvau kramau cittanāśasya yogo jñānaṃ ca rāghava  
Yogo vṛttinirodho hi jñānaṃ samyagavekṣanam  
Asādhyah kasyacid yogaḥ kasyacid tattvaniścayah.

Upor. Bhīṣmata: »Nirvānānāṃ jñānayogā nyāsinām iha karmasuk« (B. G., V. 5; Yogasārasaṃgraha, I. 7). Sve to zavisi od psihološkog tipa kome pripadamo. Možda će se introvertovani obratiti *yogi*, dok će se ekstravertovani radije prikloniti *sāmkhyi*.

<sup>32</sup> B. G., XIII. 24. Vidi tak. M. B., XII. 11679—11707. Vidi tak. S. S. S. S., X. 4—6, gde se o čistom saznanju kaže da prema *yogi* nije adekvatno.

<sup>33</sup> U *vedānti* se pojam *čitte* upotrebljava kao sinonim za *buddhi* ili njenu modifikaciju. Vidi Vedāntasāra.

<sup>34</sup> Cittaśabdena antahkaranam buddhim upalakṣayati. Vācaspati o Y. S., I. 1.

*sebe* koje je uza nj vezano. Do modifikacija dolazi kad na njega deluju predmeti putem čula. *Svest puruše* koja se odražava u njemu dovodi do utiska da je *čitta* subjekt doživljavanja. *Čitta* je u stvari prizor koji *svest o sebi* odražavanjem doživljava kao posmatrač. Kao uzrok *čitta* je sveprodorno kao i *ākāša*, a postoji onoliko *čitta* koliko ima *puruša*, pošto svaki *puruša* ima jedno *čitta* koje je vezano sa njime. *Čitta* se skuplja ili širi u toku uzastopnih života u različitim vrstama svojih boravišta. Ono izgleda skućeno kad *puruša* primi životinjsko telo, a relativno rašireno kad dospe u ljudsko telo. Ovako skupljeno ili rašireno *čitta* naziva se *kāryačitta*, i manifestuje se u stanjima svesti. Posle smrti se *kāraṇačitta*,\* koje je uvek povezano sa *purušama*, javlja kao *kāryačitta* u novom telu koje uobličava *apūra*, ili punjenje sa *prakrti* prema zaslugi u prošlosti. *Yoga* ne priznaje neko izdvojeno fino telo u kome je začaureno *čitta*.<sup>35</sup> Dok *kāraṇačitta* ostaje uvek *vibhu* ili sveprodorno, *kāryačitta* se javlja sažeto ili rašireno, prema telu koje zauzima.<sup>36</sup> Cilj je discipline *yoga* da povрати *čittu* u njegovo prvobitno stanje sveprodornog *kāraṇačitte*, suzbijanjem *raśasa* i *tamaśa*. *Yogin* postiže sveznanje kad se obnovi sveprodorno stanje *čitte*. Kad ono postane čisto kao sam *puruša*, *puruša* se oslobađa. Pomoću *čitte* *svest o sebi* (*puruša*) razaznaje predmete i uspostavlja vezu sa svetom.<sup>37</sup> *Čitta* postoji radi *puruše*, koji je dublji nego misao, osećanje i volja.<sup>38</sup> U saznanju se priroda *puruše* ili *sebe* ne menja, mada se kaže da je on sedište saznanja.<sup>39</sup> Saznanje se javlja kad se inteligencija (*čaitanya*) odražava u ogledalu misaone supstancije (*čitta*), i prihvata njegovu formu utoliko ukoliko ova poslednja ima formu predmeta. *Čitta* može da podleže modifikacijama i prima oblike predmeta koji mu se pružaju. Ali ono ne može da pojmi ono što vidi, pošto je po svojoj prirodi nesvesno.<sup>40</sup> Odražavanje *sebe* utiče na njega i omogućava mu da opazi ono što mu se pruža. U slučaju svakog objektivnog saznanja na *čittu* utiče

<sup>35</sup> Vidi Tattvavaiśārādī, IV. 10.

<sup>36</sup> Međutim, *sāmkhya* ne smatra da je *čitta* suštastveno sveprodorno. Vidi Vyāsa i Vācaspati o Y. S., IV. 10. Upor. Nāgeša: Sāmkhyāḥ pratipurūṣaṃ sarvaśarīrasādhānaṃ ekaikam eva cittam. Kim tu ghatprasādarūpam, svalpamahadāśrayabhedaṃ, prāḍipavat svalpamahaccharitrahedana, sarīkacavikāśacālitayā svalpamahatparimānaṃ ca, na tu vitu (IV. 10).\*\*

<sup>37</sup> I. 2; II. 6, 17 i 20.

<sup>38</sup> *Čitta* nije u vezi sa *sobom* već samo blizu njega. Ta blizina ne proističe iz prostorne ili vremenske korelacije *sebe* sa *čittom*. Karakteristično je da je *svest o sebi* prema *čitti* u odnosu prirodne harmonije (*yogyatā*). *Svest o sebi* može da ima iskustva, a *čitta* može biti predmet iskustva. *Čitta* se opisuje kao predmet iskustva kad podleže promenama koje dobijaju oblik raznih vrsta stvari (Vācaspati, I. 4).

<sup>39</sup> II. 20.

<sup>40</sup> IV. 17—19.

\* *Kāryačitta* je svet o uzroku, a *kāraṇačitta* svest o posledici.

\*\* »Prema *sāmkhyi*, intelekt je samo pojedinačan, a podloga mu se podudara sa celim telom svakog čoveka. Zato je osvetljeni prostor u loncu malen ili velik srazmerno obujmu, kao što je i svetlo malo ili veliko prema telesnom odstojanju. Ali kad zatvorimo oči i ostvjetljenost prestane, zapremina ostaje jednako veika ili mala, a ne postaje sveobuhvatna.

kako subjekt tako i objekt. Iako se *ċitta* stalno menja, naše saznanje je konstantno, jer je konstantna *svest o sebi* koja je realni saznavatelj. I dalje, pošto *ċitta* može da podleže samo jednoj modifikaciji u jedno vreme, *svest o sebi* može da zna samo jedan predmet u jedno vreme. Tako ne možemo imati saznanje *ċitte* i predmeta u isto vreme.<sup>41</sup> Opaženi predmeti nezavisni su od našeg opažanja. Ono što prouzrokuje saznanje neke stvari ne uzrokuje samu stvar.<sup>42</sup> Dve različite ideje ne mogu se pojaviti istovremeno.<sup>43</sup> Utisci proizvedeni u *ċitti* ostavljaju za sobom izvesne tragove koji su uzrok interesa i želja, ponovnih rođenja i daljih iskustava. Delovanje *ċitte* proizvode potencije, koje sa svoje strane prouzrokuju potencije; i tako se točak *samsāre* okreće večno dalje.<sup>44</sup> Iz tih odnosa niču strasti i želje, a nastaje i osećanje ličnosti. Život u *samsāri* je ishod želja i strasti. Subjekt se razlikuje od *ego*, koje zavisi od iskustva sveta. Život *ega* je bespokojan i pun nezadovoljstva, jer na njega deluje pet vrsta *avidye*, ili: pogrešno primanje nevećnoga za večno, nečistoga za čisto, neugodnog za ugodno, i ne-sebe za sebe,<sup>45</sup> *asmitā* ili pogrešno identifikovanje sebe sa oruđima tela i duše,<sup>46</sup> *rāga* ili vezanost za prijatne stvari; *dveṣa* ili mržnja neprijatnih stvari, i *abhiniveṣa* ili instinktivna ljubav prema životu i strahu od smrti.<sup>47</sup> Oslobođenje se sastoji u prekidanju veze između *sebe* i *ċitte*. Kad se *svest o sebi* oslobodi *ċitte* ona se povlači u svoju osnovu, postaje bestrasna, besciljna i bezlična. Po svojoj pravoj prirodi *puruṣa* je samo posmatrač aktivnosti uma. Kad je duh (*ċitta*) aktivan, čini nam se da *svest o sebi* doživljava razna stanja, a kad duh postane smiren u meditaciji *svest o sebi* boravi u svome sopstvenom pravom obliku.

Mada *yoga* dopušta *sāmkhya* teoriju oslobođenja pomoću razlikovanja, ipak je glavni naglasak na drugom sredstvu postizanja slobode: suzbijanju duševnih aktivnosti. Suzbijanje duševnih aktivnosti ne sme se identifikovati sa stanjem dubokog sna. Pomoću *yoge* ili koncentracije mi isključujemo površinske slojeve i stižemo do unutrašnjeg duha. Koncentracija je kvalitet *ċitte* u svih pet stupnjeva *yoge*.<sup>48</sup> *ċitta* se naziva *kṣipta* ili bespokojno, kad ima suvišak *raḍasa* i kad ga predmeti bacaju na sve strane. Mi možemo koncentrisati pažnju na predmete zahvaljujući svojim strastima i interesima, ali ta vrsta koncentracije ne pomaže nam da postignemo stvarnu slobodu. *ċitta* je

<sup>41</sup> IV. 20.

<sup>42</sup> IV. 16.

<sup>43</sup> IV. 19.

<sup>44</sup> Evarṃ vrttiṣāṃskāracakram anīṣam avārtate (Y. B., I. 5).

<sup>45</sup> II. 5. *Avidyā* nije samo neopažanje (*akhyāti*) razlike između *puruṣe* i *buddhi*, već pogrešno opažanje (*anyathā-khyāti*), na osnovu koga mi pogrešno shvatamo *buddhi* kao *sebe* i smatramo da je *buddhi* čista i trajna i izvor zadovoljstva. *Avidyā* je koren neprekinutog niza (*santāna*), smetnja (*kleṣa*), latentnih utisaka *karme* (*karmāṣaya*) i njihovih plodova (Y. B., II. 5).

<sup>46</sup> II. 6.

<sup>47</sup> II. 7—9.

<sup>48</sup> Sa ca sārvaḥaumaṣ cittaṣya dharmah (Y. B., I. 1).

*mūḍha* ili zaslepljeno kad ima suvišak *tamaṣa* i kad je pod vlašću modifikacije sna. Ono je *vikṣipta* ili rasejano, kad je nestalno zbog nekih prirodnih nedostataka ili prolaznih zabluda, što češće biva. Prosečan duh u takvom stanju sledi ono što mu je ugodno a izbegava neugodno. Za ta tri stanja kaže se da su nesavršena, pošto su u vezi sa tri *gune*. Za duh se kaže da je *ekāgra* ili sažet u jednu tačku, kad se posveti jednom predmetu meditacije i potpuno je ispunjen *sattvom*. Time se duh priprema za najviše napore. On je *niruddha* ili obuzdan kad mu je razvoj pod kontrolom. Mada latentni utisci ostaju,<sup>49</sup> duhovna modifikacija je obustavljena. Psiholozi *yoge* priznaju da je koncentracija opšta karakteristika svih duševnih stanja, ali je najintenzivniji oblik koncentracije *samādhi*. Svaka duševna modifikacija (*vrtti*) ostavlja za sobom *samskāru* ili latentnu tendenciju, koja se može manifestovati kao svesno stanje kad se ukaže prilika. Slične *vrtti* ojačavaju slične dispozicije. *Yogi* bi morao ne samo da zaustavi modifikacije, već i da razori dispozicije, inače one mogu ponovo da izbiju. Kad se duh oslobodi svojih modifikacija, kaže se da je u uravnoteženom stanju (*samāpatti*) i da poprima oblik nekog predmeta koji mu se pruža: onoga koji saznanje, onoga što se saznanje ili akta saznanja.<sup>50</sup> On poprima prirodu predmeta onakvog kakav je sam u sebi.

Postoje i niži oblici ovog uravnoteženog stanja. U *śavitarkasamāpatti*, ili uravnoteženom stanju sa rasuđivanjem, postoji primena reči, predmeta i značenja (*śabdārthadhāna*).<sup>51</sup> Kad reči i značenja izostanu, tj. kada ih se pamćenje oslobodi, onda se predmet javlja u duši sa svojom specifičnom prirodom, pa imamo *nirvitar-kasamāpatti*, ili uravnoteženo stanje bez rasuđivanja.<sup>52</sup> Vyāsa kaže: »Kad je pamćenje očišćeno od sećanja na uobičajenu upotrebu reči, i kad je skoncentrisano uviđanje (*samādhipradhā*) slobodno od odnosa (*vikalpa*) ideja zaključivanja ili onoga što smo čuli, intencionalni predmet ostaje kakav jeste u sebi i ništa više, te je specifično karakterisan po tome i što ima upravo onaj oblik koji ima po sebi i ništa više.«<sup>53</sup> To je viša percepcija (*param pratyakṣam*) i osnova svega zaključbenog i verbalnog saznanja. Na tome se osniva njihovo biće.<sup>54</sup> Takvo saznanje ne prati neka ideja zaključivanja niti verbalnog saznanja.<sup>55</sup> Postoji takođe reflektivno (*śavičāra*) i nereflektivno stanje ravnoteže. Prvo se odnosi na suptilne elemente čiji su se oblici manifestovali i karakteristični su po iskustvu prostora, vremena i uzroka. U njemu kao predmet uviđanja služi suptilni elemenat koji se može obuhvatiti jednom idejom a posebno odrediti manifestovanim (*uđita*) formama. Drugo, nereflektivna *samāpatti* odnosi se u svakom pogledu i na svaki način na suptilne elemente koje ne karakterišu latentne ili izražene ili neodredive (*avyapadeṣya*) forme, a ona ipak odgovara svim formama i čini suštinu njih sviju. U nereflektivnoj *samāpatti* uviđanje postaje

<sup>49</sup> Ova dva stanja odgovaraju *sampradhāta* i *asampradhāta samādhi*. Prva tri takođe spadaju u *yogu*, dok se koncentracija u izvesnom stepenu nalazi i u budnom stanju. Yatkiṃcittavrttiṃrodham (Yogasārasaṃgraha, V).

<sup>50</sup> I. 41.

<sup>51</sup> I. 42.

<sup>52</sup> I. 43.

<sup>53</sup> Y. B., I. 43.

<sup>54</sup> Tac ca śrutānumānayoṛ bījāṃ. Tataḥ śrutānumāne prabhavataḥ (Y. B., I. 43).

<sup>55</sup> Na ca śrutānumānājñānaśābhabhūtaṃ tad darśanam. Y. B., I. 43.

intencionalni predmet i ništa više.<sup>56</sup> Reflektivno i nereflektivno vezani su za suptilne predmete, dok se stanje rasuđivanja i nerasuđivanja odnosi na grube predmete; a za sve njih kaže se da su forme *sabida samādhi*.<sup>\*</sup> pošto obezbeđuju predmete za koncentraciju. *Puruša*, mada je suptilan, nije predmet ovih formi koncentracije.

Naš duh je bojno polje protivničkih sila koje treba potčiniti nekom jedinstvu. Ima nekih želja koje traže zadovoljenje, nekih vitalnih zahteva, kao što su samoodržanje i razmnožavanje, koji se ne mogu lako kontrolisati. Za smetnje u koncentraciji kaže se da su razni oblici pogrešnih pojmova,<sup>57</sup> kao što su: neznanje (*avidyā*), sebičnost (*asmitā*), privrženost (*rāga*), odvratnost (*dveṣa*) i vezanost za život (*abhiniveśa*). Druge smetnje su: bolest, iznemoglost, sumnja, nesmotrenost, lenjost, vezanost za svet, pogrešno poimanje, neuspeh u postizanju koncentracije i nestalnost u njoj kad se već postigne.<sup>58</sup> Oblici pogrešnog mišljenja određuju opšte stanovište prema životu nepovoljnom za koncentraciju; druga lista pominje pojedine pojave koje ometaju koncentraciju.

## VI

## PRAMĀNE

Opažaj, zaključak i sveti spisi priznaju se kao tri sredstva saznanja.<sup>59</sup> Kad neki spoljni predmet nadraži *čittu* preko čulnih organa, onda imamo slučaj opažanja. Duševna modifikacija je u neposrednoj vezi sa predmetom. Mada predmet nosi u sebi kako opšta tako i specifična obeležja u opažanju, nas zanimaju više ova poslednja. *Yoga* priznaje realnost spoljnih predmeta. Kao vasiona, tako i predmeti čula imaju svoje večne arhetipove ili noumene koji podležu fenomenalnim promenama, ali nikad ne budu apsolutno razoreni. Kad se neki predmet menja u neki drugi, menja se samo njegov oblik, a kad se razore svi oblici predmet se konačno vraća u svoje prvobitno ili noumenalno stanje. Oblici nisu nipošto fantazmi. Opažaj se javljaju uvek gde god predmeti nadražuju čula. Tačno je doduše da i kad je dati predmet isti, opažaj koji sleđuju mogu se razlikovati. Jer *čitta* prima utiske datih predmeta pod uticajem nekog od tri *gune*.<sup>60</sup>

Zaključivanje je duševna modifikacija kojom upoznajemo opštu prirodu predmeta. Upoznavanje nepromenljivih zajedničkih momenata

<sup>56</sup> Y. B., I. 44.

<sup>57</sup> I. 30.

<sup>58</sup> Y. B., II. 3. Vidi tak. Y. B., I. 8.

<sup>59</sup> Y. S., I. 7.

<sup>60</sup> IV. 15—17.

\* *Sabida samādhi*, koncentracija »sa semenom« ili klicom predmetnog sadržaja na koji duh još uvek ostaje usmeren, za razliku od *nirbida samādhi* gde je uklonjen i taj reziduum spoljašnje predmetnosti.

je osnova zaključaka. Od dve stvari nepromenljivo uzajamno povezane, opažanje jedne služi kao potvrda da postoji i druga.

Kad poverljiva osoba dođe viđenjem ili zaključkom do saznanja nekog predmeta, ono se rečima može preneti drugim ličnostima. To je treći način saznanja.

Saznanje koje važi razlikuje se od četiri ostale vrste mentalnih modifikacija. Netačan pojam (*viparyaya*) je pogrešna ideja koja ne odgovara prirodi predmeta.<sup>61</sup> Uobraženje (*vikalpa*) je oblik reči koji nema pozitivnu činjenicu koja bi mu odgovarala.<sup>62</sup> Spavanje (*nidrā*) je takvo duševno modifikovanje<sup>63</sup> koje je podržano poricanjem modifikacija budnosti i snova. Smatra se da je to duševna modifikacija (*vrtti*), pošto kad se probudimo imamo sećanje o vrsti sna koji smo doživeli. Tako Vyāsa kaže: »Uostalom, čovek ne bi posle buđenja imao tu vezu sećanja da za vreme spavanja nije doživeo uzrok, pa isto tako ne bi bilo ni odgovarajućeg sećanja na toj osnovi u trenutku buđenja.<sup>64</sup> Tako je spavanje naročita vrsta date ideje (*pratyaya*), a u *samādhi* i ta modifikacija mora da se ograniči. Pamćenje (*smrti*) je sećanje na predmet pomoću utisaka koje je prethodno iskustvo ostavilo za sobom.

*Yoga* smatra da saznanje stečeno opažanjem, zaključkom i svedočanstvom svetih spisa nije apsolutno važeće, jer *yoga* kao i *sāṃkhya* pretpostavlja da je iskustveno saznanje proizvod pogrešnog zamenjivanja *puruše* i *buddhi*. Istina o stvarima kakve one jesu može se dostići jedino praksom *yoge*. U tom smislu Vyāsa navodi ovaj stih: »Pomoću svetih spisa, pomoću zaključka i pomoću žarke želje za primenom kontemplacije, tim trima putevima unapređuje on svoje uviđanje i postiže vrhunac *yoge*.«<sup>65</sup>

## VII

## UMETNOST YOGĒ

Realnost *sebe* ne može se pronaći posredstvom objektivne upotrebe razuma, već suzbijanjem njegovih aktivnosti i prodiranjem kroz mentalne slojeve kojima naš svakodnevni život i aktivnost skriva našu božansku prirodu. Mada je seme duha prisutno u svakome od

<sup>61</sup> I. 8.

<sup>62</sup> I. 9.

<sup>63</sup> *Abhāvapratyayāvalambānā vrttir nidrā* (I. 10).

<sup>64</sup> Y. B., I. 10.

<sup>65</sup> *Āgamenānumānena dhyānābhyāsarasena ca*

*tridhā prakāpayan prajñām iatthate yōgam uttamam* (Y. B., I. 48).  
Vācaspati se poziva na vezu ova tri momenta sa *śravanom*, *mananom* i *nididyāsancm*.\*

\* Slušanje, mišljenje i postojana, produbljena meditacija.

nas, njega ne zapaža naša svest koja se suviše revnosno bavi drugim stvarima. Moramo se podvrći strogoj disciplini pre no što budemo u stanju da izmenimo pravac naše svesti. Filozofija *yoga* ističe da se nužno uzdržavanje duševnih stanja postiže praksom i savlađivanjem želja.<sup>66</sup> Dok je ovo poslednje posledica života u vrlini, prvo je u vezi sa naporom da se postigne postojanost misli,<sup>67</sup> koja se stiče dejstvom pročišćenja, uzdržavanjem, saznanjem i verom.<sup>68</sup> *Vairāgya* ili bestrasnost je svest o vlasti koju ima onaj ko se oslobodio žeđi za predmetima viđenja ili otkrovenja.<sup>69</sup> Takav čovek je savršeno ravnodušan prema užicima neba ili zemlje. Na najvišem stupnju *vairāgye*, kad se javlja prepoznavanje *sebe*, nema opasnosti od podložnosti željama za predmetima ili njihovim kvalitetima.<sup>70</sup> To vodi krajnjoj slobodi, dok niži oblik *vairāgye* u kojem ima tragova *radasa* (stoga i *pravrtti*) završava stanjem apsorpcije u *prakrti* (*prakrtilaya*).

Pored *puruše*,<sup>71</sup> u ljudskom organizmu nalazimo fizičko telo, životni dinamizam, psihičke principe. *Puruša* se skriva iza zavese truležnog mesa i bespokojnog duha, a sve to predstavlja smetnje za metod *yoge*. Naročito se ističe tesna veza između tela i duše, jer su »bol, potištenost, nepostojanost tela, udisanje i izdisanje propratne pojave rastrojenosti.<sup>72</sup> Mada telesno zdravlje nije cilj ljudskog života, ono je ipak jedan od bitnih uslova. Mi čoveka ne možemo posmatrati kao fizičku mašinu kojoj je duhovni život dodat spolja. Telo je oruđe za izražavanje duhovnog života. Tako, umesto da odbacuje materijalnu osnovu, *yoga* je prihvata kao deo duhovnog problema. Da bi se svladale smetnje *yoga* nam pruža osmostruku metodu, koja se sastoji od: *yama* (uzdržavanje), *niyama* (pridržavanje pravila), *āsana* (položaj tela),

<sup>66</sup> I. 12.

<sup>67</sup> I. 13—14.

<sup>68</sup> Y. B., I. 14.

<sup>69</sup> I. 15.

<sup>70</sup> I. 16.

<sup>71</sup> *Yoga* ima razvijen sistem fiziologije koji se odnosi na *nādi* ili beskrajno male živce koji prolaze kroz telo; njih ima više od 700 milijuna; zatim na psihičke centre ili *čakre*, skrivenu energiju zvanu *kundalini*, za koju se kaže da je sadržana u dnu kičme, a kad se probudi pokreće *čakre* na aktivnost. Ljudsko telo ima dva glavna dela, viši i niži. Glava, trup i udovi čine viši, a noge i stopala niži deo. Središte tela, naročito kod ljudskih bića, nalazi se u osnovi cerebro-spinalnog sluha koji nosi i kontroliše oba dela tela. Nervi i ganglijske mase nervnog tkiva podeljeni su u dva velika sistema, simpatički i cerebrospinalni. *Brahmadanda* ili *merudanda* naziva se u indijskoj fiziologiji kičmeni stub. Tu je sedište *nādisuṣumnā*, koja se prostire od *mūlādhāra* ili korena oslonca na bazi kičmenog stuba do *sahasrāra* koji leži u cerebralnoj oblasti. Druga četiri *čakra* (plexusa) jesu: *svādhiṣṭhāna*, *manipura*, *anāhata* i *viśuddha*. Kičmeni stub sadrži tri *yoganādi* naročitog značaja, i to: *idā*, *pingalā* i *suṣumnā*. Od njih je glavna ova poslednja. Desno od nje je *pingalā*, a levo *idā*. Ova *nādi* ima šest finih centara zvanih *padma* ili *čakra*, nevidljivih za naša čula ali pristupačnih očima *yoge*.

<sup>72</sup> I. 31.

*prānāyāma* (upravljanje disanjem), *pratyāhāra* (uvlačenje čula), *dhyāna* (određena pažnja), *dhāraṇa* (kontemplacija) i *samādhi* (koncentracija).<sup>73</sup> Tri poslednja su direktna ili unutrašnja (*antaranga*) pomoćna sredstva, dok su prvih pet indirektna ili spoljašnja (*bahiranga*).<sup>74</sup>

## VIII

### ETIČKA PRIPREMA

Prve dve metode, *yama* i *niyama*, uzdržavanje i držanje propisa, ističu značaj etičke pripreme potrebne za praktikovanje *yoge*. Moramo se pridržavati *ahimse*, ili nenasilja, istinitosti, poštenja, umerenosti i neprihvatanja darova, tj. mi bismo se morali uzdržavati od nanošenja nepravdi, od laži, krađe, neumerenosti i lakomosti.<sup>75</sup> Glavna od svijui tih vrlina je *ahimsā* ili nenasilje, a za sve ostale kaže se da su ukorenjene u njoj. *Ahimsā* se opširno opisuje kao uzdržavanje od zlovolje prema svim živim stvorenjima ma u kom obliku ili ma kada se pojavila.<sup>76</sup> To nije samo nenasilje već nemrznja (*vairatyāgah*).<sup>77</sup> Negovanje prijateljstva, simpatije, ljubaznosti i nepokolebljivosti, s obzirom na stvari prijatne i bolne, dobre i rđave, stvara vedrinu duha (*čittaprasādanam*). Moramo se osloboditi zavisti i ne biti neosetljivi prema patnjama drugih. U mržnji prema grehu moramo biti blagi prema grešnicima. Od ovih načela nema izuzetka, jer su ona po svojoj suštini apsolutna. »Ne ubij« je kategorički imperativ, te se ne može praviti kompromis sa njegovim apsolutnim važenjem, držeći da možemo ubijati neprijatelje svoje zemlje, ili vojne begunce, ili otpadnike od vere, ili kritičare brahmana. Čak ni samoodbrana ne može da opravda ubistvo. Principi *yame* imaju opšte važenje bez obzira na razlike kaste i zemlje, doba i uslova.<sup>78</sup> Svi ih moraju steći, mada svi ne mogu biti izabrani za viši život u kontemplaciji. Pridržavanje pravila (*niyama*) sačinjavaju: spoljno i unutrašnje očišćenje, zadovoljstvo, askeza (*tapas*) i predanost

<sup>73</sup> II. 29.

<sup>74</sup> Patañđalijev *yoga* obuhvata sve ovo u jednu shemu, ali u poznijim delima javljaju se razlike. *Karmayoga* je sistem spasavanja radom. *Bhaktiyoga* nastoji na sticanju savršenstva pomoću predanosti bogu. *Dhānayoga* govori o usavršavanju mudrošču, dok *rādayoga* traži vežbu duha i duševnih moći. *Hathayoga* raspravlja o metodama telesne kontrole, regulisanju disanja i *mantrama*. \* Ekstremno razvijanje misli da fizički procesi mogu da proizvedu duhovne posledice nalazi se u Rasešvarađaršani (S. D. S., IX).

<sup>75</sup> II. 30.

<sup>76</sup> Sarvathā sarvadā sarvabhūtānām anabhidrohah (Y. B., II. 30).

<sup>77</sup> II. 35.

<sup>78</sup> II. 31.

\* *Mantra*, sveti stihovi iz veda čije izgovaranje ima i magičnu akustičku, vibracionu moć.

bogu.<sup>79</sup> Ove vrline su prepuštene nahodanju, ali su svi koji se posvete *yogi* obavezni da ih redovno primenjuju. Vršenje tih dveju vrsta vrlina omogućava razvoj *vairāgye*, ili bestrasnosti, ili slobode od želja bilo za stvarima sveta bilo za zadovoljstvima neba.<sup>80</sup>

Kad god smo u iskušenju da prekršimo etičke propise, *yoga* nas poziva da mislimo na njihove suprotnosti (*pratipakṣabhāvanā*).<sup>81</sup> Psihoanalitičari nam govore o tri načina na koje možemo kontrolisati prvobitne instinkte, i to: odbrambenom reakcijom, zamenom i sublimacijom. U prvom slučaju duša zauzima stav direktno suprotan impulsu i pokušava da ga isključi. Kad je u pitanju jak podsvesni pritisak nekog impulsa, onda duh svesno pokreće njemu suprotni impuls. Krajnji cilj *yoge* jeste da izvede potpunu izmenu supstancije naše prirode.

Psihička struja teče u dva pravca, prema dobru i prema zlu. Kad se uputi slobodi i saznanju, kažemo da je upravljena dobru. Kad je ponese pokret prema vrtlogu života, naniže prema nerazlikovanju, onda je upućena zlu.<sup>82</sup>

Dela *karme* su *bahya* ili spoljna, i *mānasa* ili unutrašnja. Klasifikuju se u četiri tipa. Crna (*kr̥ṣṇa*) su zla dela. Mogu biti spoljna, kao govoriti rdavo o drugima; ili unutrašnja, kao nemanje vere (*aśradhā*). Bela (*śukla*) su dela vrline koja su unutrašnja, kao vera, mudrost itd. Bela i crna (*śukla-kr̥ṣṇa*) su ona spoljna dela koja, mada dobra, nisu lišena elemenata zla. Čak i vedska *karma*\* uključuju neku povredu drugih bića. Ni-bela-ni-crna (*aśukla-akr̥ṣṇa*) su dela onih koji su se odrekli svega.<sup>83</sup> Ovom poslednjem tipu pripada najviša vrsta aktivnosti.

## IX

### DISCIPLINA TELA

*Yoga* shvata da naše telo ima vlastito dostojanstvo isto kao i duh. *Āsana*, ili položaj tela, je fizička pomoć u koncentraciji.<sup>84</sup> Mi ne možemo upreti svoju pažnju na neki predmet ako trčimo ili spavamo. Moramo se smestiti u podesan položaj pre no što počnemo da meditiramo. Patañđali pominje da no da držanje mora biti čvrsto, prijatno i lako. Komentatori su obradili pojedinosti o raznim vrstama telesnog položaja. Kad je jedan savremeni kritičar indijske kulture ubeđivao svoje čitaoce da indijski filozofi misle da su sedenje skrštenih nogu i posmatranje vlastitog pupka najbolji put za poniranje u dubine vasione, on je imao u vidu jedan od položaja tela u *yogi*.

<sup>79</sup> II. 32.

<sup>80</sup> I. 15.

<sup>81</sup> II. 33.

<sup>82</sup> Y. B., I. 12

<sup>83</sup> IV. 7.

<sup>84</sup> Vidi B. G., VI. 10 i d.; II. 46—48.

\* »Vedsko *karma*« je ritualno, simboličko »delo« prinošenja žrtve.

Telo može da se načini ili osnovom životinjske neuzdržanosti ili božanske snage. Od nas se traži da budemo pažljivi u pogledu ishrane. Ne treba da jedemo ni pijemo ono što nadražuje naše živce do krajnosti, dovodeći ih do groznice ili otupljenosti. Niže zadovoljavanje života uopšte guši pravu duhovnu radost. Ako su intelektualni život i moralna aktivnost pravi ciljevi čovekovi, onda treba telesne potrebe potčiniti njima. Viši stadiji *yoge* zahtevaju veliku moć telesne izdržljivosti i ima slučajeva gde naporan duhovni život prenapregne zemljanu posudu, pa zato treba pre svega staviti telo pod kontrolu. *Hathayoga* ide za usavršavanjem telesnog instrumenta, oslobađajući ga podložnosti zamoru i zaustavljajući tendenciju opadanja i starenja.

*Yoga* nas poziva da kontrolišemo telo, ali ne da ga ubijamo. Uzdržavanje od seksualnog uživanja nije isto što i mučenje tela, ali te dve stvari se katkad mešaju i u hinduskoj Indiji i u hrišćanskoj Evropi.<sup>85</sup> *Yoga* kaže da se savršenstvo tela sastoji u lepoti, ljupkosti, snazi i nepokolebljivoj čvrstini.<sup>86</sup>

## X

### REGULISANJE DISANJA

Regulisanje disanja mnogo se ističe u *yogi*, mada ga Patañđali pominje kao neobaveznu meru.<sup>87</sup> Spokojstvo duha može se postići negom vrlina ili regulisanjem disanja.<sup>88</sup> To je ustupak ljudima koji veruju u to sredstvo. Smatra se da kontrola disanja utiče na dušu učvršćujući je i igra značajnu ulogu u *hathayogi*, gde se cení zbog svog velikog uticaja na stvaranje okultnih snaga. Vežbe u disanju čak se i

<sup>85</sup> Upor. odeljak iz autobiografije Susa, gde priča o svojim iskustvima u trećem licu: »U svojoj mladosti on je bio temperamenta punog vatre i živosti, i kad je to počelo da se oseća on je bio vrlo cgođen na sete te je tražio na mnoge načine kako da potčini svoje telo. Dugo vreme je nosio kostretnu kćulju i gvczden lanac sve dok ga krv nije oblila, tako da je bio prinuđen da ih skine. Potajno je dao da se napravi za njega potkošulja, i u njoj kožni kaiši u kojima su bili učvršćeni sto pedeset bronzanih eksera, šiljatih i naoštrenih, a vrhovi eksera bili su uvek ckre-nuti prema mesu. To odelo bilo je vrlo tesno i tako pcdčeno da se kreće cko njega, pričvršćeno napred, da bi padalo tesno uz telo, a da pričvršćeni ekseri paraju meso; i bilo je dovoljno dugo da dopre do pupka. U tome je obično spavao noću« (*Life of the Blessed Henry Suso by Himself*). Ova knjiga pominje mnoge teška mučenja na način koji para srce. Bilo je i drugih slučajeva hrišćanskih svetaca koji su pokušavali da se takmiče u podnošenju muka raspetcga Hrista, čiji su cmiljeni drugovi bili siromaštvo, patnja i prezir. Nekoliko pažnje dostojnih primera pružaju: sv. Bernhard, koji je šibao svoje telo do smrti, sv. Tereza, koja je vikala zahvaćena žarkom zaludenošću za bolom: »Daj mi da patim ili da ne živim«; sv. Jovan Krstitelj, čija su telesna mučenja neopisiva.

<sup>86</sup> Rūpalāvanyabalavajrasamhanantvāni kāyasampat (III. 46).

<sup>87</sup> I. 34.

<sup>88</sup> I. 33—39.



dan-danas smatraju veoma korisnim za zdravlje.<sup>89</sup> Monotono disanje dovodi katkad do hipnoze. Ako neki telesno slab čovek preduzme neke od ovih vežba, to može biti veoma opasno. Iz tog razloga *yogavidyā*, ili nauka o koncentraciji, treba da se drži u tajnosti.<sup>90</sup>

## XI

## KONTROLA ČULA

Kineski filozof Lao Tze pitao se: »Ko može da izbistri mutnu vodu?« — i sam je odgovorio: »Ako je ostaviš na miru, ona će se sama izbistriti.«<sup>91</sup> *Pratyāhāra*, ili povlačenje čula iz njihovih prirodnih spoljašnjih funkcija, odgovara procesu introverzije u modernoj psihologiji.<sup>92</sup> Um treba odlučno zatvoriti prema svim utiscima spolja. Psalmopjevac kaže: »Budi smiren i saznaj«. Disciplinā nas poziva da odbacimo nestalne pobude i uporne misli. Moramo postići stanje koje sv. Jovan Krstitelj opisuje kao Noć čula. Svaki ko ide za istinom pozvan je da načini monašku ćeliju u svome sopstvenom srcu i povlači se u nju svaki dan.

Etičko pripremanje (*yama* i *niyama*), položaj tela (*āsana*), kontrola disanja (*prānāyāma*) i uzdržavanje čula od njihove prirodne funkcije (*pratyāhāra*) — to<sup>93</sup> su pomoćna sredstva za *yogu*, ali ne elementi u samom sistemu.

## XII

## KONTEMPLACIJA

Ljudskom duhu koji nemirno luta ne bi li prodro do tajni zemlje i analizovao misterije neba, *yoga* kaže da se istina može saznati

<sup>89</sup> Sledeći izvod iz dr Weberovog predavanja o »Sredstvima za produženje života« može da pruži neka interesantna posmatranja o ovom predmetu: »Znatno poboljšanje ishrane srca i njegovog rada u velikoj meri se, kako ja mislim, postiže dubokim disanjem koje se izaziva penjanjem, naročito napornim i dužim penjanjem. Takva razmatranja dovela su me do toga da poklonim naročitu pažnju vežbama disanja, koje su od tada bile veoma korisne meni i mnogim drugima, naročito licima sa slabim srčanim mišićima... Ja sam obično počinjao sa umereno dubokim udisanjima i izdisanjima u trajanju od tri do pet minuta jednom ili dva puta dnevno, i postepeno sam produžavao vežbe do deset minuta ili četvrt časa...« (*British Medical Journal*, decembar 5, 1903).

<sup>90</sup> Vidi *Āntāmani: Hathapradīpikā*.

<sup>91</sup> Tao-Teh-King.

<sup>92</sup> »A misao je najbolja kad je um sažet sam u sebe, i nijedna od tih stvari ga ne dira — ni zvuk, niti vid, niti bol, niti ikakav užitak — kad ima što je moguće manje posla sa telom i nema ni osećaj tela niti osećanje, već samo teži za bićem (Platon: *Phaedo*; prema Jowettovom engl. prevodu).

<sup>93</sup> Oni predstavljaju stadij prečišćavanja, dok su *dhyāna* i *dhāraṇa* prosvetljenje, a *samādhi* jedinstvo.

upornim povlačenjem svesti iz spoljnih akata, a i unutrašnjim promenama. *Dhāraṇa* je fiksiranje uma (*ċitta*) na određenu tačku. To je čvrstina duha. U običnom životu ideje dolaze i odlaze, ali se ne zadržavaju dugo. Koncentracija se zadržava obično u punoj snazi samo vrlo kratko vreme. *Dhyāna* je stanje koje proističe iz uravnoteženog toka misli neporemećenih drugima. To je meditacija. Vrhunac postiže *dhyāna* u *samādhi*, kad nestane osećaj identiteta. Telo i duh postaju mrtvi za sve spoljne utiske, a jedino predmet meditacije, bez obzira koji, ostaje osvetljen. Kad se ta tri momenta usredsrede na jedan jedini predmet, kaže se da doživljavamo *samyama*.<sup>94</sup> Kad se *samyama* usmeri prema spoljnim ili unutrašnjim predmetima javljaju se izuzetne moći, kao što su gledanje kroz zatvorena vrata, iščezavanje iz polja vića ili čitanje tuđih misli. Onaj koji teži za oslobođenjem dolazi u opasnost da promaši svoj cilj ako podleigne iskušenju tih moći. On mora da mu se odupre da bi pošao napred.<sup>95</sup>

## XIII

## SAMĀDHI ILI KONCENTRACIJA

*Samādhi* je naziv za stanje koje je potrebno proći pre nego se postigne oslobođenje. Pošto *yoga* nastoji na postizanju slobode pomoću *samādhi*, to se i definiše kao *samādhi*, *yogah samādhih*.<sup>96</sup> To je ekstatičko stanje u kome je raskinuta veza sa spoljnim svetom. To je cilj *yoga* discipline, pošto ona uzdiže dušu iz njenog vremenskog, uslovljenog, promenljivog postojanja u jednostavan, večni i savršen život.<sup>97</sup> *Puruša* se pomoću nje vraća u večno stanje. Postoje stepeni koncentracije ili *samādhi*: *sampradhāta* ili svest, *asampradhāta* ili nadsvest. U prvom duh ostaje svestan predmeta. Stanje u kome se *ċitta* usmerava samo u jednom pravcu i potpuno osvetljava jedan jasno određeni realan predmet, te uklanja patnje i labavi veze *karme* sa ciljem da ograniči sve modifikacije — naziva se *sampradhātasamādhi*.<sup>98</sup> U tom stanju postoji jedinstvo onoga koji saznaje i onoga što se saznaje,

<sup>94</sup> III. 4.

<sup>95</sup> III. 5. 1.

<sup>96</sup> Y. B., I. 1.

<sup>97</sup> »Neku vrstu transa često sam doživljavao, od ranog detinjstva, kad sam bio potpuno sam. To se obično javljalo ponavljanjem moga imena dva-tri puta u meni, i to čuteći, dok bi se odjednom iz intenzivne svesti o individualnosti sama individualnost nekako rastvorila i iščezla u bezgraničnom biću; i to nije bilo neko zbrkano stanje, već jasnije od najjasnijeg i sigurnije od najsigurnijeg, tajanstvenije od najtajanstvenijeg, potpuno iznad reči, gde je smrt bila skoro srećna nemogućnost, gubljenje ličnosti (ako je tako nešto bilo) koje nije izgledalo kao gašenje, već jedini pravi život« (*Life of Tennyson*, tom I, str. 320). Vidi njegovo delo: *The Ancient Sage*.

<sup>98</sup> Y. B., I. 1.

tako da se za onoga koji saznaje može reći da zna predmet prosto što je on taj predmet. Misao i predmet misli su isto. To stanje je praćeno promišljenošću (*vitarka*), refleksijom (*vičāra*), radošću (*ānanda*) i osećanjem ličnosti (*asmitā*)<sup>99</sup>. To su oblici koncentracije koji imaju određene predmete na kojima se osnivaju. Razne nijanse koje oblici *sampradhātasamādhi* poprimaju dobijaju različita imena kao: *savitarka*, *savičāra*, *sānanda* i *sāsmīta*. Mi doživljavamo svesnu ekstazu (*sampradhātasamādhi*) sve dotle dok obrazlažemo šta je dobro ili rđavo, šta je prisutno ili odsutno, sve dotle dok imamo osećaj radosti i svest o individualnosti. Kad osećanje radosti nestane i izgubi se u stanju više ravnodušnosti, javlja se stanje koje se zove *dharmamegha*, u kome je ostvarena izolacija duše i njena potpuna različitost od materije, a *karma* više ne deluje. Prema *vedānti*, to je stanje u kome ideje teku na najjasniji način.

Onaj ko je postigao unutrašnji mir ima intuitivni uvid u istinu o stvarima. Vyāsa primećuje: »*Sattva* u *buddhi*, čija je suština svetlost (*prakāśa*), kad se oslobodi nečiste zamagljenosti ima jasan i ustaljen tok kojim ne gospodari ni *radas* ni *tamas*. Kad se u nadreflektivnoj (*nirvičāra*) *samādhi* javi ova jasnoća (*vaiśāradya*), *yogin* postiže unutrašnji mir (*adhyātmaprasāda*) i viziju bleskom (*sphuta*) uviđanja, koje ne prolazi uzastopnim redom (običnog diskurzivnog iskustvenog saznanja), i koji mu je intencionalni predmet, stvar kakva ona zaista jeste.<sup>100</sup> Takvo uviđanje je ispunjeno istinom, ono u sebi nosi istinu.<sup>101</sup> U njemu nema ni traga krivog shvatanja. Patañđali razlikuje ovo uviđanje od znanja izvedenog zaključivanjem i iz svetih spisa, smatrajući da je njegov predmet konkretna realnost a ne samo opšti pojam.<sup>102</sup> Ukoliko mu je predmet neka specifična veličina, (*viśeśārtha*), utoliko je bliže povezano sa opažanjem. Jedino intuitivni predmeti su suviše utančani za grubo opažanje.<sup>103</sup> To je više opažanje (*param pratyakśam*)<sup>104</sup> Tako se individualni predmet, bilo da pripada utančanim elementima ili *sebi*, shvata jedino ovim koncentrisanim uviđanjem. To je gledanje dušom kad su naše telesne oči zatvorene. Kad se takva intuicija jednom javi, njeni utisci potisnu sve druge utiske, tako da se njihove ideje više ne obnavljaju.<sup>105</sup> Kad postignemo najvišu vrstu intuitivnog znanja, koje istovremeno obuhvata prošlost, sadašnjost i budućnost sa svima njihovim stanjima u celini, to nas vodi konačnom savršenstvu.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Pošto u snu nemamo koncentraciju na neki realan i jasan predmet (*sadbhūtam artham*), san nije stanje koncentracije. Vidi Vācaspati, I. 1.

<sup>100</sup> Y. B., I. 47. Vidi tak. II. 45; III. 54.

<sup>101</sup> Rāmābharā tatra prajñā (I. 48).

<sup>102</sup> I. 49.

<sup>103</sup> Y. B., I. 49.

<sup>104</sup> Y. B., I. 43.

<sup>105</sup> I. 50.

<sup>106</sup> III. 54.

*Samādhi* nije prosto iskustvo koje bi bilo istovrsno dokle god traje. Naprotiv, to je sled duševnih stanja koja postaju sve jednostavnija, dok se ne završe u nesvesnom. *Asampradhāta samādhi* je koncentracija u kojoj nema duševnih modusa (*चित्तवृत्ति*), mada latentni utisci mogu ostati.<sup>107</sup> U *sampradhāta samādhi* postoji jasna svest o predmetu koja se odražava kao odvojena od subjekta, dok razlikovanje nestaje u *asampradhāti*.<sup>108</sup>

Razlikuje se stanje *samādhi* koje nosi seme budućeg života (*sabīdasamādhi*) i ono u kome toga nema (*nirbīdasamādhi*). *Bīda*, ili seme, prema Vācaspatiju je »latentna ostava (*āśaya*) *karme*, te odgovara smetnjama rođenja, dužine života i vrstama zadovoljstva«.<sup>109</sup> Ono što ima tu osnovu naziva se *sabīda*, a ono koje je nema *nirbīda*. Kao svi proizvodi *prakṛti*, tako i *çitta* ima tri elementa: *sattva*, *radas* i *tamas*. Prema Vyāsi, »njegov aspekt *sattva*, koji je osvetljenje kad se pomeša sa *radasom* i *tamasom*, voli moć i čulne predmete; kad u njemu dominira *tamas*, teži grehu, neznanju, odsustvu nezainteresovanosti i nesposobnosti da upozna svoj vladarski položaj; kad se sa *sattve* ukloni opna zabluda, ono osvetljava sve oko sebe, a pošto ga *radas* tek malo prožima, teži prema zaslugi, saznanju, nezainteresovanosti i za vladarskim položajem. Isto *sattva*, kad se ukloni i poslednji trag *radasa*, nalazi temelj samo u sebi (*svarūpa pratiśtham*), pa pošto nije ništa drugo osim uviđanja, razlike između *sattve* i *sebe* (*sattvapuruśanyatākhyañimātram*), teži prema kontemplaciji oblaka vrline (*dharmameghadhyañopagam bhavati*). Zato se naziva *dharmamegha*, ili oblik *dharme*, pošto je puno *dharme*, ili istine, kao blagotvorna kiša koja pada na niža područja, dok se čovek greje na svetlosti večnog sunca istine, uzdignut iznad svih beda i *karma*. Oni koji kontempliraju (*dhyañinah*) nazivaju to najvišim razumevanjem (*prasamkhyānam*). Ali energija inteligencije (*çitiśakti*) je nepromenljiva i ne spaja se sa predmetima; predmeti se njoj prikazuju, a ona ostaje, neukaljano je i beskrajna, dok je diskriminativno znanje (*vivekakhyāñi*), čija je suština *sattva*, suprotno tome«. Mada je ovo najviša mogućna vrsta saznanja, ipak i njega treba postići.<sup>110</sup> »Tako *çitta* nezadovoljno time obuzdava i uviđanje. U tom stanju ono ima zaostale potencije (*samskāra*) . . . *Sabīda samādhi*, koja daje velike moći razumevanja, mora se upotrebiti kao oslonja tačka za *nirbīda samādhi*. Pošto

<sup>107</sup> I. 18.

<sup>108</sup> »Duša nije više svesna tela ili duha, ali zna da ima ono što je želela, da je onde gde obmana ne može da dospe, i da svoje blaženstvo ne bi menjala ni za sve nebesko nebo« (Plotin: *Enneads*, VI. 7. 34). Schelling kaže u *Filozofskim pismima o dogmatizmu i kritičizmu*: »U svakome od nas boravi tajna čudna snaga da se oslobodimo od promena vremena, da se povučemo u naše skriveno ja od spoljnih stvari, i da tako otkrijemo sebi ono što je večno u nama u obliku nepromenljivosti. Ovo predstavljanje nas samih samima sebi je najistinitije lično iskustvo od koga zavisi sve što znamo o natčulnom svetu. To predstavljanje nam pokazuje šta je realno postojanje, dok sve ostalo samo izgleda da jeste. Ono se svojom potpunom slobodom razlikuje od svakog čulnog predstavljanja, jer je svako drugo predstavljanje vezano, budući pretrpano teretom predmeta. To intelektualno predstavljanje zbiva se kad prestanemo da budemo svoj sopstven predmet, kad se povlaćemo u sebe opažena slika stapa u samoopaženu. U tom trenutku mi poništavamo vreme i trajanje vremena; mi više nismo u vremenu, već je vreme ili, bolje rećeno, sama večnost u nama. Spoljni svet nije više predmet za nas, već je izgubljen u nama.« Očigledno je da nije ispravno mišljenje da jedino duh Istoka oseća kao svoj ovakav tip »emocionalnog« mišljenja koje postiže svoj najviši stupanj u natčulnom predmetu estetske kontemplacije.

<sup>109</sup> *Tattvavaiśāradi*, I. 2.

<sup>110</sup> Vyāsa (I. 4) citira u vezi s time Pañčāñikhu: »Znanje je samo jedno razlučivanje znanja.« »Ekam eva darśanam khyāñir eva darśanam.«

u tom stanju nema svesti ma o kakvom predmetu, ono se naziva takođe i *asampra-dhāta*.« Mada preostaju neke rezidualne potencije, njihovi koreni su podsećeni. Međutim, Bhođa zastupa mišljenje da su u savršenoj *asampra-dhāta samādhi* svi rezidualni utisci razoreni.<sup>111</sup> Vyāsa i Vācaspati drže da rezidualni utisci ostaju u tom stanju.<sup>112</sup> Međutim, njih treba ukloniti radi konačnog spasenja, jer Yoga-sūtra kaže da tek kad se i suzbiju podsvesni utisci uviđanja, budući da je tada sve suzbijeno, *yogin* postiže *nirbīda samādhi* ili koncentraciju bez zaostalih klica.<sup>113</sup>

Dok ne postignemo stupanj *samādhi* naš napor je negativan u smislu razlučivanja *puruše* od *prakrti*. Kad se razlika uspostavi, pokazuje se pozitivna priroda duha. Ovo očitovanje prirode duha u njegovoj sopstvenoj oblasti, koje je iznad svakog brkanja sa *prakrti*, jeste najviši oblik *samādhi*. U toj nadsvesnoj *samādhi* onaj koji je doživljava boravi u samom sebi.<sup>114</sup> Tu prestaje svaka mogućnost brkanja između *sebe* i aktivnosti *čitta*.<sup>115</sup> Prema shvatanju *yoge*, ljudsko je *čitta* slično vodeničnom kamenu. Ako sipamo pšenicu u njega on je samelje u brašno; ako ne stavimo ništa u njega, onda melje dok ne samelje sam sebe. Kad odvojimo *čittu* od njegovog opticaaja, njegov rad prestaje a *čitta* se svodi na stanje apsolutne pasivnosti. Tada ulazimo u tišinu koju ne diraju neprekidni šumovi spoljnog sveta. *Čitta* je postalo napušteno, ali je *svest o sebi* u svome pravom stanju. To je mističko stanje koje se javlja kao posledica jake koncentracije. Veran opis toga nije mogućan. Jer, kao što Vyāsa citira: »pomoću *yoge* treba upoznati *yogu*, i *yoga* se manifestuje *yogom*, a onaj ko ozbiljno shvati *yogu* ostaje u njemu zauvek.<sup>116</sup> *Samādhi* je stanje koje malo njih može postići i u kome skoro niko ne može ostati dugo, jer ga uznemire uticaji života. Zato se kaže da se konačno oslobođenje ne može postići dok se ne odbaci telo.

Ne može biti sumnje da se ekstatička stanja pojavljuju. Platon smatra »tu božansku bezumnost« kao »izvor najglavnijeg od blaženstava datih čoveku«. U takvim trenucima očituju se najviše intuicije. Mojsije je na brdu Horeb čuo »*Ja sam*« večnog duha. Isaija je osetio misteriju realnosti u rečima »Svet, svet, svet«. Sveti Petar je doznao iz vizije ulice da je bog svih naroda i nacija. Za svetog Pavla se kaže da je pri

<sup>111</sup> Bhođavrtti, I. 18.

<sup>112</sup> Rāḍendra Lāl Mitra piše: »Ova protivrečnost se može objasniti pretpostavkom da Patañdala-bhāṣya ima u vidu meditaciju iz koje ima buđenja, dok Bhođa opisuje konačnu meditaciju iz koje više nema buđenja; on dopušta da u ranijim stadijumima nesvesne meditacije ima rezidua specifičnih za taj stadij. *Yogi* priznaju da se ljudi bude iz nesvesne meditacije i da se takva meditacija često upražnjava, a u takvom slučaju *samskāre* moraju ostati u latentnom stanju da bi bile oživljene odgovarajućim pobudama u vreme buđenja. Teško je verno opisati na koju je pojavu Patañdali mislio. Način na koji je on upotrebljavao reč *śeṣa* nameće misao da ga Patañdala-bhāṣya ispravno tumači« (Y. S., str. 23.)

<sup>113</sup> I. 51. Tasyāpi nirodhe sarvanirodhānnirbījah samādhīh.

<sup>114</sup> I. 3.

<sup>115</sup> I. 3—4.

<sup>116</sup> *Yogena yogo jñātavyo yogo yogāt pravartate*  
*Yo'pramattas tu yogena sa yoge ramate ciram.* (Y. B., III. 6).

preobraćanju bio u transu. Srednjevekovni mistici govore o viđenjima i glasovima kao o nečemu što je posve obično. O ekstatičnim stanjima od modernih pesnika govore Wordsworth i Tennyson. Ovakve vizije i glasovi se uopšte predstavljaju kao da dolaze od boga da bi pomogli napore svetih i ojačali ih u trenucima nevolje. Tako je za vernoga ekstaza druga reč za obogotvorenje.<sup>117</sup> Međutim, *yoga* ne prihvata ovo gledište. Svaka duša je božanska potencijalno, i njena božanstvenost se manifestuje kad se kontroliše priroda, spoljna i unutrašnja.<sup>118</sup> U *yogi* vizije i glasovi se smatraju kao otkrovenja stvaralačkog duha u čoveku. Svetlost razuma ima da odredi da li su verodostojni ili ne.

## XIV

### SLOBODA

Sloboda u *yogi* je *kaivalya*, ili apsolutna nezavisnost. To nije samo negacija, već je večni život *puruše* kad se oslobodi okova *prakrti*. Definiše se kao otpadanje (*gunāh*), s obzirom na odsustvo ikakvog cilja za kojim bi težila *svest o sebi* ili energija inteligencije utemeljena sama u sebi.<sup>119</sup> *Puruša* je u svome pravom obliku (*svarūpa*). Kao u slučaju drugih sistema indijske misli, tako je i u *yogi* uzrok svih želja neznanje o pravoj prirodi stvari. Posledica tog neznanja je telo, njegova podloga je *čitta*, a predmet mu je svetovno uživanje. Tako dugo dok postoji *avidyā*, individua ne odbacuje svoj teret. *Avidyā* može da se ukloni diskriminativnim znanjem (*vivekakhyāti*).<sup>120</sup> Kada individua stekne saznanje nestaju svi lažni pojmovi. *Svest o sebi* biva prečišćena, a stanja *čitte* je se više ne tiču. *Gune* se povlače u mir a *svest o sebi* boravi u svojoj sopstvenoj suštini.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> »Neki veliki hrišćanski mistici govore o pojavi automatske aktivnosti kao o obogotvorenju, čiji je uzrok Hristos ili bog« (J. H. Leuba: *Journal of Philosophy*, XXI. str. 702).

<sup>118</sup> Vidi sjajan predgovor u *Saint Joan* od Bernarda Shawa.

<sup>119</sup> *Puruṣārthaśūnyānām gunānām pratiprasavaḥ kaivalyam svarūpapra-tiṣṭhā vā citiśaktir iti* (Y. S., IV. 34).

<sup>120</sup> Kaže se da ono ima sedam stupnjeva, i to: 1. Stvar od koje treba pobeći je upoznata, te tako nema potrebe da se ponovo saznaje. 2. Razlozi zbog kojih treba izbeći neku stvar iščezli su, te ne treba da ponovo iščeznu. 3. Izbegavanje se neposredno opaža koncentracijom ograničenja (*nirāśamādhinā*). 4. Sredstva za izbegavanje negovana su u obliku diskriminativnog razabiranja. Dok ova četiri stupnja pripadaju četvorostrukom oslobođenju od spoljnih pojava (*kāryavimukti*), ostala tri se odnose na konačno oslobođenje (*čittavimukti*); to su: 1. vlast *buddhi* se završava; 2. *gune* se smiruju; 3. *svest o sebi* koja je prekinula veze sa *gunama* osvetljava se sama sobom i ničim drugim, nezaprjlana je i izolovana (*Gunasambandhātīh svarūpamātrajyotir amalāh kevalī puruṣa iti*) (Y. B., II. 27).

<sup>121</sup> III. 24—33.

Cilj *dīve* je odvojenost i nezavisnost. To se ne može izmiriti sa vezanošću čovekovom za porodični život, društvo itd., pa se zato kaže da je *yoga* neetički sistem. Etička razmatranja ne mogu imati mesta u sistemu koji ima za cilj kidanje svih veza koje individua ima sa svetom.<sup>122</sup> Sa tom smo se kritikom često sretali. Samo nam etički put pomaže da postignemo cilj savršenstva, mada nas savršenstvo dovodi u oblast koja je izvan dobra i zla. Spasenje je ostvarenje prave prirode *sebe*, koja je zamračena mnogim nečistoćama. Njih se možemo osloboditi jedino naporom i disciplinom. *Yoga* mnogo jače nego mnogi drugi sistemi ističe mišljenje da nas filozofija ne može spasiti. Naša glavna potreba ne leži u finesama istraživanja već u kontroli volje. Moramo potčiniti unutrašnji nered emocija i strasti. Pravi filozof je lekar duše, onaj koji nam pomaže da se spasemo vezanosti za želje.

*Yoga* priznaje da svi ljudi nisu sposobni za onu disciplinu koju on zahteva. Ima nekih koje moderna psihologija naziva ekstravertnima, i za njih se preporučuje *yoga* akcija (*kriyāyoga*), koja se sastoji od asketskih napora (*tapas*), studija (*svādhyāya*) i predanosti bogu (*iśvarapranidhāna*).<sup>123</sup> *Tapas* ili aksetski napor jeste ono što sagoreva nečistoću pomešanu sa podsvesnim utiscima koji dolaze od podnošenja patnje i *karme*. Psihologija *yoge* pretpostavlja da postoji pored svesnog duha jedna nesvesna ali psihički aktivna oblast, a *tapas* teži da kontroliše sadržaj te nesvesne oblasti.<sup>124</sup>

*Yogi* koji je stekao moć *samādhi* preduzima uništenje *karme*, koje može biti trovršno: 1. dela izvršena u prošlosti, čije posledice su počele da deluju u sadašnjem životu (*prārabdha*); 2. dela izvršena u prošlosti, čije posledice se moraju ispaštati u nekom budućem životu ili nagmilanom (*samcīta*) *karmi*; i 3. dela izvršena u sadašnjem životu, koja moraju da se ispaštaju u sadašnjem ili nekom budućem životu (*āgāmi*). Ova poslednja mogu da se uklone predanošću bogu i službom društvu. Zrela *karma* mogu se iscrpiti u ovom životu, a za nezrela, koja pretpostavljaju budući život, kaže se da *yogi* može da stvori svako telo potrebno da namiri stare dugove. Svako od tih tela ima *čittu* ili duh za sebe, nazvan *nirmāna citta* ili umetni duh. Umetna tela sa svojim *čittama* razlikuju se od običnih, pošto su ona savršeno metodična u svima svojim postupcima. Svest *yogina* kontroliše sve te različite automatizme. Čim automat koji ima posebnu sudbinu i treba da istroši poseban iznos *karme*, ispuni svoj zadatak, *yogi* pristaje da ga kontroliše, a »čovek« umire trenutnom smrću. Za razliku od prirodnog duha, iskustva umetnog duha ne ostavljaju tragove za sobom.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> »Cilj *yoge* logički ne pretpostavlja etički zadatak i praksu jer poštenje, ljubaznost itd. nisu važni za onoga koji teži za konačnim odvajanjem i izolacijom. Vezivanje stremjenja za moralnim vrednostima za želju za suzbijanjem ličnosti jeste jedno od neslaganja koja pokazuju zbrku misli od koje pati ovaj sistem« (*Journal of Philosophy*, XVI, br. 8, str. 200).

<sup>123</sup> II. 1.

<sup>124</sup> Ono što se dešava iznad praga svesti predstavlja simbol igre sila ispod nje. Stručnjaci u *yogi* ispituju ono što je u slučajevima nervne bolesti i »opsednutosti« obično skriveno u nesvesnom biću, na taj način što ga hipnotičkim transom i sličnim sredstvima dovode do površine svesti. Vera u takva lečenja veoma je raširena u Indiji, a podseća nas na modernu psihoanalizu.

<sup>125</sup> IV. 4—5.

## XV

### KARMA

Sve dotle dok se ne svlada *avidyā* postojaće život u *samsāri*. Zakon *karme* se priznaje kao važeći, i on određuje sve: naš život, njegov karakter i trajanje.<sup>126</sup> Mada se mi ne sećamo svojih prošlih života, na osnovu tendencija sadašnjice možemo zaključiti neke pojedinosti o njemu.<sup>127</sup> Te tendencije će prestati da postoje čim nestane njihov uzrok (*hetu*), pobuda (*phala*), supstrat (*āśraya*) i predmet (*ālambana*). Koren uzroka je *avidyā*, mada možemo imati i druge bliže uzroke; pobuda se odnosi na nameru, s kojom u vezi svaka težnja postaje operativna u sadašnjosti. *Čitta* je supstrat preostalih potencija, a predmet pobuđuje te potencije.<sup>128</sup>

## XVI

### NATPRIRODNE MOĆI

Nega magije u narodu meša se sa religioznom shemom spašenja u *yogi*. U ranim budističkim delima se priznaje da se neke magičke snage stiču u toku *yoga sādhanā*,\* mada je sam Buddha odbacivao traženje tih snaga kao nepodesno za postizanje savršenstva. Indijski sveti spisi govore nam o ljudima koji su stekli čudesne moći pomoću napornog *tapasa*. U *yoga* sistemu sticanje ovih moći potčinjeno je glavnom cilju, *samādhi*. Mada se najviši cilj ne mora postići, niži stupnjevi nisu bez vrednosti. Svaki stupanj donosi svoju posebnu nagradu. Kontrola tela pomoću određenih položaja dovodi do ravnodušnosti prema ekstremima vrućine i zime.<sup>129</sup> Postižemo puno intuitivno saznanje o svemu na šta se dovoljno koncentrišemo. *Samyama*, ili koncentracija, jeste sredstvo pomoću koga stičemo saznanje o natčulnim predmetima. Pomoću nje upoznajemo unutrašnju suštinu stvari i postižemo veliku svetlost mudrosti (*pradhāloka*). Obavezujući se na prijaznost, saosećanja i radosti, ove osobine se jačaju.<sup>130</sup> Ako se skoncentrišemo na mišićne snage steći ćemo džinovsku snagu.<sup>131</sup> Povećana osetljivost čula (*hyperaesthesia*), pomoću koje *yogin* može da vidi i čuje na daljinu, dolazi kao posledica koncentracije.<sup>132</sup> Možemo takođe

<sup>126</sup> II. 12—14.

<sup>127</sup> IV. 9.

<sup>128</sup> Y. B., IV. 11.

<sup>129</sup> II. 48.

<sup>130</sup> III. 23.

<sup>131</sup> III. 24.

<sup>132</sup> III. 35.

\* *Sādhanā* je »postizanje«, realizacija ciljeva za kojima teži *yoga*.

steći neposredno saznanje subliminalnih utisaka i pomoću njih svojih ranijih života.<sup>133</sup> Iz *samyame* na datu ideju kao rezultat se javlja upoznavanje tuđeg duha (*paraçittadhānam*).<sup>134</sup> Prenošenje misli od jedne individue na drugu sasvim je moguće bez posredovanja normalnog komunikativnog mehanizma. Koncentracijom na trostruke modifikacije, koje se zbivaju u svakom predmetu neprekidno, postižemo moć da upoznamo prošlost, sadašnjost i budućnost.<sup>135</sup> *Yogin* može svoje telo da učini nevidljivim.<sup>136</sup> Pomoću *samyame* na dvostruko *karma*, na potencije koje će se ubrzo iscrpsti i one koje će trajati duže vreme, on zna kad će umreti. Primenjujući odgovarajuće *samyame*, on može da upozna ono što je fino, skriveno i mračno, vasijske prostore, zvezdani sistem, zvezdanu polarnicu, telesni sastav. Prema Patañđaliju, onaj koji pravi razliku između *sebe* i objektivne egzistencije stiće vlast nad svim stanjima egzistencije i postiže sveznanje.<sup>137</sup> Pre postizanja punog saznanja mi katkad imamo neku vrstu prethodne intuicije istine, a to se naziva *pratibhā*.<sup>138</sup>

Natprirodne moći su u stvari smetnje za *samādhi*, mada kad se steknu smatraju se za savršenstva.<sup>139</sup> One su uzgredni proizvodi višeg života. To su cvetovi koje kidamo rado usput, mada pravi istraživač ne kreće na put da bi ih skupljao. Sloboda se može steći samo zanemarivanjem tih savršenstava.<sup>140</sup> U Bunyanovoj alegoriji poklonici koji idu u nebeski grad nalaze, čak i na samoj kapiji neba, jedna vratanca koja ih izvode na put u pakao. Onaj ko postane žrtva magičkih sila brzo propada.

*Yoga* filozofija ne smatra ove natprirodne moći kao tajanstvena uplitanja u zakone prirode. Svet koji nam je dat preko čula nije ceo svet prirode. Ono što se čini kao povreda principa fizičkog sveta samo je njegova dopuna principima drugog dela vasijskog reda. Svet koji se nalazi iza telesnoga ima svoju sopstvenu nauku i zakone. Čar neograničene fizičke i intelektualne moći bio je možda iskorišćen da navede svetovnog čoveka da se prikloni višem životu. Glupi ljudi uvek traže znake.

»Savršenstva (*siddhi*) se postižu rođenjem, narkoticima (*ošadhi*), čarobnim rečima (*mantra*), askezom (*tapas*) ili koncen-

<sup>133</sup> III. 18.

<sup>134</sup> III. 19.

<sup>135</sup> III. 16.

<sup>136</sup> Y. S., III. 21. »Veliko delo Gorresa, u pet svezaka, podeljeno je na božanski, prirodni i đavolski misticizam. Prvi deo sadrži priče o čudesnim pojačanjima vida, sluha, mirisa itd., koja proističu iz velike svetlosti, i govori kako je jedan svetac imao moć da postane nevidljiv, drugi da prolazi kroz zatvorena vrata, a treći da leti po vazduhu« (Dean Inge: *Christian Mysticism*, str. 264—265).

<sup>137</sup> III. 49.

<sup>138</sup> Y. B., III. 33; III. 37.

<sup>139</sup> III. 37.

<sup>140</sup> III. 50—51.

tracijom (*samādhi*).<sup>141</sup> Neki se rađaju sa moćima jer su se bavili *yogom* u svojim ranijim životima. Ovi rođeni psihičari postaju dobri *yogini* pomoću malo vežbe. Ponekad se duševne moći stiču takođe pomoću droga i anestetičkih sredstava. Popularno shvatanje ne razlikuje narkotičku opijenost od ekstatičkih stanja. Upotrebu narkotika ne preporučuje Patañđalijev sistem *yoge*, mada je pominje kao jedan od puteva za postizanje savršenstva.<sup>142</sup> Stoga se nije pravila razlika između navika opijanja drogama, koja prevladava kod primitivnih plemena, i višeg misticizma *yoge*. Čarobne reči<sup>143</sup> i askeza nam takođe pomažu da steknemo te moći. Međutim, *yoga* naročito polaže mnogo na koncentraciju a ne na drugo. *Yoga* osuđuje vizije izazvane drogama ili poremećenjem živaca. Ovaj sistem se nije osećao spreman da raskine svaku vezu sa svojom okolinom, pa su se tako uključili elementi koji ne pripadaju njegovoj pravoj suštini. Taj duh prilagođavanja je kriv za raznovrsna obeležja sistema *yoga*, gde se ispoljava mešavina niskog naturalizma i visokog idealizma. Postoji tako nešto kao nesvesna sugestija okoline, pa tako i *yoga* pokazuje crte određene uslovima doba u kome je sistem ponikao. Ali nam nije teško da izdvojimo ove drugostepene i slučajne oznake od prvobitnih integralnih. *Yoga-sūtra* uopšte ne vodi više računa o drogama i čarobnim rečima, izražavajući tako svoje duboko ubeđenje da nikakvu duhovnu vrednost nemaju simboli i čuda za kojima trče neobrazovani ljudi, čak i ako su verodostojni.

## XVII

### BOG

Za Patañđalija je predanost bogu jedno od pomoćnih sredstava *yoge*.<sup>144</sup> Bog nije samo predmet meditacije, već se kaže da je takođe pomoć za ostvarenje cilja, time što uklanja smetnje. Međutim, teizam nije sastavni deo Patañđalijeve vere. Lični bog služi praktičnim svrhama Patañđalija, koji se ne bavi mnogo spekulativnim interesima teizma. Vyāsa iznosi jedan dokaz koji podseća na klasični ontološki dokaz.<sup>145</sup> Bog je po svojoj prirodi savršen (*prakṛṣtasattva*). »Njegova preuzvišenost je iznad svega i ništa je ne prevazilazi. Pre svega, ne može ga

<sup>141</sup> IV. 1.

<sup>142</sup> Oksid azota izaziva ekstatičnu svest. Prema Williamu Jamesu alkohol »dovodi onoga ko mu se oda od hladne periferije stvari do žarkoga jezgra. On ga za momenat sjedinjuje sa istinom« (*Varieties of Religious Experience*, str. 387).

<sup>143</sup> *American New Thought* preporučuje koncentraciju na brižljivo odabranu reč ili ritmičku formulu, što odgovara recitovanju *mantra*.

<sup>144</sup> I. 23.

<sup>145</sup> Y. B., I. 24.



prevazići nikakva druga preuzvišenost, jer što god bi izgledalo da ga prevazilazi dokazalo bi da je i samo ta ista preuzvišenost. Stoga jedino u Išvari postižemo najvišu granicu preuzvišenosti«. I dalje: »Ne postoji nikakva preuzvišenost ravna njemu. Jer, kad jednu stvar istovremeno žele dvojica jednakih, jedan govoreći »Neka ovo bude novo«, a drugi govoreći »Neka ovo bude staro«, ako jedan od njih sprovede svoju želju, drugi je svoje lišen i postaje niži. A dvojica jednakih ne mogu dobiti istu željenu stvar jednovremeno, pošto bi to bila protivrečnost u terminima. Stoga mi tvrdimo da onaj koji je tako preuzvišen da mu u tome niko ne može biti ravan niti ga prevazići, jeste Išvara«. <sup>146</sup> Patañdali dokazuje sveznanje božje na osnovu zakona kontinuiteta koji mora da ima gornju granicu. Tamo gde ima velikog i većeg, mora biti i najveće. Ono što dopušta stepene izvrsnosti, može da postigne i najvišu granicu. Sveznanje dopušta stepene izvrsnosti. Ono postepeno raste u srazmeri sa stepenom u kome se odstranjuje supstancija materije (*tamas*) koja skriva čistu suštinu (*sattva*). Kad klica sveznanja postigne visinu savršenstva, dolazimo do sveznajućeg boga. »U njemu postaje savršena klica svesaznanja«. <sup>147</sup> Slepa tendencija nerazborite *prakrti* ne može da ostvari red i harmoniju vasiona u kojoj ljudi pate svaki prema svome *karmi*. Bog je vođ u razvoju *prakrti*. On se uvek stara da razvoj *prakrti* služi interesima *puruša*. Međutim, bog nije tvorac sveta, pošto svet pun nevolja ne bi mogao biti stvoren od bića bezgranične milosti. Svete knjige se trude da dokažu postojanje boga. Ali taj dokaz je primer razmišljanja u krugu, jer se kaže da su vede autoritet na osnovu toga što ih je sastavio Išvara. Tvrdi se da oni važe stoga što njihove izjave odgovaraju činjenicama. <sup>148</sup> *Sāmkhya* priznaje važenje veda, ali ga ne opravdava. *Yoga* pruža izvesno opravdanje uzimajući Išvaru za izvor veda.

Patañdalijeva boga nije lako opisati. Kaže se da je on neka naročita vrsta *sebe*, koga ne dira piljavština nesavršenstva i koji je iznad zakona *karme*. <sup>149</sup> Budući da je slobodan svih zapleta svetovne egzistencije, bog živi u večnom blaženstvu, bez zasluge ili krivnje, nedirnut teškim patnjama kojima su upućena živa bića. On je sveznajuć, i učitelj starih *ršija*. Ako bog treba da pomogne dušama koje se muče na putu uzdizanja ka slobodi i svetlosti, on mora u izvesnom stepenu biti podložan iskustvu *samsāre*. Tako je Patañdali sklon da ga smatra učiteljem istine. Bog kao učitelj nalazi odjeka u srcu svakog velikog mislioca, od Platona do danas. On je neograničen vremenom, <sup>150</sup> sve-milosrdan i, mada nema želja koje treba zadovoljiti, on ipak zbog onih koji žive u *samsāri* diktira svete spise u svakom razdoblju sveta.

<sup>146</sup> Y. B., I. 24.

<sup>147</sup> Tatra niratīśayam sarvajñatvabijam (I. 25). Vidi tak. Y. B. i Yoga-vārttika o tome.

<sup>148</sup> Tattvavaiśārādī, I. 24.

<sup>149</sup> I. 24.

<sup>150</sup> I. 25—26.

Njegova sattvička priroda, po kvalitetu savršena, lišena svakog nesavršenstva vezanog za *radas* ili *tamas*, jeste sredstvo njegovog samoizražavanja, te je potpuno pod njegovom kontrolom. <sup>151</sup> Bog je uvek slobodan i ne može se zamenjivati sa oslobođenim dušama koje su nekada bile vezane, ili sa onima koje su apsorbirane u *prakrti* (*prakrtilayas*), te mogu zapasti u stanje vezanosti u budućnosti. On nije kao oslobođene duše, koje nemaju dalje veze sa svetom, već se nalazi u večnoj vezi sa njime. Misli se da bog stoji u večnoj i nerazlučnoj vezi sa najčistijim oblikom materije, *sattva*, te je tako bog zauvek snabdeven najvišom moći, mudrošću i dobrotom. U svojoj milosti on stupa u svet promena preuzimajući kvalitet *sattve*. Pošto to čini dobrovoljno radi *puruša* koji su u borbi, bog nije vezan zakonom *karme*. Prilikom velikog uništenja sveta, kad se *prakrti* vraća u nemanifestovano stanje, prihvaćena forma se odbacuje, mada se uzima ponovo prilikom sledećeg razvojnog razdoblja. Kao kad pojedinac odluči naveče da se probudi sledećeg jutra u određeni čas, i to izvrši snagom utiska svoje odluke, tako Išvara odlučuje da uzme ponovo obeležje velikog učitelja kad *prakrti* počne novi razvoj i *puruše* se pojave. Mistični slog »Aum« predstavlja boga, a meditirajući o njemu duh počiva u istinitoj viziji boga. <sup>152</sup>

Personalni bog je u filozofiji *yoge* veoma slabo povezan sa ostalim delovima sistema. Cilj je ljudskih težnja ne u sjedinjavanju s bogom, već u apsolutnom odvajanju *puruše* od *prakrti*. Predanost bogu je jedan od više puteva za postizanje najviše slobode. Bog je samo jedno posebno *sebe* (*purušavišeša*), a ne tvorac i svedržitelj vasiona. On ne nagrađuje niti kažnjava dela ljudi. Ali neko delo je moralo da se dodeli i njemu kad se je već pojavio na pozornici. Za njega se kaže da pomaže onima koji su mu odani, da uklanja smetnje za njihovo napredovanje. Mi se uđostojavamo milosti božje pomoću *pranidhāne*, ili nesebične predanosti, ili *bhakti*. Išvara olakšava postizanje slobode, ali je ne udaljuje neposredno. Shvatljivo je da takav pojam Išvare ne zadovoljava, <sup>153</sup> pa smo prinudeni da kažemo da je filozofija *yoge* uvela pojam boga samo zato da bude u duhu vremena i da privuče pažnju publike. <sup>154</sup> Oni koji su se trudili da propovedaju teoriju *sāmkhye* o vasioni, i metod *yoga* discipline, osetili su možda teškoće širenja svojih ideja bez zadovoljenja teističkih instinkata čoveka. U poznijem *yogi* uzimaju se više u obzir opšte potrebe ljudskog srca, a bog počinje

<sup>151</sup> Y. B., I. 25.

<sup>152</sup> I. 27—28.

<sup>153</sup> Vidi S. B., II. 2. 38 i 41.

<sup>154</sup> Upor. Garbe: »Uključenje pojma ličnog boga, koji je zatim odlučno odredio karakter sistema *yoga*, bilo je — sudeći prema udžbeniku Patañdalija, Y. S. — prvobitno izvedeno u vrlo nejasnom i površnom obliku, tako da time nije bio izmenjen sadržaj i cilj sistema. Može se čak reći da Y. S., I. 23—27, II. 1. 45, koji govore o ličnosti boga, nemaju nikakve veze sa ostalim delovima udžbenika — štaviše protivreče osnovama sistema« (*The Philosophy of Ancient India*, str. 15).

da zauzima važnije mesto. Realnost boga vidi se u čistom životu čovekovom. Religiozno iskustvo čoveka svedoči o bogu. Viša duša govori duši čoveka, a oni koji traže istinu nalaze odgovor u svojim srcima. Stroga disciplina *yoge*, sa svojim snažnim fizičkim naporima i ozbiljnim moralnim opasnostima, traži vođstvo i pomoć oslobodioca od mraka i poštuje učitelja istine koji uliva snagu. Uskoro zatim jedinstvo sa bogom postaje cilj ljudskih napora. Tako je npr. u Bhagavadgiti deistički *yoga* zamenjen teističkom *bhakti*.\* U *samādhi* duša vidi boga i poseduje ga. Odvajanjem *sebe* od svih predmeta čula i misli, suzbijanjem svih želja i strasti, i isključenjem svakog ličnog osećanja — ponovno se sjedinjujemo sa bogom. Cilj se može postići kao rezultat snažne kontemplacije boga. Vidñānabhikšu kaže: »Od svih vrsta svesne meditacije, meditacija o vrhovnom božanstvu je najviša.«<sup>155</sup>

## XVIII

## ZAKLJUČAK

Modernom duhu na Istoku i Zapadu cela shema *yoge* za postizanje savršenstva izgleda kao razrađen proces autohipnoze. Duboke i usamljene meditacije, uz odgovarajuće fizičke vežbe i držanja, pomažu našem duhu da se slije u određene kalupe. Takvo gledište nalazi donekle potporu u popularnom mešanju sistema *yoge* sa nekim nevrednim obredima kulta *tantra*, i poznijim preradama Patañdalijevog *yoge* u fanatičkim prosjačkim redovima. Međutim, potrebno je imati na umu činjenicu da je Patañdalijev *yoga* u svome prvobitnom obliku slobodan tih zastranjivanja. On pretpostavlja da mi imamo sve zalihe života iz kojih i ne pomišljamo da crpemo. On formuliše metode za dolaženje do dubljih funkcionalnih slojeva. Disciplina *yoge* nije ništa drugo do prečišćavanje tela, duha i duše, i njihovo pripremanje za viziju koja donosi blaženstvo.<sup>156</sup> Pošto čovekov život zavisi od prirode *čitte*, to je uvek u našoj moći da izmenimo svoju prirodu kontrolišući *čittu*. Verom i koncentracijom možemo se osloboditi čak i bolesti.<sup>157</sup> Normalne granice ljudskog viđenja nisu granice vasiene. Postoje drugi svetovi osim onoga koji nam prikazuju naša čula, druga čula osim onih koja

<sup>155</sup> Yogasārasamgraha, I.

<sup>156</sup> »Spremi se kao mlada za primanje svoga mladoženje«, kaže gnostičar Marko (*Irenaeus*, I. 13. 3).

<sup>157</sup> Kao što kaže Coué u svom malom delu o upravljanju sobom (*Self-Mastery*): »Budi siguran da ćeš postići što hoćeš, i postići ćeš to toliko koliko je u oblasti razuma.« Samo ako se sumnja, nema rezultata.

\* *Bhakti* je kult ljubavi, lične odanosti nekom pojedinom božanstvu. Taj se oblik kulta proširio naročito u srednjem veku, verovatno u vezi sa uticajem islama (persijskog sufizma).

su nama zajednička sa nižim životinjama, druge snage osim snaga materijalne prirode. Ako verujemo u dušu, onda je natprirodno takođe deo prirodno. Većina nas ide kroz život sa poluzatvorenim očima, sa otupljenim dušama i teškim srcima, pa čak i ono malo njih koji su doživljavali one retke trenutke vizije i buđenja brzo padaju nazad u sanjivost. Dobro je znati da su nas stari mislioci pozivali da u samoći i ćutanju upoznamo mogućnosti duše, i da pretvorimo sjajne i prolazne trenutke vizije u sigurnu svetlost koja bi mogla da nam osvetli duge godine života.

## LITERATURA

Dās Gupta: *Yoga as Philosophy and Religion*.

Patañdalijev Yoga-Sūtra sa komentarom Vyāse i rečnikom Vācaspatija. S. B. H.

Rājendra Lāl Mitra: *Yoga Aphorisms with the Commentary of Bhoja*. Asiatic Society of Bengal.

Woods: *The Yoga System of Patañjali*. Harvard Oriental Series, XVII.

## GLAVA VI

## PŪVA-MĪMĀMSĀ

Uvod — Datum i literatura — Izvori saznanja — Opažanje — Zaključak — Svedočanstvo svetih knjiga — Poređenje — Implikacija — Nepoimanje — Teorija saznanja: Prabhākara, Kumārila — *Svest o sebi*: Prabhākara, Kumārila — Priroda realnosti — Etika — *Apūrva* — *Mokṣa* — Bog — Zaključak

## I

## UVOD

*Pūrva-mīmāṃsā* se tako naziva stoga što je ranijeg datuma (*pūrva*) nego *uttara-mīmāṃsā*, ne toliko u hronološkom koliko u logičkom smislu. Njen glavni problem je obred, kao što je glavni problem *uttara-mīmāṃse* saznanje istine o stvarima. Kaže se da veda u celini, isključujući upanišade, obrađuje pitanja *dharme* ili vršenja po dužnosti, gde su najvažnija dela prinošenja žrtava. Vršenje svetih obreda je obično priprema za stremljenja ka mudrosti. Čak i Šamkara, koji dokazuje radikalnu suprotnost između *karme* i *dhāne*,\* dopušta da je dobro *karma* u ovom ili nekom ranijem životu uzrok želje za istinom.

Počeci *mīmāṃse* mogu se pratiti sve do samih veda, gde se obično upotrebljava za obeležavanje sumnje i diskusije o pravilima obreda i učenja. Pravilno izvođenje prinošenja žrtava zavisilo je od ispravnog tumačenja vedskih tekstova. Sumnjivi slučajevi vodili su do izrade pravila koja su olakšavala saznanje načina na koji treba vršiti žrtvovanje. O mnogim problemima u vezi sa tumačenjima vođena je diskusija; oni su rešavani čim bi se javili; ta rešenja se mogu naći rasturena u brāhmanama. Gledišta u brāhmanama tako su neujednačena, mračna i nepotpuna, da se ne mogu razumeti bez pomoći koja se nalazila u usmenoj tradiciji. Vedski tekstovi i usmena tradicija

\* Delovanje i saznanje (akcija i kontemplacija).

bili su dugo vremena dva autoriteta za vršenje verskih dužnosti. Kad su razni vedski *śakhe* (škole) počeli da se formiraju, velika važnost se pridavala autoritetu svetih knjiga prenošenih neprekinutom tradicijom. Posle pojave budizma sledbenici vedskog *dharme* osetili su se pozvani da pregledaju i prerade sve svoje dotadašnje znanje, da provere njegovu ispravnost i obrade je u obliku sūtra. Āimīni je pokušao rad na sistematizaciji pravila *mīmāṃse* i utvrđivanju njihove vrednosti u svome delu.

Cilj koji je izražen u *pūrva-mīmāṃsi* jeste da ispita prirodu *dharme*. Njen interes je više praktičan nego spekulativan. Filozofske spekulacije na koje se u njoj nailazi podređene su obrednim svrhama. Da bi se sačuvala celovitost *dharme*, *pūrva-mīmāṃsā* je prinuđena da prizna realnost duše i posmatra je kao trajno biće koje poseduje telo i kome pripadaju rezultati dela. Veda naređuje ispunjenje dužnosti, određujući u isto vreme povoljne posledice koje sleduju iz njihovog ispunjenja. Večni veda, koji nema potrebu za nekom drugom osnovom na kojoj bi se temeljio, jeste autoritet koji određuje karakter ovih postupaka kao *dharme*, i njihove sposobnosti da proizvedu povoljne posledice. Ali takav dogmatski stav nije dovoljan u slučaju kad drugi mislioci potcenjuju značaj vedskih tekstova čiju praktičnu vrednost ne možemo da vidimo. Tako se javljaju razgranate diskusije, teološke i filozofske. *Mīmāṃsā* pozdravlja filozofska shvatanja toliko dugo dok ne povređuju njenu središnu temu, tj. transcendentnu važnost *dharme* u ritualističkom smislu. Ta labavost u filozofskom tiskanju navela je razne mislioce da interpretuju filozofska gledišta *mīmāṃse* na razne načine, mada se svi slažu u pogledu vrhovne važnosti *dharme*. Autoritet vede se priznaje, a njegovo važenje se ističe nasuprot budistima koji ga osporavaju, i onim istraživačima istine koji *karmu* podređuju *dhāni*. *Mīmāṃsā* otvoreno zastupa politeističko stanovište, mada je po implikaciji ateistička. Ona prihvata realističko gledište na svet, nasuprot budistima.

Značaj *mīmāṃse* za indijsku religiju je velik. Sveti spisi koji određuju svakodnevni život Indijca zahtevaju tumačenje koje je u skladu sa pravilima *mīmāṃse*. Moderni hinduistički zakon pod znatnim je uticajem sistema *mīmāṃsā*.

## II

## DATUM I LITERATURA

Āimīnijevo delo *Mīmāṃsā-sūtra* pretpostavlja dugu istoriju vedske interpretacije, jer daje pregled opštih pravila (*nyāya*) koja su već bila u upotrebi. Ono opisuje razne vrste žrtava i njihove ciljeve, teoriju *apūrva*, kao i neke filozofske postavke. Sastoji se od dvanaest glava, od kojih prva ima filozofsku vrednost pošto obrađuje izvore saznanja i važenje veda. Āimīni pokušava da opravda svaki deo

veda. Njegovo delo Samkaršanakānda, poznato inače pod imenom Devatākānda, spada u *pūrva-mīmāṃsu*, pošto se bavi *upāsanom* (bogosluzenjem), koje je takođe uključeno u vede.

Četvrti vek pre n. e. je najraniji period kome možemo pripisati Āimīnijevo delo koje poznaje Nyāya- i Yoga-sūtre.<sup>1</sup> Šabara je pisac glavnog komentara na Āimīnijevo delo. On je živio oko prvog veka pre n. e.<sup>2</sup> Očigledno je da je bilo komentatora Āimīnijevog dela i pre Šabare, kao Bhartrmītra,<sup>3</sup> Bhavadāsa,<sup>4</sup> Hari<sup>5</sup> i Upavarša,<sup>6</sup> ali njihova dela su izgubljena. Šabarino delo je glavna osnova za sve docnije spise *mīmāṃse*.

Kumārila,<sup>7</sup> istaknuti predstavnik brahmanske ortodoksije, koji prihvata autoritativnost veda i vrhovnu vlast sveštenika, komentarisao je Sūtru i Bhāṣyū; njegovo delo ima tri dela. Prvi deo, Šlokavārttika, bavi se prvim delom prve glave. Drugi deo, Tantravārttika, uvodi nas u kraj III glave, a Tūptikā obrađuje ostalo. Kumārila je živio pre Samkare i može se staviti u sedmi vek n. e.<sup>8</sup> Mandana Mišra, pisac dela Vidhiviveka i Mīmāṃsānukramanī, sledbenik je Kumārile. On je živio pre Vācaspatija (850. n. e.), koji izlaže gledište Vidhiviveke u svome delu Nyāyakanikā. Kumārilin delo imalo je više komentatora: Sučarita Mišra, pisca dela Kāṣikā, komentara dela Šlokavārttika; Someśvara Bhatta, pisca dela Nyāyasudhā, poznatog takođe kao Rānaka, komentara Tantravārttike; i Pārthasārath i Mišra

<sup>1</sup> Ako prihvatimo gledište Kumārile da M. S. kritikuje mnoga gledišta budista (vidi S. V., I. 1. 3, 5 i 6), ono može da pripada periodu koji neposredno sleduje pojavi budizma. Na osnovu toga što se u M. B. ništa ne govori o Āimīnijevom delu, ne može se zaključiti ništa sigurno. Āimīnijevo delo, koje pominje ime Bādarāyane na pet mesta (I. 1. 5; V. 2. 19; VI. 1. 8. 44; XI. 1. 64), pripada istom periodu kao B. S. Ono se poziva na Āimīnija u deset raznih sūtra (I. 2. 28; I. 2. 31; I. 3. 31; I. 4. 18; III. 2. 40; III. 4. 2; III. 4. 18; III. 4. 40; IV. 3. 12; IV. 4. 5) kao na autoritet na području *vedānte*. Pošto se dovode od tih navoda ne mogu svesti na M. S., katkad se dokazuje da je Āimīni koji ih pominje u B. S. druga osoba nego pisac M. S. Neki drugi smatraju da su neka Āimīnijeva dela izgubljena. Na nekim mestima Āimīni pretpostavlja poznavanje B. S. On prihvata Bādarāyanino gledište o *ātmanu* kao netelesnom, mada ne dodaje nikakve dokaze u njegovu odbranu. Komentatori ukazuju na to da on prihvata dokaze Bādarāyanine (XI. 1. 64 i B. S., III. 3. 53; vidi tak. M. S., IX. 1. i B. S., III. 2. 40), te ih stoga ne ponavlja.

<sup>2</sup> Jhā: *Prabhākara School*, str. 6—7. Šabarino opovrgavanje *vidhānavāde* i *śūnyavāde* ne znači da je delo poznijeg datuma. Jacobi misli da Vrtti koji pominje Šabara spada u doba između 200. i 500. posle n. e., te da u to doba spada i Šabara. Keith smatra da je Šabara živio najranije oko 400. g. n. e.

<sup>3</sup> Nyāyaratnākara, 10. Vidi tak. Kāṣikā, str. 10.

<sup>4</sup> S. V., I. 63.

<sup>5</sup> Śāstradīpikā, X. 2. 59—60.

<sup>6</sup> U svome komentaru na I. 1. 5. Šabara prepisuje jedan dugačak odeljak iz Vrtti (vidi tak. Šabara o II. 3. 16 i III. 1. 6). Kumārilu, pisca toga dela, naziva Vrttikāra. Dr Jhā ga identifikuje sa Bhavadāscm. Pārthasārathi ne pominje njegovo ime u ovoj vezi. Međutim, Jacobi misli da je Bodhāyana pisao Vrtti obe *mīmāṃse*, kao i njegov prethodnik Upavarša (J. A. O. S., 1911).

<sup>7</sup> Kumārila, na glasu kao veliki branilac hinduizma, smatra se da je bio brahman iz Bihara koji je prešao iz budizma u hinduizam. Vidi Eliot: *Hinduism and Buddhism*, tom II, str. 110, 207. Tāranatha kaže da je rođen u južnoj Indiji. Prema tradiciji, Kumārila je hteo da spali sebe zbog dva greha: uništenja svoga budističkog *guru*,\* i poricanja boga u revnosti da dokaže večni karakter veda i isključivu vrednost vedskih obreda za spasenje. Vidi Mādhave: *Samkaradīvidyaya*.

<sup>8</sup> Prema g-nu Panditu, Kumārila je bio *guru* Bhavabhūtiya (620—680. n. e.), te stoga spada u 590—650. n. e. To se slaže sa priznatom činjenicom da je Kumārila bio već slavan u poznijim danima Harše.

\* *Guru* je učitelj.

(1300. n. e.), pisca Nyāyaratnākare, komentara Šlokavārttike, kao i Śāstradīpike, jednog nezavisnog priručnika sistema *mīmāṃsā*, napisanog u duhu Kumārile i dela Tantraratna. Venkata Dikṣitino delo Vārttikābharana predstavlja komentar Tūptike.<sup>9</sup>

Prabhākara<sup>10</sup> je napisao svoj komentar Brhati za Šabarino delo Bhāṣya, od koga se ne udaljuje. Ovde-onde Kumārila odbačuje gledišta Šabare. Na osnovu činjenice da se Prabhākara ne osvrće na gledišta Kumārile, dok se Kumārila poziva na gledišta slična onima koja razvija Brhati,<sup>11</sup> dokazuje se katkad da je Prabhākara prethodnik Kumārile. Stil u komentaru Brhati kaže se da pokazuje da je to delo ranijeg datuma.<sup>12</sup> Śalikanāthino delo Rūvimatā komentar je za Brhati. Njegovo delo Prakaranapañcikā je popularan priručnik za Prabhākarin sistem. Njegovo delo Pārīṣiṣṭa je kratko tumačenje Šabarinog dela. Nayaviveka od Bhavanāthe naširoko izlaže gledišta Prabhākare. Śalikanātha, učenik Prabhākare, poziva se na Dharma-kīrtija.<sup>13</sup> U svome delu Nyāyakanikā Vācaspati pravi razliku između dve škole sledbenika Prabhākare.<sup>14</sup> Treća škola *mīmāṃse*, vezana za ime Murāri,<sup>15</sup> pominje se u indskoj filozofskoj literaturi, ali dela koja joj pripadaju nisu došla do nas. Āimīniya Nyāyamālavistara od Mādhave je izlaganje sistema *mīmāṃsā* u stihu i uz to jedan komentar u prozi. Appaya Dikṣita (1552—1624) napada Kumārilu u svome delu Vidhiraśayana. Āpadeva (sedamnaesti vek) je napisao opširan priručnik pod naslovom Mīmāṃsānyāyaprakāśā, koji se zove takođe Āpadevi; to delo je vrlo popularno. Arthasaṃgraha od Laugākṣi Bhāskare takođe je veoma popularno delo a osniva se na radu Āpadeve. Khandadeva (sedamnaesti vek) je napisao delo Bhāttadīpikā, koje je dobro poznato po svojoj logici. Njegova rasprava Mīmāṃsākaustubha bavi se Sūtrom.<sup>16</sup>

### III

#### PRAMĀNE

Āimīni priznaje tri *pramāne*: percepciju, zaključak i *śabda* ili pismeno svedočanstvo. Prabhākara dopušta *upamānu* (poređenje) i *arthāpatti* (implikaciju). Kumārila dodaje tome *anupalabdhi* (neopa-

<sup>9</sup> Sledbenici ove škole su: Rāmākṣṇa Bhatta (pisac dela Yuktisnehaprapāraṇī), Somanātha (pisac dela Mayūkhamaṇikā), Bhatta Śamkara, Bhatta Dīnakara, Kamalākara.

<sup>10</sup> Prema tradiciji, Prabhākara i Mandana su bili učenici Kumārile, koji su dali Prabhākari naziv »guru«, priznajući mu time njegove vanredne sposobnosti.

<sup>11</sup> I. 2. 31; I. 3. 2; I. 4. 1.

<sup>12</sup> Jhā: *Prabhākara School*; Keith: *Karma Mīmāṃsā*. Profesor Kuppaswāmi Śāstri podržava tradicionalno gledište i naširoko ustaje protiv stava koji zauzimaju Jhā i Keith. Vidi njegov izveštaj o tome *The Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā* (Proceedings of the Second Oriental Conference, Calcutta). Jedna stara tradicija iz južne Indije tvrdi da je Umveka bio učenik Kumārile.

Umvekah kārīkām vetti, campūn vetti prabhākarah

Mandanas tūbhayām vetti nobhayām vetti revanah.

G. Pandit navodi u svome *Uvodu u Gaudavaho* (Bombay Skt. Series) stih sa rečima *tantra* i *vāmana* na mestima za reči *campu* i *mandana*. Vidi tak. Gunaratna: *Śaddarśanasamučayavrtti* (1409). Umveku identifikuje sa Bhavabhūtiem i smatra ga za učenika Kumārilinog. Vidi tak. Čitsukha: *Advaita Pradīpikā*, str. 265.

<sup>13</sup> Vidi Prakaranapañcikā, I.

<sup>14</sup> Daratprabhākarāh i navyaprabhākarāh.

<sup>15</sup> Murāres trītyah panthāh.

<sup>16</sup> Dosta veliku vrednost imaju i dela: Rāghavānanda: *Mīmāṃsāsūradīdhiti*; Rameśvara: *Subodhinī*, komentar M. S.; i Viśveśvara (ili Gāgā Bhatta):

žanje). *Aitihya* (nagađanje) se odbacuje, jer se ne može proveriti važenje postignutog znanja pošto nema sigurnih podataka o osnovi nagađanja, te se ne zna da li je ona verodostojna ili ne. Sećanje (*smrti*) je isključeno iz oblasti *pramāna*, pošto nam govori samo o ranije opaženim stvarima.

Prabhākara opisuje kako zaključujemo o postojanju *manasa* i čula. Naša saznanja su prolazna po svome karakteru; ona imaju materijalne (*samavāyikārāna*) i nematerijalne uzroke (*asamavāyikārāna*).<sup>17</sup> Materijalni uzrok znanja je u *svesti o sebi*, a njegov nematerijalni uzrok ne može da se sadrži u uzroku *sebe*, pošto je *sebe* bezuzročno. Stoga on mora da se sadrži u samom *sebi*. Ono što se nalazi u supstanciji jeste kvalitet; zato je nematerijalni uzrok znanja kvalitet. Ako se prolazni kvaliteti javu u većnoj supstanciji, to mora da bude zahvaljujući kontaktu sa drugim supstancijama. Pošto nema dokaza da su druge supstancije inherentne u još daljima, treba ih smatrati večnim. Opažaj, koji je pozitivna vrsta znanja, jeste specifičan kvalitet *svesti o sebi*. Da bi takav kvalitet pripadao večnim supstancijama — nematerijalni uzrok mora da bude u formi kontakta sa nekim drugim supstancijama. Takve supstancije su ili svudaprisutne, kao prostor i vreme, ili atomske. Kontakt sa svudaprisutnim supstancijama ne može da objasni raznovrsnu prirodu naših saznanja. Zato je nematerijalni uzrok saznanja kontakt sa atomskim supstancijama do kojeg dolazi delovanjem kretanja samih atoma. Atomska supstancija koja se nalazi u telu, oduhovljena saznavnom svešču, jeste *manas*, i ništa drugo ne bi moglo da sadrži supstrat nematerijalnog uzroka saznanja čiji je materijalni uzrok *svesti o sebi*. Akcija atomske supstancije u telu, koja pomaže da se ostvari kontakt, postoji zahvaljujući svome kontaktu sa svešču *o sebi*, koja u svakom aktu saznanja ispoljava napor u tom pravcu. *Manas* može da proizvede takve efekte kao što su zadovoljstvo i bol, ali ne može da uspostavi kvalitete kao što su boja, miris itd. Za opažanje ovih kvaliteta potrebni su mu drugi organi.<sup>18</sup> Na osnovu kontakta spoljnih predmeta sa čulnim organima, posredstvom *manasa*, duša upoznaje spoljni svet. Odnos između duše i *manasa* uspostavlja se zaslugom i geskom, ali duša se ne smatra prosto pasivnom u svom stavu prema *manasu*. *Manas* se ubraja među čula, pošto opaža duševna stanja, kao radost, bol, želju i odvratnost.<sup>19</sup> To se dokazuje time što bismo imali istovremeno saznanje svih stvari, i to odjednom, kad ne bismo bili zavisni od *manasa* i čulnih organa.

Duša ostvaruje saznanja kad je u kontaktu sa *manasom*. Taj kontakt je uslovljen dejstvom *manasa*, određenim naporom duše ili nevidljivom sudbinom koju pokreće na aktivnost ranije *karma* duše. Duša je onaj koji doživljava ili uživa, telo je mesto iskustva, a čula su oruđa iskustva. Predmeti iskustva mogu biti dvovrni: unutrašnji, kao zadovoljstvo i bol, i spoljni, kao lonce i slično. Prabhākara kaže da se naš *samvit*, ili svest, povezuje u jedno vreme sa jednim predmetom a ne sa dva.

Bhāttaçintāmani. Jedan pokušaj da se kombinuju gledišta *mīmāṃse* i *vedānte* dat je u delu *Šešvara-mīmāṃsā* od Vedānte Dešike. Pisac je sledbenik Rāmānude, koji drži da su obe *mīmāṃse* delovi jedne celine.

<sup>17</sup> Upor. Prakaranaçāñikā: »Saznanje predmeta je vremensko. *Ātman* je konstitutivni uzrok a kontakt *ātmana* sa *manasom* je pomoćni uzrok« (str. 52 i d.).

<sup>18</sup> Śāstradīpikā, str. 100.

<sup>19</sup> Śāstradīpikā, str. 98.

## IV

### OPAŽANJE

Opažanje (*pratyakṣa*) je neposredno shvatanje (*sākṣāt prattih*).<sup>20</sup> Ono proističe neposredno iz čulnog kontakta. U opažanju imamo kontakt predmeta i čulnog organa, specifičnih osobina predmeta sa čulnim organom, *manasa* i čulnog organa, *sebe* i *manasa*. Kumārila objašnjava kontakt čula sa predmetom kao čistu relevantnost ili sposobnost da se otkrije predmet, čije prisustvo zaključujemo na osnovu njegovog efekta.<sup>21</sup> Opažaj se odnosi na predmete koji postoje, tj. koji su pristupačni čulima, a ne može da shvati natčulne predmete. Prema Prabhākari, shvaćeni predmeti mogu biti supstancije, klase ili kvaliteti.

*Mīmāṃsaka*<sup>22</sup> uopšteno prihvata teoriju *nyāye* o čulima uz izuzetak čula sluha. Prostorna blizina i daljina opažaju se neposredno ne samo viđenjem i dođiranjem, već takođe i sluhom. Prostor se deli na *deśa*, ili mesto, i *dik*, ili pravac; oba se opažaju neposredno kao kvalifikativne dopune (*viśeṣane*) zvukova. Slušni organ je *prāpyakāri*, tj. dolazi u kontakt sa predmetom, zvukom. Uho ne izlazi ka predmetu, odn. prema udaljenom zvuku, već se zvuk kreće prema bubnjiću uha talasima vazduha. Ovo gledište objašnjava činjenicu da lica koja su blizu zapažaju zvuke, dok udaljena to ne mogu. To objašnjava takođe različite stepene u jačini zvuka.<sup>23</sup> Kad bi uho moglo da čuje zvuke bez neposrednog dođira sa njima, kao što zamisljaju budisti, onda bi uho odjednom čulo sve zvuke blize i daleke, što međutim nije slučaj. Uho sadrži sloj vazduha o koji udara vazduh koji polazi od govornika, proizvodeći uslov da se zvuk čuje. Uho ne dolazi u dođir sa mestom zvuka, već samo sa zvukom koji se nalazi u bubnoj opari, ali zvuci se uvek čuju tako kao da su smešteni u raznim tačkama prostora a ne u bubnjiću. Oni stižu do uha ne kao čisti zvuci, već obojeni raznim pravcima iz kojih se kreću. Tako se neposredno opažaju ne samo zvuci već i njihovi smerovi. Uhom se čuje i sama razdaljina, pošto su zvuci koji dolaze iz obližnjeg mesta jači (*tivra*) nego oni iz daljine. Tako nam opažanje slabijeg ili jačeg intenziteta zvuka pomaže da odredimo daljinu iz koje dolaze.

Kako Prabhākara tako i Kumārila prihvataju razlikovanje određenih i neodređenih opažaja i priznaju ga kao važeće. Prema Kumārili, neodređeno opažanje obuhvata individuu koja je supstrat svojih rodni i specifičnih osobina, mada ne postoji shvatanje predmeta u kome se pokazuju specifična i rodna obeležja.<sup>24</sup> Kaže se da neodređeno opažanje zavisi od samog predmeta.<sup>25</sup> U određenom opažanju primećuju se jasno opšti i rodni kvaliteti.<sup>26</sup> Pārthasārathi iznosi dalje dokaze u prilog ovog gledišta. Na osnovu kontakta predmeta sa čulnim organima imamo shvatanje predmeta lišenog svih od-

<sup>20</sup> Prakaranaçāñikā: Pratyakṣa.

<sup>21</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, 42—43.

<sup>22</sup> Śāstradīpikā, str. 400 i d.; Ślokaçārttika, str. 760 i d.

<sup>23</sup> Tivramandādivyavasthā.

<sup>24</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, V. 113.

<sup>25</sup> *Sūdhavastuḍa*, ili nediskriminirani predmet, 112.

<sup>26</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, V. 120.



nosa. Mi još ne pravimo razliku između kvalifikovanog i kvalifikacija, i rodnih i specifičnih obeležja. Kad ne bi bilo neodređenog opažanja, ne bi bilo ni određenog opažanja,<sup>27</sup> jer je određeno opažanje shvatanje odnosa između kvalifikovanog predmeta i njegovih kvaliteta. Shvatanje takvog odnosa zavisi od prethodnog shvatanja termina u odnosu. Dok njih implicitno ne saznamo u neodređenom opažanju, ne možemo ih eksplicitno saznati u određenom opažanju. U određenom opažanju nekog predmeta mi se sećamo klase kojoj on pripada i imena koje nosi, i dovodimo ih u vezu sa opaženim predmetom. Ako klasa i ime nisu uopšte opaženi, oni se ne mogu zapamtiti. Zato se mora priznati postojanje neodređenog opažanja, u kome se rod, ime i osobine koje kvalifikuju shvataju implicitno.

Kumārila drži da je saznanje predmeta nezavisno od govornih izraza.<sup>28</sup> Klasa »krava« ne saznaje se uvek u formi reči »krava«, mada mi upotrebljavamo tu reč opisujući saznati predmet.<sup>29</sup> Dok Kumārila misli da je neodređeni opažaj nedeterminisan, čisto posmatranje (*ālōcana*) slično sa shvatanjem novorođenog deteta, u kome nam je data samo individua a ne i generička ili specifična obeležja, dotle Prabhākara veruje da neodređen opažaj shvata i klasna svojstva i specifična obeležja; ali pošto drugi predmeti još nisu ušli u shvatanje, predmet se ne shvata kao onaj koji stvarno pripada nekoj određenoj klasi. Predmet je shvaćen kao individualan samo u poređenju sa drugim predmetima među kojima se ističe; on se shvata kao onaj koji pripada nekoj klasi ako se utvrdi da ima neke osobine zajedničke sa drugim članovima klase. Čak i ako je ono što se shvati u stvari individua koja pripada nekoj klasi, njena stvarna priroda ne može se upoznati dok se ne uporedi sa drugim predmetima iste klase.<sup>30</sup> Osobine klase i njena specifična obeležja prisutni su u neodređenoj percepciji, ali se ne razaznaju kao takvi u njoj. U određenom opažanju *svest o sebi* se seća drugih predmeta iste klase i primećuje njihove sličnosti i razlike. Prabhākara veruje da je određeni opažaj mešovitog karaktera i uključuje u sebe elemenat sećanja, pošto se drugi članovi klase predstavljaju *svesti o sebi* blagodareći utiscima koje je ona dobila o njima. Ali elemenat sećanja ne pripada opaženom predmetu, već drugima sa kojima se upoređuje, te tako ne utiče na važenje saznanja o samom predmetu.

Kako Prabhākara tako i Kumārila prihvataju realnost univerzalija i smatraju ih predmetima opažanja. S druge strane, budisti drže da je samo posebna individua realna, a univerzalnost je tvorevina imaginacije.<sup>31</sup> Budističko gledište kritikuju Kumārila i Pārthasārathi. Univerzalno je predmet opažanja, pošto kad

<sup>27</sup> Śāstradīpikā, str. 109—110. Za kritiku ovog gledišta vidi Dayanta: Nyāyamañdari, str. 98.

<sup>28</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, 176.

<sup>29</sup> Ibid., 180, 182.

<sup>30</sup> Vastvāntarānusamdhānasūnyatayā sāmānyaviśeṣarūpatā na pratīyate. Vidi Prakāranapañcīkā, str. 54—55.

<sup>31</sup> Vikalpākāramātram sāmānyam. Śāstradīpikā, str. 381.

god opazimo neki predmet mi ga opažamo kao nešto što pripada nekoj posebnoj klasi. Akt opažanja uključuje i asimilaciju i razlikovanje. Opažaj je inkluzivan (*anuvṛtta*) ali i ekskluzivan (*vyāvṛtta*). Uključivanje zavisi od realnosti univerzalije. Akt zaključivanja takođe se zasniva na njemu. Budist ne može da dokazuje da univerzalno nije realno zato što se ne opaža kao različito od individualnog. Dokaz da ono što jeste mora biti ili različito ili nerazličito,<sup>32</sup> pretpostavlja univerzalno biće (*vastutva*). Nije isključivo pitati da li je opštost prisutna u potpunosti u svakoj individui ili kolektivno u svima, pošto se takvo razlikovanje odnosi na individue a ne na opštost koja je bez delova. Gledište daina na univerzalije odbacuje se takođe.<sup>33</sup> Ako je univerzalnost isto što i sličnost, onda moramo reći »ovo je slično kravi«, a ne »ovo je krava«. Pored toga, sličnost nije mogućna izvan opštosti. Stvari su slične ako imaju zajedničke osobine. Prema Kumārili, opšte se ne razlikuje od individualnoga.<sup>34</sup> Odnos između toga dvoga jeste odnos istovetnosti u razlici. Od našeg interesa zavisi da li ćemo saznati opšte ili individualno. Opšte, nazvano takođe *ākṛti* (forma) ne znači lik, već istovetnost karaktera, jer za *ākṛti* se kaže da spada u nematerijalne predmete kao što je *svest o sebi*. Lik predmeta je razoriv, ali nije isti slučaj sa klasnom prirodom.<sup>35</sup> »Sama klasa se zove *ākṛti*, što obeležava ono po čemu se individua karakteriše. To je ono što je zajedničko svim individualnim predmetima i sredstvo kolektivne ideje svijui njih kao onih koji tvore jednu složenu celinu.«<sup>36</sup> Pārthasārathi dokazuje da opšte nije apsolutno različito od individualnog. Kad bi bilo tako, mi ne bismo bili u stanju da opazimo univerzalno u individualnom. U opažanju »ovo je krava« mi saznamo kako »ovo« (*iyambuddhi*) tako i »kravu« (*gobuddhi*). Prvome je predmet nešto pojedinačno, a drugome opšte. Saznanja »ovo« i »krava« su različita, pa ipak ona su prisutna u istom predmetu. Dvostruki karakter opažanja ukazuje na prirodu predmeta, koja je ujedno i opšta i individualna. To dvoje nije po prirodi nespojivo, pošto se i istovetnost i razlika opažaju jednim aktom opažanja. Istovetnost i razlika ne protivreče jedna drugoj, kao što protivreče saznanja »ovo je srebro« i »ovo nije srebro«. Istovetnost i razlika odnose se na različite izglede predmeta.<sup>37</sup>

Sledbenici Prabhākara ne slažu se sa ovim gledištem. Jedan isti akt saznanja ne može da obuhvati i razliku i istovetnost univerzalnog i individualnog. Kad opazimo razliku između univerzalnog i individualnog, mi moramo opaziti opšte i individualno kao odvojene; kad opazimo njihovu istovetnost mi bismo morali opaziti samo jedno od njih, opšte ili individualno. U ovom slučaju jedan jedini predmet, univerzalni ili individualni, dao bi podsticaj za dva saznanja, kako univerzalnog i individualnog tako i njihove istovetnosti. Ali, za univerzalno je isto tako nemoguće da izazove saznanje svoje istovetnosti sa individualnim, kao što je za individualno nemoguće da proizvede saznanje svoje istovetnosti sa univerzalnim. Stoga se ne može reći da se i razlika i istovetnost opažaju jednim i istim aktom saznanja. Pārthasārathi tvrdi da ovaj dokaz ne važi. Saznavanje dva predmeta ne uključuje nužno saznavanje njihove razlike. Kad se neki individualni član jedne

<sup>32</sup> Yad vastu tad bhinnam abhinnam vā bhavati, str. 382.

<sup>33</sup> Na ca sādrśyam eva sāmānyam, str. 394.\*

<sup>34</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, 141. Komentarišući to, Nyāyaratnākara kaže: »Klasa itd., nisu potpuno različiti od individue. Činjenica je opšteg iskustva da se individualna krava prepoznaje kao takva samo ako se utvrdi njena istovetnost sa klasom »krava«. To ne bi moglo biti kad bi individua bila potpuno različita od klase. Takvo prepoznavanje istovetnosti individue sa klasom je jedino sredstvo za saznavanje klase. Stoga mora postojati istovetnost između individue i klase.« Vidi tak. Ākṛtivāda, 8, 10, 18, 25.

<sup>35</sup> Tantravārttika, I. 3. 30.

<sup>36</sup> Jātim evākṛtim prāhur vyaktir ākriyate yayā Sāmānyam tac ca pindānām ekabuddhinibandhanam. (S. V., Ākṛti vāda, V. 3).

<sup>37</sup> Śāstradīpikā, str. 284.

\* »Ne sličnost nego identitet«. (Daínsko nepriznavanje apodiktikih tvrdnji u logici implicira i negaciju apsolutnog identiteta, sa gledišta ove kritike.)

klase opazi prvi put, opaža se i individualno i univerzalno, ali ne i razlika među njima. Kad se opazi neka druga individua koja pripada istoj klasi, ona se asimilira s prvom kao ona koja pripada istoj klasi a različita je od nje po tome što je različita individua. Stoga poznavanje dva predmeta ne uključuje poznavanje njihove razlike. Saznavanje pojedinačnog predmeta ne uključuje nužno saznavanje njegovog identiteta, kao kad se, npr., opazi neki predmet na izvesnom rastojanju i posumnja da li je to stub ili čovek.<sup>38</sup>

Sledbenici Prabhākare dokazuju da univerzalno i individualno ne mogu biti istovetni, pošto je univerzalno večno i zajedničko mnogim individuama, dok je individualno nevečno i spācifično. Kad bi univerzalno bilo istovetno sa individualnim, onda bi univerzalno bilo nevečno i različito u raznim individuama, a individue bi bile večne i zajedničke u mnogima. Pārthasārathi dokazuje, odgovarajući na to, da predmet koji je složen ili ima mnoge oblike može biti večan u nekim pogledima, a nevečan u drugim, istovetan sa drugim u izvesnim odlikama a različit od njih u drugim.<sup>39</sup>

Što se tiče pitanja celine (*avayavi*) i dela (*avayava*), Prabhākara je uveren da je celo jedan predmet opažanja. Predmeti postoje kao celine. Nije nužno da opazimo sve delove pre no što opazimo celinu. Ako uzmemo neki fizički predmet, atomi su njegov materijalni uzrok, a njihova veza je nematerijalni uzrok koji daje celini jedinstvenost. Kumārila veruje da su celina i delovi istovetni, a cd naše tačke le-g danja zavisi da li posmatramo predmet kao celinu ili kao izvestan broj delova.<sup>40</sup>

Kumārila se slaže sa *naiyāyikama* u pogledu prepoznavanja kao prezentativnog saznanja, pošto je ono prisutno tamo gde postoji aktivnost čula a odsutno tamo gde ne postoji. Samo zato što prepoznavanju prethodi akt sećanja, ne možemo ga tretirati kao neperceptualno. Svuda gde imamo kontakt čulnog organa sa prisutnim predmetom, imamo slučaj opažanja.<sup>41</sup>

*Mimāmsake* ne podržavaju teoriju intuicije u *yogi*, po kojoj *yogi* opažaju predmete koji su bili u prošlosti ili će biti u budućnosti, koji su čulima nepristupačni ili daleki. Takva intuicija je ili čulna ili nečulna. U prvom slučaju, pošto čula ne mogu doći u kontakt sa predmetima iz prošlosti, budućnosti ili u daljini, ne može se postići njihovo saznavanje. Čak i unutrašnje čulo *manasa* može proizvesti jedino saznanja duševnih stanja radosti i bola. Besmisleno je dokazivati da čula mogu shvatiti predmete ne dolazeći u dodir sa njima kad postignu viši stepen razvoja, jer ni najviši stepen razvoja ne može izmeniti prirodu čulnih organa. Ako intuicija u *yogi* shvata stvari opažene u prošlosti, onda je to slučaj pamćenja. Ako shvata predmete koji prethodno nisu bili shvaćeni, onda je njena vrednost sumnjiva. Saznanje predmeta iz prošlosti, budućnosti i udaljenih može se postići jedino pomoću veda.<sup>42</sup>

*Mimāmsā* dopušta mogućnost mentalnog opažanja kojim dolazimo do saznanja radosti, bola i sličnih doživljaja. Međutim,

<sup>38</sup> Na vastudvayapratītir eva bhedapratītih; nāpy ekavastupratītir evābhedapratītih (Śāstradīpikā, str. 237).

<sup>39</sup> Śāstradīpikā, str. 288.

<sup>40</sup> S. V., Vanavāda.

<sup>41</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, 234—237.

<sup>42</sup> Śāstradīpikā, str. 52. Vidi Yāmunācārya: Siddhitraya, str. 71.

saznanje ne može biti predmet introspekcije. Mentalno opažanje je ograničeno na nesaznajne aktivnosti. Čak i u snovima ono što saznanje čini saznatljivim jeste neki predmet iz spoljnog sveta.<sup>43</sup> Mada predmet nije stvarno prisutan u vreme snevanja, ipak je on nešto što je ranije bilo opaženo a sada obnovljeno na osnovu utisaka. Saznanje koje imamo u snovima po svojoj prirodi spada u sećanje i izazvano je javljanjem nekih utisaka. Samo onaj deo iskustva iz prošlosti se oživljava u snovima koji bi izazvao sreću ili nesreću onoga koji deluje i koji je u tom trenutku zreo da to doživi. Snovi su mogućni samo u onoj vrsti spavanja u kojoj je *svest o sebi* u kontaktu sa *manasom*, mada *manas* ne mora biti u kontaktu sa čulnim organima. U dubokom spavanju bez snova kontakt između *sebe* i *manasa* prestaje. Dok Prabhākara zastupa ovo mišljenje, Kumārila smatra da u dubokom spavanju *svest o sebi* ponovo dobija svoj oblik čiste svesti, u kome nisu mogućni snovi.<sup>44</sup>

## V

### ZAKLJUČAK

Prema Šabari, ako se zna da postoji neki utvrđen odnos između dve stvari tako da kad opazimo jednu od tih stvari imamo pojam i o drugoj, to drugo saznanje se naziva saznanjem putem zaključka.<sup>45</sup> Šabara deli zaključke na dve vrste: *pratyakṣatodrṣta*, gde postoji nepromenljiv odnos između predmeta koji se mogu opaziti, kao između dima i vatre; i *sāmānyatodrṣta*, gde se odnos ne opaža čulima, već se poznaje samo *in abstracto*, kao u slučaju kretanja Sunca i njegovog menjanja mesta na nebu.<sup>46</sup> Prema Prabhākari, odnos mora biti neizostatan, istinit i trajan, kao odnos koji postoji između uzroka i njegove posledice, između celine i dela, supstancije i kvaliteta, klase i individua. Opšte načelo se ne izvodi iz opažanja, pošto opažaj ima posla samo sa stvarima u sadašnjosti i kontaktom sa čulima. Ono ne proizlazi iz zaključka ili implikacije, jer ga oni pretpostavljaju. Opšti princip se uspostavlja na osnovu iskustva. Mi posmatramo slučajeve kad su vatra i dim prisutni zajedno, kao i slučajeve kad nisu, i onda zaključujemo neko opšte pravilo koje obuhvata sve te slučajeve. Kad se trajni odnos koegzistencije, istovetnosti ili uzročne veze utvrdi u duhu, onda nas jedan njegov član podseća na ostale.

<sup>43</sup> S. V., Nirāmbanavāda, 107-8; Śāstradīpikā, str. 162-3 i 165.

<sup>44</sup> Jhā: Prabhākara School, II.

<sup>45</sup> Jñātasambandhasyaikadeśadarśanād ekadeśāntare 'sannikṛṣṭe 'rthe buddhīh. Vidi tak. Prakaraṇa: pañcika, str. 64.

<sup>46</sup> *Sāmānyatodrṣta* kod Šabare isto je sa tumačenjem Vātsyāyane, dok Vātsyāyanini pojmovi *pūrvavat* i *śeṣavat* odgovaraju pojmu *pratyakṣatodrṣta* kod Šabare.

Dokaz zaključivanjem ima, prema Prabhākari i Kumārili, samo tri člana: *pratidhū*, ili konstatovanje slučaja; višu premisu, koja daje opšte pravilo sa potvrđnim primerom; i nižu premisu. Ova tri člana mogu se postaviti u koji bilo red. *Mīmāṃsake* prave razliku između zaključka za sebe i zaključka za druge. Predmet saznanja zaključivanjem može biti dve vrste: *dr̥stasvalakṣana*, ili onaj u kome se opaža specifični karakter, kao kad se na osnovu dima zaključuje o vatri; i *adr̥stasvalakṣana*, ili onaj čiji se specifični karakter ne opaža, kao zaključak o sposobnosti vatre da gori. Prabhākara smatra da zaključak uključuje prethodno znanje opšteg odnosa i ukazuje na već poznate stvari. Kumārila unosi jednu bitnu novu crtu u teoriju zaključivanja. Mada je istina da se dim vidi, a opažanje dima sadrži u sebi opštu predstavu vatre vezane za dim, ipak je predmet saznanja zaključkom nešto što nije bilo poznato, tj. subjekt kvalifikovan predikatom, a to je u školskom primeru brdo na kojem je vatra.<sup>47</sup>

## VI

### SVEDOČANSTVO VEDA

Cilj *mīmāṃse* je da dokuči prirodu *dharme*. *Dharma* nije nešto što postoji fizički, i stoga se ne može shvatiti pomoću čula. Ostala *pramāna* ne koriste u tome, jer sva pretpostavljaju učešće opažanja. Opažanje, zaključak i drugi takvi izvori saznanja ne mogu ništa da kažu o tome da li će onaj koji prinosi žrtvu *agništoma* da dospe u nebo. To znanje se izvodi jedino iz veda. Mada je *pramāna* vede jedini izvor našeg saznanja *dharme*, uzimaju se u obzir i drugi jer je potrebno pokazati da oni ne mogu dovesti do saznanja *dharme*. Smatra se da su ta *pramāna* ipak korisna za pobijanje pogrešnih gledišta.

Jezgro vede sastoji se od izjava koje imaju karakter propisa da podstaknu ljude na izvesne načine delovanja, objavljujući da određeno delo dovodi do blagotvornih rezultata. Priznajući da je u vedama obred sve i sva, Ādaimini drži da su delovi koji prividno nisu povezani s obredom beskorisni,<sup>48</sup> pa ih zato treba tumačiti uz pretpostavku da se odnose na ritualne propise. Drugi tekstovi važe samo ukoliko pomažu pojedincu da deluje.<sup>49</sup> *Mīmāṃsake* pokušavaju da dokažu da svaki deo svetog teksta ima veze sa vršenjem dužnosti. Veda se u naj-

<sup>47</sup> S. V., Anumānaparīccheda, 50. Prabhākara priznaje četiri pogrešna zaključka: *asādhāraṇa*, *bādhitā*, *sādhāraṇa* i *asiddhā*, dok Kumārila analiza, koja prihvata *anaikāntika* i *asiddhā*, mnogo liči na shemu *nyāye*.

<sup>48</sup> Ovo gledište teško da je pravedno prema onim delovima vede koji se bave najvišim problemima vasione.

<sup>49</sup> I. 2. 1. *Vedānta* priznaje autoritet takođe i vedskim tekstovima koji ne sadrže propise.

širem smislu deli na mantra i brāhmane. Sadržaj vede se takođe klasifikuje ovako: 1. propisi (*vidhi*), 2. himne (*mantra*), 3. imena (*nāmadheya*), 4. zabrane (*niśedha*) i objašnjenja (*arthavāda*).<sup>50</sup>

Govorno saznanje definiše se kao saznanje nečega što nije dato čulima, već se proizvodi upoznavanjem reči. Te reči mogu da izgovaraju ljudi ili se mogu naći u vedama.<sup>51</sup> Prve važe ako smo sigurni da su njihovi autori pouzdani. Druge važe same po sebi. Ono saznanje je nevažice kome protivreči sledeće saznanje. Ali saznanja dobijena iz vedskih propisa ne mogu se odbaciti nikad i nigde pod bilo kakvim uslovima.<sup>52</sup> U sebi je protivrečno tvrditi da propis izražava nešto što nije istinito. Vede same po sebi dokazuju svoje važenje. Reči koje mi upotrebljavamo obeležavaju stvari koje se mogu saznati drugim sredstvima saznanja; zato, ako ih ne možemo doznati drugim sredstvima, onda oni koji ih izriču moraju biti nesumnjivo pouzdani. To znači da nevedske izjave nemaju nikakvo inherentno važenje.<sup>53</sup> Prabhākara drži da je nevedsko verbalno saznanje po svojoj prirodi saznanje zaključivanjem. Jedino verbalno saznanje koje pruža veda je strogo verbalno,<sup>54</sup> ali to se ne slaže sa drugom teorijom po kojoj sva saznanja važe sama sobom. Pošto ne postoji autor vedskih tekstova, to nema mogućnosti grešaka, tako da se neautoritativnost veda ne da zamisliti.<sup>55</sup> Kako su iskazi ljudskih bića važeći ako su njihovi autori dostojni poverenja, Kumārila i za njih smatra da su *śabdapramāna*.

Vede su večne, jer su večne reči iz kojih se sastoje. Veza reči i njenog značenja je prirodna a ne stvorena dogovorom. Neposredno se može saznati da postoji takav odnos između reči i njenog značenja. Ako se on ne prepozna kad se reč čuje prvi put, to samo znači da nedostaju pomoćna sredstva, ali to ne dokazuje da odnos ne postoji. Ako oko ne može da vidi bez svetlosti, to ne znači da je oko uopšte nesposobno da vidi. Pomoćno je znanje da ta-i-ta reč obeležava takav-i-takav predmet, a ono se dobija u iskustvu. Izrazivost reči pripada joj po samoj njenoj prirodi. Ovo je apsolutno tačno kad su u

<sup>50</sup> Najvažniji su propisi koji određuju radnje od kojih se očekuju određeni rezultati, kao npr. »Onaj ko želi da dođe u nebo mora da prinosi žrtve« (*svargakāmo yadeta*). Ima dopunskih propisa koji opisuju pojedinosti žrtvovanja, red kojim pojedine delove treba izvoditi, kao i ličnosti koje su pozvane da ih vrše. *Mantrae* koriste uglavnom za upućivanje onoga koji žrtvuje razne stvari za prinošenje žrtava, kao npr. kojim božanstvima prinose treba pružiti. Neka od *mantra* smatra se da imaju mistične ili natčulne uticaje i doprinose neposredno transcendentnom rezultatu, *apūrvī*. Imena naglašavaju koji se rezultati mogu postići prinošenjem žrtava. *Niśedhe* su samo *vidhi* u skrivenom obliku. *Arthavāde* sadrže sentencije koje obuhvataju ili pohvalju stvarima koje pružaju radost (*praśamsa*) ili osudu zabranjenih stvari (*nindā*), kao i opis dela drugih (*parakṛti*) i primere iz istorije (*purākalpa*) (*Arthasamgraha*).

<sup>51</sup> Apauruṣeyaṃ vākyaṃ vedah (*Arthasamgraha*, str. 3).

<sup>52</sup> Śabara o I. 1. 2.

<sup>53</sup> Śāstradīpikā, str. 53.

<sup>54</sup> Prakaranapañcikā, str. 88 i d. Upor. Kusumāñdali, III. 16.

<sup>55</sup> S. V., II. Vidi tak. II. 62—69.

pitanju obični nazivi kao lonac i slične stvari, gde odnos reči prema njihovim značenjima ne zavisi ni od kakve konvencije.<sup>56</sup> Reči i predmeti koje one označavaju večni su, a ljudi su od nezapamćenih vremena upotrebljavali ista imena za iste predmete.

Prema Prabhākari, ne postoji nešto tako prosto kao *dhvani* ili nerazgovetan zvuk. Svaki zvuk se čuje u obliku jednog ili drugog slova. Reč se ne razlikuje od slova od kojih je sastavljena. Slova se čuju uhom, a red po kome se opažaju određuje koje se reči saznavaju. Opažaja ima onoliko koliko ima slova u reči, a blizina opažaja čini da dobijemo utisak da je opažaj reči samo jedan. Opažaj svakog slova nestaje čim se pojavi, ali svaki ostavlja za sobom jedan utisak. Utisci koji ostanu od različitih slova kombinuju se sa utiskom poslednjeg i stvaraju ideju o celoj reči koja onda može da odredi značenje.<sup>57</sup> Pošto snaga reči izvire iz podvojenih snaga slova, to se za slova kaže da su neposredni uzrok verbalnog saznanja. Saznanje značenja reči ne dobija se preko čulnog opažanja. Čula pružaju slova koja imaju moć da ostvare shvatanje stvari koje obeležava reč složena od slova. Tako Prabhākara smatra da su slova sredstva verbalnog saznanja. Reči imaju prirodnu moć obeležavanja pomoću koje se odnose na stvari, bez obzira da li mi razumemo njihovo značenje ili ne.<sup>58</sup>

Kumārila i Prabhākara dokazuju da smisao pripada samim slovima a ne nekom naročitom *sphota*, i stoga poriču teoriju po kojoj, odvojeno od trenutnih zvukova slova od kojih je sastavljena reč, postoji potpuna forma reči koju prolazni zvuci manifestuju (*spota*) ali ne proizvode.

Uzimaju se u obzir razni prigovori protiv večnog karaktera reči uopšte, a posebno u vedama. 1) Činjenica je koju utvrđuje opšte iskustvo da se svi govorni izrazi proizvode ljudskim naporom, što znači da imaju svoj početak te se ne mogu smatrati večnima. Āimīni odgovara da izraz pomaže da se već postojeća reč učini pristupačnom opažaju, ali izražavanje ne stvara reč prvobitno. 2) Kaže se da reč postoji kratko vreme, pošto biva razorena čim se izgovori. Āimīni kaže: reč se ne razara, već se samo vraća u prvobitno nemanifestovano stanje. Ima mnogo stvari u svetu koje postoje neopažene. Kad ljudi govore o »pravljenu« reči, Āimīni smatra da se to »pravljenje« odnosi na zvuke koji manifestuju reč. 3) Razne ličnosti na raznim mestima izgovaraju iste reči u isto vreme, a to bi bilo nemoguće kad bi reč bila večno i sveprisutno biće. Āimīni odgovara da isto onako kao što mnogi ljudi na raznim mestima istovremeno opažaju sunce, tako istovremeno izgovaraju istu reč. 4) Reči podležu modifikacijama, a to ne može biti slučaj ako su večne. Āimīni tvrdi da se reči ne modifikuju već druge dolaze namesto njih. 5) Obim reči opada ili raste, prema tome da li ih izgovara jedan čovek ili više ljudi, a što opada i raste ne može biti večno. Āimīni tvrdi da obim reči nikad ne podleže opadanju ili raste, mada zvuk koji proizvodi čovek opada ili raste.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> U slučaju vlastitih imena, gde se imena upotrebljavaju za stvari i lica pošto se pojave u životu, Prabhākara dopušta da odnos između reči i značenja postoji na osnovu dogovora.

<sup>57</sup> Upor. Śāstradīpikā, str. 266 i d.

<sup>58</sup> Prema Prabhākari, koji prihvata teoriju *anvitābhīdhānavāda*, značenje reči može se znati jedino kad se javlja u izreci koja nalaže neku dužnost, te tako reči obeležavaju predmete samo kao vezane za druge činioce takve izreke. Ako nemaju veze sa nekim naređenjem, već nas samo podsećaju na značenje, to imamo slučaj podsećanja koje nije važeće znanje. Prema *abhihitānvayavādi*, koju prihvataju sledbenici Kumārile, saznanje značenja zavisi od reči; ali to znanje ne zavisi od sećanja ili shvatanja, već od obeležavanja. Reči obeležavaju značenja koja kad se kombinuju omogućuju saznanje rečenice.

<sup>59</sup> I. 1. 6—17.

Āimīni dalje iznosi pozitivne primedbe u korist svoga gledišta. Reč je uvek prisutna, dok se njeno izgovaranje vrši samo u cilju da se izrazi drugima. Nije moguć napor da se manifestuje stvar koja ne postoji. Osim toga, kad se izgovori reč »krava«, uvek se shvata da je to ista reč. Ljudi kažu da su izgovorili reč »krava« tri ili četiri puta, a ne da su izgovorili tri ili četiri takve reči. To ukazuje na jednost i na večnu prirodu reči. Za nevečne stvari se nalaze uzroci razaranja, ali takve uzroke ne možemo naći za razaranje reči. Zvuk koji se proizvede pomoću vazduha razlikuje se od reči kojoj služi za izražavanje. Pored toga, imamo mnoge vedске tekstove koji insistiraju na večnoj prirodi reči.<sup>60</sup>

Reči obeležavaju klase a ne individue. Kad kažemo »dovedi kravu«, ne mislimo na neku posebnu kravu, već na životinju koja ima odlike krave. Reč obeležava klasu ili formu, jer je predmet akcija.<sup>61</sup> Kad bi se rečima označavale jedinke, rodni pojam kao što je »krava« bio bi nemoguć. I dalje, jedna reč ne može da označava sve jedinke, pošto bi onda ona posedovala onoliko potencija koliko je jedinki. Ona ne može da označava skupinu jedinki, pošto bi onda bila podložna promenama, prema tome kako neke jedinke izumiru a druge dolaze. Ili, ako reč znači samo jednu jedinku, onda ne može biti večne veze između reči i smisla; a akcija bi bila nemogućna, pošto bi bilo teško odlučiti na koju jedinku se misli. Ako su jedinke označeni predmeti, onda, pošto oni nisu svudaprisutni, ne može biti odnosa između reči i njenog značenja. *Akrti* je večna i stoga je sposobna za odnose sa većnim svetom. Dok su reči i njihovo značenje večni, postoji verovatnoća da ih i jedne i druge pogrešno shvatimo, pa se ljudski izrazi mogu pokazati pogrešni, dok takva mogućnost ne postoji kad su u pitanju vedski izrazi.

*Mīmāṃsake* ustaju protiv mišljenja koje smatra vede delom božjim. Oni drže da su vede postojali oduvek u svojoj vlastitosti. Bog je bestelesan i nema govorne organe, stoga ne može da izgovara reči veda. Ako se kaže da prima oblik čoveka radi otkrovenja, onda je on podvrgnut svim ograničenjima materijalnog života, a njegovi izrazi nemaju nikakav autoritet. Osim toga, ne postoji tradicija ni o njihovom ljudskom ni o božanskom autorstvu. Čak i po teoriji o stvorenju sveta vede se mogu smatrati večnima u tom smislu da tvorac u početku svake svetske epohe ponavlja iz pamćenja vede prošlih epoha i tako ih naučava.<sup>62</sup> Katkad se tvrdi da su vede ljudski sastavi, jer im se pridaju imena njihovih pisaca, *ršija*. U odgovoru na to se kaže da su ih *rši* posebno proučavali i poučavali druge o njima. Vede su nestvoreni u tom smislu što ih ne kontroliše bog ili inspirisani proroci, koji u

<sup>60</sup> I. 18—23.

<sup>61</sup> Akrtis tu kriyārthatvāt (I. 3. 33).

<sup>62</sup> Evam sraṣtur vedapūrvatvaṃ sādhyatām na kimcid uttaram bhavati, tena saty api sarge, suptarabuddanyāyena anādir eva vedavyavahārah (Nyāyarat-nākara). *Naiyāyike* osporavaju gledište *mīmāṃse*. 1. Tradicija o ličnom poreku veda mogla je da se prekine prilikom poslednjeg raspada vasiona. 2. Bilo bi nemoguće dokazati da se nikad niko nije setio toga autora. 3. Izreke veda imaju isti karakter kao druge izreke. 4. Zaključak — povučen na osnovu sadašnjeg načina prenošenja veda od učitelja na učenika — da je isti način prenošenja morao da se upotrebljava oduvek važi, jer bi se mogao primeniti za svaku drugu knjigu. 5. Činjenica je da se veda pripisuje jednom i ličnom piscu. 6. Zvuk nije večan, a kad prepoznamo da su slova ista sa onima koja smo čuli ranije, to ne dokazuje večnost ili istovetnost, već samo da pripadaju istoj vrsti kao slova koja smo čuli ranije. Vidi S. D. S., XII.

najboljem slučaju shvataju i prenose istine.<sup>63</sup> Autoritet veda kritikuje se na osnovu toga što sadrže pozivanja na istorijska imena. Odgovor glasi da se himne bave večnim fenomenima prirode. Imena koja se javljaju u njima imaju opštu primenu i nisu uslovljena istorijski. Višvāmitra znači »sve-prijateljski« a ne neku istorijsku ličnost.

## VII

### POREĐENJE

Sudovi po sličnosti nastaju poređenjem. Kad vidimo neki predmet a setimo se drugog, saznanje koje imamo o sličnosti predmeta koga se sećamo i onoga koji vidimo, kaže se da je nastalo na osnovu poređenja. Krava koju sam video u gradu slična je sa *gavayom* koju vidim sada.<sup>64</sup> Saznanje poređenjem razlikuje se od saznanja opažanjem, pošto saznajemo nešto što nije u dodiru sa čulima pomoću sećanja, jer onda kad smo videli *gavayu* nismo videli kravu, a razlikuje se i od zaključka pošto nema nijednog činioca potrebnog za zaključak.

## VIII

### IMPLIKACIJA

Onde gde se opažanje neke stvari (*artha*) ne može objasniti bez pretpostavke neke druge stvari, ta pretpostavka predstavlja slučaj *arthāpatti*, ili implikacije. Ona se razlikuje od zaključka pošto u posmatranu činjenicu ulazi element sumnje koji se može ukloniti samo pretpostavkom nečeg drugog. Posmatranje činjenice ostaju nesaglasne ili sumnjive dotle dok se ne izvrši ta pretpostavka. U zaključku nema mesta ni za kakav element sumnje. To je mišljenje Prabhākara, dok Kumārila veruje da nam *arthāpatti* pomaže da izmirimo dve prividno nesaglasne činjenice. Takva nesaglasnot ne postoji između dve dobro utvrđene činjenice u zaključku. Gledište Kumārile je opravdanije, pošto će svaka sumnja o posmatranoj činjenici prejudicirati važenje dokaza na osnovu *arthāpatti*. Dok nismo sigurni da je neka osoba živa a nije kod kuće, ne možemo pretpostaviti da je na drugom mestu.

<sup>63</sup> Vidi M. S., I. 24—31. Gledišta o *apauruṣeyatva* veda praktično su ista u *pūrva-mīmāṃsī* i *vedānti*. Upor. Bhāmata: *Puruṣāsvātantryamātram apauruṣeyatvaṃ rocaयante jaiminiyā api tac cā' smākam api samānam ...* (I. 1. 3).\*

<sup>64</sup> Śāstradīpikā, str. 208.

\* »Ukoliko čovek sprovodi svoju slobodnu volju, on osvetljava vanljudsko područje. Isto nalazimo i kod Āiminija ...« (I. 1. 3).

## IX

### NEOPAŽANJE

Posle Vrtikāre, Kumārila priznaje neopažanje (*anupalabdhi*) za nezavisan izvor saznanja.<sup>65</sup> Nesličnost je samo nedostatak sličnosti, a objašnjava se principom neopažanja. Kad kažemo: »Nema lonca na ovom mestu«, mi saznajemo odsustvo lonca. Odsustvo (*abhāva*) se ne može shvatiti opažanjem za koje je potreban čulni dodir sa datim predmetom, a to u ovom slučaju nije moguće.<sup>66</sup> Isto se tako nepostojanje ne može shvatiti pomoću drugih *pramāna*. Neopažanje je sredstvo saznanja (*mānam*) u odnosu na predmet koji se poriče. Mi opažamo prazan prostor i mislimo na odsustvo lonca. Možemo reći da se nepostojanje lonca opaža toliko isto koliko prazan prostor, no ipak, pošto opažanje uključuje dodir čula sa datim predmetom, ne možemo identifikovati akt neshvatanja sa opažanjem. Mi opažamo prazan prostor, sećamo se lonca koji je odsutan, i onda dolazimo do saznanja o odsustvu lonca, što nema nikakve veze sa aktom opažanja. Shvatanje nepostojanja biva pomoću *anupalabdhi*.<sup>67</sup> O *abhāvi* se kaže da je pozitivan predmet saznanja.<sup>68</sup> Ono što nazivamo prazninom jeste mesto nezauzeto nijednim predmetom.<sup>69</sup>

Prabhākara ne priznaje neshvatanje za nezavisan izvor saznanja. Saznanje nepostojanja zaključuje se na osnovu neopažanja nečega što bi se opazilo da je prisutno. Ako opazimo samo prostor bez lonca u njemu, mi kažemo da nema lonca. Saznanje samog supstrata po sebi (*tanmātrādhi*) je ono što odgovara neshvatanju.<sup>70</sup> Kumārila pobija ovo gledište. Mi možemo opažati ne samo prazan prostor, već i prostor ispunjen knjigama i hartijom, ali i to će nas dovesti do saznanja o nepostojanju lonca. Ako kažemo da shvatamo prostor neodređen loncem, onda priznajemo negativno saznanje. Jer, samo opažanje tla ne može da izazove saznanje nepostojanja lonca, pošto se i tamo gde je lonac opaža tle. Zato se mora tle opaziti kao negativno određeno, a to znači da već imamo pojam negacije.

## X

### PRABHĀKARINA TEORIJA SAZNAJANJA

Prabhākara istupa kao branilac *triputisamvita*, shvatanja prema kojima su onaj koji saznaje, ono što se saznaje i saznanje dati istovremeno u svakom aktu saznanja. Saznanje otkriva kako sebe

<sup>65</sup> Vidi Śābara o I. 1. 5. <sup>67</sup> Śāstradīpikā, str. 234 i d.

<sup>66</sup> S. V., *Abhāvaparīcēda*. <sup>68</sup> S. V., *Nirāmbanāvāda*, 40.

<sup>69</sup> *Vastvantaraikaśāstrāṅgasthāpārthāh śūnyatādīhīyah* (112).

<sup>70</sup> Kritika na ovo gledište Prabhākara nalazi se u *Khandanakhanda-khādyā*, IV. 21.



tako i onoga koji saznaje i ono što se saznaje. U svesti »Ja znam ovo« (*aham idam dānāmi*) imamo tri predstave: »Ja« ili subjekt (*ahamvitti*), ovo ili predmet (*viśayavitti*) i svesno saznanje (*svasamvitti*).<sup>71</sup> Svaka svest je istovremeno *svest o sebi* i svest o predmetu.<sup>72</sup> U svim saznanjima, zaključenim ili verbalnim, *sebe* saznavamo neposredno dejstvom i vezom *manasa*. U svakom aktu saznanja postoji uvek izravno i neposredno znanje o *sebi*, ali to isto ne važi uvek za neposredno i izravno znanje o *ne-sebi* ili predmetu. U sećanju i zaključku predmet nije izravno predstavljen svesti. Mada u posrednom saznanju predmet nije izravno predstavljen svesti, ipak je samo posredno saznanje izravno predstavljeno svesti.<sup>73</sup> Saznanje je takođe samospoznato po izravnom shvatanju. Saznanju koje je po svojoj prirodi svetlost ili osvetljenje ne treba ništa drugo da bi se manifestovalo. Stoga se kaže za saznanje da je samoshvaćeno. Svest koja saznaje i predmet koji se saznaje nisu po svojoj prirodi svetlost, pa zato za svoje manifestovanje pretpostavljaju pomoć nečega što je različito od njih samih a što ima prirodu svetlosti. Saznanja su osvetljena sama sobom, a nisu primećena kao predmeti.<sup>74</sup> Njih ne saznavamo drugim saznanjima. Ona nikad nisu predmeti, i zato se ne mogu saznati kao što se saznaju radost i bol. Njih saznavamo kao saznanja a ne kao predmete.<sup>75</sup> Ako se saznanja saznaju kao predmeti, onda svako individualno saznanje može iziskivati drugo saznanje da bi saznalo prvo, i tako dalje *ad infinitum*. Prabhākara oseća da ova teorija nije u očiglednom skladu sa primedbom Śabare da predmete opažamo zahvatanjem a ne saznanjima. Zato dokazuje, mada se saznanja saznaju sama po sebi, da se ipak njihova prisutnost saznaje zaključkom. Na osnovu činjenice da shvatamo predmet, zaključak nam kaže da je to saznanje. Ovo saznanje je *prameya*, ili predmet ispravnog znanja, ali nije *samvedya*, ili shvaćeno u svojoj punoći. Prema Prabhākari, slučaj *samvedye* imamo samo onda kad se manifestuje forma predmeta, a to je moguće sa predmetima koji se opažaju čulima. Pošto saznanja nemaju formu, ne mogu biti ni opažena. O njihovoj prisutnosti može se samo zaključivati.

<sup>71</sup> Neki zapadni mislioci priključuju se takođe ovom mišljenju. Prema Hamiltonu, »akt saznanja može se izraziti formulom 'Ja znam'; akt svesti formulom 'Ja znam da znam'; ali, kao što je nemoguće za nas da znamo bez istovremenog znanja da znamo, tako je nemoguće znati da znamo bez našeg stvarno datog znanja«. Upor. tak. Varisco: »Da bih mogao znati, potrebno je da budem svestan svoje svesti, dakle da znam da znam.« Iz toga sleduje da akt svesti dokazuje vlastitu realnost i realnost subjekta koji saznaje« (*Know Thyself*, str. 5).

<sup>72</sup> Pošto nemamo znanje o predmetima u dubokom snu, nemamo ni znanje o *sebi*, iako ono postoji. Kad *svest o sebi* ne bi postojala u snu, bućeci se mi ne bismo mogli prepoznati lični identitet (Prakaranapañcīkā, 59).

<sup>73</sup> Ibid., str. 56.

<sup>74</sup> Upor. sa ovim razliku koju pravi Alexander između užitka i kontemplacije (*Space, Time and Deity*, tom I, str. 12–13).

<sup>75</sup> Samvittayaiva hi samvit samvedyā na samvedyatayā.

Zaključak ne može da zahvati formu ili sadržaj predmeta, već samo njegovo postojanje.<sup>76</sup> I Prabhākara i Kumārila priznaju da su saznanja koja su proizvodi (*parināma*) *ātmana* predmeti zaključivanja.

Važenje saznanja nije određeno ničim izvan njega. Ne postavlja se pitanje reprodukovanja spoljnih predmeta. Važenje saznanja je obelježeno snagom kojom nas svako neposredno shvatanje pokreće na akciju u spoljnom svetu. Svako saznanje rađa u nama ovaj naročiti stav, a ne čeka na posredovanje nekog kasnijeg iskustva. Saznanje koje shvata neki predmet ne može biti nevažće. Kad saznanja ne bi bila u sebi važća, ne bismo mogli imati poverenja u svoja saznanja. Pojam važenja je originalan a ne izveden. Dok je saznanje samevidentno, ovo važenje je izvedeno iz oruđa saznanja. Uslovi saznanja proizvode takođe svest o njegovom važenju.<sup>77</sup>

Prabhākara pravi razliku između važećeg i nevažćeg saznanja. *Anubhūti*, ili neposredno shvatanje, je važeće, dok je *smṛti*, ili sećanje, nevažće. »Važeće saznanje ili shvatanje razlikuje se od sećanja, pošto je za sećanje potrebno prethodno saznanje.«<sup>78</sup> Zavisnost od prethodnog shvatanja je uzrok nevažćenja sećanja. Saznanja koja se indirektno odnose na predmet nemaju važenja. Prethodno neshvatanje predmeta uzimaju Prabhākara i Kumārila kao merilo važenja saznanja, mada Kumārila insistira takođe na odsustvu nesaglasnosti. Svako znanje je važeće i pospešuje delatnost.

Ono što se naziva *viparyaya* nije pogrešno znanje. Ako svako saznanje osvetljava samo sebe (*svaprakāśa*) i stoga je istinito (*yathārtha*), onda svest izražena u sudu »Ovo je srebro« ne može biti pogrešna. Kad pogrešno shvatimo komad školjke kao srebro, zabluda je došla otuda što nismo razlikovali dva različita elementa: ideju srebra i utisak »ovok«. Mi brkamo element koji smo opazili i onaj koga se sećamo u jednoj te istoj psihozi. Predmet saznanja je stvar koja je data svesti. U iskazu: »Ovo je srebro« svesti je dato »srebro«, a ne »školjka«. Mi ne saznavamo školjku kao srebro, jer školjka uopšte ne ulazi u svest. Ideja koje se sećamo ne slaže se sa činjenicom, pošto je sud »Ovo je srebro« potisnut sudom »Ovo je samo komad školjke«, kad subjekt saznanja dohvati stvar. Zabluda dolazi od *akhyāti*, ili neshvatanja razlike između elementa koji je dat i onoga koga se seća. Opaženi element »ovo« i element iz sećanja »srebro« istiniti su; samo što dolazi do nediskriminacije (*akhyāti*) dva različita faktora. To nezaznavanje potiče od izvesnih nedostataka čulnih organa i od sugestije o sličnosti školjke i srebra, koja probudi duševni reziduum (*sams-*

<sup>76</sup> Nāpy anumānā rūpagrahanam sanmātragrāhy anumānam bhavati.

<sup>77</sup> U svome delu Tattvaśintāmani kritikuje Gangeša ovo gledište na osnovu toga što, ako bi se važenje saznanja izvodilo iz opštih uslova saznanja, onda bi nevažće saznanje bilo isto sa važećim saznanjem, pošto oba imaju iste uslove. I dalje, kad bi saznanje bilo očigledno u sebi, bilo bi teško objasniti sumnjivo znanje.

<sup>78</sup> Pramānam anubhūtiḥ sām smṛter anyā na pramānam smṛtiḥ pūrvapratipattivyapekṣanāt (Prakaranapañcīkā, str. 42; Jhā: *Prabhākara Mīmāṃsā*, II).

*kāra*) ranije upoznatog srebra. Ova nesvesnot o razlici između datog i zapamćenog elementa vodi do akcije. U stvarnom iskustvu ne postoji razlika između važećih i nevažećih saznanja srebra, pošto obadva pokreću istu vrstu aktivnosti delatnog bića.<sup>79</sup>

Druge škole kritikuju ovu teoriju. »Da li se ova dva shvatanja, ono iz opažaja i ono iz sećanja, javljaju u svesti ili ne? Ako ne, onda ne postoje... Ako se javljaju, onda je neopažanje razlike među njima nemoguće.«<sup>80</sup> Teorija ne može da objasni činjenicu da dotle dok traje zabluda postoji stvarna prezentacija svesti a ne samo slika sećanja. Teško je naći objašnjenje za pomračenje pamćenja (*smṛti-pramoṣa*), koje gaji iluziju o neposrednoj prezentaciji.<sup>81</sup> Gangeša dokazuje da nesvesnost o razlici ne može da objasni aktivnost na koju se ličnost pokreće. Poznavanje datog elementa, školjke, prema kojoj ličnost ne gaji neku želju, vodiće do protivaktivnosti, znanje o srebru koga se sećamo vodiće do aktivnosti, a nesvesnost o razlici između jednog i drugog imala bi za posledicu neaktivnost. Teško je razumeti kako nesvesnost može da pokrene nekoga na aktivnost.<sup>82</sup>

Gledište Prabhākara da se u svakom aktu saznanja manifestuju objekt, subjekt i saznanje predmeta ne slaže se sa psihološkom evidencijom. Kad mi poznamo neki predmet, ne postoji nikakva potreba da sadržaj znanja u isto vreme uključuje njegov odnos prema meni. Ako čovek nije sofisticirani nastojan, verovatno je da znanje neće uključivati odnos prema subjektu. Prabhākara pogrešno zamenjuje svedočanstvo poznijeg razmišljanja sa svedočanstvom opažanja. Kad mislimo o svome saznanju nekog predmeta, u toj misli su prisutni subjekt i objekt. Mi ne možemo misliti o nekoj stvari kao poznatoj bez veze sa korelativnim subjektom. Ali ne postoji razlog da ne mislimo o stvarima bez primisli o tome da su nam poznate. Akt refleksije, koji predstavlja viši stupanj misli od prostog posmatranja predmeta, govori nam o implikacijama saznanja. Prabhākara veruje da mi ne možemo znati ne znajući da znamo.<sup>83</sup> Izgleda da on ne priznaje razliku između »Ja znam« i »Ja znam da znam«. Osim toga, ako je znanje očevidno po sebi, predmeti će izgledati kao manifestacije saznanja a ne kao realni predmeti, te ćemo tako pasti u subjektivizam.<sup>84</sup> Da bi izbegao subjektivizam, Prabhākara smatra da su i u sebi očigledna saznanja takođe postignuta zaključkom. Dajući komentar na primedbu Šabare da su predmeti opažaji a ne saznanja, on kaže da iz toga sleduje da su saznanja isključivo postignuta zaključivanjem.<sup>85</sup> Śālikānātha pretpostavlja da je saznanje zaključkom dodir *manasa*

<sup>79</sup> Kad sudimo »školjka je žuta«, nema nijednog elementa sećanja u tome. Ako opazimo žutost u školjki, čak i ako je to zbog greške u oku, sud važi dok se ne izmeni nekim daljim saznanjem.

<sup>80</sup> Vidi Pandit, N. S., tom XII, str. 109.

<sup>81</sup> Vivaranaprameyasamgraha, I. 1.

<sup>82</sup> Tattvaśāntāmani.

<sup>83</sup> Talijanski mislilac Bonatelli zastupa takođe mišljenje da su u saznanju svake činjenice dati zajedno saznanje činjenice i činjenica saznanja.

<sup>84</sup> S. V., Śūnyavāda, 233.

<sup>85</sup> Atahsiddham ānumānikatvam buddheh.

sa *ātmanom*, a proizvodi ga svest. Ako je to sve što se zaključuje, onda nije tačno reći da saznanja dobijamo zaključivanjem. Sve dok se za saznanje tvrdi da je očigledno po sebi, opasnost od subjektivizma ostaje. Prabhākara nam ne kaže šta je priroda saznanja nezavisno od osobine da se samo otkriva. On podvlači izvornost saznanja, a uporedo iznosi kako značenje subjekta i objekta leži u samom saznanju. Da je razradio implikacije svoje teorije, bio bi prinuđen da napusti svoje dualističke pretpostavke.

## XI

### KUMĀRILINA TEORIJA SAZNANJA

Saznanje je pokret izazvan aktivnošću *svesti o sebi*, koji konačno proizvodi svest o objektivnim stvarima. Saznanje izvesnog predmeta ne završava se daljnim saznanjem o tom saznanju, nego saznanje (prakatatā) predmeta.<sup>86</sup> Akt saznanja sadrži u sebi četiri elementa: 1. onaj koji saznanje (*dhātā*); 2. predmet saznanja (*dhēya*); 3. oruđe saznanja (*dhānakarana*); i 4. rezultat saznanja, ili saznanost predmeta (*dhātātā*). Prema Kumārili, saznanje se ne opaža neposredno, već se zaključuje iz saznanosti (*dhātātā, prakatyā*) predmeta proizvedenog saznanjem.<sup>87</sup> Svaki akt saznanja implicira izvestan odnos između subjekta i objekta opažanja, a to uključuje neku aktivnost opažaća. Postojanje tog odnosa osposobljava nas da zaključimo o akciji agensa, a to je saznavanje kad je reč o znanju. O saznanju zaključujemo iz odnosa onoga koji je saznao i onoga što je saznao, a to se shvata unutrašnjim opažanjem (*mānasapratyakṣa*). Da nije ovog drugog činioca koji posreduje između subjekta i objekta saznanja, *svest o sebi* ne bi mogla da uspostavi vezu sa objektom. Postojanje saznanja zaključujemo iz specifičnog odnosa uključenog u saznanju između subjekta i objekta. Svest se ovde posmatra kao neka vrsta *tertium quid* koje vezuje *sebe* i *ne-sebe*. Čak i oni koji smatraju da su sva saznanja po sebi jasna (*svaparakāṣa*), dopuštaju da je odnos između *sebe* i *ne-sebe*, uključen u saznanju, predmet unutrašnjeg opažanja. Ne možemo reći »Ja prepoznajem lonac« dok nam nije poznat odnos između *sebe* koje saznanje i predmeta koji je saznat, kao i odnos između saznanja i predmeta saznanja.<sup>88</sup> Ako saznanje ili svest osvetljuje samo

<sup>86</sup> Upor. Rosminija, italijanskog mislioca, koji kaže da, mada nam svaki akt razumevanja omogućava da upoznamo predmet u kojem taj akt završava, nijedan akt nam ne omogućava da upoznamo njega samog. Vidi: *Philosophical Review*, jul, 1922, str. 400.

<sup>87</sup> Jhātātānumeyam jñānam. Vidi tak. Šabara o I. 1. 1.

<sup>88</sup> Anyathā jñāto mayā ghata itī jñānajñeyasambandho, jñātrjñeya sambandho vā na vyavahartum śakyate. Śāstrādīpikā, str. 158.

*sebe*, i ako se predmet manifestuje svešću, čime se manifestuje odnos između svesti i njenog predmeta? Odnos među njima ne može se manifestovati istim saznanjem, pošto ono još nije postojalo u vreme kad je nastalo saznanje. Kad neko saznanje nastane, ono manifestuje svoj predmet; tako odnos između njih ne može biti predmet toga saznanja. Pošto je saznanje trenutno, ne možemo reći da ono prvo manifestuje predmet a zatim svoj odnos prema predmetu. Ne može se reći niti da je odnos između znanja i predmeta jasan po sebi pošto za to nema dokaza. Sledbenici Kumārile stoga tvrde da je odnos između *sebe* i predmeta predmet unutrašnjeg opažaja koji dokazuje postojanje saznanja.<sup>89</sup>

Postojanje nekog saznanja može se dokazati posebnošću (*atiśaya*) koju saznanje proizvodi u svome predmetu.<sup>90</sup> Tu posebnost moraju priznati čak i oni koji drže da se posredstvom svesti (*tritaya-pratibhāsavadibhih*) manifestuju: subjekt saznanja, predmet saznanja i saznanje. Kumārila poriče osvetljenost saznanja samim sobom s ciljem da očuva nezavisnu egzistenciju spoljnih predmeta. Sledbenici *nyāya-vaiśeṣike* ustaju protiv gledišta po kome se smatra da mi zaključujemo o saznanju iz specifičnosti koju ono proizvodi u predmetu. Saznanje ne bi trebalo shvatiti kao preobražavanje onoga što ono sazna. Biti saznat nije kvalitet predmeta, već samo jedan odnos *sui generis* (*svarūpasambandha*) koji postoji između predmeta i saznanja.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Śāstradīpikā, str. 158—159.

<sup>90</sup> Arthagato vā jñānājanyo 'tiśayah kalpayati jñānam (Śāstradīpikā, str. 159.)

<sup>91</sup> Shvaćenost je samo obeležje da je nešto predmet saznanja. Prirodu predmetnosti teško je definisati. Ako predmetnost znači da predmet proizvodi saznanje, onda i čulne organe i druge uslove nastanka saznanja treba smatrati predmetima. Osim toga, nije moguće da neko svojstvo bude proizvedeno u nekom predmetu u vreme kad predmet ne postoji. Shvaćenost je svojstvo predmeta, mada ne može nastati u prošlim i budućim predmetima koji su takođe shvaćeni. Argument da predmet stiče novo svojstvo shvaćenosti nakon što je došlo do saznanja, isto onako kao što akt kuvanja proizvodi u pirinču stanje skuvanosti, ne da se održati, budući da jasno primećujemo skuvanost u pirinču koja se menja iz stanja *tandula* (nekuvani pirinač) u *odana* (kuvani pirinač), ali ne primećujemo svojstvo saznatosti u predmetu. Dalje, kad je neki predmet saznat, kaže se da je u njemu nastalo posebno svojstvo koje se naziva saznatost, pa će tako, kad se ta saznatost sazna, nastati druga saznatost u toj saznatosti i tako dalje *ad infinitum*. Ako smatramo da je saznatost jasna sama po sebi, da bismo izbegli beskonačni regres, onda možemo isto tako pretpostaviti da je i samo saznanje jasno samo po sebi. Može se dokazivati da se postojanje predmeta proteže kroz prošlost, sadašnjost i budućnost, a kad ga saznamo saznali smo ga onako kako postoji u sadašnjosti. Saznatost je upravo stanje predmeta određenog sadašnjim vremenom, a iz prisutnosti tog obeležja mi zaključujemo da smo ga saznali. To, međutim, nije tačno, jer određenost sadašnjim vremenom pripada predmetu, a nije proizvedena saznanjem, nego je njime samo shvaćena. Ako neko dokazuje da je saznanje izvedeno zaključkom iz saznanja predmeta (*viśayasamvedanānumeyam dīānam*), možemo pitati da li je saznanje inherentno sebi ili predmetu. Ono ne može opstojati u predmetu koji je nesvestan. Ako je u sebi, šta je onda ono saznanje koje proizlazi zaključivanjem iz saznanja predmeta? Ako neko tvrdi da je ono što zaključujemo iz saznanja pred-

Sledbenici Kumārile dokazuju, ako se smatra da je saznanje pristupačno opažanju — onda ga treba posmatrati kao predmet koji bi iziskivao drugo saznanje da ga shvati, i tako dalje *ad infinitum*. Zato oni smatraju da su saznanja nepristupačna opažaju, mada sposobna da manifestuju svoje predmete saznanja.<sup>92</sup> Samo saznanje se postiže zaključivanjem, a predmete doznajemo iz saznanja.

meta uzrok ranije pomenute vrste saznanja u obliku akcije onoga ko sazna (*dīātrvyāpāra*), onda možemo pitati da li je taj uzrok večan ili prolazan. U poslednjem slučaju, šta je uzrok tome? Ako zavisi od doticaja *manasa* sa svešću o sebi, čime se olakšava dodir čulnog organa s predmetom, onda sve to skupa treba smatrati uzrokom saznanja. Nije potrebna pretpostavka o posrednom uzroku u obliku delatnosti svesti o sebi. Ako smatramo da je delatnost večna, a povremeno pojavljivanje saznanja zavisi od pomoćnih uzroka, onda je, budući da su ti uzroci dovoljni da izazovu saznanje, nepotrebno postulirati delatnost svesti o sebi (Śrīdhara, Nyāyakaṇḍali, str. 96—98). Prabhācandra pita da li je ta shvaćenost svojstvo objekta (*arthadharmā*) ili saznanja (*dīānadharmā*). Prvo nije moguće, jer nije postojano u predmetu ni u koje drugo vreme nego samo kad je saznat, tako da izgleda kao privatno vlasništvo svesti o sebi koja spoznaje. Ne može spadati među saznanja, jer saznanje, za koje se može reći da je vlasništvo, prema Kumārili, nije uočljivo, a ono što se ne može opaziti ne može biti supstrat saznatosti. S druge strane, ako je saznatost, koja je priroda saznanja, (*dīānasvabhāva*) uočljiva, onda treba dopustiti da i saznanje može biti uočljivo. Ako saznatost ima prirodu predmeta (*arthasvabhāva*), to jedino znači očitovanje predmeta (*arthaprākātya*). Predmet se ne može očitovati ako saznanje po kojem se očituje i samo ostaje neočitovano (Prameyakamalamārtanda, str. 31—32). Prema Kumārili, saznanje lonca proizvodi u loncu kvalitet saznatosti koja postaje predmet percepcije u obliku: »Ja sam saznao taj lonac«. Odatle se zaključkom izvodi postojanje saznanja a i njegovo važenje. Dok *nyāya* smatra da saznanje, svest o saznanju (*anuvyavasāya*) i znanje o važenju nastaju jedno za drugim, Kumārila misli da se poslednja dva javljaju istovremeno.

<sup>92</sup> Prabhācandra kritikuje ovo mišljenje u knjizi Prameyakamalamārtanda (str. 31). Saznavatelja (*pramātr*), saznajni akt (*pramāna*) i saznanje koje rezultira (*pramiti*) shvatamo kao predmet saznanja (*pramēya*). U iskustvu jasno opažamo razne faktore saznanja. Zato nije potrebno da ono što je opaženo uvek bude opaženo kao predmet opažanja. *Sebe* opažamo kao saznanje a ne kao predmet saznanja. Tako saznanje možemo takođe opažati kao sredstvo opažanja. Kad sledbenici Kumārili priznaju mogućnost opažanja *sebe*, koje je samo agens saznanja, onda mogu da pretpostave i mogućnost opažanja saznanja koje je sredstvo za očitovanje predmeta. Ako je *svest o sebi* dostupna opažanju, onda ona može spoznati spoljni predmet samo po sebi, bez pomoći saznanja koje ne možemo opaziti. Ako se kaže da agens ne može proizvesti delovanje bez sredstva, onda unutarnji i spoljni organi mogu da posluže kao sredstva saznanja. Osim toga, ako nikoje delo nije moguće bez sredstva, šta je onda sredstvo u saznanju *sebe* samim sobom? Ako je *svest o sebi* sredstvo saznanja samoga sebe, onda može da posluži i kao sredstvo saznanja predmeta. Ako dopustimo da su *svest o sebi* i saznanje (*phaladīāna*) opaženi, iako se ne pojavljuju u svesti kao predmet saznanja, možemo takođe dopustiti da je i sredstvo saznanja opaženo ne kao predmet saznanja nego kao sredstvo. Dalje, instrumentalno saznanje (*karana-dīāna*) nije potpuno različito od saznatelja (*kartr*) i saznanja koje rezultira (*phaladīāna*), pa zato ne može biti neprimetno dok su druga dva primetna. Štaviše, *svest o sebi* i saznanje kojim ona dokazuje neki predmet očituju se neposredno u iskustvu, pa ih zato treba smatrati predmetima svesti (*pratiyamānavam hi grāhyatvam, tad eva karmatvam*). Što god se očituje u svesti njen je predmet. U saznanju »Ja saznam lonac« subjekt je svestan sebe kvalifikovanog saznanjem lonca. Subjektovo saznanje lonca isto je tako predmet opažanja kao i *svest o sebi* i lonac. Ako je, međutim, saznajni akt neopažljiv, onda nije moguće ustanoviti ni da je realan ma koje *pramāna* primenili.

*Mīmāṃsake* prihvataju mišljenje o važenju znanja samoga po sebi.<sup>93</sup> »Unutrašnje važenje pripada svim izvorima pravilnog saznanja«, kaže Kumārila, »jer neku koja ne postoji sama po sebi ne može neka druga sila dovesti u biće«. <sup>94</sup> Saznanje se može postizati pomoću čula, obeležja zaključka i sl., ali ono razotkriva predmete samo po sebi,<sup>95</sup> i pobeđuje osećaj svoga sopstvenog važenja. Ako treba da čekamo dok ne utvrdimo čistotu uzroka, onda moramo čekati pojavu drugog saznanja, uslovljenog daljim uzrocima, i tako dalje *ad infinitum*.<sup>96</sup> Doktrina o vlastitoj evidenciji (*svatahprāmānya*) smatra da su saznanja sama sobom važeća, a njihovo važenje može se ukloniti jedino suprotnom prirodom njihovih predmeta ili upoznavanjem nepodudaranja njihovih uzroka.<sup>97</sup> Ako pogrešno vidimo konopac kao zmiju i kasnije utvrdimo da je to konopac a ne zmija, naše prvo saznanje otpada kao nevažeće. Kad upoznamo nedostatke u sredstvima saznanja, onda sumnjamo u važenje saznanja. Čovek koji pati od žutice misli da je školjka žuta. Kad upozna nedostatak u oku, onda pripisuje žutilo oku i priznaje da je školjka bela. Sve dotle dok ne spoznamo nepodudaranje, ne postoji razborit razlog za sumnju. Važenje saznanja se pobija spolja, ili tako da se pronađe realni karakter predmeta pomoću drugih sredstava, ili da se pronađu nedostaci u sredstvima saznanja. Svako saznanje koje zavisi od priznatih modusa znanja treba smatrati važećim sve dotle dok nema nekog naročitog razloga za sumnju. Nevaženje poimanja nije nikad inherentno i uvek se do njega dolazi spoljnim sredstvima.<sup>98</sup> Čak i kad sumnjamo, recimo o pravoj prirodi neke stvari koju smo opazili iz daljine ili pri slaboj svetlosti, možemo rešiti sumnju drugim saznanjem do koga dolazimo pri boljim uslovima. U nekim slučajevima može se desiti da drugo saznanje treba ispraviti trećim, a ponekad treće treba da bude ispravljeno četvrtim; ali u većini slučajeva taj broj nije velik.<sup>99</sup> Prema Kumā-

<sup>93</sup> Tatra gurūnām mate jñānasya svaprakāśarūpatvāt tajjnānaprāmānyam enaiva grhyate. Bhāttānām mate jñānam atIndriyam, jñānājanya jñātātā pratyakṣā, ayā ca jñānam anumlyate. Murārīmīrānām mate anuvyavasāyena jñānam grhyate. Śarveṣām api mate tajjnānaviṣayakajñānena tajjnānaprāmānyam grhyate (Siddhāntamuktavāli, 135).

<sup>94</sup> Vidi tak. Nyāyaratnākara, II. 47.

<sup>95</sup> »Pozitivni entiteti iziskuju uzrok samo za svoj nastanak. Čim su nastali, koriste vlastitu energiju da bi postigli svoje raznovrsne ciljeve« (II. 48). Da se proizvede lonac, može biti potrebna glina itd., ali on svoju funkciju držanja vode vrši sam po sebi. Saznanju može biti potreban neki uzrok da nastane, ali ono ne zavisi od uzroka u svojoj funkciji utvrđivanja prave prirode stvari. Tako *mīmāṃsaka* dokazuje da nema kontradikcije između *svatahprāmānye* i zavisnosti od uzroka kao što su čulni doticaj itd. Čulni doticaj itd. općenito se izvode zaključivanjem nakon što je saznanje nastalo. Samo u slučaju pamćenja očita je zavisnost od ranijeg iskustva.

<sup>96</sup> S. V., II. 49—51.

<sup>97</sup> S. V., II. 53.

<sup>98</sup> S. V., II. 85 i 87. Yatra kāranadoṣajñānam bādhakajñānam vā tatra mithyātvaṃ (Śāstradīpikā, str. 142). Jñānasya prāmānyam svatah, aprāmānyam paratah.

<sup>99</sup> S. V., II. 61.

ri, niz saznanja koji se produžuje kroz tri ili četiri stupnja dovodi do saznanja koje je apsolutno tačno.<sup>100</sup>

Kumārila veruje da je čak i saznavanje školjke kao srebra važeće saznanje. Onaj koji saznanje u trenutku kad saznanje poseduje saznanje. Druga je stvar što se ono odbacuje na osnovu daljeg iskustva. Čak i u saznanju da je školjka žuta postoji realna žutoća koja pripada žuci oka koja se opaža. Ispravno je i sumnjivo saznanje kao kad nismo sigurni da li je visoki predmet koji vidimo u daljini čovek ili stub, pošto opažamo visinu i sećamo se dva razna predmeta koja su visoka. Pogrešno saznanje zavisi naprosto od nepotpunog shvatanja ili neshvatanja. Ono ne zavisi od pozitivnog pogrešnog shvatanja, već od negativnog neshvatanja.<sup>101</sup> Pārthasārathi definiše ispravno saznanje kao ono koje, budući slobodno od nepodudaranja, shvata stvari koje još nisu shvaćene.<sup>102</sup> Karakter samoevidentnosti saznanja nije kompromitovan tim gledištem.<sup>103</sup> Ono samo ponovo utvrđuje karakter shvatanja koje je po samoj vlastitoj prirodi važeće. Važenje je svojstvo saznanja, mada možemo proveravati istinitost svoga znanja, i to činimo, ustanovljujući da li se ono slaže sa drugim znanjem ili mu protivreči. Međutim, sve to je samo spoljna proba istine; ona nam ne pruža njenu unutrašnju prirodu.

Ako je doslednost priroda istine a ne samo njeno proveravanje, onda je teško doći do istine, jer ne možemo izbeći kretanju u krug. Kumārila i Pārthasārathi mogu da govore da nije potrebno ići dalje od tri ili četiri saznanja. Ako jednom dozvolimo da je važenje

<sup>100</sup> Pārthasārathi kaže: »Dobro poznati slučajevi pogrešnosti saznanja su određeni nedostaci u vezi sa mestom, vremenom, okolnostima, čulnim organima, predmetom saznanja itd. Gde je isključeno postojanje takvih nedostataka, kao npr. kad neki čovek posve budan, koji potpuno vlada svojim sposobnostima, opazi pri jasnoj dnevnoj svetlosti lonac u svojoj blizini, ne može nastati sumnja o nedostacima. pa prema tome ni pomisao nevažećeg opažanja. U drugim slučajevima postoji mogućnost nedostatka, npr. predmet može biti udaljen — tako da može nastati sumnja u važenje opažanja. Općenito međutim, na sledećem koraku, ako se približi loncu, moguće je ustanoviti tačnost jedne od dveju alternativa zbog čije istovremene datosti je došlo do sumnje. pa se pitanje rešava na taj jednostavni način... Čim se razjasni da nedostatak u koji smo sumnjali stvarno ne postoji, saznanje čije je važenje taj nedostatak prividno ugrožavao uspostavlja svoje *svatahprāmānya* (unutrašnje važenje)« (Nyāyaratnākara o S. V., II. 58 i 60—61).

<sup>101</sup> Neautoritativnost saznanja je trovrsta: pogrešno saznanje, nesaznanje (*adihāna*) i sumnja. Sumnjiva i pogrešna saznanja su pozitivni entiteti zavisni od pogrešnih uzroka, dok u nesaznanju postoji jednostavno nedostatak uzroka (S. V., II. 54—55).

<sup>102</sup> Kāranadoṣabādhakajñānarahitam agrhitagrāhijñānam pramānam (Śāstradīpikā, str. 123).

<sup>103</sup> Ali vidi Jhā: *Prabhākara Mīmāṃsā*, II. S obzirom na tu teškoću dokazuje se da izraz »važenje« dolazi do upotrebe u dva različita značenja. Svako saznanje je kao saznanje ispravno, pa je to slučaj i sa zabudom, sećanjem itd. Ali za praktične ciljeve pravi se razlika između saznanja koja važe i proveravaju se u akciju, i nevažećih koja se ne mogu proveriti. Vidi P. Śāstri: *Pūrva Mīmāṃsā*, gl. II.

posredno, onda ne možemo biti sigurni u apsolutno važenje bilo kojeg saznanja.<sup>104</sup>

Kritičari teorije *mīmāṃsā* dokazuju da mi ne možemo razlikovati saznanja ako nemaju forme. Pošto je predmet jedino po čemu se jedno saznanje razlikuje od drugog, kaže se da saznanje poprima formu predmeta. Tvrdi se da postoji istovetnost saznanja i stvari koja se saznaje. *Mīmāṃsake* ističu da kad bi postojala istovetnost između *sebe* koje saznaje i saznate stvari, onda se ne bi moglo reći da prvo saznaje poslednje. Forma nije jedina osnova za razlikovanje saznanja. Postoji nešto što nazivamo *samvedanā*, ili saznanje neke osobe koje je izraz naročite vrste zasluge (*dharma*) koja potpomaže njeno aktivno dejstvo prema nekom predmetu. Saznaje se onaj predmet za koji je tako olakšana aktivnost onoga ko ga saznaje. Pošto svako teži za aktivnim dejstvom prema određenom predmetu, to postoji osnova za razlikovanje.

*Naiyāyika* prihvata teoriju o važenju znanja samoga po sebi. Znanje ne dokazuje svoju sopstvenu istinu. Ne možemo biti sigurni da naša saznanja uvek odgovaraju realnosti. Kad radimo u smislu naših ideja katkad imamo uspeha, ali katkad ne. U prvom slučaju zaključujemo da one važe, u drugom da ne važe.<sup>105</sup>

Teorija *mīmāṃse* o važenju po sebi ističe da je važenje kvalitet svakog znanja i nedeljivo od njega. Saobraznost i doslednost su merilo važenja, ali znanje nije njihov proizvod. Oni ne opažaju prirodu važećeg znanja. Funkcija znanja je saznajna funkcija znanja o predmetima. Ona uvek uključuje odnos duha prema realnosti. Osim toga, duh deluje u saglasnosti sa zakonima mišljenja koji su u izvesnom smislu neprikosnoveni. Kad kažemo: »Ovo je hleb«, ono što nazivamo hlebom može realno i ne biti hleb, ali u trenutku kad sudimo mi ga shvatamo kao hleb i ne možemo se odupreti snazi te misli. Nikakva sumnja ne buni našu svest, i tako je sadržaj ideje u trenutku suđenja za nas apsolutno istinit. Svi sudovi, bilo da su istiniti ili lažni, sadrže u sebi ovaj elemenat nužnosti. Međutim, to ne znači da je suđenje samo igra s idejama. Postoji nešto što je dato u našoj svesti i što moramo usvojiti. Postoji kontrola koju vrši realnost nad našim duševnim procesom. U svakom sudu postoji tvrđenje da ono što je dato predstavlja više nego samo sebe, da ima i nešto drugo što nije sada dato ali je zastupljeno onim što je dato. Svaki sud uključuje, štaviše, jedan elemenat duhovne aktivnosti koja uvećava datost. On tumači datost, određuje joj značaj i tvrdi da je ona deo jedne celine koja se ne sadrži u njoj. Mada su *mīmāṃsake* realisti, ipak Kumārīlina tvrdnja da se neki sud potvrđuje kao važeći ako ga potvrde drugi sudovi, nameće

<sup>104</sup> Možda to ima u vidu profesor Stout kad primećuje: »Naposletku, istina se ne može prepoznati samo stoga što se slaže sa drugom istinom. U slučaju nedostajanja neposredovanog saznanja princip slaganja bi ličio na polugu bez oslonca... Tvrditi da je svako saznanje posredno u tom smislu, vodi neizbežno do kretanja u krugu. Kad bi posredno saznanje moglo biti posredovano samo saznanjima koja su i sama prosto posredovana, onda saznanje ne bi nikada moglo da ima polaznu tačku. To bi bilo kao kad bi se kazalo da pri zidanju nekog zida svaka cigla mora da se stavi na drugu ciglu, a nijedna neposredno na zemlju« (*Mind*, 1908, str. 33).

<sup>105</sup> Nyāyamañḍari, str. 160—173.

pre teoriju doslednosti nego teoriju saobraznosti. Različiti sudovi se moraju uzajamno saglasiti. Ali ta unutrašnja saglasnost nije sve. Ona se održava jedino stoga što je realnost našeg iskustva i sama saglasna.

*Mīmāṃsā* ne pokreće najviši problem o odnosu duha prema realnosti koju doživljava. Ona se prećutno slaže sa gledištem zdravog razuma da je realnost kao postojeći svet izvanjska našem mišljenju. Teškoće pojma saobraznosti istine koji proizilazi iz toga stanovišta izbegavaju se pomoću teorije o samostalnom važenju svakog saznanja.

## XII

### SVEST O SEBI

Propisi veda pružaju obećanja o nagradama koje će se postići u drugom svetu. Obećanja bi bila bez vrednosti kad neko realno *sebe* ne bi preživelo raspadanje tela. Kaže se da onaj koji prinosi žrtve odlazi u nebo, a u nebo ne odlazi telo od mesa i krvi, već netelesni *ātman*.<sup>106</sup> Āimīni ne pruža nikakav detaljan dokaz o realnosti *ātmana*, ali izgleda da prihvata dokaze *vedānte* o tom pitanju.<sup>107</sup> On razlikuje *sebe* (*puruṣa*) od razuma (*buddhi*) i čula (*indriya*).<sup>108</sup> Šabara priznaje realnost trajnog subjekta saznanja, koji se poznaje sam po sebi; »njega ne možemo da vidimo ili da nam ga neko pokaže«. <sup>109</sup> Gledište Šabare pretpostavlja da je *ātman* istovetan sa svešču. Pobijajući *vidhānavādu*,\* on kaže da postoji subjekt saznanja,<sup>110</sup> i da se taj subjekt saznaje sam po sebi.

*Mīmāṃsake* smatraju da je *sebe* različito od tela, čula i razuma. *Svest o sebi* je prisutna kad je *buddhi* odsutna, kao u snu. Čak i ako bi *buddhi* bila združena sa svešču o sebi, ne bismo mogli reći da je jedna istovetna s drugom. *Svest o sebi* nije ista sa čulima, jer postoji

<sup>106</sup> I. 1. 5.

<sup>107</sup> Upavarša, *vrttikara* dveju *mīmāṃsā*, kaže (I. 1. 5) da će pitanje o *ātmanu* biti obrađeno u *uttara-mīmāṃsā*. Izgleda da je Šabara zastupao isto gledište, jer Kumārīla kaže u poslednjem stihu svoga dela *Ātmavāda* (S. V.):

Ity āha nāstikyanirākariṣṇur ātmāstitām t hāsyakrd atra yuktyā  
Drdhatvam etad viṣayaś ca bodhah prayāti vedāntaniṣevanena.

»Na taj način komentator (Šabara), sa namerom da pobije ateizam, istakao je postojanje duše pomoću mišljenja, a ta je ideja pojačavana proučavanjem *vedānte*.«  
Vidi S. B., III. 3. 53.

<sup>108</sup> I. 1. 4.

<sup>109</sup> Svasamvedyah sa bhavati, nāsāv anyena śakyate draṣṭum darśayitum vā.

<sup>110</sup> Jñānātikrah sthāyī jñātā vartate.

\* *Vidhānavāda* je ime budističke *mahāyāna* škole, razrađeno početkom n. e., da postoji samo svest, upravo »tokovi svesti«, a ne konstantni subjekt.



i onda kad su čula povređena ili razorena. Postoji neko biće koje sintetiše različite čulno date činjenice. Telo je materijalno, a mi smo u svim saznanjima svesni subjekta saznanja različitog od tela. Elementi tela nisu inteligentni, a njihovim kombinovanjem ne može nastati svest. Telo je sredstvo za svrhu koja je izvan njega, te se zato kaže da služi duši koja njime upravlja. Činjenice pamćenja dokazuju realitet *sebe*. Priznaje se da je duša podložna promenama, ali ona traje kroz sve promene. Saznanje, koje je aktivnost (*kriyā*), pripada supstanciji nazvanoj duša.<sup>111</sup> Činjenica da duša podleže promenama nije dokaz da duša nije večna.<sup>112</sup> Ne predstavlja ozbiljan prigovor ni to što mi, kad postignemo rezultate, zaboravimo dela koja su ih ostvarila. Odbacujući budistički pojam o duši kao nizu ideja, od kojih svaka preuzima od prethodnih utiske prošlosti, Kumārila dokazuje da mora da postoji neki opšti supstrat da bi zakon *karme* mogao da ima neki smisao. Budist nije u stanju da pruži objašnjenje za zakon snošenja posledica ili za mogućnost ponovnog rođenja. Hipoteza o finom telu ne pomaže mnogo, pošto je odnos ideje prema njemu misteriozan. Pojave kao što su samosvest, želja, pamćenje, užitak i bol, ostaju neshvatljive sa budističkog gledišta o nizu ideja. Zato mora postojati nešto što poseduje potencijalnost ideja, što je večno i može da se ponovo rodi. Duša ne može da bude atomska, jer ona shvata promene u raznim delovima tela. Smatra se da je ona *vibhu* ili svudaprodorna i sposobna da se poveže sa više tela uzastopce. Duša upravlja telom, sa kojim je vezana, sve do oslobođenja. Duša koja je svudaprisutna može da deluje, pošto akcija nije samo atomsko kretanje. Energija duše uzrok je kretanja tela.

*Mimāṃsake* usvajaju teoriju o mnoštvu *svesti o sebi*,<sup>113</sup> da bi objasnili raznovrsnost iskustava. Mi zaključujemo o prisustvu duša na osnovu aktivnosti tela, koje su neobjašnjive bez te hipoteze. Kao što moja dela zavise od moje duše, tako se druga dela pripisuju drugim dušama. Razlike između *dharme* i *adharme*, koje su osobine duša, pretpostavljaju postojanje različitih duša. Ne može se održati analogija po kojoj kao što sunce, odraženo u raznim supstancijama, prima različita svojstva, tako i jedna duša, odražena u raznim telima, dobija različite osobine, jer osobine koje se javljaju kao različite pripadaju posredniku koji ih odražava a ne suncu. Kad bi analogija bila ispravna, razne osobine koje se javljaju u vezi sa dušama pripadale bi telima a ne duši. Ali radost, bol, itd. su osobine duše a ne tela.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> S. V., Ātmavāda, 100.

<sup>112</sup> S. V., Ātmavāda, 22 i 23.

<sup>113</sup> Buddhīndriyaśarīreḥ bhinnā'tmā vibhur dhruvāḥ

Nānābhūtaḥ prakīṣṭraṁ arthajñāneṣu bhāsate (S. S. S., VI. 206).

Vidi tak. S. V., Ātmavāda, str. 5—7.\*

<sup>114</sup> Jhā: Prābhākara Mimāṃsā.

\* »Sveobuhvatni, postojani *ātman*, podeljen na um, čula i telo. Iako je raznovrstan, očituje se kao određište onima kojim su shvatili smisao.«

Prabhākara smatra *sebe* za nešto neinteligentno, što je supstrat kvaliteta kao što su saznanje, aktivnost i iskustvo, ili užitak i patnja.<sup>115</sup> Ne postoji neposredno znanje o trajno identičnom *sebi*. Njega posredno dokazuje činjenica prepoznavanja trajnih predmeta mišljenja.<sup>116</sup> U pojavi pre poznavanja imamo dva elementa: sećanje (*smṛti*) i prethodno opažanje predmeta (*pūrvānubhava*). Činjenica da smo sposobni da se sećamo ranijih znanja znači da postoji trajno *sebe* koje je supstrat (*āśraya*) ranijeg opažaja i sadašnjeg sećanja. Tako, prema Prabhākari, trajna *svest o sebi* ili lični identitet nije predmet prepoznavanja već njegov supstrat.<sup>117</sup> On sve prožima i ostaje nepromenljiv, ali ne osvetljava sam sebe, jer bismo inače imali saznanje čak i u dubokom snu, što nemamo, iako *svest o sebi* očigledno postoji i u dubokom snu. Samo sobom jasno saznanje »Ja znam lonac« manifestuje lonac kao predmet i *sebe* kao supstrat saznanja. Za *sebe* znamo neposredno kao supstrat saznanja, kao što za lonac znamo kao za predmet saznanja. Ono što se javlja kao »ja« jeste *svest o sebi*, slobodna svih objektivnih elemenata. Pošto nam se *svest o sebi* manifestuje u svim saznanjima, čak i u onima u kojima nema saznanja tela, smatra se da je *svest o sebi* različita od tela. *Sebe* ne opažamo po *sebi*, ali je uvek poznata kao *agens* (*kartā*) saznanja, a ne kao predmet (*karma*). Akt saznanja ne proizvodi svoje rezultate (*svaphala*) u *sebi*, tako da *svest o sebi* nije nikad predmet opažanja, spoljnog ili unutrašnjeg. Ne postoji *svest o sebi* odvojeno od svesti o predmetu. »Sebe« ne može da bude i subjekt i objekt svesti.<sup>118</sup> Ono je agens, uživatelj i svudaprisutno mada nesvesno. Na taj način ono je sasvim različito od tela, čula i razuma, manifestuje se u svim saznanjima i večno je. Prabhākara poriče da duša ima obim atoma ili tela koje oduhovljava. Mada je svudaprisutna, ona ne može da doživljava u svome iskustvu ono što se zbiva u drugom telu, pošto može da iskusi samo ono što se zbiva u telesnom organizmu koji je nastao zbog prošlog *karme* duše. Postoje mnoge duše, po jedna u svakom telu. U oslobođenom stanju duša nastavlja da

<sup>115</sup> Kartā bhoktā jado vibhur iti prābhākaraḥ. Madhusūdana Sarasvati, u svome Siddhāntabindu, Nyāyaratnāvali, objašnjava pojam *dada* ovako: Sa ca jñānasvarūpabhinnatvāj jadah; jānāmi'ti jñānāśrayatvena sa bhāti, na jñānarūpatvena\*.

<sup>116</sup> Vivananaprāmeyasamgrata. Thibautov prevod na eng., str. 405 (*Indian Thought*, tom I).

<sup>117</sup> *Alvāita* je protiv ovog gledišta. U aktu sećanja je sadašnja *svest o sebi*; u prethodnom opažanju bila je prošla *svest o sebi*; raspon između jedne i druge ne može se premostiti drukčije nego aktom prepoznavanja, koji bi zahtevao drugi, i tako *ad infinitum*. Ne može se dokazivati da sadašnje sećanje i prethodno opažanje zajedno shvataju trajno postojanje *sebe*, pošto se jedno i drugo, prošlo i sadašnje, ne mogu spojiti.

<sup>118</sup> Śaṣṭradīpikā, str. 348—349.

\* »Onaj koji deluje i onaj koji snosi posledice su neinteligentna (*dada*) energija prema Prābhākari.« — Objašnjenje pojma *dada*: »Znanje je zbog otuđenosti vlastitog oblika *dada*. Kad kažem da znam, to mi je očito zbog zavisnosti znanja, a ne zbog oblika znanja.« (Misli se na zavisnost znanja od svesti, za razliku od imanentne strukture samog znanja.)

postoji kao čisto *esse (sat)*, služeći kao supstrat kolektivnog saznanja svih stvari uzetih zajedno; ali ne osećaja, pošto se svojstva radosti i bola mogu manifestovati samo u telu. Ona je nerazoriva, jer je u svet ne dovodi nikakav uzrok.<sup>119</sup>

Pārthasārathi dokazuje da nema protivrečnosti u tezi da je *svest o sebi* i subjekt i objekt opažanja. Kad Prabhākara kaže da se *svest o sebi* manifestuje aktom saznanja, misli da je i *sebe* predmet svesti. U pojavama prepoznavanja i sećanja javlja se u svesti objekt a ne subjekt. *Svest o sebi* shvaćena kao objekt opažanja predstavljena je u svesti kao objekt sadašnjeg sećanja i prepoznavanja. Kad u prepoznavanju *sebe* »sebe« ne bi bilo objekt, taj akt bi bio bez predmeta, a međutim ne može biti svesti bez predmeta. Zato »sebe« treba shvatiti kao predmet samosvesti.<sup>120</sup> *Sebe* saznajemo istim procesom ispravnog saznanja kao i samog predmeta, ali je i onda „sebe“ subjekt saznanja a ne objekt, isto kao što nekoga ko hoda, mada je delatnost hodanja njegova vlastita, smatramo samo agensom a ne i objektom hodanja.

Prema sledbenicima Kumārila, *svest o sebi* se ne manifestuje u svakom saznanjnom aktu. *Svest o sebi* ne prisvaja uvek *svest o predmetu*. Nekad može neko da zna predmet »Ovo je lonac«, a da ne zna da on zna za lonac. Iako se *svest o sebi* ne manifestuje kao subjekt ili objekt svesti u objektu (*viśayavitti*), katkad se zajedno sa svešću o objektu javlja jedna druga posebna svest, odn. samosvest (*ahampratyaya*) čiji je objekt »sebe«. Prabhākara ima pravo kad smatra da je subjekt uvek uključen u *svest o sebi*, ali se ne manifestuje uvek izrazito. Postoji razlika između prisustva *sebe* i svesti o tom prisustvu, pa nam nije potrebno da budemo svesni *sebe* kad god shvatamo neki predmet. »Sebe« se manifestuje jedino u samosvesti, koja se ne može identifikovati sa svešću o predmetu. Samosvest predstavlja viši stepen svesnog života nego prosta svest o predmetu.<sup>121</sup> Postoji razlika između neposrednog ili primarnog iskustva kao shvatanja predmeta, i reflektivnog ili sekundarnog iskustva kao vraćanja uma sebi samome.

Prabhākara se ne slaže sa mišljenjem da je *ātman* isto što *samvit* ili svest; stoga je prinuđen da kaže da *ātman* nije osvetljen sam sobom. Ali teško je braniti ovo gledište. *Ātman* je *pramātr*, ili onaj koji saznaje, a Prabhākara opisuje *samvit* ili svest kao saznavatelja, a ponekad kao saznanje.<sup>122</sup> Odbacujući teoriju Kumārila da je *sebe* predmet umnog opažanja, Śālikanātha priznaje da *sebe* osvetljava samo sebe, a obuhvaćeno je i u saznanju spoljnih predmeta,<sup>123</sup> tako da nije nesvestan supstrat svesti. *Samvit* osvetljava sam sebe, mada se ne saznaje kao predmet svesti. Dalje se kaže da su saznanja *parināma* modifikacije *sebe*, te tako priroda *sebe* mora da bude svest, inače se ne bi mogla modifikovati u saznanja. *Sebe* ili svest ne može nikad biti predmet svesti, ali to ne znači da je nesvesno. Ono je osnova svakog znanja. U samom znanju ono se javlja kao subjekt ili *ego*. *Ego* nije ni više ni manje nego *sebe* koga smo neposredno svesni kao subjekta ili supstrata saznanja. *Sebe* nije ni supstancija, niti kvalitet, niti akcija. Ono je čista svest. Rečima *advaita-vedānte* ono postaje *ego* kad se poveže sa organom jastva. »Oblik-ja« ne postoji u dubokom snu,

<sup>119</sup> Jhā: *Prabhākara Mimāṃsā*.

<sup>120</sup> Str. 344 i d.

<sup>121</sup> Śāstradīpikā, str. 344—352.

<sup>122</sup> *Samvit* se upotrebljava u značenju svesti. *Samvid utpattikāraṇam ātmamanasannikarṣākhyaṃ* (Prakaranapañcikā, str. 63).

<sup>123</sup> *Svayamprakāśatvena, viśayapratīgocaratvena* (Prakaranapañcikā, 151).

kad je *svest o sebi* oslobođena svih okova jastva. U saznanju predmeta sveprodorni *ātman* ili svest javlja se kao određen svojim odnosom prema predmetu. Izgleda da je Prabhākara svestan da ga njegova teorija vodi stavu bliskom stavu *advaita-vedānte*, ali ne želi da se to ističe, pošto je njegov glavni cilj da podvuče razlike ličnosti i njihove individualne odgovornosti. Prabhākara kaže: »Upozorenje da izrazi »ja« i »moj« određuju pogrešno shvatanje *ātmana* potrebno je onima koji su savladali zavisnost od svetovnih stvari, a ne onima koji su vezani za *karmu*.«<sup>124</sup>

Prema Kumārili, duša se razlikuje od tela, večna je i sveprisutna. *Ātman* je sama svest, mada duša ima mnogo.<sup>125</sup> Pošto su sve duše po prirodi svest, upanišade govore o njima kao o jednoj.<sup>126</sup> *Ātman* je svest, kao i supstrat saznanja, koje je proizvod *ātmana*.<sup>127</sup> Postojanje *sebe* zaključuje se na osnovu pojma »ja«. *Sebe* se manifestuje samo po sebi, mada je neprimetno za druge.<sup>128</sup> *Sebe* je predmet saznanja, pošto se opaža neposredno kao lonac. On je predmet duševnog opažanja (*mānasa-praktyakṣa*). Ono je i subjekt i objekt saznanja,<sup>129</sup> a to nije protivrečnost, pošto u *sebi* razlikujemo jedan supstancijalan *dravya* elemenat, koji je subjekt saznanja.<sup>130</sup> Sledbenici Prabhākara ustaju protiv ovog gledišta. Ako je supstancijalni elemenat *sebe* neintelekt, onda to uopšte nije *sebe*. Preostaje jedino elemenat svesti, a on ne može da služi kao subjekt i kao objekt. On je bez delova, i stoga nije u stanju da se podvrgava promenama tako da bi imao istovremeno karakter subjekta i objekta. Ako supstancijalnost konstituira predmet svesti, onda *sebe* ne može biti subjekt ili saznavalac pošto je isto toliko supstancija koliko je to i lonac. Ako Kumārila ističe da je čista forma svesti subjekt, dok je ista svest empirijski modifikovana objekt,<sup>131</sup> onda izgleda da imamo tri tipa, i to: svest o predmetu po sebi (*śuddhaviśayagrahanam*), čist subjekt (*śuddhadhātṛtā*) i subjekt modifikovan nekim predmetom kao što je lonac (*ghatāvacchinnadhātṛtā*). Pored toga, pošto se *svest o sebi* javlja neposredno u svakom saznanju predmeta kao spoznavalac, nije potrebno pretpo-

<sup>124</sup> Brhatī, str. 32. MS. u *Asiatic Society of Bengal*.

<sup>125</sup> S. V., *Ātmavāda*, 74—75.

<sup>126</sup> *Tantravārttika*. II. 1. 5.

<sup>127</sup> Rāmānuđa usvaja slično gledište; on smatra saznanje kao večni kvalitet *ātmana*, sposoban da se širi i skuplja, dok Kumārila misli da je saznanje razvoj (*parināma*) *ātmana* koji vrši pomoću *pramāna*.

<sup>128</sup> S. V., *Ātmavāda*, 142—3.

<sup>129</sup> S. V., *Ātmavāda*, 107.

<sup>130</sup> Upor. *Nyāyaratnāvali*. »Ātmano'sti amśadvayam, cidamśo 'cidamśaś ca; cidamśena draśtrivam acidamśena jñānasukhādiparināmitvam 'mām aham jānāmi'iti jñeyatvaṃ ca«\* (P. Śāstri: *Pūrva Mimāṃsā*, str. 95). Vidi tak. *Vivaranapraneyasamgraha*, u engl. prevodu Thibauta (*Indian Thought*, tom I, str. 357).

<sup>131</sup> *Ghatāvachchinnā hi jñātrtā grāhyā, śuddhaiva jñātrtā grāhikā* (*Nyāyamañdari*, 430).

\* »*Ātman* je dvovrstan, intelektivan i neintelektivan. Intelektivnom stranom je sposobnost uviđanja, a neintelektivnom je afekt koji nastaje zbog znanja i sl. S jedne strane je svest da „ja to znam“, a s druge ono što je spoznatljivo.«—Upor. Husserlovo razlikovanje noetske i noematske strane spoznaje.

staviti neko drugo saznanje kao što je unutrašnji opažaj za koje se kaže da neposredno otkriva i *svest o sebi* i njen predmet.

Ako saznanje pripada *sebi*, onda *sebe* ne može biti bez osećanja. Ako je *sebe* svest, onda se osniva samo na sebi, jer svi dokazi pretpostavljaju njegovu realnost.<sup>132</sup> Kod Kumārila izgleda da se predmeti povezuju sa svešću pomoću *vrtti*. Nesvesni elemenat (*aśīdamśha*) *ātmana* je možda *antahkarana* (unutrašnji organ), pomoću koga se *svest o sebi* razvija u formu *vrtti*. Samo zato što je *ātman* kako subjekt tako i objekt u pojavi samosvesti, ne sleduje da poseduje i elemente svesti i nesvesti. U stvari, vidimo da i Prabhākara i Kumārila traže što adekvatniji pojam *sebe*, od kojeg ne mogu da dođu zbog svojih praktičnih interesa.

### XIII

#### PRIRODA REALNOSTI

Teorija opažaja u *mimāmsi* priznaje realnost predmeta, jer opažaj nastaje kad dođe do dodira sa realnim predmetima.<sup>133</sup> Kad opažamo, mi opažamo predmete a ne naša saznanja.<sup>134</sup> Saznanje zaključujemo ali ga ne opažamo. Učenje o važenju saznanja po sebi uključuje realnost predmeta koje shvatamo. Kumārila pobija teoriju po kojoj ideje nemaju osnovu (*nirālambanavāda*), kao i teoriju po kojoj su spoljni predmeti samo praznina (*śūnyavāda*). Realnost spoljnog sveta je jedina osnova iskustva i života. Kad ne bi postojalo ništa drugo osim ideja, svi naši sudovi koji počivaju na veri u spoljnu realnost bili bi lažni. Činjenica da naša saznanja imaju realne supstrate u spoljnom svetu ne opovrgava se daljim saznanjem. Ako neko kaže da nestvarnost budnih saznanja sleduje iz uviđanja *yogina*, Kumārila odgovara poricanjem važenja joginskih uviđanja i navođenjem drugih *yoga* intuicija koje potvrđuju realnost sveta. Mislioci *mimāmse* ne podržavaju teoriju fenomenalnosti sveta. »Ako je zaključak onih koji poznaju *brahman* da je lažno sve što saznajemo a da je istinito ono što je nepoznato, onda bih molio da se udaljim od njih pošto im se poklonim.«<sup>135</sup> Vasiona je realna i ne zavisi od duha koji je opaža.

Prabhākara priznaje osam kategorija: supstanciju (*dravya*) kvalitet (*guna*), delo (*karma*) opštost (*sāmānya*), inherenciju (*paratantratā*), silu (*śakti*), sličnost (*sādrśya*) i broj (*samkhyā*). Supstancija, kvalitet i akcija objašnjavaju se praktično u smislu teorije *nyāya*.

<sup>132</sup> Vidi Surešvara: Sambandhavārttika, 1066.

<sup>133</sup> Satsamprayoga, M. S., I. 1. 4.

<sup>134</sup> Arthaviśayā pratyakṣabuddhir na buddhiviśayā. Śabara o I. 1. 4.

<sup>135</sup> Brhatī, str. 30. Vidi tak. Śāstrādikā: Advaitamataniṛāsa.

Prema Prabhākari, *sāmānya* je realno. Ono postoji u svakoj individui potpuno i predmet je čulnog opažaja. Ono ne postoji zasebno od individua. Prabhākara ne priznaje postojanje najvišeg roda, i to na osnovu toga što nemamo svesti o njemu. Mi ne opažamo veći broj predmeta kao nešto što prosto postoji. Kad govorimo o individualnom predmetu kao onome koji postoji (*sat*), mi mislimo da jedinka ima specifičnu egzistenciju (*svarūpasattā*). Opšte i posebno dovode se u vezu *samavāyom* ili po inherenciji, kojom se jedinka dovodi u vezu sa klasnim karakterom koji postoji u drugim jedinkama. Kad se jedinka raspadne, raspada se i odnos inherencije između jedinke i opštega. Inherencija nije večna (*nitya*), pošto postoji i u prolaznim stvarima. Ona nije jedna, već je toliko mnogostruka koliki je broj stvari. Ona je proizvedena i neproizvedena, čulima pristupačna i nepristupačna, u skladu sa prirodom stvari kojima pripada. Sila je opšte ime za potenciju pomoću koje supstancije, kvalitete, dela i opštosti postaju uzroci stvari.<sup>136</sup> Potencija koja se upoznaje zaključkom na osnovu posledica večna je u večnim stvarima a nevečna u drugima. Prema Prabhākari, sličnost se ne sme pobrkati sa supstancijom, kvalitetom ili akcijom, pošto se ona nalazi u kvalitetima po unutrašnjem odnosu. Supstancija ne može da bude u kvalitetima, niti može kvalitet ili akcija da budu u nekom drugom kvalitetu ili akciji. Sličnost nije istovetna sa prirodom roda, pošto zavisi od onoga što mu je korelativno. Ona pripada takođe i rodovima, kao kad kažemo da je rod krave sličan rodu konja. Ne može se identifikovati sa nepostojanjem, pošto se ne saznaje u odnosu sa svojim protivitetom. Već smo videli da se sličnost ne može upoznati opažanjem; do saznanja o njoj dolazimo pomoću zaključaka ili svedočanstva, *upamānom* ili poređenjem.<sup>137</sup> Sila, sličnost i broj smatraju se nezavisnim kategorijama, pošto se ne mogu svesti na druge. Ne priznaje se *višeśa*, prema teoriji *nyāya*, pošto obeležava posebnu vrstu kvaliteta. *Abhāva*, ili nepostojanje, nije ništa izvan svoje osnove u prostoru gde se pretpostavlja da postoji.

Kumārila deli sve kategorije na pozitivne (*bhāva*) i negativne (*abhāva*). Negativnih ima četiri vrste: prethodne, naknadne, apsolutne i uzajamne. Pozitivnih kategorija ima takođe četiri vrste: supstancija, kvalitet, akcija i opštost. Sila (*śakti*) i sličnost (*sādrśya*) podvode se pod supstanciju. Potencija je svojstvo predmeta o kojima zaključujemo ali ih ne opažamo. Javlja se zajedno sa egzistencijom. Broj je kvalitet. Sila može biti prirodna (*sahada*) ili proizvedena (*ādheyā*). Sličnost je samo kvalitet koji se sastoji u činjenici da više nego jedan predmet ima isti niz obeležja. Ona ne može biti posebna kategorija stoga što mi u svakodnevnom iskustvu saznajemo različite stepene slič-

<sup>136</sup> Gledište po kome nevidljiva sila boravi u uzroku koji proizvodi posledicu, kritikuju *naiyāyike* zato što ta sila nije predmet ni posmatranja ni zaključka. Vidi: Kusumāñdali, I.

<sup>137</sup> Prakaranapañcikā, str. 110 i d.

nosti. Po Kumārili, inherencija nije nešto odvojeno od samih stvari u kojima postoji.<sup>138</sup> Kao Prabhākara, i Kumārila je mišljenja da se priroda roda može opaziti.<sup>139</sup> Odnos postoji među stvarima koje se razlikuju, ali se za inherenciju kaže da je odnos među stvarima koje su nerazdvojive, kao klasa i individua, te je prema tome nemogući pojam.

Supstancija je ono u čemu se nalaze kvaliteta. Ima devet supstancija: zemlja, voda, vazduh, vatra, *ākāṣa*, *svest o sebi*, duh, vreme i prostor. Kumārila toj listi dodaje mrak i zvuk.<sup>140</sup> Zemlja, voda, vazduh i vatra imaju boju i opipljivost, te su tako predmeti čula vida i dodira kad nisu u atomskom stanju. Druge supstancije se ne mogu opaziti; o njima se zaključuje. Prividna belina *ākāṣe* zavisi od delića vatre u njemu. Zaključkom dolazimo do toga da je *ākāṣa* supstrat zvuka. Prema mišljenju Prabhākara vazduh nije ni hladan niti topao. Njegova toplota ili hladnoća dolaze od čestica vatre ili vode koje su raspršene u njemu. Prema Kumārili možemo ga opaziti pomoću dodira.

U određivanju kvaliteta i njihovog pritanja supstancijama Prabhākara i Kumārila su zavisi od *vaiśeṣike*. Sledeći Praśastapādu, Kumārila nabraja dvadeset četiri kvaliteta; jedino zamenjuje tonom (*dhvani*) zvuk, a manifestacijom i potencijom zaslugu i grešku. Dok Prabhākara tvrdi da se individualnost odnosi samo na večne stvari, Kumārila smatra da se odnosi i na proizvode i na večne stvari.

U *vaiśeṣiki* se pominje pet vrsta delatnosti. Prabhākara smatra da je to samo predmet zaključka, dok Kumārila tvrdi da se može opaziti. Prema Prabhākari, mi kažemo da vidimo kretanje kad vidimo spajanje i razdvajanje tačaka prostora. Ovi dodiri su u prostoru, dok je kretanje u predmetu. Kumārila drži da, ako se kretanje upoznaje zaključkom, možemo o njemu zaključiti jedino kao o nematerijalnom uzroku spajanja i razdvajanja predmeta sa tačkama u prostoru, a to bi pretpostavljalo da kretanje postoji jedino u predmetu. Zato dokazuje da mi vidimo kretanje koje je u predmetu i koje proizvodi spajanje i razdvajanje u prostoru. Dok Kumārila priznaje postojanje opštosti supstancije, kvaliteta i akcije, dotle Prabhākara ne priznaje dve poslednje. *Pūrva-mīmāṃsā* ne prihvata učenje o prvobitnom stvaranju ili konačnom razaranju.<sup>141</sup>

#### XIV

#### ETIKA

*Dharma* je shema ispravnog života. Ādaimini definiše *dharmu* kao propis ili naređenje.<sup>142</sup> *Ādanā* ili propis je *lakṣana* ili simbol *dharme*. To je pravnička definicija zakona. Prema Šabari, *ādanā* obe-

<sup>138</sup> S. V., Pratyakṣasūtra, str. 146—150.

<sup>139</sup> Indriyagocāra, S. V., Vanavāda, 24.

<sup>140</sup> Prema Prabhākari, mrak je samo odsustvo svetlosti. Kad bi bio supstancija ili kvalitet, morao bi se opažati i danju. Kumārila dokazuje da je mrak supstancija, jer ima kvalitet plavetnila i može se kretati.

<sup>141</sup> S. V., Sambandhākṣeparihāra, 113.

<sup>142</sup> Codanālakṣaṇo 'rtho dharmah (I. 1. 2).

ležava izraze koji pokreću ljude na akciju.<sup>143</sup> »Trebā« ima spoljni izvor, jer sila koja nam objavljuje dužnosti nismo mi sami. Reč »ādanā« ima i drugo značenje, naime inspiraciju ili pobudu iznutra. Ono što pokreće srce iznutra slaže se sa onim što se naređuje spolja. Volja individue i presuda naroda su u saglasnosti. Komentatori izlažu da ono što se naređuje može da pruži više zadovoljstva nego bola. Tako tokovi propisanog ponašanja vode željenim ciljevima. *Pūrva-mīmāṃsā* priznaje sreću kao cilj, ali ne sreću ovog sveta. Da bismo postigli buduću sreću, mi se u ovom životu moramo odricati. Postupci koji vode do gubitka ili bola (*anartha*) nisu *dharmā*. *Dharma* je ono što je propisano i vodi sreći.<sup>144</sup> Ako se ne držimo naređenja, mi ne samo da gubimo sreću već postizemo patnju. Etika *pūrva-mīmāṃse* zasnovana je na otkrovenju.<sup>145</sup> Vedski propisi određuju pojedinosti *dharme*. Prema učenju *mīmāṃse*, dobra je ona akcija koju propisuje veda. Prema ortodoksnj teoriji, tekstovima *smrti* odgovaraju tekstovi veda, mada neki od njih mogu biti izgubljeni. Ako se *smrti* ne slažu sa *śruti*,\* onda treba odbaciti *smrti*.<sup>146</sup> Ako nađemo da *smrti* izražava sebične pobude, treba je odbaciti.<sup>147</sup> Sledeći stupanj posle *smrti* je ponašanje dobrog čoveka ili običaj.<sup>148</sup> Dužnosti koje nemaju sankciju svetih spisa objašnjavaju se načelima korisnosti. Ako vršimo neke postupke iz instinktivnih pobuda, to onda nije vrlina.<sup>149</sup> Životom Indijca upravljaju pravila veda, tako da su pravila *mīmāṃse* veoma važna za tumačenje indijskog zakona.

Da bismo postigli spasenje, moramo se držati *nitya-karma* kao što su *sandhyā* itd., i *naimittika-karma* kad se javi pogodna prilika za to. To su bezuslovne obaveze. Ako ih ne ispunjavamo, padamo u greh (*pratyavāya*). Da bismo postigli posebne ciljeve, mi izvršavamo *kāmya-karme*.\*\* Ne moramo ih izvršavati ako nam nije stalo do ciljeva. Izbegavajući zabranjene (*niśiddha*) načine ponašanja izbegavamo pakao, ako se ne upuštamo u *kāmya* (dobrovoljne) *karme* oslobodićemo se sebičnih ciljeva, a ako se držimo bezuslovnih dužnosti mi postizemo spasenje.

Prema Ādaiminiju samo tri više klase imaju pravo prinošenja žrtve. Njega u tome podržava Ātreja. Ali je i tada bilo mislilaca, kao

<sup>143</sup> Codaneti kriyāyāḥ pravartakaṁ vacanam āhuh (Šabar a, I. 1. 2)

<sup>144</sup> Naredbi odgovara *vidhi*, dužnosti *dharmā*, a sankciji *phala*.

<sup>145</sup> Upor. Paleyevu definiciju vrline, »činiti dobro čovečanstvu pokoravajući se volji božjoj i radi večne sreće«.

<sup>146</sup> I. 3. 3.

<sup>147</sup> I. 3. 4.

<sup>148</sup> I. 3. 8—9.

<sup>149</sup> IV. 1. 3.

\* *Smrti* je kasnija tradicija, *śruti* — izvorni vedski tekstovi.

\*\* *Nitya-karma* su »ustaljena« dela ili ritualna »delatnost« *sub specie aeternitatis*, večni propisi veda — *sandhyā* ili meditativno »povezivanje« s božanstvom, i *naimittika* ili vremenski ustaljeni raspored obreda. *Kāmya-karma* je obredno »delo« sa namenom da se ispune dobre želje.

npr. Bādari, koji su držali da sve kaste imaju jednako pravo na to. Āimīni brani svoje gledište činjenicom da šūdre ne mogu proučavati vede; stoga smatra da oni ne mogu prinositi žrtve.<sup>150</sup>

Sledbenici Prabhākare pružaju razrađenu analizu volje. U Siddhāntamuktāvāli se obrazlaže gledište Prabhākare o voljnoj akciji koja se sastoji od ovih stupnjeva; svesti o nečemu što treba učiniti (*kāryatādhāna*), ili osećanja dužnosti; želje da se to izvrši (*ćikīrṣā*), koja uključuje svest da se to može izvršiti (*krtisādhyatādhāna*); htenja (*pravṛtti*), motorne reakcije (*čeṣṭā*); i akta (*kriyā*). Prabhākara pridaje veći značaj osećanju dužnosti nego svesti o dobru, koja je ipak prisutna u *kāmya-karmama*. U prinošenju vedskih žrtava propis svojom verbalnom snagom (*śābdibhāvanā*) teži da u agensu proizvede delo kojim će ostvariti svrhu određenu propisom. *Mīmāṃsā* priznaje čoveku slobodu, jer inače ljudske individue ne bi mogle biti odgovorne za svoja dela.

Zakon *karme* nije nespojiv sa slobodom ako se pravilno shvati. Mi se možemo uzdržati od prvog koraka, ali ako ga jednom načinimo onda lako idemo drugom pod uticajem zakona navike.<sup>151</sup>

Vede predstavljaju mudrost naroda, te ako se pokaže da postoji sukob između njih i prosvetljenog društvenog shvatanja, onda se prirodno javlja sumnja u njihovo važenje. Kumārila dokazuje da vedski propisi imaju unutrašnje važenje, pošto ih prihvata većina naroda. Po njegovom shvatanju društvena svest potvrđuje autoritativnost vedskih pravila. On nas poziva da priznamo vođstvo veda u pitanju dužnosti, a da se ne oslanjamo na takve nesigurne vođe kao što su društveno dobro ili sreća drugih.<sup>152</sup> Ponašanje velikih ljudi pokazuje nam takođe prirodu *dharme*. Ali Kumārila se boji da brani načela budizma zbog njihovog protivljenja autoritetu veda. On je dovoljno pošten da prizna da je budistički zakon ponašanja, koji ističe *ahimsu*, plemenit, mada je njegovo odricanje veda nedostojno. Istina budizma je izmešana sa mnogo čime što je lažno, te je on zato upoređuje sa mlekom stavljenim u pseću kožu.<sup>153</sup>

*Vedānta* ustaje protiv učenja o mehaničkom ceremonijalizmu u istom smislu u kome je Isus ustao protiv fariseja i Luther protiv učenja o opravdanju delima. Svako delo, ma kako sveto moglo izgledati, može biti izvedeno mehaničkim putem i bez ikakvog osećanja, i stoga ne može samo po sebi služiti spasenju. Ritualnost je pretežno štetna zbog lažnog poverenja koje se u nju polaže. Možemo izvršiti

<sup>150</sup> VI. 1. 25—38. Protiv Āimīnija govore neke činjenice koje on odlučno pokušava da obesnaži. U VI. 1. 44—50 dopušta se pravo kolarima (*rathakāra*), koji su izvan četiri kaste, da prinose žrtvu *agnyādhāna*. *Niśāde* imaju dopuštenje da vrše *raudrayādīu* (VI. 1. 51—52).

<sup>151</sup> Duh Darijev moralise o propasti Persijanaca: »Ako po svojoj sopstvenoj volji padamo u greh, onda sam bog postaje naš saveznik.«

<sup>152</sup> S. V., II. 242—47.

<sup>153</sup> Śvacarmanikṣiptakṣiravad (Tantravārttika, I. 3. 6, str. 127).

veliki broj žrtvovanja a da ona ne proizvedu znatnu unutrašnju promenu u duši. Ako se vrlina sastoji u moralnoj obnovi ili izmeni srca, onda je potrebna žrtva sebičnosti a ne prinošenje obredne žrtve. Vede govore o *śraddhā* ili veri, *bhakti* ili predanosti i *tapasu* ili asketskom trpljenju,<sup>154</sup> koji su samo izdaleka vezani sa prinošenjem žrtava. Teistička gledišta koja izjavljuju da bi se svako delo imalo vršiti kao žrtva bogu slažu se sa duhom veda. Neki pozniji *mīmāṃsake* drže se tog gledišta. Laugākṣi Bhāskara kaže: ako se dužnost vrši u duhu predavanja bogu, da postaje uzrok oslobođenja.<sup>155</sup> Slika nagrade u ovom svetu ili kasnije guši duh nezainteresovanosti i samopožrtvovanja. Međutim, *mīmāṃsake* nam govore najviše o žrtvama,<sup>156</sup> a time ne uspevaju da obuhvate veći deo ljudskog života.

## XV

### APŪRVA

Ljudski postupci propisuju se s obzirom na njihove plodove. Postoji nužna veza između postupka i njegove posledice. Postupak izvršen danas ne može da izazove posledicu u nekom budućem trenutku, ako ne da podsticaj nekom nevidljivom rezultatu pre no što se sam završi. Āimīni pretpostavlja postojanje takve nevidljive sile koju naziva *apūrva*,<sup>157</sup> a koju možemo shvatiti ili kao neprimetni antecedens ploda, ili kao stanje koje sleduje postupku. Pošto se prinošenje žrtava i sličnih obreda vrši u cilju postizanja određenih posledica koje dolaze posle dužeg vremena, odložen plod akcije nije moguć bez posredovanja *apūrve*.<sup>158</sup> *Apūrva* je metafizička veza između dela i njegovog rezultata.<sup>159</sup> *Mīmāṃsake* nisu skloni da objašnjavaju rezultate akcije voljom božjom, pošto jednoobrazan uzrok ne može da objašnjava raznovrsnost posledica.<sup>160</sup>

Prema Kumārili, *apūrva* je sposobnost u osnovnom delu, ili onome koji deluje, koja ne postoji pre izvršenja dela, a čije se postojanje dokazuje autoritetom

<sup>154</sup> Śraddhām devā yajamānā... upāsate (R. V., X. 151-4). Vidi tak. R. V., X. 167.

<sup>155</sup> Īśvarārpanabuddhyā kriyamānas tu niḥśreyasahetuh (Arthasamgraha).

<sup>156</sup> Yāgādīr eva dharmah, tallakṣanāni vedapratipādyah prayojanavad artho dharmah (Arthasamgraha, str. 1).\*

<sup>157</sup> Nešto novo, što je ranije bilo nepoznato.

<sup>158</sup> P. M. S., II. 1. 5.

<sup>159</sup> Upor. definiciju koju daje Bhīmācārya: Yāgādijanyah svargādijanyakah kaścana gunaviṣeṣah (Nyāyakoṣa).\*\*

<sup>160</sup> S. B., III. 2. 40.

\* »Samo žrtvovanje je dobro delo, njegovo obeležje razjašnjava veda, a povod je dobra namena.«

\*\* »Obeležje je svakog *gune* (kvaliteta) da je rođeno u svetu od nebeskog roditelja.«



svetih spisa. *Apūrva* je pozitivna sila stvorena delom, a vodi postizanju rezultata. Postojanje *apūrve* dokazuje *arthāpatti* ili implikacija. Ako ne priznamo njegovo postojanje, mnogi odeljci veda postaju neobjašnjivi. Prinošenje žrtve koje vrši *agens* neposredno proizvodi izvesnu potenciju u njemu, koja ostaje u njemu kao mnoge druge sile kroz ceo život, a na kraju života postiže za njega obećanu nagradu. Prema Prabhākari, *apūrva* ne može biti u *sebi*, pošto je *sebe* radi svog sveprisustva neaktivno. On ne prihvata gledište da akcija teži da proizvede u onome ko vrši delo izvesnu sposobnost koja bi bila neposredni uzrok konačnog rezultata. Da prinošenje žrtve proizvodi takvu sposobnost ne dokazuje se ni opažanjem, ni zaključkom, ni svetim spisima. Delo izvodi napor onoga ko deluje, a uzročna potencija mora da se nalazi u tom naporu. Zato moramo priznati da je sposobnost u akciji a ne u onome koji je vrši. U III. 1. 3, ponovo se utvrđuje da je *kārya* neposredni uzrok proizvođenja rezultata koji je želela pobuđena osoba (*niyodya*). Tako *kārya* ne može biti akt, pošto akt nije neposredan uzrok konačnog rezultata. *Kārya* se ostvaruje aktom (*krti*) ili naporom onoga koji deluje na osnovu podsticaja (*niyoga*).<sup>161</sup> Napor proizvodi u onome ko ga vrši rezultat (*kārya*), kome Prabhākara daje ime *niyoga*, pošto ono deluje kao pokretačka sila na izvršitelja da učini napor za izvršenje dela. Ali to *niyoga* ne može da proizvede rezultat ako ne pomaže sudbina, kako to izražava Šālikanātha. Gledište Prabhākare<sup>162</sup> ne može se lako slediti, i ne izgleda kao poboljšanje Kumārila shvatanja.

Uddyotakara kritikuje učenje o *apūrvi*.<sup>163</sup> *Apūrva* ne može da bude večno, pošto prema takvom gledištu ni smrt ne bi bila moguća, jer bi zasluga i greh bili večni. Ako postoji samo jedno *apūrva*, onda su sreća i beda svih ljudi jednaki. Ne možemo reći da uprkos tome što je *apūrva* jedno, ima mnogo čijim se dejstvom *apūrva* manifestuje, pošto ne znamo šta je to manifestaciono dejstvo, da li je sposobnost da se postigne rezultat ili osobina koja pripada *apūrvi*. Ne možemo reći da li je *apūrva* isto što i sposobnost ili se od nje razlikuje. Ako kažemo da se skriveno *apūrva* manifestuje, moramo objasniti kako je početka bilo skriveno. Čak i ako je večno *apūrva* različito za razne osobe, ne izbegavaju se teškoće manifestacije. Šankara kritikuje teoriju *apūrve* na osnovu toga što *apūrva* duhovno i ne može da deluje ako ga ne pokrene nešto duhovno. Rezultati dela ne mogu se objasniti edino principom *apūrve*. Ako se kaže da to deluje u skladu sa principom *pūrve*, to znači upravo isto kao kad *vedānta* kaže da to deluje s obzirom na akon *karme*.<sup>164</sup>

## XVI

### MOKŠA

Daimini i Šabara nisu postavljali problem konačnog oslobođenja. Oni su ukazivali put u život na nebu, a ne u oslobođenje od *samsāre*. Ali pozniji pisci nisu mogli izbeći taj problem, pošto su se njim bavili mislioci drugih škola. Prema Prabhākari, oslobođenje se

<sup>161</sup> III. 1. 3.

<sup>162</sup> Prakaranapañcikā, str. 185 i d.

<sup>163</sup> N. V., II. 1. 7.

<sup>164</sup> Karmāpekṣād apūrvāpekṣād vā yathāstu tathāstu Iśvarāt phalam (S. B., III. 2. 41).\*

\* »Sa stanovišta *karme* ili sa stanovišta *apūrve*, u svakom je slučaju plod Išvare« (Gospoda, vrhovnog božanstva).

sastoji u potpunom nestajanju *dharme* i *adharme*, čije je delovanje uzrok ponovnog rođenja. Ono se definiše kao »apsolutni prestanak tela, prouzrokovan nestankom svih *dharma* i *adharmā*.<sup>165</sup> Pojedinač obraća pažnju oslobođenju pošto uvidi da su u *samsāri* radosti izmešane sa bolom. On pokušava da izbegne zabranjene postupke ali i propise koji vode nekoj vrsti sreće u ovom ili poznijem životu. On se podvrgava nužnom okajanju da prethodno nakupljeno *karma* iscrpi postepeno, istinitim upoznavanjem duše uz pomoć skromnosti i nadzora nad samim sobom oslobađa se svoga telesnog postojanja.<sup>166</sup> Samo znanje nam ne može dati slobodu od vezanosti, nego se to može postići jedino iscrpljenjem delatnosti. Znanje onemogućava dalje gomilanje zasluga i grehova.<sup>167</sup> Očigledno je da sledbenici Prabhākare misle da *karma* samo po sebi nije dovoljno za stvarno oslobođenje. U očekivanju nagrade, *karma* vodi daljem rađanju. Ono što nam se sviđa i ne sviđa određuju naše buduće egzistencije. Moramo probiti taj krug ako želimo da postignemo oslobođenje. Sloboda znači prestajanje radosti i bola. Ona nije stanje blaženstva, pošto duša koja nema atributa ne može nikad biti blažena. *Mokša*\* je prosto prirodni oblik duše.<sup>168</sup>

Prema Kumārili, *mokša* je stanje *ātmana* slobodnog svake patnje.<sup>169</sup> Neki smatraju da je *mokša* doživljavanje blaženstva *ātmana*.<sup>170</sup> Međutim, to je suprotno gledištu Kumārile, koji tvrdi da oslobođenje ne može biti večno ako nema negativan karakter.<sup>171</sup> Pārthasārathi takođe misli da je stanje oslobođenja stanje slobode od bola, a ne uživanje u blaženstvu (*dhānaśakti*). *Svest o sebi* je sposobnost znanja. Upoznavanje predmeta zavisi od aktivnosti *manasa* i čula. Kako ovi ne postoje u *mokši*, *svest o sebi* postoji u svojoj čistoj suštini i bez kakve manifestacije. To je stanje lišeno karakterističnih kvaliteta kao što su radost, bol i slično. Može se posmatrati kao stanje svesti lišene objektivnog saznanja ili osećanja koje bilo vrste. Međutim, Kumārila smatra da je *mokša* pozitivno stanje, realizacija *ātmana*, a to se jako približava gledištu *advaita*.\*\* On misli da znanje nije dovoljno za oslobođenje. Veruje da se oslobođenje može postići povezivanjem *karme* i *dhāne*.

<sup>165</sup> Ātyantikas tu dehocchedo niśśeṣadharmādharmaparikṣayanibandhano mokṣa iti siddham. Dharmādharmavaśīkṛto jīvas tāsu yoniṣu saṁsarati (Prakara-napañcikā, Tattvāloka, str. 156).

<sup>166</sup> Śamadambrahmacaryādikāṅgopabrmhitenā'tmajñānena, str. 157.

<sup>167</sup> Drugačije gledište, vidi Bhāttacintāmani, izd. Benares, str. 57.

<sup>168</sup> Svātmasphuranarūpah (Prakaranapañcikā, str. 157).

<sup>169</sup> Paramātmaprāptiyavasthāmātram.

<sup>170</sup> Cittena svātmasaukhyānubhūti.

<sup>171</sup> S. V., Sambandhākṣepaparihāra, str. 107.

\* *Mokša* je oslobođenje, stanje slobode.

\*\* *Advaita* (»nedvojstvo«) je metafizički monizam specifičan za Šankarin

## XVII

## BOG

*Pūrva-mīmāṃsā* pretpostavlja čitav niz božanstava zato da im se mogu prinositi propisane žrtve. Ona ne ide dalje od tih bogova, pošto ispunjavanje vedskog *dharme* ne zahteva priznanje neke vrhovne sile. Āimini ne poriče boga toliko koliko ga ignoriše. Nikakva pojedinost vedske religije ne zahteva pomoć božju. *Dharmu* određuje veda koji večno postoji sam po sebi, a već smo videli kako su odbačeni pokušaji da se veda shvati kao delo božje. Nagrade za prinošenje žrtava ne zavise od kakvog bronamernog boga. Čak i ako se rezultati ne pojave odmah, natčulni princip *apūrve* je proizveden, i s vremenom omogućava nagradu onome koji prinosi žrtve. Nema pouzdanih svedočanstava za dokaz o postojanju sveznajućeg bića. Opažaj, zaključak i sveti spisi nisu pouzdani. Odeljci svetih spisa koji govore »on zna sve«, »on poznaje svet«, veličaju zasluge onoga koji prinosi žrtve. Niz dela i njima sledejuće posledice nastavljaju se kroz večnost kao seme i biljka. *Mīmāṃsā* odbija da prihvati veru u periodično stvaranje i razaranje svih stvari. Proces nastajanja i prestajanja je konstantan. Uzaludno je pretpostaviti da svevišnji u jednom trenutku obustavlja potencije svih duša, da bi ih probudio kad počne novo stvaranje. Iako Prabhākara priznaje da se vasiona sastoji od delova koji imaju svoj početak i kraj, on ipak smatra da vasiona kao celina nema ni početak ni kraj. Mi ne vidimo zahvat nijednog božanskog bića u proizvodnji tela ljudi i životinja, koji zahvaljuju svoj postanak svojim roditeljima. Ne možemo reći ni da atomi deluju po volji božjoj, pošto u našem iskustvu svaka duša dejstvuje na telo koje joj pripada. Međutim, atomi nisu telo božje. Čak i ako dopustimo da bog ima telesni organizam, aktivnost tog organizma nužno zavisi od božjeg napora. Ako je napor večan, onda i atomi treba da su neprekidno aktivni. Ne možemo reći ni to da postoji božanski nadzornik nad *dharmom* i *adharmom*, pošto oni pripadaju inteligentnim individuama. Ma koliko bilo veliko, jedno biće ne može da sazna *dharmu* i *adharmu* drugog bića. Bog ne može da opazi opažaju nepristupačni *dharma* drugih bića pomoću svojih čula, ili svojim duhom, pošto je to izvan njegovog tela. Teško je shvatiti prirodu božanske kontrole nad *dharmom* i *adharmom*. Kontrola nije slučaj povezanosti (*samyoga*), pošto su *dharma* i *adharm* kvaliteti, a povezanost je mogućna jedino među supstancijama. Ona nije ni slučaj *samavāya*, pošto su *dharma* i *adharm* prisutni u drugim dušama a ne mogu biti inherentni u bogu.<sup>172</sup>

Kumārila kritikuje gledište *nyāye*, koje dokazuje postojanje boga razumom i izjavljuje da je vede komponovao bog. Ako vede, posmatrani kao delo božje, govore da je bog tvorac sveta, onda se

<sup>172</sup> Jhā: *Prābhākara Mīmāṃsā*, str. 80—7.

nikakva vrednost ne može pripisivati takvoj konstataciji.<sup>173</sup> Ako je tvorac stvorio svet, ko to može da posvedoči? I dalje: kako on stvara svet? Ako nema materijalno telo, ne može imati ni želju za stvaranjem. Ako ga ima, ono ne može biti njegovo delo, i na taj način postaje potreban drugi tvorac. Ako smatramo da je njegovo telo večno, od kakvih je sastavnih delova načinjeno, pošto zemlja i drugi elementi još nisu stvoreni? Ako materija postoji pre njegove stvaralačke aktivnosti, onda ne postoji razlog da se poriče postojanje drugih predmeta. Šta je bog hteo kad je stvarao svet prožet bedom? Objašnjenje prošlog *karme* ne postoji, pošto nema ničeg stvorenog pre njega. Ne može stvarati iz samilosti, pošto nema bića prema kojima bi mogao imati saosećanje. Pored toga, sa takvog gledišta bilo bi moguće samo stvaranje srećnih bića. Ne možemo reći da nije moguće ništa stvoriti bez elementa bola, jer bogu ništa nije nemoguće. A ako je bog ograničen drugim obzirima, onda nije svemoćan. Ako se kaže da stvaranje služi bogu za zabavu, onda to protivreči teoriji po kojoj je on potpuno srećan, i upliće boga u mučan posao. Ne može se razumno objasniti ni njegova želja da razori svet. Zašto bismo morali verovati njegovim rečima? Jer, kao što je on mogao da ne stvori svet, tako je mogao i da to kaže da bi pokazao svoju veliku moć.<sup>174</sup> Ako se tvorac razlikuje od drugih po količini *dharme*, *dharma* je moguć samo uz pomoć veda, te tako vede prethode stvaranju sveta.<sup>175</sup> Ako se kaže da atomi deluju po volji božjoj, kako se onda javlja volja božja? Ako nju izaziva neki uzrok kao što je *adršta*,\* onda to može biti isto tako uzrok sveta.<sup>176</sup> Ako bog zavisi od drugih stvari, onda je njegova nezavisnost kompromitovana. Ako uvedemo volju božju, ona je dovoljna za objašnjenje sveta, tako da bi *karma* postalo beznačajan činilac.

Što se tiče telesne prirode božanstava, Šabara misli da vede govore o njoj zbog slave božje. Reći da »smo vas uhvatili za ruku«, znači da smo došli pod vašu zaštitu.<sup>177</sup> I Prabhākara i Kumārila poriču da bogovi imaju tela. Plodove naših dela mi ne uživamo naklonošću bogova, pa zato oni ne moraju imati telesni oblik. Mada osnivači *mīmāṃse* smatraju da božanstva imaju neku vrstu realnosti, pozniji *mīmāṃsake*, u želji da istaknu važnost *mantra*, dokazuju da vernik koji prinosi žrtvu nema nikakve veze sa ličnošću bogova, već treba samo da ograniči pažnju na *mantra*.\*\* Oni su skloni da smatraju da su božanstva imaginarna, ali su ipak istrajni u zahtevu da će prinošenje

<sup>173</sup> S. V., *Sambandhākṣeparihāra*, 114; *Ādanāsūtra*, 142.

<sup>174</sup> *Asrṣtvāpi hy asau brūyād ātmaīśvarya prakāśanāt*, 60.

<sup>175</sup> S. V., *Sambandhākṣeparihāra*, 44—72, 114—116.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 72—73.

<sup>177</sup> Vidi Šabara o tome IX. 1. 9.

\* *Adršta* je nevidljivi ili »imponderabilni« faktor.

\*\* *Mantra* je vedska izreka (stih) koja po svojim iskonskim zvučnim kvalitetima, ako se ispravno izgovori, ima magično dejstvo.

žrtava obezbediti nagradu, iako bogovi nemaju egzistencije izvan *mantra* koja im vernici upućuju.<sup>178</sup>

U jednom savremenom delu o *pūrva-mīmāṃsī* načinjen je ingeniozan pokušaj da se izmiri gledište *mīmāṃse* o ovom pitanju sa gledištem *vedānte*.<sup>179</sup> Tu se dokazuje da *Ḍaimini*, iako odbacuje pojam boga kao onoga koji deli nagrade, ipak ne poriče postojanje boga kao tvorca sveta. Dok drugi sistemi smatraju da je bog tvorac sveta, kao i raspodelitelj plodova, *Ḍaimini* tvrdi da bog nije raspodelitelj. Neki predmet se naziva »plod« ako nanosi radost ili bol nekoj osobi. Sve dok se ne odnosi na nekog pojedinca u vidu radosti ili patnje, ne može se smatrati »plodom«.<sup>180</sup> Ako se kaže da je *karma* uzrok »ploda«, to znači da je uzrok uživanja predmeta a ne samo njegovo stvaranje. Mada *Bādarāyana* usvaja gledište *Ḍaiminija* u trećoj glavi svoga dela, on ipak napada gledište *Ḍaiminija* da je *apūrva*, a ne bog, uzrok podele nagrada. Da je *Ḍaimini* poricao stvaralaštvo božje, *Bādarāyana* bi se sigurno osvrnuo na njegovo odbijanje u svome drugom poglavlju koje je posvećeno kritici protivničkih hipoteza. *Ḍaimini* je osećao da bog, kad bi bio jedini odgovoran za nejednakosti u svetu, ne bi mogao da se oslobodi optužbe da je pristrasan i okrutan. Zato je svodio razlike ljudskih sudbina na njihovo ranije ponašanje. To tumačenje nije ubedljivo, jer stvari moraju prvo da postoje da bismo iz njih izveli sreću ili bedu. Ako je *apūrva* raspodelitelj naše sreće i bede, onda mora biti takođe i stvaralac stvari. Ako je bog neophodan za stvaranje, onda *apūrva* mora da je prosto princip *karme* koji bog uzima u obzir pri stvaranju sveta. Neposredno ili posredno bog postaje i tvorac i raspodelitelj plodova.

Praznina u *pūrva-mīmāṃsī* bila je tako osetna da su kasniji pisci polagano prokrijumčarili boga u nju. Osećala se snaga kritike da nesvesni princip *apūrva* ne može da postigne harmonične rezultate koji mu se pripisuju.<sup>181</sup> Postepeno je uveden božanski princip. Ali toga gospoda nadziratelja ne treba shvatiti kao biće vezano zakonom *karme*, jer niko nije vezan po svojoj sopstvenoj prirodi. Zakon *karme* izražava postojanost boga. Kad *Kumārila* priznaje da su i *karma* (delo) i *upāsana* (pobožnost) potrebni za postizanje oslobođenja, on time postavlja postojanje boga, mada ipak dokazuje da je *upāsana* jedna vrsta *karme*, koja sama po sebi proizvodi svoj sopstveni plod. Očigledno je da se vrlo rano osetilo da sistem *mīmāṃsā* ne bi mogao da zadovolji mislioca ako se ne poveže sa teizmom. Zato *Āpadeva* i *Lau-gākṣi Bhāskara* izjavljuju da žrtva, ako se prinosi u čast najvišeg gospoda, vodi do najvišeg dobra. Ta tendencija je najšire izražena u delu *Sešvara-mīmāṃsā* koje je napisao *Vedānta Deśika*.

U *pūrva-mīmāṃsī* naročito se ističe etička strana. Najviša realnost sveta se posmatra kao konstantni princip *karme*. Bog je pravednost ili *dharmā*. Sadržina *dharme* otelovljena je u vedama, a vede prosto otkrivaju duh božji. *Kumārila* kaže: »Ovo šāstra, nazvano veda, koji je *brahman* u obliku glasova, uspostavio je jedan najviši duh.«<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Vidi *Āpadeva*: *Devatāsvārūpavičāra*.

<sup>179</sup> *Śāstri*: *Pūrva Mīmāṃsā*, str. 111.

<sup>180</sup> S. B., III. 2. 38.

<sup>181</sup> *Bhāmatī*, III. 2. 41.

<sup>182</sup> *Sabdabrahmeti yac cedam śāstram vedākyam ucyate Tad apy adhiṣṭhitarā sarvam ekena paramātmā. (Tantravārttika, str. 179)*

*Kumārila* počinje svoju raspravu molitvom *Šivi*: »Poštovanje onome čije je telo sačinjeno od čistog saznanja, čije su božanske oči tri vede, koji je uzrok postizanja blaženstva, a čiji je ukras polumesec«.<sup>183</sup> Vede su otkrovenje duha božjeg. Dok dela žrtvovanja mogu biti specijalni uzroci blaženstva, bog je opšti uzrok. Ovo gledište se slaže takođe sa otvoreno priznatom svrhom *Kumārile* da interpretira učenje *mīmāṃse* tako da je saglasni sa nenaturalističkim težnjama vremena.<sup>184</sup>

Nije potrebno mnogo govoriti o nezadovoljavajućem karakteru *pūrva-mīmāṃse* kao filozofskog sistema. Ona je upadljivo nepotpuna kao filozofsko gledište na svet. Nije se bavila problemima poslednje realnosti i njenog odnosa prema dušama i materiji. Njena etika bila je čisto mehanička a njena religija nezdrava. Prinošenje žrtava smatralo se najbitnijim, a *devāte\** su iščezavali iz vidokruga onoga ko prinosi žrtve. Pozniji *mīmāṃsake* otvoreno govore da je božanstvo ono čije je ime dato u trećem padežu. U formuli »*Indrāya svāha*«,\*\* *Indra* je božanstvo. Malo čega ima u takvoj religiji što dira srce i daje mu žar. Nije čudo što se javila reakcija u korist monoteizma *vaiṣṇava*, *śaiva* ili *tāntrika*, koji je dao čoveku najvišeg boga da bi mogao da zavisi od njega i obraća mu se u brizi i patnji.

#### LITERATURA

*Gāṅgānāth Jhā*: *Śloka-vārttika*.

*Gāṅgānāth Jhā*: *Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*.

*Keith*: *Karma Mīmāṃsā*.

*P. Śāstri*: *Introduction to Pūrva Mīmāṃsā*.

*Sirkar*: *The Mīmāṃsā Rules of Interpretation*.

<sup>183</sup> *Viśuddhajñānadehāya trivedīdivyacakṣuṣe Sreyahprāptinimittāya namah somārdhadhārine. (S. V., I. 1.)*

U svome delu *Nyāyaratnākara* interpretuje *Pārthasārathi* ove stihove na drugi način, tako da ne bi obavezao *Kumārila* na teistički stav. On povezuje taj stih sa obredom žrtvovanja. *Viśuddham mīmāṃsayā samśodhitam jñānam eva deho yasya* (onaj čije je telo znanje prečišćeno naukom *mīmāṃse*); *trivedy eva divyaṃ cakṣuḥ prakāśakaṃ yasya* (onaj koji se manifestuje i trima vedama); *somasya ardhama sthānam grahacamasādi tad dhārine* (onaj koji je snabdeven posudama *some*); *iti yajñapakṣe 'pi saṃgacchate*. On priznaje takođe da se *Kumārila* pozivao na ličnog boga »*Šivu*«: *viśveśvaram mahādevam stutipūrvaṃ namasyati*. Iz S. S. S. S. (VIII. 37) saznajemo da je *Kumārila* verovao da je *ātman* jedan i mnogi, *bhinnābhinnātmakatvātmā*. To delo, kao i neka druga o *vedānti*, pokušava da pokaže kako je *Kumārila* bio *vedāntist*.

<sup>184</sup> *Prāyenaiva hi mīmāṃsā loke lokāyatīkṛtā Tām āstikapathe kartum ayaṃ yatnah krto mayā. (S. V., I. 10)*

\* *Devāta* su bogovi (pl. od *deva*).

\*\* »*Slava Indri*« (Gromovniku).

## GLAVA VII

## VEDĀNTA-SŪTRA

*Vedānta* i njegova tumačenja — Autorstvo i datum Sūtre — Odnos prema drugim školama — *Brahman* — Svet — Individualno *sebe* — *Mokṣa* — Zaključak

## I

## UVOD

Filozofija *vedānte* zaslužuje veću pažnju ne samo zbog svoje filozofske vrednosti, već i zato što je tesno vezana sa religijom Indije i znatno je življa na tome kontinentu nego bilo koji drugi sistem misli. U ovom ili onom obliku *vedānta* i danas određuje gledište na svet indijskih mislilaca.

Izraz »vedānta« znači bukvalno »kraj vede« ili doktrine izražene u završnom poglavlju veda, a to su upanišade. Gledišta upanišada sačinjavaju takođe »krajnji cilj veda«, ili suštinu veda.<sup>1</sup> Vedānta-sūtra se naziva Brahma-sūtra stoga što pruža izlaganje doktrine o *brahmanu*, a takođe i Šarīraka-sūtra,<sup>2</sup> stoga što se bavi pitanjem utelovljenja neuslovljenoga *sebe*. Dok Ćaiminijeva Karma-mīmāṃsā ispituje dužnosti (*dharma*) koje propisuje veda, zajedno sa nagradama vezanim za njih, dotle Bādarāyanina Uttara-mīmāṃsā opisuje filozofsko-teološka gledišta upanišada.<sup>3</sup> Obe čine sistematsko istraživanje sadržaja celokupnog vede. Upanišade su samo niz pogleda na istinu sa raznih gledišta, a ne pokušaj da se dosledno domisle velika pitanja. Pa ipak, oni koji ih smatraju otkrivenom istinom obavezni su da dokažu da njihovo učenje obrazuje doslednu celinu, a Bādarāyana pokušava da pruži takvo sistematsko delo. Njegov rad nije toliko sistematska

filozofija koliko teološka interpretacija. »Delo Bādarāyane stoji prema upanišadama u istom odnosu kao hrišćanska dogmatika prema Novom zavetu. Ono ispituje njihovo učenje o bogu, svetu, duši u njenim okolnostima lutanja i oslobođenja, odstranjuje očigledne protivrečnosti u učenjima, dovodi ih u sistematsku vezu, a naročito se stara da ih odbrani od napada protivnika.«<sup>4</sup> Ceo sistem se razvija u pet stotina pedeset pet sūtra, od kojih se većina sastoji od dve ili tri reči. Sūtra su sama po sebi nerazumljiva i prepuštaju sve onome ko ih tumači. Slično Proteju, ne mogu se uhvatiti ni u kakav određeni oblik. Njihova učenja interpretuju se katkad u sjajnim bojama personalističkog teizma, a ponekad u surim apstrakcijama apsolutizma. Različite tradicije bile su vrlo rano učvršćene u različitim teološkim školama, a mislioci kao Šamkara i Rāmanūda dali su im pismenu formulaciju. Komentatori — od kojih su glavni Šamkara, Bhāskara, Yādavaprakāša, Rāmanūda, Kešava, Nilakantha, Madhva, Baladeva, Vallabha i Vidānabhikṣu<sup>5</sup> — ne razlažu svi isto gledište, te nije jednostavno pitanje određivanja koga od njih treba prihvatiti kao vođu za pravilno razumevanje sūtra, jer su njihovi komentari pisani u vreme kad su glavna učenja postala predmet teških sumnja i ozbiljnih rasprava. Oni razvijaju svoje interpretacije u svetlosti svojih sopstvenih unapred izgrađenih mišljenja, a katkad previđaju bukvalni i očigledan smisao reči, u očitijoj težnji da nategnu tekstove da postanu svedočanstva za istinitost njihovih sopstvenih filozofskih teorija. Sūtra je jedna od retkih knjiga u kojoj svaki prema svojim zaslugama nalazi nagradu.

Pozivanja na druge učitelje *vedānte* u delu Bādarāyane jasno pokazuju da su nezavisne interpretacije upanišada, različite od interpretacije Bādarāyanine, bile takođe raširene.<sup>6</sup> Čak i kad je Bādarāyana formulisao svoje Sūtra bilo je različitih mišljenja o glavnim temama, kao o oslobođenoj duši,<sup>7</sup> ili o odnosu individualne duše prema *brahmanu*.<sup>8</sup> Ašmarathya se pridržava *bhedābheda* gledišta\* o odnosu duše prema *brahmanu*, tako da ona nije ni apsolutno različita niti apsolutno različita od *brahmanu*.<sup>9</sup> Audulomi misli da je duša potpuno različita od *brahmana* sve do trenutka konačnog oslobođenja, kad se stapa s njime,<sup>10</sup> a Kāṣakrtsna misli

<sup>4</sup> D. S., V. str. 21.

<sup>5</sup> Prema indijskoj tradiciji Šuka je takođe jedan od najranijih komentatora. Šabara u svome P. M. B. naziva Vrttikāru Upavarāša. To gledište zastupa takođe i Šamkara (III. 3. 53). Rāmanūda i njegovi sledbenici nazivaju ga Bodhāyana. Vedānta Deśika izjavljuje da je pod oba imena isti čovek. Izgleda da su nepristupačni komentari Drāvide, Tanke, Bhartṛprapañce, Bhārućija, Kapardija, Brahmānande i Guhadeve. Vidi S. B., I. 1. 4; I. 2. 23; I. 3. 19; I. 4. 12; IV. 3. 14.

<sup>6</sup> Bādari (I. 2. 30; III. 1. 11; IV. 3. 7; IV. 4. 10), Audulomi (I. 4. 21; III. 4. 45; IV. 4. 6), Ašmarathya (I. 2. 29; I. 4. 20), Kāṣakrtsna (I. 4. 22), Kārṣnādini (III. 1. 9), Ātreya (III. 4. 44) i Ćaimini. Čak i M. B. ne izlažu njihova gledišta.

<sup>7</sup> IV. 3. 7—14; IV. 4. 5—7.

<sup>8</sup> I. 4. 20—22.

<sup>9</sup> I. 4. 20.

<sup>10</sup> I. 4. 21.

\* *Bhedābheda*, »rascep-nerascep« je teorija relativnog dualizma o nepotpunoj otcepljenosti individua od apsoluta (*brahman*).

<sup>1</sup> »Tīteṣu tailavad vede vedāntas supratīṣṭhitah« (Muktikopaniṣad). Gautama pravi razliku između upanišada i *vedānte* (XXII. 9). Ali tradicija je uvek držala da su upanišade sledovale *vedānti*.

<sup>2</sup> *Šarīra*, telo.

<sup>3</sup> Upor. Vedāntavākyakusumagrathanārthatvāt sūtrānām (S. B., I. 1. 1).

da je duša apsolutno identična sa *brahmanom*, koje se na neki način predstavlja kao individualna duša.<sup>11</sup> Pozniji interpretatori prihvataju jedno ili više od ovih gledišta. Očigledno je da su upanišade bile predmet značajnih diskusija, a gledište Bādarāyane na *vedāntu* izgleda da je bilo rezultat jedne veoma istaknute škole mišljenja, mada su takođe cvetale i druge škole velikog ugleda.

## II

## AUTORSTVO I VREME POSTANKA

Od Šamkare dalje tradicija pripisuje Sūtru Bādarāyani. Činjenica da se njegovo ime pominje na nekoliko mesta u trećem licu<sup>12</sup> nameće misao da Bādarāyana nije autor ovoga dela.<sup>13</sup> Međutim, u staroj Indiji nije neobičan ovaj način upotrebe trećeg lica, te ne mora da označava drugog pisca. Indijska tradicija identifikuje Bādarāyanu, pisca Sūtre, s Vyāsom. Sledbenici Šamkare, Govindānanda, Vācaspati i Ānandagiri, identifikuju Vyāsu sa Bādarāyanom; Rāmānuđa, Madhva, Vallabha i Baladeva pripisuju Sūtru Vyāsi. Ponekad se ovo gledište osporava zato što je Āimīni, koga Bādarāyana citira mnogo puta, učenik Vyāse, ako poverujemo Māhābhārati, Višnu-purāni i Bhāgavati, tako da obaveštenja koja nalazimo u delima Āimīnija i Bādarāyane ne odgovaraju odnosu učitelja i učenika. Šabara, Govindānanda i Ānandagiri smatraju da tu nema ničeg što se ne bi slagalo.<sup>14</sup> Međutim, nije jasno kakvo je bilo mišljenje samog Šamkare.<sup>15</sup>

Sūtra aludira na gledišta škola *sāmkhya* i *vaišešika*, kao i đaina i budista. Šamkara, Rāmānuđa, Madhva i Vallabha su jednodušni u razumevanju pozivanja na Gītu (XV. 7; VIII. 24), u II. 3. 45 i IV. 1. 10, a prva trojica vide slično pozivanje na Gītu (VII. 11) u IV. 1. 10. Mnoga imena pomenuta u Sūtri nalaze se takođe u Śrauta-sūtri; Āśmarathya se pominje u Aśvalāyani, Bādari, Kārśnādini i Kāśakrtsna u Kātyāyani, Ātreya u Taittirīya-prātisākhya-sūtri. Ātreya, Kāśakrtsna i Bādari pominju se u Bodhayāninom delu Grhya-sūtra, a Ātreya takođe u Bhardvāda-grhya-sūtri. Kāśakrtsna je vrlo stari komentator veda. Audulomi se po-

<sup>11</sup> I. 4. 22.

<sup>12</sup> I. 3. 26; I. 3. 33; III. 2. 41; III. 4. 1; III. 4. 8; III. 4. 19; IV. 3. 15; IV. 4. 7; IV. 4. 12.

<sup>13</sup> Deussen npr. dokazuje da je dela Āimīnija i Bādarāyane — od kojih obojica citiraju i sebe i drugoga — kompilovao neki kasniji redaktor u jedno delo, a komentarisao ga Upavarša, pa je ovo poslednje delo poslužilo kao osnova Šabara-rabhāšye o P. M. i Šamkarabhāšye o B. S. (D. S. V., str. 24, prim. 17).

<sup>14</sup> Vidi Belvāikar: »Multiple Authorship of the Vedānta Sūtras«, *Indian Philosophical Review*, oktobar, 1918; i Abhay Kumar Guha: *Jivātman in Brahma Sūtras*, str. 8.

<sup>15</sup> U jednom odeljku svoga komentara B. S., Šamkara tvrdi da se je na prelazu iz doba *dvāpara* u doba *kali\** rodio jedan stari mudrac i učitelj veda, nazvan Apāntaratamas, po volji Višnu kao Kršna Dvaipāyana. Pošto Šamkara ne kaže da je taj Kršna Dvaipāyana pisac B. S., Windischmann i posle njega Telang zaključuju da su po shvatanju Šamkare te dve ličnosti različite (*A Note on Bādarāyana*, J. A. S., Bombay, tom XVI, 1883, str. 190). Kad god Šamkara citira Vyāsu, uvek podrazumeva da je Vyāsa pisac Sūtre (II. 1. 12; II. 3. 47). U B. S. se često pominju B. G. i Śāntiparva M. B., ako prihvatimo svedočenje komentatora, to bi bilo nerazumljivo kad bi pisac Sūtre i M. B. bili isti.

\* Teorija o četiri razdoblja u cikličkom razvoju svetova, od kojih je poslednje razdoblje *kali-yuga*, ili tamno razdoblje opadanja u kome se naš svet nalazi već mnogo hiljada godina. Njemu je prethodilo razdoblje *dvāpara*.

minje u Paninijevom Mahābhāšyi.<sup>16</sup> Garuda-purāna, Padma-purāna i Manu pozivaju se na Vedānta-sūtru i Harivamšu, dela koja po Hepkinsu spadaju u 200. g. n. e., i sadrže jasna obaveštenja o V. S. Keith smatra da Bādarāyana nije mogao živeti posle 200. g. n. e.<sup>17</sup> Indijski naučnici su mišljenja da je Sūtra delo napisano u razdoblju između 500. i 200. g. pre n. e. Fraser smatra da je nastalo 400. g. pre n. e.<sup>18</sup> Max Müller kaže: »Ma kome vremenu da pripada Bhāgavadgītā, ona je deo Mahābhārata; doba Vedānta-sūtre i Bādarāyane moralo je biti ranije.«<sup>19</sup>

## III

## ODNOS PREMA DRUGIM ŠKOLAMA

O tačnom odnosu Bādarāyaninog Vedānte prema Āimīnijevoj Mīmāmsi, razni komentatori daju različite komentare.<sup>20</sup> Posle Vrttikāre, Rāmānuđa je mišljenja da dve Mīmāmse čine jedno delo, dok Šamkara ima drukčije mišljenje. Možda su ta dva dela prvobitno sačinjavala delove iste rasprave.<sup>21</sup> Obe Mīmāmse su izrazito ortodokсни sistemi, a bile su po svome poreklu i prvobitno tumačenja *śruti*, ili vede, ili otkrovenja. Bādarāyana nigde ne pominje *nyāyu*. *Yoga* je vezana sa *sāmkhyom* i kaže se da kritika koja se odnosi na *sāmkhyu* važi isto tako i za *yogu*.<sup>22</sup> *Sāmkhya* se pobija vrlo opširno,<sup>23</sup> i pominje se na mnogo mesta.<sup>24</sup> To je sistem o kome se govori sa najviše pažnje delom stoga što su neka njegova učenja prihvatljiva za Bādarāyanu, delom što ih podržavaju mudraci kao što su Manu i Vyāsa.<sup>25</sup> Učenja *vaišešike* podvrgavaju se kritici,<sup>26</sup> i možemo zaključiti da u delu Bādarāyane sistem *vaišešika* nije bio mnogo ugledan. U nekim budističkim školama raspravljalo se takođe o doktrinama *lokāyata* i *bhāgavata*.<sup>27</sup> Autor Sūtre bio je pod jakim uticajem teizma Bhāgavad-gīte i *bhāgavata*.

## IV

## METAFIZIČKA GLEDIŠTA

Vedānta-sūtra ima četiri glave. Prva obrađuje teoriju o *brahmanu* kao središnjoj realnosti. Teza te glave je *samanvaya* ili izmirenje različitih vedskih izjava o ovom predmetu. Svaka interpretacija reli-

<sup>16</sup> IV. 1. 14.

<sup>17</sup> Karma-mīmāmsā, str. 5—6. Međutim, Jacobi veruje da je datum Sūtre između 200. i 450. godine n. e. (J. A. O. S., 1911).

<sup>18</sup> *Literary History of India*, str. 196.

<sup>19</sup> S. S., str. 113; Guha: *Jivātman in the Brahma Sūtra*.

<sup>20</sup> Bādarāyana se poziva na Āimīnija na više mesta: I. 2. 28; I. 2. 31; I. 3. 31; I. 4. 18; III. 2. 40; III. 4. 2; III. 4. 18; III. 4. 40; IV. 3. 12; IV. 4. 5; IV. 4. 11.

<sup>21</sup> Vidi R. B., I. 1. 1; Jacobi: J. A. O. S., 1910. Deussen je upozorio na analogiju u redosledu u N. T. u saobrazno starijem delu, gde život u skladu sa zakonom prelazi u život u duhu (D. S. V., str. 20).

<sup>22</sup> II. 1. 3.

<sup>23</sup> I. 1. 5—11; I. 4. 1—13; II. 1. 1—12; II. 2. 1—10.

<sup>24</sup> I. 1. 18; I. 2. 19; I. 2. 22; I. 3. 3; I. 3. 11; I. 4. 28; II. 1. 29; II. 3. 51; IV. 2. 21.

<sup>25</sup> Vidi S. B., I. 4. 28.

<sup>26</sup> II. 2. 11—17.

<sup>27</sup> Vidi II. 2. 1—45; I. 4. 28; III. 3. 53—54.



gije, svako objašnjavanje boga, duše i sveta obavezno je da vodi računa o verskim iskustvima onih koji izjavljuju da su videli večno; sve protivrečnosti među objavljenim iskustvima mudraca iz prošlosti zahtevaju međusobno usklađenje — ako teorija koja se ističe želi da se prihvati kao zadovoljavajuća. U prvoj glavi imamo objašnjavanje prirode *brahmana*, njegovog odnosa prema svetu i individualnoj duši. U drugoj (*avirodha*) se ustaje protiv prigovora iznetih protiv ovoga gledišta i kritikuju se protivničke teorije. Tu se nalazi takođe objašnjenje prirode zavisnosti sveta od boga i postepena evolucija iz njega i vraćanja u njega, a u nastavku<sup>28</sup> nalaze se interesantne psihološke diskusije o prirodi duše, njenim atributima, njenom odnosu prema bogu, telu i njenim sopstvenim delima. Treća glava diskutuje o putevima i sredstvima (*sādhana*) postizanja *brahma-vidye*.<sup>\*</sup> Tu nalazimo objašnjenje ponovnog rađanja i manje psihološke<sup>29</sup> i teološke<sup>30</sup> diskusije, zajedno sa mnogim egzegetskim komentarima. Četvrta glava bavi se plodovima (*phala*) *brahma-vidye*. Tu se opisuje takođe u pojedinostima teorija odlaska duše nakon smrti dvama putevima bogova i predaka, i priroda izbavljenja iz koga nema povratka. Svaka glava ima četiri dela (*pāda*), a pododeljci sūtra dele se dalje u određene grupe nazvane *adhikarana*. Postoje neke razlike u redakciji teksta, koje prihvataju razni komentatori, mada nisu od velikog značaja.<sup>31</sup>

Za Bādarāyana veda je večan<sup>32</sup> a šāstra<sup>\*\*</sup> je veliki autoritet.<sup>33</sup> On otvoreno izjavljuje da ne postoji mogućnost otkrivanja metafizičke istine pomoću *tarke* ili mišljenja.<sup>34</sup> Dopušta da postoje dva izvora saznanja, *śruti* i *smrti*,<sup>\*\*\*</sup> i naziva ih *pratyakṣam* (opažanje) i *anumānam* (zaključak),<sup>35</sup> možda stoga što po mišljenju Šankare ovaj poslednji pretpostavlja neku osnovu saznanja (*prāmānyam*), a onaj prvi ne. *Śruti* se, u otkrovenju koje je samo po sebi očigledno, naziva *pratyakṣam*. Bādarāyana pod *śruti* podrazumeva upanišade, a pod *smrti* Bhagavad-gītu, Mahābhāratu i Manuvov zakon. Kao što u oblasti svetskog znanja zaključak počiva na opažanju, tako je *smrti* zavisna od *śruti*. Bādarāyana ne priznaje nikakve druge *pramāne*. On pravi razliku između dve sfere postojanja, one koja je mislima pristupačna, a to je oblast *prakṛti*, sa elementima, umom, razumom i egoitetom, i one koja je mislima nepristupačna, a to je *brahman*. U ovoj drugoj sferi jedini vođ su nam

<sup>28</sup> II. 3. 15 i dalje.

<sup>29</sup> III. 2. 1. 10.

<sup>30</sup> III. 2. 11—41.

<sup>31</sup> Vidi Belvālkar: *The Multiple Authorship of the Vedānta Sūtras*, str. 144—145. I. P. R.

<sup>32</sup> I. 3. 29.

<sup>33</sup> I. 1. 3.

<sup>34</sup> II. 1. 11.

<sup>35</sup> I. 3. 28; III. 2. 24; IV. 4. 20.

\* Znanje o apsolutnom biću (*brahman*).

\*\* *Śāstre* su komentarski priručnici ili udžbenici pojedine discipline.

\*\*\* Vidi bel. ranije.

šāstre.<sup>36</sup> Svako razmišljanje koje se ne slaže sa vedom za Bādarāyana je beskorisno. Razmišljanje polazi od karakterističnih oznaka. Ali o *brahmanu* ne možemo reći da ga karakteriše ovo ili ono što isključuje druge atribute. Stoga je razmišljanje potčinjeno intuitivnom mišljenju,<sup>37</sup> koje se postiže predanošću bogu i meditacijom.<sup>38</sup>

Prema Vedānta-sūtri, *puruṣa* i *prakṛti*, kako ih shvata *sāmkhya*, nisu nezavisne supstancije, već modifikacije jedne jedine realnosti. Pluralitet istinitih beskonačnosti nije mogućan. Jedna beskonačna supstancija, *brahman*, identifikuje se sa najvišom realnošću o kojoj govore upanišade. U prvoj glavi nalazimo diskusiju o različitim opisima *brahmana* u upanišadama.<sup>39</sup> *Brahman* je poreklo, podrška i cilj sveta,<sup>40</sup> dejstvujući i materijalni uzrok vasion. On stvara bez sredstava.<sup>41</sup> Psihološki dokaz za realnost *brahmana* nalazi se u postojanju spavanja bez snova.<sup>42</sup> *Brahman* ne treba zamenjivati sa nerazumnim *pradhānom*, ili individualnom dušom. On je posednik svih *dharma*,<sup>43</sup> a i unutrašnji zakon i vođstvo.<sup>44</sup> Ima kvalitete čistote, istinitog cilja, sveznanja, svemoći itd.<sup>45</sup> Izlažu se takođe njegova kosmička svojstva. On je kosmička svetlost, zlatna ličnost u suncu, kosmički prostor ili *ākāṣa*, i kosmički dah ili vazduh ili *prāna*.<sup>46</sup> On je takođe svetlost duše.<sup>47</sup> Treba zamisliti da boravi u srcu čovekovom,<sup>48</sup> tako da nam je dopušteno da zamišljamo sveprisutnog boga kao da zauzima ograničen prostor. Krajnja osnova stvari je jedan jedini najviši duh, koji je izvor svega i adekvatan predmet nekvalifikovanog obožavanja i poštovanja.<sup>49</sup>

Kakav odnos prema vrhovnome treba da imaju nerazumne stvari i razumne duše? Treba li da ih posmatramo kao višu i nižu manifestaciju jedne realnosti, kako ih posmatra Gītā? Sūtra ne pruža jasno rukovodstvo. Neodređenost upanišadskog gledišta ostaje pri tome. *Brahman* je po sebi nestvoreno i večno,<sup>50</sup> ali je uzrok cele vasion.<sup>51</sup> Svaki materijalni element sveta je ostvarenje *brahmanovo*.<sup>52</sup> Ako aktivnošću primarnih elemenata dođe do razvoja sveta, čak i onda *brahman* daje moć po čijoj egzistenciji dolazi do razvoja. Kao što

<sup>36</sup> I. 1. 3; II. 1. 27.

<sup>37</sup> II. 1. 6; II. 1. 11.

<sup>38</sup> III. 2. 24.

<sup>39</sup> I. 2 i 3.

<sup>40</sup> I. 1. 2.

<sup>41</sup> II. 1. 23—27.

<sup>42</sup> I. 1. 9.

<sup>43</sup> II. 1. 37.

<sup>44</sup> I. 1. 20.

<sup>45</sup> I. 2. 1—2; II. 1. 30.

<sup>46</sup> I. 1. 20—23.

<sup>47</sup> I. 1. 24.

<sup>48</sup> I. 2. 7.

<sup>49</sup> I. 1. 7.

<sup>50</sup> II. 3. 9.

<sup>51</sup> I. 1. 5; I. 2. 1; II. 1. 22; I. 1. 22.

<sup>52</sup> II. 3. 7.

je rečeno, *brahman* posle stvaranja elemenata ulazi u njih; *brahman* koje boravi u elementima vrši proizvođenje ostalih stvari.<sup>53</sup>

Već je bilo reči o tome da je *brahman* materijalni a i instrumentalni uzrok sveta.<sup>54</sup> *Brahman* je tvorac svih stvari i transformiše se u sve stvari, kao što glina ili zlato postaju stvari od gline ili zlata. U *Sūtri*<sup>55</sup> se raspravlja o prirodi odnosa između uzroka i posledice, *brahmana* i sveta. Istovetnost uzroka i posledice objašnjava se dvema slikama. Upravo tako kao što komad tkanine kad je uvijen ne pokazuje pravu svoju prirodu, ali je pokazuje potpuno kad se razmota, mada je isti komad tkanine prisutan u oba slučaja, tako su uzrok i posledica isti, mada se njihovi kvaliteti razlikuju.<sup>56</sup> Upravo tako kao što kad se zaustavi disanje individua nije u stanju da izvrši nikakvu akciju mada produžava da živi, a kad je disanje slobodno ona može da pokreće svoje udove dok disanje ostaje stalno isto, slično tome — uzrok i posledica proizvode razna dela, mada su u stvari isti.<sup>57</sup> *Brahman* i svet nisu različiti (*ananya*),<sup>58</sup> kao što glineni lonac nije različit od gline.<sup>59</sup> Mada se komentatori slažu u tome da uzrok nije različit od posledice, oni ipak na razne načine objašnjavaju istovetnost *brahmana* sa svetom. Za Bādarāyana *ananya* ne označava odsustvo razlike ili promenu. Da bi objasnio tu promenu, Šamkara postulira *avidyū*. Svet postoji samo za one koji su pod uticajem *avidye*, kao što tobožnja zmija postoji samo za onoga koji pogrešno vidi konopac. Drugi komentatori se drže teorije *parināma* ili transformacije. Primeri uzroka i posledice, koji se nalaze u Čhāndogya-upanišadi, jesu zemlja, zlato i gvožđe i stvari načinjene od njih, a ne konopac i zmija ili školjka i srebro. Konačne stvari su realne kao determinacije *brahmana*. Tvrdnja da je *brahman* materijalni uzrok sveta nameće misao da je svet modifikacija supstancije *brahmana*.<sup>60</sup> Svet nije iluzija ili snoviđenje, već je realno, pozitivno nešto što ima svoje poreklo, postojanje i što se absorbuje u *brahmanu*.<sup>61</sup> Bādarāyana veruje da moć stvaranja pripada čistom, neumrljanom *brahmanu*, kao što vrlina pripada vatri.<sup>62</sup> Za svoju sopstvenu rasonodu<sup>63</sup> *brahman* razvija<sup>64</sup> sebe u svet, ne padajući

<sup>53</sup> II. 3. 13.

<sup>54</sup> I. 4. 23—27.

<sup>55</sup> II. 1. 14—20.

<sup>56</sup> II. 1. 19, S. B.

<sup>57</sup> II. 1. 20, S. B. Prema Rāmānuđi, posledica je transformovano stanje uzroka. Čak i Šamkara priznaje da je svet samo *avasthāntara\** *brahmana* kao delo konaca.

<sup>58</sup> II. 1. 14.

<sup>59</sup> I. 1. 4; I. 4. 22.

<sup>60</sup> I. 1. 26. Vidi tak. II. 3. 7.

<sup>61</sup> III. 2. 3.

<sup>62</sup> I. 3. 1.

<sup>63</sup> II. 1. 33.

<sup>64</sup> I. 4—26.

\* Medustanje, tj. privremeno stanje.

time ni u kakvu ma i najmanju promenu<sup>65</sup> i ne prestajući da bude ono što jeste. Bādarāyana se ne trudi da objasni kako je to moguće. On čak ne kaže ni to što Rāmānuđa i drugi tvrde, da *brahman* ima čudesne snage kojim se mogu ostvariti čak i nezamišljive stvari. On nam skreće pažnju na prividno protivrečne izjave koje se nalaze u *śruti*, i opominje nas da nemamo prava da postavljamo pitanje o autoritetu *śruti*. Sa gledišta filozofije takav odgovor ne zadovoljava. Šamkara objašnjava to stanje i prebacuje protivrečnost sa *śruti* na individualni duh, pa tvrdi da se *brahman* ne transformiše u svet. Kao žrtve zablude, mi verujemo da se jedno menja u drugo. On drži da je krajnja realnost *brahman*, neodređeni duh, i dokazuje da se svet onoga koji saznanje, onoga što se saznanje i saznanja nalazi na neki način u *brahmanu*. Rāmānuđa ima drugačije mišljenje. On pribegava *śruti* kad se nađe pred teškoćom da objasni čisto, prvobitno *brahman*, kome je bespočetni (*anādi*) tok sveta (*jagatpravāha*) drugotnost. Nemoguće je moguće bogu<sup>66</sup> koji ima natprirodne moći.<sup>67</sup>

Bādarāyana<sup>68</sup> kaže da je duša *dhā*, a Šamkara to tumači kao razum, dok je Rāmānuđa shvata kao razumno biće koje saznanje. Vallabha se slaže sa Šamkarom, dok Kešava misli da je duša i inteligencija i saznavatelj. Individualna duša je agens (*kartā*).<sup>69</sup> Rođenje i smrt su u vezi sa telom a ne sa dušom,<sup>70</sup> jer ona nema početka. Ona je večna.<sup>71</sup> Kaže se da je *divātman anu*, a ima obim atoma. Ovo gledište priznaju Rāmānuđa, Madhva, Kešava, Nimbārka, Vallabha i Śrīkantha. Šamkara misli da je duša svudaprisutna ili *vibhu*, mada se smatra da je atomska u svetskom stanju.<sup>72</sup> Bādarāyana misli da je *brahman* u individualnoj duši, ali mada dotiče karakter duše, ne dotiče prirodu *brahmana*.<sup>73</sup> Kao što se *diva* i *brahman* razlikuju kao sunčeva svetlost i sunce, i kao što se sunca ne tiče da li je svetlost zadržana oblakom, isto tako, kad je *diva* u vlasti bola, *brahman* to nije.<sup>74</sup> Otelovljena *svest o sebi* deštuje i raduje se, stiče zaslugu ili greši, i podložna je radosti i bolu, dok je priroda najvišeg *sebe* suprotna tome i slobodna od svakog zla.<sup>75</sup> Izjave »To si ti« i »Ovaj *ātman* je *brahman*« pokušavaju da pokažu da to dvoje, *brahman* i *ātman*, bog i čovek, u stvari jesu jedno. Ako je *brahman* uzrok svega, mora biti i uzrok individualne duše. Apsolutna

<sup>65</sup> II. 1. 27.

<sup>66</sup> Vidi R. B., II. 1. 27.

<sup>67</sup> Prema B. S. (III. 2. 3) svet nije *māyā*, kao što su snovi. Reč »*māyā*« je jako dvosmislena, a što se vidi iz poznijeg sistema *vedānte*. Možemo kao Bhāskara shvatiti da znači *arthapratyayaśūnyatva*, ili kao Šamkara *dr̥ṣṭanaśtasvarūpatva*, ili kao Ramanuđa *aścāryātmakatva*, ili kao Vallabha *sarvabhāvanāsāmarthya\**.

<sup>68</sup> II. 3. 18.

<sup>69</sup> II. 3. 33—39.

<sup>70</sup> II. 3. 16.

<sup>71</sup> II. 3. 18.

<sup>72</sup> Vidi II. 2. 19—28. Prema B. S., *diva* može biti četiri vrste: rođenih iz materice (*darāyuda*), iz jaja (*andada*), ili vlage (*śvedada*), ili biljke (*udbhidda*). Za sve njih se misli da su svesni, mada u različitim stepenu. Biljke nisu u stanju da izraze svoju svesnost zbog preovlađivanja *tamasa*.

<sup>73</sup> I. 2—8.

<sup>74</sup> II. 3. 46. Vidi Kešava o tome.

<sup>75</sup> I. 1. 17. Vidi tak. II. 1. 22.

\* Ispraznost poverenja u smisao; osobina koja iščezava čim se primeti; čudnovato svojstvo; obeležje svakog mišljenja.

božanska esencija je prisutna u svima svojim manifestacijama. Svaki pojedinac učestvuje u duhu božjem. U objašnjenjima Bādarāyane ipak nije jasno kako tačno izgleda odnos pojedinca prema *brahmanu*: da li je deo (*amša*) ili odraz (*ābhāsa*) univerzalnog *sebe*.<sup>76</sup> Bādarāyana iznosi da Āšmarathya, Audulomi i Kāšakrtsna zastupaju različita gledišta u pogledu odnosa individualne duše prema *brahmanu*. Āšmarathya misli da je duša deo *brahmana* čak i u prostornom smislu. Audulomi drži da je u dubokom smislu duša privremeno sjedinjena sa *brahmanom*. Kāšakrtsna, čije mišljenje podržava Šamkara, veruje da *brahman* postoji celo i nepodeljeno u obliku individualne duše, a Bādarāyana prosto pominje ova različita mišljenja, ne izjašnjavajući se koje on zastupa.<sup>77</sup> Mesto po kome je *diva* deo (*amša*) najviše realnosti Šamkara shvata u značenju »kao da je deo« (*amša iva*).<sup>78</sup> Pošto *brahman*, koje nije sastavljeno iz delova, ne može imati delove u bukvalnom smislu, Bhāskara i Vallabha tvrde da je *diva* deo vrhovnoga, jer postoji među njima kako istovetnost tako i razlika. Rāmānuđa, Nimbārka, Baladeva i Śrīkantha misle da je *diva* realni deo *brahmana*, isto kao što je svetlost koja izlazi iz nekog svetlog predmeta, recimo vatre ili sunca, deo toga predmeta. Odbacuje se gledište da se *diva* i razlikuje i ne razlikuje od vrhovnog bića, kao što se zmija razlikuje i ne razlikuje od svojih kolutova.<sup>79</sup> Međutim, Rāmānuđa smatra da se sūtra bavi odnosom *brahmana* prema materiji, i osporava gledište da je materija samo različit položaj *brahmana* i da se ne razlikuje od njega, kao što su zmijini kolutovi samo različiti po položaju, ali nisu različiti od zmije. Rāmānuđa tvrdi da su i *diva* i materija delovi *brahmana*. Kešava dokazuje da je materija i različita i jedna sa *brahmanom*, kao što su zmija i otrovne žlezde različiti, ali i nerazličiti kad se zmija posmatra kao celina. Materija je identična sa *brahmanom* utoliko što i samo njeno postojanje zavisi od *brahmana*, ali je različna od *brahmana* jer ima ime i oblik. *Divā* se takođe razlikuje i ne razlikuje od *brahmana*, a razlika je sigurno realna.<sup>80</sup> Postoji dosta razloga za mišljenje da Bādarāyana smatra da je razlika između *brahmana* i individualne duše prvobitna, tj. nešto što opstoji čak i kad se duša oslobodi. Mada je *diva* veoma mali po obimu, on prožima celo telo, kao što malo sandalove masti osvežava celo telo.<sup>81</sup>

Svet postoji zahvaljujući volji (*samkalpa*) božjoj. On je njegova igra ili *līlā*. Međutim, to ne znači da je bog stvorio greh i patnju radi svog zadovoljstva, iako se to nekad uvrštava u određene verske sheme, zato da mogu postojati niža stvorenja koja će slaviti i veličati njegovu večnu veličinu. Bog koji je potpuno blažen i uživa u patnji stvorenja nije uopšte bog. Različitost ljudskog roda uslovljava *karma* individua.<sup>82</sup> Bog je ograničen nužnošću da uzme u obzir prethodne živote ljudi. Nejednaka raspodela sreće je izraz moralnog reda čije je otelovljenje volja božja. Tako *brahman* nije ni pristrasan niti nemilosrdan princip, a nema ni onu bezbrižnu slobodu i neodgovornost koju

<sup>76</sup> II. 2. 43 i 50.

<sup>77</sup> I. 4. 19—22.

<sup>78</sup> II. 3. 43, S. B.

<sup>79</sup> III. 2. 27.

<sup>80</sup> Kešava o III. 2. 27—28.

<sup>81</sup> II. 3. 23. Prema Sūtri, *diva* ima sedište u *hrdayi* ili *hrtpadmi*, jednom malom centru u kičmenoj moždini živčanog sistema gde se sreću razni živci, 101 na broju. Od sviju njih *sušumnā* dolazi do lobanje. Kad se približi smrti, duša koja to zna pomoću božjom, raskida čvor *hrdaye* i nalazi put *sušumne*, probija lobanju izlazeći iz tela (IV. 2. 17). Kad *diva* izlazi iz tela, on to čini okružen finim čulima, umom (*manas*) i glavnim *prānom* (III. 1. 1—7; IV. 2. 3—21). Ona se ponovno rađa zajedno sa njima.

<sup>82</sup> II. 1. 34.

bi mu neki teolozi želeli pripisati. Ako se božja neumoljiva nepristrasnost opravdava doktrinom da se on daje svakom čoveku prema njegovim delima, ostaje neobjašnjeno drugo gledište po kome je sam bog uzročni agens ispravnog i pogrešnog ponašanja.<sup>83</sup> Ako bog drži konce aktivnosti svake vrste, onda je on kako aktivan tako i pasivan. Tako izgleda da je nerazmršivo upleten u beskonačni tok i da sam sebi dodeljuje plodove dobra i zla. Tu Sūtra ponovo pribegava *śrutī*, a ne pokušava da ukloni protivrečnosti.

U glavi III Sūtre ističe se kako etička disciplina može da osigura pojedincu telo sposobno za postizanje apsolutnog znanja ili *brahmadhāne*. Tu se prihvataju opšta pravila upanišada koja se tiču očišćenja oruđa koja su u našoj vlasti.<sup>84</sup> Dozvoljava se u pravilu trima višim klasama pravo da prinose žrtve itd., a čak i šūdre i žene postižu spasenje po milosti božjoj.<sup>85</sup> Autor drži da aktivna služba i odricanje od sveta nalaze jednaku podršku u svetim spisima;<sup>86</sup> on je i sam sklon kombinovanju duha odricanja s napornim životom.<sup>87</sup> Rad koji se vrši u neznanju, ali ne svaki rad, ometa razvoj duhovnog uvida ili *dhāne*.<sup>88</sup> Aktivnost se propisuje bez obzira kakvu slobodu mi stekli po postizanju oslobođenja na zemlji, čak i u stanju *divanmukta*.<sup>89\*</sup> Sledejući upanišadama, Sūtra dopušta kult bogova koji nagrađuju blaženstvom svoje verne, mada se i bogovi pokoravaju svevišnjem.<sup>90</sup> Realnost je izvan *pratīka* ili simbola, ne sadrži se u njima, a oni su dopušteni s obzirom na čovekovu slabost.<sup>91</sup> Apsolut je *avyakta* ili neočitovan, mada je vidljiv u stanju *samrādhana*.<sup>92</sup> Najviši oblik religije je sposobnost viđenja boga. Oni koji nisu u stanju da razviju tu duhovnu intuiciju oslanjaju se na šāstre. Najviši cilj pojedinca je u dostignuću *sebe*.<sup>93</sup> Ne možemo reći da li je priroda tog jedinstva sa *sobom* u suštini istovetnost ili je zajedništvo i združenje. Bādarāyana veruje u *divanmukti* ili oslobođenje za života. Saznanje *brahmana* dokončava *karme* čije dejstvo još nije otpočelo,<sup>94</sup> mada telo traje dok se ne iscrpu *karme* čije dejstvo je počelo (*ārabdha*).<sup>95</sup>

<sup>83</sup> III. 2. 41; Kaušitaki-up., III. 8.

<sup>84</sup> II. 3. 40—42.

<sup>85</sup> I. 3. 34—38; III. 4. 38.

<sup>86</sup> III. 4. 9.

<sup>87</sup> III. 4. 32—35.

<sup>88</sup> III. 4. 26.

<sup>89</sup> III. 4. 32.

<sup>90</sup> III. 2. 38—41.

<sup>91</sup> IV. 1. 4.

<sup>92</sup> III. 2. 23—24.

<sup>93</sup> I. 1. 9.

<sup>94</sup> IV. 1. 13—15.

<sup>95</sup> IV. 1. 19.

\* »Oslobođeni za života«, onaj ko je postigao već za života potpunu metafizičku slobodu kakva se pripisuje u hrišćanskoj teologiji »otkupljenim« dušama posle smrti.

U IV glavi nalazimo objašnjenje kako individualna duša postiže *brahman* putem *devayāna*,\* odakle nema povratka. U IV. 4. 5—7 uzimaju se u diskusiju karakteristike oslobođene duše. Prema Audulomiju, njeno je glavno obeležje misao. Āimīni smatra da ona ima izvestan broj uzvišenih kvaliteta, a autor Sūtre se izjašnjava za kombinaciju ta dva gledišta. Pošto pomene skoro beskrajnu moć i saznanje koje će pripasti oslobođenoj duši koja postigne *mokṣu*, autor primećuje da ipak niko neće steći moć stvaranja, upravljanja i razaranja vasiona,<sup>96</sup> pošto ona pripada jedino bogu. Madhva i Rāmānuđa lako objašnjavaju ovo mesto, jer je u skladu sa njihovom doktrinom o večnoj razlici duše i boga.<sup>97</sup> Međutim, Bādarāyana nije jasan u ovom pitanju. Dok u nekim odeljcima izjavljuje da je ta razlika trajna,<sup>98</sup> u drugima njegovo objašnjenje nastoji da tu razliku ukloni.<sup>99</sup>

## V

### ZAKLJUČAK

Bādarāyana potvrđuje monističko gledište na svet. On neće da ima nikakva posla sa politeizmom ili mnoštvom nezavisnih i podjednako prvobitnih realnosti ili nestvorenih duša, ili sa dualizmom između boga i zloduha. On prihvata dva shvatanja o *brahmanu*: kao neodređenu inteligenciju (*nirvišeša cinmātra*), kako ga priznaju Bādari, Kāśakrtsna i Audulomi, i kao određenog ličnog gospoda (*savišeša*), kako ga priznaju Āšmarathya i Āimīni. Takva je priroda Sūtre, i nije moguće naći put kojim bi se ta dva objašnjenja izmirila u mišljenju autora. Upaniṣade izjavljuju da je *brahman avikāri* ili nepromenljivo, *nityam* ili večno. Svet se menja i nepostojan je. Kako može takva posledica da proizlazi iz takvog uzroka? Sūtra prosto na osnovi *śruti* tvrdi da *brahman* razvija sebe u vasionu i ostaje transcendentan.<sup>100</sup>

Pokušaj adekvatnije definicije uzročnosti *brahmana* (*brahmakāranatā*) vodi do divergentnih gledišta. Śamkara dokazuje da *brahman* proizvodi svet ne podvrgavajući se nikakvoj supstancijalnoj promeni. Rāmānuđa i Vallabha veruju da je svet stvarni proizvod *brahmana*, tj. *brahman* se realno transformuje u svet, Bādarāyana, opet, kaže da iako je *brahman* u individualnoj duši, ipak nedostaci individue ne prljaju *brahman* zbog razlike njihovih priroda.<sup>101</sup> On potvrđuje i istovetnost i razliku *brahmana* i individualne duše. Nema logičke izjave o tom stavu. Śamkara nalazi da je nemoguće primeniti ideju Sūtrakāre o *brahmanu* na *nirgunu*,

*nirvišeša brahman* iz upaniṣada, dok su drugi komentatori raspoloženi da dovedu definicije iz Sūtrakāre u vezu sa najvišim *brahmanom*. Ovi poslednji dokazuju da u Sūtrakāri nije primećena teorija o dvostrukom *brahmanu* ili nerealnosti sveta. Autor Sūtre ne bi mogao odbaciti *sāmkhyu* ni raspravljati tako ozbiljno o teorijama stvaranja da je smatrao da je svet pojava, u kom slučaju njegovo stvaranje ne bi dolazilo u obzir. Sasvim je moguće da Bādarāyana veruje u realno promenljivi aspekt božanske prirode, u *svagatabheda*, čime je moguće da se *brahman* manifestuje u različitim predmetima i u granicama individualnog života. Međutim, nedostaje jasno obrazloženje.

Stanje oslobođene duše je stanje neodvojenosti (*avibhāga*) od *brahmana*. Ta jedinstvena formula neodvojenosti pruža mogućnost raznovrsnih interpretacija, koje daju kasniji komentatori. Śamkara je shvata kao potpunu identifikaciju sa univerzalnim *sobom*, dok je Rāmānuđa tumači kao delimičnu asimilaciju sa bogom. U Śamkarinom sistemu ima mesta i za jedno i za drugo. U pitanju etike, Bādarāyana ne diskutuje o odnosu odricanja od aktivnosti i vrednosti etike za postizanje cilja. U religiji, on smatra da je *brahman* nemanifestovano (*avyakta*), a ipak je predmet duhovnog opažanja. Ta dva gledišta traže izmirenje.

Bādarāyanino delo Sūtra odražava neodređenost i maglovitost karakterističnu za upaniṣade, čija učenja pokušava da nastavi, ali unosi u njega semenje mnogih sumnji i diskusija. Svaki pokušaj tačnijeg određivanja gledišta sūtra nužno sadrži mnoge oštrice uvrede i izvor je duševnog nemira. Mi ćemo videti u nastavku kako identične formule daju povod različitim interpretacijama zbog razlika u duševnom stavu onih koji ih prihvate.

<sup>96</sup> IV. 4. 17.

<sup>97</sup> I. 1. 17.

<sup>98</sup> IV. 4. 17 i 21.

<sup>99</sup> IV. 2. 13 i 16.

<sup>100</sup> I. 4. 27.

<sup>101</sup> I. 2. 8.

\* »Put bogova« (posle smrti).

## GLAVA VIII

ŠAMKARIN SISTEM *ADVAITA-VEDĀNTA*

Uvod — Datum — Život i ličnost Šamkare — Literatura — Gaudapādino delo Kārikā — Budistički uticaj — Analiza iskustva — Uzročnost — Stvaranje — Etika i religija — Odnos prema budizmu — Opšta ocena Gaudapādinog stava — Bharrhari—Bharrtrprapañca — Šamkarin odnos prema upanišadama i Brahma-sūtri — Odnos prema budizmu i drugim filozofskim sistemima — Realnost *ātmana* — Njegova priroda — Teorija saznanja — Mehanizam saznanja — Opažaj, njegova priroda i vrste — Zaključak — Svedočanstva svetih spisa — Pobijanje subjektivizma — Kriterijum istine — Neadekvatnost logičkog saznanja — Samosvest — *Adhyāsa* — *Anubhava* — Autoritet svetih spisa — Viša mudrost i niže saznanje — Šamkara i Kant, Bergson i Bradley — Objektivno pristupanje — Realnost i egzistencija — Prostor, vreme i uzrok — Svet pojava — *Brahman* — *Saguna* i *nirguna* — Išvara — Dokazi za postojanje boga — *Brahman* i Išvara — Ličnost — Stvaranje — Fenomenalni karakter Išvare — Biće, nebiće i bivanje — Fenomenalnost sveta — Učenje o *māyi* — *Avidyā* — Da li je svet iluzija? — *Avidyā* i *māyā* — Svet prirode — Individualna svest o sebi — *Sākšin* i *diva* — *Brahman* i *diva* — *Avatēhedavāda* — *Bimbaprati-bimbavāda* — Išvara i *diva* — *Ekadivavāda* i *Anekadivavāda* — Etika — Osvrt na prigovore intelektualizma i asketizma — *Ānāna* i *karma* — *Karma* i sloboda — *Mokṣa* — Budući život — Religija — Zaključak

## I

## UVOD

Šamkarin advaitizam je sistem velike spekulativne smelosti i logičke utančanosti. Njegov strogi intelektualizam, njegova nemilosrdna logika koja ide napred bez obzira na nade i verovanja čoveka, njegova relativna sloboda od teoloških obzira — čine da predstavlja veliki primer čisto filozofske sheme. Thibaut, kome se ne može prebaciti slabost prema Šamkari, govori o njegovoj filozofiji ovim rečima: »Učenje koje brani Šamkara je sa čisto filozofske tačke gledišta i bez obzira na svako teološko razmatranje, najvažnije i najzanimljivije učenje koje je poniklo na tlu Indije. Ni oblici *vedānte* koji odstupaju od gledišta koje zastupa Šamkara, a ni bilo koji nevedantinski sistem ne može da se uporedi sa takozvanim ortodoksnim *vedāntom* po smelosti,

dubini i utančanosti spekulacije.«<sup>1</sup> Ne možemo čitati Šamkarina dela, ispunjena ozbiljnim i utančanim mislima, a da ne budemo svesni da smo u doticaju sa duhom veoma fine prodornosti i duboke duhovnosti. Svojim ostrim osećanjem bezmernog sveta, svojim uzbuđljivim pogledom i bezdne tajne duha, svojom nepokolebljivom odlučnošću da ne kaže ni više ni manje no što se može dokazati — Šamkara se ističe kao herojska figura prvog stepena u prilično šarenoj gomili religioznih mislilaca srednjovekovne Indije. Njegova filozofija ostaje u sebi potpuna, i nije potrebno ni ono što je bilo pre ni ono što je došlo kasnije. Ona nosi crtu sebi dovoljne celine, karakteristične za umetnička dela. Ona iznosi svoje sopstvene pretpostavke, rukovodi se vlastitim ciljem i drži sve svoje elemente u sigurnoj, razumnoj ravnoteži. Spisak osobina<sup>2</sup> koje Šamkara zahteva od onoga koji se posveti filozofiji pokazuje kako za njega filozofija nije intelektualno sledovanje, već odani život. Prvo, »razlikovanje večnih od nevečnih« stvari zahteva od filozofskog istraživača misaonu sposobnost koja mu pomaže da razlikuje nepromenljivu realnost i promenljivi svet. Za one koji imaju tu moć nije moguće da se uzdrže od metafizičkih poduhvata. Drugi zahtev je »odricanje od uživanja u nagradi u ovom i drugom svetu«. U iskustvenom svetu i životu ima malo stvari koje zadovoljavaju težnje duha. Filozofija nalazi svoju mogućnost, a i svoje opravdanje, osvetljavajući iluzije koje donosi život. Onaj koji traži istinu ne sme da se ponizi pred stvarima kakve one jesu; on treba da razvije strogu odvojenost karakterističnu za uzvišen duh. Kao treći preduslov ističe se moralna priprema,<sup>3</sup> i najzad se pominje težnja za oslobođenjem (*mumukṣuitvam*). Moramo imati duh sklon »večnom životu«, kako kaže sv. Luka.<sup>4</sup> Šamkara nam iznosi pravi ideal filozofije, koji nije toliko u znanju koliko u mudrosti, ne-toliko u logičkoj učenosti koliko u duhovnoj slobodi. Za Šamkaru, kao i za neke od najvećih mislilaca u svetu — Platona i Plotina, Spinozu i Hegela — filozofija je ozbiljno viđenje večne istine, veličanstvene u njenoj slobodi od sitnih briga čovekovog jadnog života. Kroz Šamkarinu snažnu i u isto vreme utančanu dijalektiku probija živan i osećajan temperamenat, bez koga filozofija lako postaje prosta logička igra. Gospodar najstrože logike, on je takođe gospodar otmene i oduševljene poezije, koja pripada drugom području. Zraci njegovog genija osvetlili su mračna mesta misli i ublažili brige i najnapuštenijeg srca. Dok njegova filozofija ohrabruje i teši mnoge, ima prirodno i takvih kojima ona izgleda kao ponor protivrečnosti i mraka. Ali, bilo da se slažemo ili ne slažemo sa njom, prodorna svetlost njegovog duha nikad nas ne ostavlja tamo gde smo bili.

<sup>1</sup> Uvod u B. S., str. XIV. Prema sir Charlesu Eliotu, Šamkarin sistem »po doslednosti, potpunosti i dubini drži prvo mesto u indijskoj filozofiji« (*Hinduism and Buddhism*, tom II, str. 208).

<sup>2</sup> S. B., Uvod.

<sup>3</sup> S. B., II. 1. 1.

<sup>4</sup> *Dela*, XIII. 48.



## II

## ŠAMKARINO DOBA I ŽIVOT

Prema Telangu, Šamkara je živio i radio oko sredine ili kraja šestog veka n. e.<sup>5</sup> Sir R. G. Bhāndārkar određuje 680. godinu n. e. kao godinu Šamkarinog rođenja, mada je sklon da prihvati i raniju godinu.<sup>6</sup> Max Müller i profesor Macdonell drže da je rođen 788. god. n. e., a umro 820. Da je živio u prvoj četvrtini devetog veka mišljenje je takođe i profesora Keitha.<sup>7</sup>

Našu maštu pobuđuje slika jednog usamljenog asketskog mislioca, sigurnog kako u strogoj meditaciji tako i u praktičnom radu. Neki od Šamkarinih učenika sastavili su biografske izveštaje od kojih su glavni Šamkaradigvidaya od Mādhava i Šamkaravidaya od Ānandagirija.<sup>8</sup> Šamkara je pripadao jednostavnoj, učevoj i radljivoj brahmanskoj *nambūdrī*, sekti iz Malabara. Općenito se pretpostavlja da je rođen u Kāladi, na zapadnoj obali poluostva.<sup>9</sup> Mada je po tradiciji Šiva bio Šamkarino porodično božanstvo, postoji takođe mišljenje da je po rođenju bio šakta.\* U ranoj mladosti išao je u vedsku školu, kojom je upravljao Govinda, učenik Gaudapāde. U svima svojim delima Šamkara se potpisuje kao učenik Govinde, koji ga je očevitno poučavao o glavnim načelima sistema *advaita*. Govori se da je već kao učenik od osam godina gutao sa žudnjom i uživanjem sve vede. Očevitno je da je bio »čudo od deteta« u proučavanju veda i slobodi duha. Dubok utisak ostavili su na njega tajanstvenost i značaj života, a rano je doživio viđenje lepote svetosti. Pre no što je upoznao puteve sveta, on ih je odbacio i postao *śaṅṅyāsīn*. Ipak nije bio bestrastan pustinjač. Čist plamen istine goreo je u njemu. Išao je kao učitelj iz mesta u mesto, ulazeći u diskusije sa vodima škola drugih mislilaca. Prema podacima iz tradicije on je upoznao na svojim putovanjima Kumārīlu<sup>10</sup> i Mandana Mišru, koji je zatim postao njegov učenik pod imenom Surešvarācārya.<sup>11</sup> Priča o njegovom ulaženju u mrtvo telo Amaruka pokazuje da je Šamkara bio vičan u primeni *yoge*. On je uspostavio četiri *mutta* ili manastira, od kojih je glavni u Śringēriju u oblasti Mysore. Ostali su: Pūri na istoku, Dvārakā na zapadu i Badarināth u Himalajima. Jedan dirljive događaj, koji jednodušno iznosi tradicija, pokazuje kako je Šamkara bio pun blage ljubavnosti i sinovske odanosti. Protiveći se otvoreno utvrđenim propisima reda *śaṅṅyāsīna*\*\*, Šamkara je obavio pogrebne obrede za svoju majku, čime je izazvao ozbiljno protivljenje svoje opštine. Prema tradiciji

<sup>5</sup> Njegov dokaz zasniva se na tome da je Pūrnavarman, pomenut u Šamkarinom komentaru B. S., bio budistički kralj u Magadhi otprilike u to vreme.

<sup>6</sup> Vidi *Report on the Search for Sanskrit MSS.*, 1882, str. 15.

<sup>7</sup> I. L. A., str. 30. U Nāndišloki, delu knjige Prabodhaścandrodaya čiji je autor Kršna Mišra (otprilike jedanaesti vek n. e.), nalaze se najpopularnije ilustracije pojma *māye* kao iluzije i zmiije-konopca.

<sup>8</sup> Cidvilāsa i Sadānanda su ostavili neke opise. Skanda-purāna pruža neke podatke (vidi IX). Mādhva, pisac Nārāyanācārye, iznosi neke pojedinosti u svojim knjigama Madhvavidaya i Manimaṅdari. Ali mnoge od tu pomenutih činjenica su legende i sumnjive istorijske vrednosti. Vidi *Life and Times of Šamkara* od C. N. Krišnaswāmi Aiyar, Madras.

<sup>9</sup> Ānandagiri drži da se Šamkara rodio u Čidambaramu 44. g. pre n. e., a umro 12 g. pre n. e. Njegovo gledište nema mnogo podrške.

<sup>10</sup> Južnoindijska tradicija tvrdi da je Šamkara bio učenik Kumārīle.

<sup>11</sup> Profesor Hiriyanna iz Mysore ustaje sa ubedljivim dokazima protiv identifikovanja Surešvare sa Mandana Mišrom. Vidi J. R. A. S., april, 1823. i januar 1924.

\* Vrsta kulta boga Šive.

\*\* *Śaṅṅyāsīn* je pripadnik ortodoksnih hinduističkih manastirskih, odn. pustinjačkih i prosjačkih redova.

on je umro u Kedārñāthu u Himalajima u trideset drugoj godini. Nama, ljudima iz života i sa osećanjima, izgleda da u životu Šamkare nema punoće i boje, radosti veselog drugarstva i društvenih zadovoljstava. Ali to je obično slučaj sa onima koji idu za višim životom i osećaju se pozvani da veličaju božju pravdu i zahteve duha. On je bio prorok određen da vodi narod putevima vrline, a u Indiji niko ne može da se primi tog zadatka ako ne dokaže tu svoju misiju životom oslobođenim svakog staranja o ovom svetu.

U svom kratkotrajnom životu Šamkara se bavio raznim pozivima, od kojih bi svaki bio dovoljan da zadovolji običnog čoveka. Njegovo veliko ostvarenje u oblasti spekulacije je sistem *advaita*, koji je razvio u komentarima starih tekstova. Našao je najbolji način izmirenja savremenih merila i vere sa starim tekstovima i tradicijama. Šesti i sedmi vek doživio je oživljavanje popularnog hinduizma. Na jugu budizam je počeo da opada,<sup>12</sup> dok je džainizam bio u zenitu. Vedski obredi gubili su ugled. Šaivitski *bhakte* (*ādyāri*) i vaišnavski vernici\* (*ālvāri*) širili su put predanosti bogu. Praznovanja i obredi u hramovima u vezi sa hinduizmom purāna širili su se na sve strane. U južnoj Indiji vlast Pallava\*\* bila je na vrhuncu, a u slobodi i miru koji je osiguravala centralna uprava brahmanizam se preobraćao u hinduizam. Verska uverenja kraljeva Pallava jasno pokazuju kakve su se promene zbivale. Dok su najraniji vladari dinastije Pallava bili budisti, sledeći po redu bili su vaišnave, a poslednji šaive. Reagujući protiv asketskih težnja budizma i pobožnosti teizma, *mimāmsake* su isticali značaj vedskih obreda. Kumārīla i Mandana Mišra su poricali vrednost *dīāne* i *śaṅṅyāse*,\*\*\* a isticali vrednost *karme* i položaj domaćina. Šamkara se pojavio u isto vreme kao revnosan branilac ortodoksne vere i kao duhovni reformator. On je pokušao da odvrti duhove od sjajnog bleska purāna i uputi ih mističnoj istini upanišada. Moć vere da vodi dušu višem životu postala je za njega dokaz njene snage. On se osećao pozvan da pokuša duhovno upućivanje svoga doba formulisanjem filozofije i religije koja bi mogla da zadovolji etičke i duhovne potrebe naroda bolje nego sistemi budizma, *mimāmsa* i *bhakti*. Teisti su zavijali istinu u maglu osećajnosti. Sa svojim osećanjem za mistično iskustvo, oni su bili nezainteresovani za praktične potrebe života. *Mimāmsake* su polagali mnogo na obrede zasnovane na *karmi* i lišene duševne sadržine. Vrlina može da ustane protiv mračnih opasnosti života i da se održi samo ako postane lepi cvet misli. Po mišljenju Šamkare jedino filozofija *advaita* može da pravedno sudi o istini vera koje su u sukobu. Stoga je napisao sva svoja dela sa jedinim ciljem da pomogne pojedincu u njegovom ostvarenju identiteta duše sa *brahmanom*, jer je to sredstvo oslobođenja od *samsāre*.<sup>13</sup> Na svojim putovanjima od mesta rođenja, od Malabara do Himalaja na severu, on se sretao sa mnogim vrstama obreda, i primao sve one koji su nosili u sebi snagu da uzdignu čoveka i oblagorode nj.gov život. On nije propovedao jednu i isključivu metodu spasenja, već je komponovao himne nesumnjive veličine upućene raznim bogovima popularnog hinduizma: Višnuu, Šivi, Šakti i Sūryi. Sve ovo pruža siguran dokaz o univerzalnosti njegovih simpatija i bogatstvu prirodnih darova. On nije samo oživljavao narodnu religiju, nego ju je takođe prečišćavao. On je oslabio grublje pojave u kultu *šakta* u južnoj Indiji; za žaljenje

<sup>12</sup> Dok je Fahian video da je budizam cvetao u petom veku, dotle je Yuan-Chwang, koji je bio u Indiji kasnije, tj. u VI i VII veku, bio svedok očiglednih znakova opadanja. Haršacarita od Bāne potvrđuje ovaj utisak.

<sup>13</sup> »Samsārahētunivrttisādhanabrahmāmaikatvavidyāpratipattaye«. Vidi S. B., I. 1. 1.

\* »Šaiva« su sledbenici boga Šive, a »vaišnava« boga Višnu. *Bhakta* je vernik koji se predaje isključivo kultu osećaja ljubavi prema svome bogu na potpuno iracionalan način.

\*\* Dinastija Pallava, 3—7 vek n. e.

\*\*\* Saznanje i redovnička vrlina asketskog života.

je što se nije osetio jače njegov uticaj u velikom hramu Kālī u Kalkuti.\* Kaže se da je u Dekanu suzbio nečisto obožavanje Šive kao psa pod imenom Mallāri, kao i ubitačne obrede *kāpālīka*, čiji j bog Bhairava tražio ljudske žrtve. Osudio je žigosanje ili obeležavanje tela užarenim metalnim pečatima. Naučio je od budističke crkve da disciplina, sloboda od sujeverja i crkvena organizacija pomažu da se sačuva čista i jaka vera, a sam je ustanovio deset verskih redova, od kojih su četiri očuvala ugled do današnjeg dana.

Šamkarin život čini jak uticaj svojim suprotnostima. On je filozof i pesnik, učen čovek i svetac, mističar i verski reformator. Bio je svestrano talentovan, i zato o njegovoj ličnosti dobijamo složenu sliku. Vidimo ga u mladosti kako gori od intelektualnih ambicija, neustrašiv i uporan polemičar. Neki vide u njemu pronicljivog političkog genija koji pokušava da utisne narodu smisao za jedinstvo. Za treće on je smiren filozof predan jedino naporu da iznese protivrečnosti života i misli, pri čemu je neuporedivo pronicljiv. Četvrti ga smatraju mističarem koji izjavljuje da smo svi mi veći nego što znamo. Malo je bilo duhova koji bi bili univerzalniji od njega.

### III

#### LITERATURA

Glavni spisi ove škole su Šamkarini komentari o najvažnijim upanišadama,<sup>14</sup> Bhagavad-gīti i Vedānta-sūtri. Upadeśasahasri i Vivekačūdāmani izražavaju njegovo opšte stanovište. Njegove popularne himne posvećene raznim oblicima vrhovnog božanstva razjašnjavaju njegovu veru u život i pravdaju njegovu ljubav prema životu; to su: Dakṣināmūrti-stotra, Harimīde-stotra, Ānandalaharī i Saundaryalaharī. Druga dela koja mu se pripisuju jesu: Āptavadrāsūci, Ātmabodha, Mohamudgara, Daśaśloki, Aparokṣānubhūti i komentari o Viṣṇusahasranāma i Sanatsudātīya. Mnoge niti iz složenog tkanja njegove ličnosti našle su izraz u njegovim spisima. Veliku umetnost predstavlja njegov način pisanja, koji odražava svojstva njegova uma, njegovu snagu, logiku, osećanja i smisao za humor. Filozofija koju je razvijao Šamkara ima dugu istoriju koja se još nastavlja. Branioći drugih pravaca obično dokazuju svoje stavove odbacujući stavove Šamkare. To je izazvalo potrebu odbrane Šamkare u svakom dobu. Nemoguće nam je da pratimo u pojedinostima sudbinu njegovog sistema kroz vekove posle njega.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Čhāndogya, Brhadāranyaka, Taittirīya, Aitareya, Śvetāśvatara, Kena, Katha, Iṣa, Praśna, Mundaka i Māndūkya. Govori se da je pisao komentare i o Atharvaśikhā, Atharvaśiras i Nrsimhatāpanīya upanišadama.

\* Hram u kome se još uvek prinose krvne žrtve okrutnoj nevedskoj boginji Kālī, ženi Šivinoj. Kult predvedskog božanstva Šive je još i danas najprimitivniji i ujedno najrasprostranjeniji oblik religije u Indiji. Šaivism je u primitivnom obliku obožavanje *phallusa (lingam)*, ali je prinošenje krvnih žrtava (životinja) prilično retko.

<sup>15</sup> Vārttike i Naiškarmyasiddhi od Sureśvarācārye, Bhāmatī od Vācaspatija, Pañcāpādikā od Padmapāde i Nyāyanirnaya od Ānandagirija dobro su poznate rasprave o *advaiti*, sastavljene neposredno posle doba Šamkare. Kalpataru od Amalānande (sredina trinaestog veka) je komentar o Bhāmatī. Appayadīkṣita (šesnaesti vek) je napisao Kalpataruparimāla, obimnu raspravu o Kalpataru. Njegovo delo Siddhāntaleśa je značajno kratko izlaganje različitih pravaca razvoja *advaite*. Prakāśātman (1200. g. n. e.) u svome delu Pañcāpādikāvivarana komentarisao je Padmapādinu delo Pañcāpādikā, koje je razrađeno tumačenje prve četiri sūtre. Vidyāranya (četnaesti vek) — obično ga identifikuju sa Mādhavom — pisao je

### IV

#### GAUDAPĀDA

Gaudapāda<sup>16</sup> je bio prvi sistematski predstavnik *advaita-vedānte*. On uživa glas da je bio učitelj Šamkarinog učitelja Govinde,

svoje delo Vivaranaprimeyasamgraha kao tumačenje Prakāśātmanovog dela. Dok njegovo delo Pañcādaśī predstavlja klasično delo kasnijeg sistema *advaita*, njegov Divanmuktiviveka je takođe rad znatne vrednosti. Tradicija nije jednodušna u pitanju autora dela Pañcādaśī. Za Vidyāranyu se kaže da je pisao prvih šest glava, a Bhāratīrtha ostalih devet (vidi izdanje Pīṭāmbaraśvāminovo, str. 6). Niścalādāsa u delu Vrttiprabhākara (str. 424) pripisuje prvih deset Vidyāranyi a drugih pet Bhāratīrthi. Sarvadnātmamuni (900 n. e.) je načinio opšti pregled stava Šamkare u svome delu Samkṣepaśārīraka, kome je napisao komentar Rāmātirtha. Khandanakhandakhādyā od Śrī Harṣe (1190. n. e.) je najveće delo o dijalektici *advaite*. To je druga rasprava o taštini filozofije, ukazujući na nesposobnost ljudskog uma da shvati one uzvišene predmete koje mu njegova misao nameće kao vredne da se ispituju. U duhu Nāgārdune analizuje Śrī Harṣa opšte kategorije sa tačnošću i pedantnošću, vodeći čitaoca kroz dug i naporan proces raščlanjivanja, da bi utvrdio prostu istinu da se ništa ne može konačno dokazati ni kao istinito niti kao lažno. Sve je sumnjivo izuzev univerzalne svesti. Njegova vera u najvišu realnost duha odvaja ga od budističkog nihilizma (I. 5). On diskutuje veoma opširno o *pramānāma* u *nyāyi*, o njegovoj teoriji uzročnosti, i dokazuje da se *nyāya* bavi prividnom egzistencijom a ne realnošću. Raznovrsnost stvari nije prvobitna (I. 9), dok apsolut *jeste* mada se nikad ne saznaje. Čitsukha je pisao komentar o tom radu, koji je dopuna jednom nezavisnom delu o istom pitanju, poznat pod imenom Tattvadīpikā. Delo Čitsukhiyam kritikuje se u Nyāyāmrtam. Madhusūdāna Sarasvatī (šesnaesti vek) kritikuje to poslednje delo u svome Advaitasiddhi. Rāmācārya kritikuje Advaitasiddhi u svome Taraṅginī. Gaudabrahmānandīyam, ili Guručandrikā, delo koje je pisao Brahmānanda, je odbrana Advaitasiddhi od kritike Taraṅginī. Nezavisno su pisali dela o Khandana dvojica: Šamkara Miśra i Raghunātha. Vedāntaparibhāśa od Dharmarāde (šesnaesti vek) jeste odličan priručnik logičke metafizike. O njemu je pisao Rāmākrṣṇa, sin Dharmarāde, delo Śikhāmani. Maniprabhā od Amarādāse je korisno tumačenje o njemu. Vidīnānbhikṣu u svome Vidīnānmṛta (šesnaesti vek) pokušava da dokaže da se dualizam *sāmkhye* nastavlja i u *vedānti*. Druga dela velike vrednosti su: Brahmavidyābharana od Advaitānande (petnaesti vek), Ratnaprabhā od Govindānande, Vedāntasāra od Sadānande (petnaesti vek), sa svojim komentarima Subodhinī i Vidvanmanorañdanī, zatim Siddhāntamuktāvali od Prakāśānande, Advaitabrahmasiddhi od Sadānande, Advaitamakaranda od Lakṣmīdhare. Mnoge od poznijih upanišada, kao npr. Mahopaniśad i religiozna dela kao Yogavāśiṣṭha i Adhyātmarāmāyana, brane advaitizam. Yogavāśiṣṭha sadrži tragove budističkih gledišta. Upor.:

Yad idarī drīsyate kiñcit tan nāsti kim api dhruvam

Yathā gandharvanagaram yathā vāri marusthale (II).\*

O *advaita-vedānti* pisano je mnogo drugih dela, ali ona nisu ništa dodala dubini i ozbiljnosti Šamkarinih izlaganja. Sureśvara, Vācaspati, Padmapāda, Śrī Harṣa, Vidyāranya, Čitsukha, Sarvadnātmamuni, Madhusūdāna Sarasvatī, Appayadīkṣita — mada svi oni pripadaju istom opštem tipu mišljenja, imali su ponešto novo da kažu i odraze neku stranu apsolutnog idealizma koja se pre toga nije tako izrazito pokazivala. Oni se služe istom metodom i izlažu isto gledište, pa ipak zadržavaju svoje specifične odlike.

<sup>16</sup> Možda on nije isti sa autorom komentara o sistemu *sāmkhya*.

\* »Što god se vidi to nije, a pogotovo nije postojano, kao andeoski grad (kule u vazduhu), kao privid (fatamorgana) vode u pustinji.«

a kaže se da je živio oko početka osmog ili kraja sedmog veka.<sup>17</sup> Misli se da je Gaudapāda pisao takođe komentar o Uttaragīti. U Kārikī se izlažu glavna načela filozofije *advaita*, kao npr. redosled realnosti, identitet *brahmana* i *ātmana*, *māyā*, neprimenljivost uzročnosti na najvišu realnost, *dhāna* ili mudrost kao neposredno sredstvo za postizanje *mokše* ili slobode, i neshvatljivost apsolutnog ničeg. To delo podeljeno je na četiri glave. Prva se naziva Āgama i izlaže tekst Māndūkya-upanišade. Gaudapāda tu pokušava da dokaže da je njegovo gledište na realnost ispravno jer ga potvrđuje *śruti* a podržava razum.<sup>18</sup> Druga glava se naziva Vaitathya i izlaže na osnovu dokaza fenomenalnu prirodu sveta, čija su obeležja dvojstvo i suprotnost. Treći deo iznosi teoriju *advaita*. U poslednjem delu, nazvanom Alātaśānti ili »Gašenje požara«, nalazi se dalje razvijanje stava *advaita* u pogledu jedine realnosti *ātmana* i relativnog karaktera običnog iskustva. Sa mnogostrukošću sveta stoji kao sa štapom koji gori na jednom kraju, a kad se brzo okreće daje iluziju vatrenog kruga (*alātaćakra*).<sup>19</sup> Tu se poziva na gledišta *yogācāra*,\* a pominje šest puta Buddhino ime.

Gaudapāda je živio u vreme kad je budizam imao najjači uticaj. Prirodno je da je bio upoznat sa budističkim učenjima koja je primao ukoliko nisu bila u sukobu sa njegovim sopstvenim *advaita* sistemom. Budistima se obraćao na osnovu toga što njegovo gledište nije zavisilo ni od kakvog teološkog teksta ili otkrovenja. Ortodoksnim Hindusima je govorio da njegovo mišljenje ima takođe potvrdu autoriteta. Njegova liberalna mišljenja omogućila su mu da prihvati učenja vezana za budizam i da ih prilagodi planu *advaita*.

<sup>17</sup> Gaudapāda je morao živeti mnogo ranije, jer je Walleser utvrdio da se Kārikā navodi u tibetskom prevodu Bhavavivekine knjige Tarkadvāla. Bhavaviveka je živio ranije nego Yuan Chwang, a Gaudapāda je dakle morao živeti oko 550. god. n. e. ili tako nešto (vidi Jacobi: J. A. O. S., april, 1913). Jacobi misli da je Kārikā poznijeg datuma nego B. S. Tome ne protivreči nedostatak ma kakvih pozivanja na B. S. u starim budističkim delima, jer »zagonetni karakter« B. S. onemogućava neupućenome da ga citira radi ilustrovanja osnova filozofije *vedānta*. »Pored toga, budisti su mogli da ignorišu stari *vedānta* sistem Bādarāyanin, kao što su to činili daini još u devetom veku n. e. Ali, oni nisu mogli ignorisati Gaudapādi, pošto to delo uči filozofiju koja je bila slična njihovoj u mnogom pogledu« (J. A. O. S., april, 1913). Mnogi indijski naučnici skloni su Jacobijevom shvatanju, mada ne iz njegovih razloga, već više nasuprot Walleseru.

<sup>18</sup> III. 23.

<sup>19</sup> Vidi tak. Maitrāyanī-upanišad, VI. 24. Poređenje se često upotrebljava u budističkim spisima. U jeziku i mišljenju Kārike Gaudapādine ima zaista\*\* upadljivih sličnosti sa spisima *mādhyamika*; Kārikā sadrži mnoge slike kojima se služe ti spisi. Upor. nar. II. 32; IV. 59. Vidi J. R. A. S., 1910, str. 136 i d.

\* *Yogācāra* je idealistička teorija *mahāyāna* budizma za koju je svako postojanje samo postojanje u svesti.

\*\* *Mādhyamika* (učenje o dijalektičkoj sredini) je naziv filozofske škole Nāgārđunine (početak n. e.) koja je temelj za kasniji *mahāyāna* spekulativni idealizam u budističkoj filozofiji.

## V

## ANALIZA ISKUSTVA

Ukazali smo na drugom mestu na teoriju stepena ili vrsta svesti, kako ih ukratko opisuje Māndūkya-upanišad.<sup>20</sup> Gaudapāda se oslanja na tu analizu i ističe da su iskustva doživljena u snu jednako vredna kao i iskustva na javi. Ako se stanja u snu ne uklapaju u kontakt opšteg iskustva ljudi sa kojima živimo ili u naše vlastito normalno iskustvo,<sup>21</sup> treba razumeti da to nije stoga što nemaju veze sa apsolutnom realnošću, već stoga što ne odgovaraju našim konvencionalnim merilima. Ona sačinjavaju posebnu vrstu iskustava, pa su u svom poretku koherentna. Voda može u snu da ugasi žeđ u tom snu, a nema smisla reći da ne gasi stvarnu žeđ. Kad tako kažemo, znači da pretpostavljamo da je budno iskustvo realno u sebi i jedino realno. To dvoje, stanje budnoće i spavanja, podjednako su realni svako unutar svog vlastitog poretka ili podjednako nerealni u apsolutnom smislu.<sup>22</sup> Gaudapāda priznaje da su predmeti našeg budnog iskustva zajednički svima nama, dok su predmeti sna privatna svojina onih koji sanjaju.<sup>23</sup> Ali on ipak kaže: »Kako u snu, tako i u budnom stanju, viđeni predmeti su nerealni.«<sup>24</sup> On tvrdi da je sve što je dato kao predmet nerealno. Dokaz da su svi predmeti nerealni a da je realan samo subjekt koji je stalni svedok sebe samoga nagovešten je u nekim upanišadama a razrađen sa negativnim rezultatima u budističkoj misli. Ovde ga upotrebljava Gaudapāda da dokaže da je život samo budan san.<sup>25</sup> Mi prihvatamo svet budnosti kao objektivn, ne zato što doživljavamo u iskustvu duševna stanja drugih ljudi, već stoga što prihvatamo njihovo svedočanstvo. Odnose prostora, vremena i uzroka koji upravljaju predmetima budnog sveta ne treba smatrati krajnjima. Prema Gaudapādi »pod prirodom neke stvari podrazumeva se ono što je potpuno u sebi, ono što je njen pravi uslov, ono što je urođeno, što nije slučajno, ili ono što ne prestaje da bude ono što jeste.«<sup>26</sup> Ako

<sup>20</sup> Upor. Bradley *Truth and Reality*, str. 462—464.

<sup>21</sup> II. 203.

<sup>22</sup> »Kad posmatram stvar pažljivo, ne nalazim nijednu karakteristiku na osnovu koje sigurno mogu da odredim da li sam budan ili sanjam. Viđenja sna i iskustva moga budnog stanja toliko su slična da sam ja potpuno zbunjen i zaista ne znam da ne sanjam u ovom trenutku« (Descartes: *Meditations*, str. 1). Pascal ima pravo kad tvrdi da kad bi isti san dolazio nama svaku noć mi bismo njime bili isto toliko obuzeti koliko stvarima koje vidimo svaki dan. Da navedemo njegove reči: »Kad bi neki zanatlija bio siguran da će svaku noć sanjati punih dvanaest sati da je kralj, verujem da bi bio isto toliko srećan koliko kralj koji bi svake noći dvanaest sati sanjao da je zanatlija.«

<sup>23</sup> II. 14.

<sup>24</sup> II. 4.

<sup>25</sup> II. 31.

<sup>26</sup> IV. 9.

primenimo to merilo, onda vidimo da ni duša niti svet nisu ništa sami po sebi već su samo *ātman*.<sup>27</sup>

Pojave iskustva predstavljaju se našem duhu kao nešto što se pokorava određenim zakonima i vezano je određenim odnosima, od kojih je glavni uzrok. Kakav je red po kome uzrok i posledica sleduju jedan drugom? Ako su istovremeni kao dva roga jedne životinje, ne mogu biti u odnosu uzroka i posledice. Poređenje sa semenom i biljkom nije ništa korisnije. Ne možemo nijednu stvar nazvati posledicom ako ne znamo njen uzrok.<sup>28</sup> U prirodi slučaja uzročno objašnjenje ne može biti potpuno sadržano. Mi posmatramo svako dato stanje stvari kao uslovljeno i pitamo se o njenim uslovima, a kad se uslovi pronađu, onda moramo zaći u njihovu pozadinu. Takav proces nema svrsishodnosti u sebi.<sup>29</sup> Međutim, ako verujemo da postoje večni bespočetni uzroci, koji su sami neprouzročeni a ipak proizvode posledice, onda kako — pita se Gaudapāda — može ono što proizvodi biti samo neproizvedeno (*adā*)? Kako neka stvar koja se menja može biti takođe večna? Gde ćemo naći stvari nestvorene, a koje stvaraju stvari? Uzrok i posledica su očigledno relativni, podržavaju jedan drugog i propadaju skupa.<sup>30</sup> Uzročnost nema prirodu realnosti, već je samo uslov saznanja. Gaudapāda kaže: »Ni nerealno ni realno ne mogu imati nerealno za svoj uzrok; a ni realno ne može imati realno za svoj uzrok... a kako bi realno moglo biti uzrok nerealnog?«<sup>31</sup> Teškoće oko problema uzročnosti navode Gaudapādu da kaže da »ništa nije proizvedeno ni samo sobom niti nečim drugim, niti je išta u stvari proizvedeno, bilo da je to biće ili nebiće, ili obadvak.«<sup>32</sup> Uzročnost je nemogućnost. Ne može se reći ni da je bog uzrok sveta niti da je doživljavanje u budnom stanju uzrok stanja u snu.<sup>33</sup> Nerealne su sve različite stvari: subjektivne i objektivne, individualne duše i svet.<sup>34</sup> One samo izgledaju kao da su realne dotle dok prihvatljivo načelo uzročnosti.<sup>35</sup> »Sve proizvodi sila *samvrti* (ili relativna istina), i stoga ništa nije večno; budući neodvojiva od *sat*,\* svaka stvar je nerođena, zato ne postoji niti

<sup>27</sup> IV. 10. 28, 61.

<sup>28</sup> IV. 16—21.

<sup>29</sup> IV. 11—13, 21, 23, 25.

<sup>30</sup> IV. 14—15.

<sup>31</sup> IV. 40.

<sup>32</sup> IV. 22. Šamkara daje tome ovakav komentar: »U stvari, nije ni na koji način moguće utvrditi ono što je nečim proizvedeno. Ništa se ne rađa samo od sebe, tj. iz svoje sopstvene forme. Ništa ne može da reprodukuje samo sebe, kao npr. lonac lonac. Niti je nešto proizvedeno iz nečeg drugog, kao npr. tkanina od lonca ili druga tkanina iz prve. I ništa se iz očevidnih razloga ne može roditi ujedno i samo iz sebe i iz nečeg drugog; jer lonac i tkanina ne mogu zajedno da proizvedu ni jedno ni drugo.«

<sup>33</sup> IV. 39.

<sup>34</sup> IV. 51—52, 67.

<sup>35</sup> IV. 55—56; IV. 42.

\* *Sat* je biće za razliku od svesti (*ĉit*) u *advaita* (monističkoj) filozofiji *vedānte*.

bilo šta što bismo mogli nazvati razaranjem.«<sup>36</sup> Proizvođenje i razaranje su samo pojave, a u realnosti nema ničega proizvedenog ili razorenog.<sup>37</sup> Mi moramo poreći uzročnost i druge odnose da bismo postigli realnost koja transcendirira pojavnost.<sup>38</sup>

Potrebno je naglasiti da razlika subjektivnog i objektivnog u *advaiti* nije identična sa uobičajenim. Mentalni svet je isto toliko objektivniji ili nerealniji koliko i materijalan, jer jedini subjekt ili realnost jeste *ātman*. Dok Gaudapāda, kao i Šamkara, zastupa ovo gledište, Šamkara se naročito trudi da napravi razliku između sveta snova i sveta budnosti. Dok Šamkara ostaje pri tome da ta dva sveta, mentalni i materijalni, nisu iste vrste ili reda, mada su u suštini *brahman*, dotle se Gaudapādi može prebaciti subjektivizam u tradicionalnom smislu, jer on koristi dokaze koje upotrebljava budistička teorija *vidhānavāda*\* da dokaže nerealnost spoljnih predmeta opažanja i da ih svede na ideje uma.<sup>39</sup> Pokret svesti (*vidhānaspaṇḍitam*) proizvodi privid opažanja i opaženoga, pa zamišljamo raznovrsnost tamo gde je nema.<sup>40</sup> Svet postoji samo u čovekovom umu.<sup>41</sup> Gaudapāda svodi celokupnu realnost na mentalne utiske i izjavljuje da oni nemaju objektivne uzroke. »Dokazi uzeti iz prirode stvari ukazuju na bezuzročnost uzroka.«<sup>42</sup> »*ĉitta* (ili misao) se ne odnosi na predmete niti im dozvoljava da se reflektuju u njoj, jer predmeti su nerealni i njihov odraz nije odvojen od misli (*ĉitta*).«<sup>43</sup>

Realist dokazuje da se misli i osećanja ne bi javili kad ih spoljne stvari ne bi prouzrokovale. Gaudapāda pokazuje nerazboritost pretpostavljanja predmeta koji postoje pored i nezavisno od ideja, a Šamkara je prinuđen da prizna da je to odbijanje »dokaz budista škole *vidhānavāda*, koja pobija mišljenje realista (*bāhyārthavādinā*), a učitelj se utoliko slaže sa njima.«<sup>44</sup>

Ali Gaudapāda odbacuje čak i teoriju realnog toka ideja. On pobija središnji stav *vidhānavāde*, tj. realnost *ĉitte*. »Stoga um (*ĉitta*)

<sup>36</sup> IV. 57.

<sup>37</sup> II. 32.

<sup>38</sup> Prapañcōpaśamam, II. 35.

<sup>39</sup> Jacobi stavlja Gaudapādin dokaz u ovaj silogistički oblik: »Stvari koje vidimo u budnom stanju nisu istinite: to je sud (*pratiḍiā*): jer se vide; to je razlog (*hetu*); isto onako kao što se vide u snu; to je primer (*drśtāntā*): pošto stvari viđene u snu nisu istinite, to svojstvo da budu viđene pripada na isti način stvarima viđenim u budnom stanju; ovo je primena razloga (*hetūpanaya*); stoga su stvari viđene u budnom stanju takođe neistinite; ovo je zaključak (*nigamana*)« (J. A. O. S., tom XXXIII, deo I, april, 1913). Vidi tak. II. 29. 31; IV. 61—66, 72—73.

<sup>40</sup> II. 15 i 17; IV. 47.

<sup>41</sup> IV. 45—48, 72; IV. 77; I. 17.

<sup>42</sup> IV. 25. Komentarišući o tome, Šamkara piše: »Lonci i sl., koje uzimate kao objektivne uzroke subjektivnih utisaka, sami nemaju uzroka, ništa na čemu počivaju; oni stoga nisu uzrok subjektivnih utisaka.«

<sup>43</sup> IV. 26.

<sup>44</sup> IV. 21, 25—27.

\* *Viḍhānavāda* je sinonim za budističko učenje *yogācāra*, a doslovno znači »učenje o saznanju«, saznajno-teorijski idealizam.

ne nastaje, a ne nastaju ni predmeti koje je um saznao. Oni koji preten-  
duju da prepoznaju njihovo nastajanje izgleda da vide samo kule u  
vazduhu.«<sup>45</sup> Ako je celo iskustvo samo prividno, u čemu je onda razlika  
između istinitog i lažnog opažaja? Sa gledišta apsoluta ona uopšte ne  
postoji. Opažanje konopca kao konopca isto tako je pogrešno kao i  
opažanje konopca kao zmije. Svest o predmetima datim u budnom  
iskustvu i u snu nije neki konstantan činilac. Mi imamo spavanje bez  
snova u kome nema saznanja spoljnih i unutrašnjih predmeta. Tu  
imamo samo jedinstvo u kome sve stvari izgleda da se stapaju u jednu  
nerazdvojnu masu osetnosti.<sup>46</sup> Postojanje ovog stanja pruža jasan  
dokaz da saznanje sa svojim razlikovanjem saznavaoa i saznanoga  
nije konačno. Snovi su realni dotle dok sanjamo; a doživljavanja u  
budnom stanju dotle dok ne sanjamo ili ne spavamo. Spavanje bez  
snova, iz koga prelazimo u budno stanje ili snevanje, nerealno je toliko  
koliko druga stanja, a sva tri stanja otkrivaju svoj relativan karakter  
kad se individua probudi »iz sna razočaranja, koje nema početka, pa  
upozna nerođeno, uvek budno, bez snova, jedno bez drugoga.«<sup>47</sup>

Navodi se još jedan razlog za nerealnost sveta, i to da »sve  
što je ništa u početku, a ništa je i na kraju, nužno ne postoji ni u  
sredini.«<sup>48</sup> Drugim rečima, nerealno je sve što ima početak ili kraj.<sup>49</sup>  
Merilo realnosti nije u objektivnosti ili praktičnom dejstvu, već u  
trajanju kroz sve vreme ili u apsolutnom samopostojanju. Predmeti  
budnog iskustva pretvaraju se u ništa u snu, i *vice versa*. Tako Gaudapāda  
utvrđuje nerealan karakter sveta iskustva: 1. njegovom sličnošću sa  
stanjem sna; 2. njegovim predstavljanim ili objektivnim karakterom;  
3. neshvatljivošću odnosa koji ga organizuju; i 4. njegovim neposto-  
janjem zauvek.

Priznajući da je relativnost sveobuhvatajuća sila koja upravlja  
stvarima u oblasti iskustva, Gaudapāda postavlja realnost nečega što  
transcendira iskustvo i relativnost. Mogućnost relativnoga pretpostavlja  
realnost apsolutnoga. Ako poreknemo realno, mi poričemo takođe i  
relativno.<sup>50</sup> Upanišade izjavljuju da je iznad ova tri stanja, kao osnova  
sviju njih, *ātman*.<sup>51</sup> On jedini *jeste*. On je nedeljiv, jer kad bi u njemu  
bilo delova postojao bi pluralitet. U biću ne mogu postojati razlike ili  
obeležja, jer ono što se razlikuje od bića je nebiće, a nebiće ne postoji.  
»Ono što jeste ne može ne biti, kao što ono što nije ne može takođe

<sup>45</sup> IV. 28.

<sup>46</sup> Yathā rātrau naiṣena tamaśā vibhajyamānaṁ sarvaṁ ghaṇam iva,  
tadvat prajñānaghana eva. S. B. Mānd.-up., 5.

<sup>47</sup> I. 16.

<sup>48</sup> II. 6.

<sup>49</sup> II. 7.

<sup>50</sup> III. 28.

<sup>51</sup> I. 1. Eka eva tridhā smrtah.

Upor.:

Sattvāj jāgaranaṁ vidyād, rajasā svapnaṁ ādiśet,  
Prasvāpanaṁ tu tamaśā turīyaṁ trīṣu samītatam.

Vidi S. P. B., I. 91.

i biti.«<sup>52</sup> Biće je identično sa mišlju, jer ako ne bi bilo, ono ne bi drukčije  
moglo biti apsolutno jedno. Misao je ista stvar kao biće; ali ta misao  
nije ljudska misao za koju je potreban predmet. Takva koncepcija bi  
uključivala odnose i stoga dualizam. Misao ovde znači jednostavno  
samoosvetljenje, koje čini mogućnim svako relativno saznanje. »Onaj  
koji je uvek nerođen, budan, bez snova — osvetljava sebe po sebi.  
On je večno osvetljen samom svojom prirodom.«<sup>53</sup> Apsolut se ne sme  
brkati sa negativnom prazninom kakvu imamo kad čvrsto zaspimo.  
U poslednjem slučaju imamo nesaznanje, dok u *brahmanu* imamo  
čisto saznanje.<sup>54</sup> Ta tri stanja, budnoće, sanjanja i spavanja, jesu tri  
načina u kojima se jedan i neuslovljeni *ātman* otkriva kad je ograničen  
različitim *upādhi* (ograničenjima).<sup>55</sup>

## VI

### STVARANJE

Gaudapāda pokreće pitanje o odnosu između vrhovnog  
principa *ātman* i pojavnog sveta. Ako smo ozbiljni istraživači istine  
(*paramārthaśāntakāh*) a ne samo teoretičari stvaranja (*srštiśāntakāh*),  
videćemo da stvaranje ne postoji. Realno ne može da bude podvrgnuto  
promeni. Kad bi to bilo, onda »bi besmrtno postalo smrtno.«<sup>56</sup> »Ni na  
koji način nije moguće da se neka stvar može promeniti u nešto  
potpuno suprotno.«<sup>57</sup> Svako bivanje je nerealno i važi samo u isku-  
stvenom svetu. U stvarnosti nema ničeg što bi odgovorilo posebnosti  
(*nāsti bhedah kathamcana*).<sup>58</sup> *Ātman*, jedina neuslovljena realnost, ne  
saznaje ništa izvan sebe. Kako kaže Šamkara: »Predmete saznanje  
subjekt u akciji, a ne u prostom opstojanju.« Kako nastaje *adhyāsa*,  
ili brkanje *sebe* sa *ne-sobom*, kako se jedno javlja kao mnogostruko,  
pošto se nedeljivi *ātman* ne može realno deliti, — neobjašnjivo je —  
mada se činjenica brkanja ne može poricati, te se katkad dokazuje  
da je potrebno tražiti objašnjenje sveta čak iako on nije realan.<sup>59</sup>  
Gaudapāda razmatra razne alternative smišljene za objašnjenje stvaranja.

<sup>52</sup> IV. 4.

<sup>53</sup> IV. 81. Vidi tak. III. 33, 35—36.

<sup>54</sup> III. 34. Vidi tak. I. 26—29; III. 26; IV. 9.

<sup>55</sup> *Ātman* povezan sa grubim telom, utančanim telom i uzročnim telom,  
naziva se *viśva*, *taidasa* i *prādhā*. Upor. sa ovim hegelovsku ideju da sukcesivni  
koraci, kojima ljudski duh postepeno prolazi od manje adekvatnih ka adekvatnijim  
pojmovima realnosti, odgovaraju stupnjevima u procesu kojim se realnost sama  
manifestuje sa sve većom adekvatnošću u uzlaznom redu pojava.

<sup>56</sup> III. 19.

<sup>57</sup> III. 21.

<sup>58</sup> III. 15, 9 i 24.

<sup>59</sup> I. 17—18.



»Neki ga smatraju za manifestaciju boga (*vibhūti*), dok drugi smatraju da je stvaranje po svojoj prirodi san ili iluzija (*svapnamāyā*); neki drugi tvrde da je to volja božja, dok oni koji veruju u vreme izjavljaju da sve proističe iz vremena (*kāla*). Neki kažu da se stvaranje vrši zbog užitka (*bhoga*), dok drugi opet da se vrši zbog igre (*kridā*).« Gaudapāda odbacuje sva ova gledišta i izjavljuje da je to »inherentna priroda svetloga bića (devasyaiṣa svabhavo yam). Kakvu želju može imati onaj koji je postigao sve?«<sup>60</sup> Odbacujući stoga mišljenje da se svet može porediti sa snom ili iluzijom, Gaudapāda tvrdi da je svet manifestacija prave prirode božje, izraz njegove moći. Realističko shvatanje sveta dolazi takođe do izraza u drugim odeljcima. »*Ātman* predstavlja sam sebe samim sobom, snagom svoje *māye* (*svamāyayā*). On jedini saznaje stvari koje tako emanira. To je poslednja reč *vedānte* o tom pitanju.«<sup>61</sup> Ovde Gaudapāda upotrebljava reč »*māyā*« u smislu čudotvorne moći; ona postaje *svabhāva*, ili priroda *ātmana*, »nerazdvojna od večno svetloga koje je njom prikriveno.«<sup>62</sup> Kaže se takođe da je *māyā* bespočetni kosmički princip koji skriva realnost od čovekovog pogleda.<sup>63</sup> Apsolut zajedno sa tim principom *māye* ili *svabhāve*, koji je nemanifestovan (*avyākṛtam*), jeste *Īšvara*, »koji emanira iz sebe sva središta stvari.«<sup>64</sup>

Slike zemlje, gvožđa i varnica upotrebljavaju se u upanišadama samo da nam pomognu da shvatimo apsolut.<sup>65</sup> U poznijem *vedānti* ovaj stav je razrađen u gledištu o *adhyāropāpavādi*, ili o iluzornom pridevanju kojem treba da sledi redukcija.<sup>66</sup> Metafizička istina koju sadrže ove konstatacije jeste da iskustveni svet ima za svoj supstrat *ātman*, koji je u stvari nesaznavanje dvojstva uopšte (*dvaitasyāgrahanam*).<sup>67</sup> »Svet dvojstva je čista *māyā*, budući da je realno biće nedvojstveno.«<sup>68</sup> Šankara kaže: »Raznovrsnost iskustva opstoji u *ātmanu* kao što zmija opstoji u konopcu.«<sup>69</sup> Ne bismo smeli reći da se *ātman* pretvara u svet. On oživljava stvari kao što konopac oživljava zmiju, a ne u realnosti.<sup>70</sup> Samo posredstvom *māye* izgleda da svet postaje mnoštvo, a ne po sebi (na *tattvatah*).<sup>71</sup> »Postojanje raznovrsnosti iskustva ne može da se smatra identičnim sa *ātmanom*, niti da bilo koji način postoji nezavisno po sebi, a ništa nije različito ni identično.«<sup>72</sup>

<sup>60</sup> I. 7—9.

<sup>61</sup> II. 12. Vidi tak. III. 10.

<sup>62</sup> II. 19.

<sup>63</sup> I. 16.

<sup>64</sup> I. 6.

<sup>65</sup> III. 15.

<sup>66</sup> *Vedāntasāra*, II.

<sup>67</sup> I. 13, 17.

<sup>68</sup> *Māyānātram* idam dvaitam advaitam paramāhrtah (II. 17).

<sup>69</sup> S. B. o II. 12. 19.

<sup>70</sup> III. 27; II. 17.

<sup>71</sup> III. 27.

<sup>72</sup> II. 34.

Svet nije ni jedan sa *ātmanom* niti različit od njega. Upravivši svoju pažnju najvišoj realnosti, Gaudapāda izjavljuje da je svet samo san ili iluzija i da su razlike samo prividne.<sup>73</sup>

Gaudapāda ne upotrebljava reč *māyā* u strogom smislu. On je upotrebljava da označi: 1. neobjašnjivost odnosa između *ātmana* i sveta; 2. prirodu ili moć *Īšvare*; 3. prividni karakter sveta sličan snu. Šankara daje veći značaj prvom smislu, a ravnodušan je prema trećem, po kome je položaj Gaudapāde srodniji *samvrtisatyī* ili neistini, u smislu *mādhyamika*, nego *vyāvahārikasatyī* ili praktičnoj istini.<sup>74</sup>

Ako je svet objektivizacija duha (*čittadrśyam*) nametnuta na apsolutni *ātman*, onda je isti slučaj i sa *divom*. Individuacija *ātmana* u mnoge *dive* je samo prividna. *Ātman* se može porediti sa univerzalnim prostorom, a *diva* sa prostorom zatvorenim u jednom loncu; kad se ograda razbije ograničen prostor (*ghatākāṣa*) se stapa u univerzalni prostor (*mahākāṣa*). Razlike su samo u slučajnostima kao što su forma, zapremina i ime, a ne u samom univerzalnom prostoru. Kao god što ne možemo reći da je ograničen prostor ili deo (*avayava*) ili posledica (*vikāra*) univerzalnog prostora, tako isto ne možemo reći da je *diva* deo ili posledica *ātmana*. To dvoje je jedno, a razlike su prividne, mada za praktične svrhe treba da ih tretiramo kao različite.<sup>75</sup>

## VII

### ETIKA I RELIGIJA

Najviše dobro za čoveka sastoji se u kidanju veza koje ga odvajaju od realnosti koja je on sam. Sloboda se sastoji u ostvarenju *ātmana* u individualnoj duši.<sup>76</sup> Oslobođena duša »nije nikad rođena, budući da je izvan domašaja uzročnosti.«<sup>77</sup> Kad čovek shvati istinu, on će živeti u svetu sa uzvišenom nezainteresovanošću uporedivom sa savršenom ravnodušnošću mrtve prirode (*dadavat*).<sup>78</sup> Njega ne vezuju konvencionalna pravila i odredbe.<sup>79</sup>

Etičko pregnuće sastoji se u postepenom približavanju najvišem dobru. Razlika između dobra i zla pripada iskustvenom svetu gde *dive* imaju osećanje individualnosti. Pošto je *avidyā* nešto što utiče na čovekovu ličnost kao celinu, da je se oslobodimo potrebno je ne

<sup>73</sup> III. 19, 24; IV. 45. Vidi tak. II. 18.

<sup>74</sup> Gaudapāda smatra iskustveni svet stvari (*dharmā*) kao čistu iluziju sličnu nebu (*gaganopama*). Kaže da je znanje tako imaginarno kao nebo i nerazličito od predmeta (*dñeyābhīma*).

<sup>75</sup> III. 3—14.

<sup>76</sup> II. 18. 38.

<sup>77</sup> IV. 75; III. 38.

<sup>78</sup> II. 36.

<sup>79</sup> II. 37.

samo ispravno saznanje već i dobro ponašanje i predanost bogu. Religija nam pomaže da postignemo najviše dobro. Konačnoj duši dozvoljena je puna sloboda služenja bogu, pa može da zamišlja beskonačnost na način koji sama izabere, jer svi oblici počivaju na jednom apsolutu.<sup>80</sup> Forma religije zavisi od razlikovanja ljudske duše od boga i relativna je, a prihvata se zbog instrumentalne vrednosti.<sup>81</sup> Gaudapāda prihvata metodu *yoge* kao sredstvo. »Kad um prestane da mašta zbog saznanja istine o *ātmanu*, on postaje ništavan i ostaje miran zbog nedostatka stvari koje bi saznavao.«<sup>82</sup> To stanje se ne sme identifikovati sa spavanjem, jer je ono predmet saznanja *brahmana*.<sup>83</sup> Ono prevazilazi pojmovno opisivanje. Prevazilazi svako dvojstvo, u oblast gde se *dhāna* usredsređuje u *ātman*.<sup>84</sup> Metod *yoge* je težak i uključuje kontrolu nad umom (*manonigraha*); on je tako težak da ga Gaudapāda upoređuje sa naporom individue koja je preduzela da iscrpe okean kap po kap pomoću slamke trave *kuša*.<sup>85</sup> Međutim, um ne bi smeo da zastane u svome naporu dok ne postigne najviše blaženstvo.

## VIII

### GAUDAPĀDA I BUDIZAM

Opšta ideja koja prožima celo Gaudapādinu delo, da su vezanost i oslobođenje, individualna duša i svet nerealni, omogućava oštrom kritičaru primedbu da teorija koja nema ništa bolje da kaže nego da nerealna duša pokušava da izbegne nestvarnu vezanost za nestvaran svet i postigne nestvarno najviše dobro — može i sama da bude nerealnost. Jedna je stvar reći da je tajna života misterija, tj. pitanje kako se nepromenljiva realnost izražava u promenljivoj vasioni a da ne bude lišena svoje prirode, drugo je odbaciti celu promenljivu vasionu kao čistu obmanu. Ako moramo da učestvujemo u igri života, mi to ne možemo činiti sa ubeđenjem da je ta igra samo predstava a sve nagrade u njoj čista varka. Nijedna filozofija ne može dosledno da podržava takvo gledište i ostane zadovoljna sobom. Najveća osuda takve teorije je što nas obavezuje da se bavimo predmetima čije postojanje i vrednost stalno poričemo u teoriji. Činjenica sveta može biti tajanstvena i neobjašnjiva. To samo pokazuje da postoji nešto drugo što uključuje i transcendiraju svet, ali to ne implicira da je svet san. Za ovakvo preterivanje u teoriji Gaudapāde odgovoran je pozniji budizam. Izgleda da je Gaudapāda bio svestan sličnosti svog sistema sa nekim

fazama budističke misli. Stoga on protestuje — možda preterano — naglašavanjem da njegovo gledište nije budizam. Pri kraju svoje knjige on kaže: »Ovo nije govorio Buddha.«<sup>86</sup> Komentarišući to, Šamkara piše: »Teorija (budizma) ima sličnosti sa *advaitom*, ali ona nije onaj apsolutizam koji čini stožer filozofije *vedānta*.«

Gaudapādinu delo nosi tragove budističkog uticaja,<sup>87</sup> naročito *vidhānavāde* i škola *mādhyaṃika*. Gaudapāda upotrebljava sasvim iste dokaze kao *vidhānavādin* da bi dokazao nerealnost spoljnih predmeta opažanja. Kako Bādarāyana, tako i Šamkara odlučno tvrdi da postoji bitna razlika između utisaka u snu i na javi,<sup>88</sup> i da ovi poslednji nisu nezavisni od predmeta koji postoji. Međutim, Gaudapāda povezuje to dvoje, iskustvo u budnom stanju i u snu.<sup>89</sup> Dok se Šamkara trudi da oslobodi svoj sistem od subjektivizma vezanog za *vidhānavādu*, Gaudapāda prihvata taj subjektivizam.<sup>90</sup> Pošto neće da usvoji *vidhānavādu* kao konačno rešenje, on izjavljuje da je čak i subjekt isto tako nerealan kao objekt, te na taj način dolazi u opasnost da padne u nihilizam. Isto kao i Nāgārđuna, on poriče vrednost uzročnosti<sup>91</sup> i mogućnost promene. »Ne postoji uništenje niti stvaranje, niko nije vezan, niko ne vrši napor (za oslobođenje), niko ne želi slobodu, niko nije oslobođen; to je apsolutna istina.«<sup>92</sup> Iskustveni svet se svodi na *avidyū*, ili prema izrazu Nāgārđune na *samvrti*. »Iz magičnog semena izbija magična mladica; ta mladica nije ni trajna niti prolazna. Takve su i stvari i iz istog razloga.«<sup>93</sup> Najviše stanje izvan saznanjnih razlika ne može se obeležiti predikatima postojanja, nepostojanja, jednim i drugim od njih ili ni jednim. Gaudapāda i Nāgārđuna smatraju to nečim što transcendiraju fenomenalnost.<sup>94</sup> Uz ove stavove postoje i sličnosti u izrazima koje nesumnjivo ukazuju na uticaj budizma. Upotreba reči »*dharmā*« za stvar ili entitet, »*samvrti*« za relativno saznanje, i »*samghāta*« za objektivno postojanje, specifično je budistička.<sup>95</sup> Poređenje sa vatrenim krugom često se upotrebljava u budističkim spisima kao simbol nerealnosti.<sup>96</sup>

<sup>86</sup> Naitad buddhena bhāsitam (IV. 99).

<sup>87</sup> Ima nekih koji misle da je Gaudapāda i sam bio budist i pisao komentar o Mādhyaṃika-kārikā, pošto se po njegovom mišljenju budizam slaže sa sistemom upanišada. Vidi Dasgupta: *History of Indian Philosophy*, str. 423—428.

<sup>88</sup> II. 2. 28—32.

<sup>89</sup> II. 4.

<sup>90</sup> IV. 24—28.

<sup>91</sup> II. 32; IV. 4, 7, 22, 59.

<sup>92</sup> II. 32; Mādhyaṃika-kārikā, I. 1. Vidi tak. Yogavāśiṣṭha, IV. 38. 22 Na bandho 'sti na mokṣo 'sti nābandho 'sti na bandhanam Aprabodhād idam dukhaṃ prabodhāt pravilyate.

<sup>93</sup> IV. 59. To je parafraza budističkog učenja da se »stvari rađaju iz praznoga«.

<sup>94</sup> Prapañcopaśamam, II. 35. Upor. Mādhyaṃika-kārikā, I. 1; tak. XX. 25. Sarvopalambhopaśamah prapañcopaśamah śivah Na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitah.

<sup>95</sup> III. 10; IV. 72.

<sup>96</sup> Lankāvatāra, B. T. S., izd. str. 95.

<sup>80</sup> II. 29—30.

<sup>81</sup> III. 1.

<sup>82</sup> III. 32.

<sup>83</sup> III. 33—34.

<sup>84</sup> III. 35—38.

<sup>85</sup> III. 40—41.

Gaudapādina Kārikā je pokušaj da se kombinuje u jednu celinu negativna logika *mādhyamika* sa pozitivnim idealizmom upanišada. Kod Gaudapāde negativna tendencija se ističe jače nego pozitivna. Kod Šamkare nalazimo bolje uravnotežen vidik.

## IX

## BHARTHARI

Jedan drugi prethodnik Šamkare, čija su gledišta bila srodna njegovim, bio je Bhartrhari, čuveni logičar i gramatičar.<sup>97</sup> Prema Maxu Mülleru,<sup>98</sup> on je umro oko 650. godine n. e. Njegovo veliko filozofsko delo je Vākyapadīya, koje je po svojim tendencijama više ili manje budističko. I-Tsing saopštava da je Bhartrhari nekoliko puta bio budistički monah i nekoliko puta odustajao od toga. Njegova učenja nisu u neskladu sa tom vešću. Njegovo insistiranje na fenomenalnosti sveta i odvajanju od stvari, po svome tonu je jako budističko. »Sve stvari izazivaju strah kod ljudi; jedino odvajanje je sigurno.«<sup>99</sup> Svet je, sa svim svojim razlikama, zamišljen (*kālpanikam*). Stvari ovog sveta su bez duše (*nairātmya*), mada im reči pridaju individualnost. Međutim, Bhartrhari se udaljava od budista kad ističe realnost *brahmana* i posmatra celinu sveta kao *vivartu*, ili fenomen zasnovan na njemu. On identifikuje *brahman* sa govorom. »*Brahman* bez početka i kraja, večna suština govora, menja se u formu stvari kao evolucija sveta.«<sup>100</sup> Večna reč, koja se naziva *spḥota* i ne sastoji se iz delova, zaista je *brahman*.«<sup>101</sup> Dvoznačnost izraza »logos,« koji znači i razum i reč, ukazuje na srodnost božanskog uma i božanske reči.

## X

## BHARTHPRAPAŃĀ

U svome komentaru Brhadāranyaka-upanišade<sup>102</sup> Šamkara se poziva na *dvaitādvaita* (ili *bhedābheda*) Bhartrprapañce, prema kome je *brahman* istodobno i jedno i dvojstvo. *Brahman* kao uzrok razlikuje se od *brahmana* kao posledice, mada je istovetno sa ovim drugim kad se svet vrati u prvobitno *brahman*. Šamkara primećuje da dva protivrečna atributa — dvojstvo i nedvojstvo — ne mogu biti oba istinita za isti subjekt. Istovetnost u razlici mogućna je u odnosu prema fenomenalnim predmetima, ali ne prema nomenonu. Dvojstvo može biti istinito za pojedinca zatvorenog u *upādhi*,\* ali nestaje kad se toga oslobodi.

<sup>97</sup> Dr Winternitz sumnja da su pesnik Bhartrhari i gramatičar i logičar Bhartrhari ista ličnost. Možda je ovaj učeni doktor malo preoprezan.

<sup>98</sup> S. S., str. 90.

<sup>99</sup> Sarvaṃ vastu bhayānvitam bhuvī nṛnām, vairāgyam evābhayam.

<sup>100</sup> Anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram  
Vivartate rthabhāvena prakriyā jagato yatah.  
Vākyapadīya, I. 1.

<sup>101</sup> Spḥotākhyo niravayavo nityaśabdo brahmaiveti (S. D. S., str. 140).

<sup>102</sup> S. B., Brh.-up., V. 1. Vidi tak. Surešvara: Vārttika o Brh.-up. i belešku Anandađñāne o tome.

\* »Namešnutost« priveda (*māyā*) na realnost (*brahman*), osnovna metafizička teza *advaita* sistema u Šamkarinoj (*advaita*) interpretaciji.

## XI

ODNOS ŠAMKARE PREMA UPANIŠADAMA  
I BRAHMA-SŪTRI

Filozofija je vlastiti izraz duha čovečanstva u porastu, a filozofi su njegovi glasovi. Veliki mislioci se javljaju u svakom velikom dobu; oni su isto toliko stvorenja svoga doba koliko i njegovi stvaraoci. Njihov je genije sadržan u snazi da shvati mogućnost časa i da izrazi neartikulisane čežnje koje su se u srcima ljudi dugo borile za izraz. Stvaralački mislilac prvog stepena, Šamkara je ušao u filozofsko nasleđe svoga doba i dao mu novi izraz sa naročitim obzirom na postojeće potrebe. Mada je indijska misao praktično trijumfovala nad budizmom, ovaj poslednji je već bio ubrizgao svoju tajanstvenu snagu u narod. Senka nepoverenja koju je budizam bacio na omiljena verovanja nije potpuno iščezla. *Mīmāṃsake* nisu bili u stanju da zadovolje razum u pogledu duhovne vrednosti vedskog ritualizma. Razne teističke sekte vršile su obrede koje su mogle da pravdaju citiranjem ovog ili onog spisa. Bilo je to kritičko doba u istoriji indijske nacije, kad su uzajamne borbe sekta izazivale opšte osećanje umora. Tome dobu bio je potreban religiozni genije koji ne bi prekinuo sa prošlošću, a ipak bi bio otvoren povoljnim uticajima novih vera, čovek koji bi mogao proširiti stare kalupe a da ih ne slomi, i sintetizovati sekte koje se bore na širokoj bazi istine, gde bi bilo mesta za sve ljude svih stepena inteligencije i kulture. Šamkara je »pretvorio u muziku« ton koji je odzvanjao u milionima ušiju, i objavio je svoj sistem *advaita-vedānta* kao delo koje pruža zajedničku osnovu za versko jedinstvo.

Šamkara je skromno govorio da učenje koje izlaže nije ništa više od učenja veda. On misli da je glasnik jedne stare i značajne tradicije koja nam je preneti preko neprekinutog niza učitelja.<sup>103</sup> On zna da Vedānta-sūtru komentarišu drugi mislioci na drukčiji način. Često se poziva na nekog drugog komentatora od koga se razlikuje u mišljenju.<sup>104</sup> Zaista je teško odlučiti da li je Šamkarina filozofija produženje ili prerada starog učenja ili njegova dopuna. Ne možemo razlikovati stari oblik od novog, jer je u životu staro novo a novo staro.

Mora se reći da u onoj meri u kojoj su u pitanju klasične upanišade, Šamkarino gledište predstavlja njihovu glavnu tendenciju. Kao što smo videli, upanišade ne pružaju gledište na svet. One su delo

<sup>103</sup> Šamkara pominje prethodne učitelje *advaita* suprotne Vrttikāri. Vidi Daharādhikaranu, gde se javlja izraz »*asmadiyās ca*« (»takode i naš«). Ima takođe čestih pozivanja na »*sampradāyavidbhir ācāryaih*«. Vidi uvodni stih u S. B. Tait.-up.

<sup>104</sup> S. B., IV. 3. 7; I. 3. 19. Lingeša Mahābhagavat misli da Vrttikāra, koga odbacuje Šamkara, nije Bodhāyana, a Dravida, koga pominje Šamkara, kao »*sampradāyavid*« u komentaru o Brh.-up., nije isti sa Dramidom iz škole *viśiṣṭādvaita*. Vidi *Indian Philosophical Review*, tom IV, str. 112. Ime Bhagavān Upavarša javlja se dva puta u S. B., I. 3. 28; III. 3. 53.

mnogih autora, i svi nisu pripadali istom dobu, te nije jasno da li su sve obrađivale samo jedan pogled na svet. Ali Šamkara je uporan u tumačenju upanišada na jedan jedini dosledan način. Po njegovom mišljenju saznanje *brahmana* koje stičemo iz upanišada mora biti jednostavno i bez protivrečnosti od početka do kraja.<sup>105</sup> On pokušava da uskladi i ona tvrđenja upanišada koja izgledaju najviše protivrečna.

Ima u upanišadama opisa krajnje realnosti, kao *nirguna* (bez kvaliteta) i *saguna* (sa kvalitetima), a Šamkara ih miri pomoću svoje razlike između *parāvidyā* (više saznanje) i *aparāvidyā* (niže saznanje). Za ovu poslednju razliku mogu se naći oslonci i u upanišadama.<sup>106</sup> Mada razlika kakva se nalazi u upanišadama nije ista kao ona koju prihvata Šamkara, ipak se može upotrebiti za dalje tumačenje. Jedino priznavanjem razlike između više metafizike i nižeg zdravog razuma možemo izmiriti čisti idealizam Yādhnāvallye sa manje razvijenim gledištima koja smatraju da je realnost sveta i njegovo stvaranje izvršio lični bog. Ta razlika pomaže Šamkari da svlada mnoge teškoće. Na primer u Iša-upanišadi<sup>107</sup> se pripisuju *brahmanu* protivrečne osobine, kao »On je nepokretan pa ipak brži nego misao«. Šamkara kaže: »To nije protivrečnost. To je moguće zato što ga zamišljamo i kao uslovljeno i kao neuslovljeno.«<sup>108</sup> Što se tiče opisa *brahmana* kao *nirvišeša* (nedeterminisanog) i *savišeša* (determinisanog), Šamkara kaže: »Sa dva različita stanovišta *brahman* može biti uslovljen i neuslovljen u isto vreme. Sa gledišta oslobođene duše on je neuslovljen; sa gledišta duše koja je vezana *brahman* izgleda kao da je uzrok vasiione koji ima sveznanje i ostale atribute«. Šamkara lako objašnjava i dva odlomka koji opisuju *mokšu* kao identitet ili jednakost sa *brahmanom*. Mada se doktrina o *māyi* ne nalazi u ranim upanišadama, ipak je ona shvatljiv razvoj njihovog stanovišta.<sup>109</sup> Reč *avidyā* (neznanje) javlja se u Katha-upanišadi,<sup>110</sup> mada se upotrebljava u običnom smislu neznanja o pravom smislu čovekovu. U Šamkarinoj shemi pojam *avidyā* igra veoma značajnu ulogu. Drugi interpretatori upanišada nalaze da je vrlo teško objasniti sve one odeljke koji smatraju da je *brahman* nedeterminisano a *mokša* jedinstvo sa *brahmanom*. Ima uostalom odeljaka koje Šamkara ostavlja po strani kao nevažne.<sup>111</sup> Ipak, njegova interpretacija upanišada zadovoljava bolje nego svaka druga.<sup>112</sup>

Stvar nije tako prosta ako postavimo pitanje Vedānta-sūtre. Teško je pronaći pobude autora ako ostavimo po strani komentare. Prema indijskoj teoriji tumačenja postoje šest dobro poznatih merila

<sup>105</sup> D. S. V., str. 95.

<sup>106</sup> Mundaka, I. 1. 4—5; Maitrāyaṇī, VI. 22.

<sup>107</sup> Naiṣa doṣaḥ, nirupādyupadhimatvopapatteh.

<sup>108</sup> Vidi tak. Čhān., VIII. 1. 5; Brh., IV. 5. 13.

<sup>109</sup> Katha-up., II. 4. 2; Čhān., VIII. 3. 1—3; I. 1. 10; Praśna, I. 16. Molitva iz Brh-up.: »Vodi nas iz nebića u biće, iz mraka u svetlost, iz smrti u besmrtnost« liči na teoriju *māye*.

<sup>110</sup> II. 4 i 5; Mund., II. 1. 10.

<sup>111</sup> Vidi D. S. V., str. 95.

<sup>112</sup> Ovako misle Thibaut, Gough i Jacob. »Zadatak da se sva učenja upanišada svedu na jedan sistem, dosledan i slobodan od protivrečnosti, unutrašnje je nemoguć. Ali kad je zadatak već postavljen, sasvim smo spremni da priznamo da je Šamkarin sistem verovatno najbolji koji se može zamisliti« (*Introduction to S. B. Thibaut*). »Učenje Šamkare je prirodno i legitimno tumačenje doktrina upanišada« (Gough: *Philosophy of the Upaniṣads*, str. VIII). Pukovnik Jacob kaže: »Možemo priznati, ako uopšte treba pokušati nemogućim zadatak da se izmire suprotnosti u upanišadama i da se svedu na usklađenu i doslednu celinu, da je Šamkarin sistem jedini koji bi to mogao izvršiti« (*Introduction to the Vedāntasāra*).

kojima se može utvrditi učenje nekog dela, i to: 1. *upakrama* (početak) i *upasamhāra* (zaključak); 2. *abhyāsa* (ponavljanje); 3. *apūrvatā* (novina); 4. *phala* (plod); 5. *arthavāda* (objašnjenja); 6. *upapatti* (ilustracija). Uzimajući u obzir ova merila, Šamkara misli da je Bādarāyana imao u vidu advaitizam onog tipa koji je i sam zastupao.<sup>113</sup> To se slaže sa priznatim tvrđenjem da Vedānta-sūtra obuhvata učenja upanišada. Mnogi istraživači *vedānte*, naročito Thibaut, skloni su gledištu da je Rāmānuđa pouzdaniji kad su u pitanju namere autora.<sup>114</sup> Svaki indijski komentator misli da je njegovo sopstveno gledište gledište autora Sūtre, a da se svako drugo razlikuje od njega.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>114</sup> »Oni ne prave razliku između višeg i nižeg znanja o *brahmanu*; ne priznaju razliku između *brahmana* i Išvare u Šamkarinom smislu; i ne objavljuju sa Šamkarom apsolutni identitet individue sa najvišim *sobom*« (*Introduction to S. B.*). Njegovi glavni dokazi mogu se ovako ukratko odrediti: 1. Poslednja tri dela četvrtre glave ukazuju na sukcesivne stupnjeve kojima duša onoga koji poznaje gospoda postiže svet Brahme i živi u njemu ne vraćajući se u krug ponovnog rađanja. Pored toga, zaključno sūtra celog dela, »o onima koji se ne vraćaju, prema svetim spisima«, jeste *upasamhāra* i mora se shvatiti da opisuje apsolutnu slobodu od ponovnog rođenja, a ne samo stepen na putu ka njoj, kako to shvata Šamkara. Prema Šamkari, IV. 2. 12—14 i IV. 4. 1—7, opisuje stanje onoga koji je postigao saznanje najvišeg ili neuslovljenog *brahmana*. U odgovoru na ovaj prigovor kaže se da je *upakrama* ili uvod određeniji u tom pitanju nego *upasamhāra* ili zaključak. Appaya Dīkṣita priznaje veću vrednost uvoda (*upakramaparākramah*) u delu sa tim naslovom. Isti odgovor važi protiv gledišta Thibauta o IV. 3. 7—16, a sadrži mišljenja Bādarija, Dāiminija i Bādarāyane; u tom odgovoru se dokazuje da ono što se prvo dešava jeste *pūrvapakṣa*, a što dolazi posle *siddhānta*. 2. Definicija *brahmana* koja se nalazi u I. 1. 2. ne može se smatrati kao definicija Išvare. »Svakako je sasvim neverovatno da bi sūtre počele definicijom onog nižeg načela od čijeg se saznanja ne može očekivati nikakva trajna korist, kao što je neverovatno i to da bi završile opisom stanja onih koji znaju samo niže *brahman* i stoga su isključeni od postizanja istinitog spasenja.« Advaitisti priznaju, iako se *brahman* u svojoj pravoj prirodi ne može definisati (*anirdeśya*), i ne može se saznati (*agrāhya*), da ipak moramo dati neke prigodne definicije. Pominju neke atribute (*višešana*) ili karakteristike (*lakšana*) da bi označili drugačije od *brahmana* predmete koji imaju druge atribute, i na taj način nam pomogli da usredsredimo pažnju na predmet koji je u pitanju. Ove karakteristike su ili suštastvene (*svarūpalakšana*), kao *sat*, *cit* i *ānanda*, ili slučajne (*tatasthalakšana*), kao stvaranje vasiione itd. Definicija drugog sūtra pomaže nam u saznanju *brahmana*. 3. Dokaz da Sūtra ne sadrži učenje o *māyi* kako je shvata Šamkara, suviše je složen da bi se o njemu moglo raspravljati u privedbi. Jedno je nesumnjivo tačno, a to je da je Šamkarin pogled na svet legitiman razvoj učenja Sūtre. Pitanje istovetnosti individualne duše i *brahmana* znači specifičnu primenu opšteg principa *māye*. Ne možemo biti sigurni u tom pogledu da li je Šamkara veran tumač Bādarāyaninog dela. Vidi Thibaut: *S. B., Introduction*; Jacob: *Vedāntasāra, Introduction*; Sundararaman: *Vedāntasāra, Introduction*; Apte: *The Doctrine of Māyā*; i članak Lingeṣa Mahābhagavata o ovom predmetu u *Indian Philosophical Review*, tom. IV. Deussen nalazi da postoje velike razlike između Bādarāyane i Šamkare. Vidi D. S. V. str. 319.

<sup>115</sup> Upor. Bhāskarabhāṣya, 2. Mnogo komentara je napisano gde se suzbijaju namere sūtra a razvijaju vlastita gledišta komentatora, pa treba pisati nove komentare.

Sūtrābhīprāyasamvṛtyā svābhīprāyaprakāśanāt  
Vyākhyātām yair idam śāstram vyakhyeyām tan nivrṭtaye.

## XII

## ŠAMKARA I DRUGE ŠKOLE

Ne bez razloga se govori da je brahmanizam ubio budizam bratskim zagrljajem. Videli smo već kako je brahmanizam neprimetno asimilirao mnoge budističke običaje, zabranio žrtvovanje životinja, prihvatio Buddhu kao *avatāra* Višnua, i tako apsorbovao najbolje elemente budističke vere. Mada su njegovi prvi neposredni oblici nestali, budizam je postao vitalna snaga u životu zemlje, delom i pod uticajem Šamkare. Budizam je stvorio u oblasti misli određenu atmosferu kojoj nije mogao izbeći nijedan um, te je nesumnjivo da je izvršio dalekosežan uticaj na Šamkarin duh. Jedna indijska tradicija suprotna Šamkari tvrdi da je on prurušeni budist, a njegov *māyāvāda*\* ništa drugo do skriveni budizam. U Padma-purāni se kaže da je Išvarā izjavio Pārvaṭi: »Teorija o *māyi* je lažna doktrina, prurušen oblik budizma; ja sam, o boginjo, propovedao *sām* tu teoriju kao brahmanski sveštenik u razdoblju *Kali-yuga*.«<sup>116</sup> Duhovni prethodnik Rāmānuḍe Yāmunācārya istog je mišljenja, koje ponavlja i Rāmānuḍa.<sup>117</sup> Komentarišući sistem *sāmkhya*, Viḍṇānabhikṣu primećuje: »Ne postoji ni jedna jedina strofa Brahma-sūtra u kojoj bi se tvrdilo da naša ograničenost potiče od čistog neznanja. Što se tiče nove teorije o *māyi*, koju predlažu ličnosti koje sebe nazivaju vedantistima, ona je samo jedna vrsta subjektivnog idealizma (budističkog). Ta teorija nije načelo *vedānte*.«<sup>118</sup> Očigledno, uskoro pošto je Šamkara uspostavio ortodoksiju *māyāvāde*, protivnici su utvrdili da ona nije ništa drugo do budizam *rēchauffé*, pa prema tome nije u skladu sa vedama. Reči Šive u Padma-purāni, navedene dalje u istoj glavi, treba da pokažu da »taj veliki sistem, teorija *māye*, ne nalazi podrške u vedi, mada sadrži istine iz vede.«<sup>119</sup> Sve ove ocene dolaze do pretpostavke da je Šamkara uneo u filozofiju *vedānte* neke budističke elemente, kao doktrinu o *māyi* i monaški život. Misli se da je on pokušao da kombinuje logički nespojive ideje u težnji da sačuva kontinuitet misli. Ma kako da to uliva poverenje u elastičnost Šamkarinog uma ili u duh njegove iskrene tolerancije, to ipak nužno mora uticati na strogost njegove misli; zato teorija *māye* služi kao veo za pokrivanje unutrašnjih pukotina njegovog sistema. Ma kako stajala stvar s time, nema sumnje da Šamkara razvija ceo svoj sistem

<sup>116</sup> *Māyāvādam asac chāstram pracchannam bauddham eva ca Mayaiva kathitam devi, kalau brāhmanarūpinā (Uttara-khanda, 236). Vidi tak. S. D. S.*

<sup>117</sup> U svome Siddhitraya, Yāmunācārya primećuje da je za budiste i za advaitiste razlikovanje saznavatelja, saznatoga i saznanja nerealno. *Advaita* ih svodi na *māyu*, dok ih budistički subjektivizam svodi na *buddhi* (J. R. A. S., 1910, str. 132).

<sup>118</sup> S. P. B., I. 22.

<sup>119</sup> Vedārthavan mahāśāstram māyāvādam avaidikam.

\* Učenje o *māyi* ili prividnom karakteru pojavnog sveta.

iz upanišada i Vedānta-sūtre bez oslonca na budizam.<sup>120</sup> Uporno pogrešno tumačenje istorije indijskih religija odgovorno je što je prevladalo mišljenje da je Buddhina religija tuđa i suprotna vedama. Kad smo raspravljali o budizmu, mi smo ponavljali tvrdnju da je Buddha razradio izvesna gledišta upanišada. Uključivanje Buddhine među *avatāre* Višnua znači da se on pojavio radi učvršćivanja vedskog *dharme*,\* a ne da bi ga potkopao. Nema sumnje da postoje sličnosti između gledišta budizma i *advaita-vedānte*, i to ne treba da iznenađuje ako se setimo činjenice da su ta dva sistema imala kao oslonu tačku upanišade.

Šamkara je bio potpuno svestan te činjenice, dok to nije bio slučaj sa Buddhom. Šamkara je doduše imao budističku ljubav prema slobodnoj misli, ali je takođe imao veliko poštovanje prema tradiciji. On je filozofski bio ubeđen da nijedan pokret ne bi mogao da uspeva na duhu negacije, te je zato priznao realnost *brahmana* na osnovi *śrutī*. Fenomenalizam budista srodan je sa učenjem o *māyi*. Šamkara izjavljuje da svet iskustva niti jeste niti nije. On ima neku posrednu egzistenciju koja i jeste i nije. Buddha odbacuje ova dva ekstremna gledišta da sve jeste i da ništa nije i tvrdi da postoji samo bivanje.<sup>121</sup> Šamkara dopušta razliku između apsolutne istine (*paramārtha*) i iskustvene istine (*vyavahāra*), što odgovara budističkoj razlici između *paramārtha* i *samvrti*.<sup>122</sup> Rani budizam bio je pozitivistički u svome stavu i ograničavao je pažnju na ono što opažamo. Neki od ranih budista išli su čak toliko daleko da su govorili da nema ničeg iza pojava, i to ne samo za nas nego ničeg uopšte. Kao hinduistički mislilac, Šamkara tvrdi da se iza pojava, koje nas ne zadovoljavaju, u najvećoj dubini nalazi realni duh koji otelovljava sve vrednosti. Pa ipak, Šamkarin pojam *mokše* (slobode) ne razlikuje

<sup>120</sup> Mnogi sledbenici *advaite* prihvataju dijalektički metod *mādhyamika* utoliko koliko se tiče pobijanja suprotnih gledišta. Šri Harṣa veruje da za kritikovanje drugih sistema ne moramo prihvatiti nikakvo gledište već samo primiti logiku *mādhyamika*. *Vitāndākathām ālambya khandaṇānām vaktavyatvāt. U svojim kritika tuđih teorija Madhusūdana Sarasvatī usvaja vāda, dalpa i vitāndā.\*\**

<sup>121</sup> *Samyutta-nikāya*, XXII. 90. 16.

<sup>122</sup> Dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā  
Loke samvrtisatyam ca, satyam ca paramārthatah.

Vidi Nyāyaratnākara o S. V., Niralambanavāda.

\* Ortodoksn hinduizam priznaje Buddhu (koji je lično poricao i samu egzistenciju bogova) likom (*avatāra*) boga Višnu, njegovom devetom i pretposljednjom inkarnacijom (utelovljenjem). Hinduistička srednjovekovna dogmatika, da bi sačuvala svoje vernike od štetnih uticaja ovog neortodoksnog učitelja, u čijoj eri po vaišnavskoj teoriji mi i danas živimo, razvila je teoriju o iluzornosti i zavodljivom karakteru ove božanske inkarnacije koja je poslednja u našem »tamnom razdoblju« istorije sveta, pa je zbog toga i nepouzdan izvor. Međutim, u novim hramovima posvećenim svim božanstvima hinduističkog panteona koji se danas podižu po Indiji, redovno i Buddha s nekim citatima svoje moralne nauke nalazi svoje skromno mesto u pozadini. — *Dharma* put ili učenje istine.

\*\* *Vāda* je (prema terminologiji logičkog sistema *nyāya*) diskusija, *dalpa* je svađa, a *vitāndā* je zlonamerna upotreba paralogizama u diskusiji.



se mnogo od budističkog pojma *nirvāne*.<sup>123</sup> Ako uključimo realnost apsolutnog *brahmana* u rani budizam, dobijamo ponovno *advaita-vedāntu*. Šankara je imao siguran uvid u stvarno značenje budističke misli, a i u njene granice, pa ako nekad i pokušamo da osporavamo njegov postupak prema budističkim školama, moramo imati na umu da je on pisao odgovarajući na vladajuća gledišta budizma a ne Budhina učenja.

Svaki sistem mišljenja određen je ne samo pozitivnom sadržinom koju pokušava da izrazi, već isto toliko i gledištima kojima želi da se suprotstavi. Polemika sa Mandana Mišrom pokazuje da je Šankara bio protivnik isključivog gospodarenja vedskog ritualizma. On je isticao *dhānu* ili saznanje najvišeg duha kao vrhovni cilj čovekovih napora. On se pribijavao da ceremonijalni kult vodi čistom farisejstvu. Kao što je Isus optuživao fariseje a Pavle protestovao protiv zakona, tako se i Šankara izjašnjavao da sama ceremonijalna pobožnost nije cilj religije, već je često njen smrtni neprijatelj. Međutim, on nije odbacivao vedski zakonik kao nekoristan. Dok jedino pravi filozofi mogu da prevaziđu vedska pravila života, dotle su drugi ljudi pozvani da se prilagode vedskim uredbama, i to ne u očekivanju nagrade u ovom ili drugom životu, već iz osećanja dužnosti i kao pomoć u razvoju moralne pripreme za izučavanje *vedānte*. Vedska pobožnost pomaže nam da uputimo misao unutrašnjoj duši, i tako nas vodi ostvarenju večnog cilja čovečanstva.

Prema Šankari, sadržaj i cilj *pūrva-* i *uttara-mimāmse* jesu nezavisni. Prva ispituje problem čovekove dužnosti i drži pred našim očima sliku budućeg sveta zavisnog od našeg ponašanja ovde na zemlji. Najveća sreća koju ona predstavlja prolazna je. S druge strane, *vedānta* nam pomaže da ostvarimo istinu. Njen cilj nije sreća na zemlji ili nebu (*abhyudaya*), već oslobođenje od ponovnog rođenja (*nihšeyasa*). To se ne može postići sve dok svoju veru vezujemo za budućnost. Ispitivanje *brahmana* odnosi se na jednu realnost koja je uvek postojala i ne zavisi od naših akcija.<sup>124</sup>

Po pravilu, Šankara napada filozofska gledišta protivničkih škola, a ne njihove religiozne stavove. U pogledu sistema *bhāgavata*, Šankara se slaže da se njegovi religiozni pojmovi zasnivaju na autoritetu *šruti* i *smrti*, ali stavlja primedbu na shvatanje da se individualne duše rađaju iz boga.<sup>125</sup> On dopušta vrhovnu vlast ličnog *Īšvare* koji je uzrok slo-

<sup>123</sup> *Vāsanātyantavirāmah*. Ostvarenje istovetnosti individualne duše sa *brahmanom* (so'ham ili aham brahmāsmi\*) odgovara »Ja sam ništa« (śūnyataivāham) stavu kod *mādhyaṃika*, mada je naglasak na raznim aspektima jedne činjenice.

<sup>124</sup> Međutim, obična je pojava da ispitivanje *dharme* priprema duh za istraživanje *brahmana*. Oni koji se upute izravno ka znanju o Brahmi, morali su izvršiti potrebne dužnosti u prethodnom životu.

\* »To sam ja« ili »ja sam *brahman*«.

<sup>125</sup> *Bhāgavate* kažu da gospod *Vāsudeva* deli sebe na dušu, um i čulo *sebe*. Šankara dokazuje da ako dušu stvara gospod, onda se ona može uništiti, te ne

bode i vezanosti individue. Našavši se pred teškoćom da objasni kako se znanje o *brahmanu* javlja u čovekovom duhu, jer ono ne može biti samo rezultat logičkog istraživanja koje spada u oblast *avidye*, Šankara uvodi ideju volje božje.<sup>126</sup>

Kako smo već videli, Šankara kritikuje labave i prenagljerne spekulacije mislilaca *sāmkhye*, a i empirističke tendencije *nyāya-vaišeṣike*. On se otrgao od metode zdravog razuma *naiyāyika* i zamenio je logičkim kriticizmom, utančanim i prodornim kao što je bio kod budističkih mislilaca.

### XIII

#### ĀTMAN

Metafizika je razmatranje onoga što je uključeno u činjenicu iskustva. Njen zadatak nije da posmatra i beleži činjenice svesti; ona se bavi onim što postojanje činjenica uključuje u pogledu prirode realnosti. Šankara se ne pita više o psihološkim činjenicama nego o činjenicama fizičke nauke, ali pokreće dalje pitanje o pretpostavci tih činjenica, pristupajući problemu sa subjektivne i objektivne strane, koje se u krajnjoj liniji ne razilaze. U uvodu u svoj komentar *Vedānta-sūtre* on postavlja pitanje da li ima išta u iskustvu što bi se moglo smatrati osnovnim, i diskutuje pretenzije svih faktora iskustva na tako nešto. Naša čula nas mogu obmanjivati, a naše pamćenje

može biti ni konačnog spasenja za nju. *Bhāgavate* takođe drže da kao god što gospod stvara dušu, tako duša stvara um, a um čulo *sebe*. Šankara tvrdi da se to ne može pojmiti, jer nije predmet iskustva. Duša ne može iz same sebe da proizvede svoja oruđa, kao što zemljoradnik ne može da proizvede sam ašov kojim radi. Ako se kaže da sve te četiri stvari imaju iste moći i stanje i podjednako su realne, onda su one sve jedno. Ako svaka od ovih formi proističe iz prethodne, po redu: gospod, duša, um i čulo *sebe*, onda posledice podležu slabosti da su prolazne. Ako su sve četiri trajne, onda ne postoji razlog zašto bi gospod stvorio dušu a ne duša gospoda. Ako su sve četiri forme u kojima se manifestuje jedna realnost, pristalica *advaite* odgovara da je *brahman* prisutan u formama kojih ima više nego što možemo nabrojati a ne samo u četiri (S. B., II. 2. 42—44).

<sup>126</sup> »Za individualnu dušu, koja nema snage da u stanju neznanja razlikuje *ātman* od agregata delatnih organa (koji se javljaju kao telo), za dušu zaslepljenu tamom *avidye*, od najviše duše koja je nadziratelj rada, posmatrač koji boravi u svim bićima, gospod koji je uzrok duha — od te najviše duše i njenom dozvolom dolazi *samsāra*, a sastoji se od stanja vršenja dela i uživanja plodova; ta je milost uzrok znanja, a prema tome i oslobođenja.« Iako je istina o identitetu boga i duše skrivena, »ipak kad neko stvorenje misli o najvišem bogu i teži prema njemu, kao sposobnost vida kod nekoga ko je oslepio, a zatim mu je tama odstranjena dejstvom lekova, tako milost božja u onome u kome uspešno deluje postaje očevidna, ali ne prirodnom putem u bilo kome biću. Zašto? Zato što se samo tako, putem boga kao uzroka, postiže vezivanje i razvezivanje duše, vezivanje kad ne prepoznaje suštinu boga, a razvezivanje kad je prepoznaje« (D. S. V., str. 86—87).

može biti iluzija. Prošlost i budućnost mogu biti apstrakcije. Forme sveta mogu biti čista mašta, a ceo naš život može biti tragična iluzija. Ništa nam ne smeta da posmatramo budne delove iskustva kao analogne svetu snova, u kome takođe posećujemo razna mesta, zanimamo se sa senkama i borimo se sa duhovima, a sećamo se takođe i svih svojih doživljaja iz vilinske zemlje. Ako su snovi činjenice, i činjenice mogu biti snovi. Mada svi predmeti saznanja mogu biti stvari vere i stoga pristupačni sumnji, izgleda da postoji još nešto u iskustvu što ga transcendira. Ako čovek nađe u sebi nešto što se ne sastoji od njegove okoline nego tu okolinu stvara i oblikuje, ako je u samoj mogućnosti čovekovog saznanja i vrednovanja čulnog sveta uključeno nešto što se ne može izvesti iz sveta čula, onda logika zahteva da se nužno prizna realnost tog transcendentnog prisustva u samom čoveku. Sklonost skepticizmu nalazi granicu u odnosu prema *sebi*, koga smo neposredno svesni. Svako je svestan postojanja svoga sopstvenog *sebe*, i niko ne misli »Ja nisam«. <sup>127</sup> Kao Descartes, tako i Šamkara nalazi osnovu istine u neposrednoj sigurnosti u samom sebi, koju ne muti nikakva sumnja koja pada na druge stvari. <sup>128</sup> Kad postojanje *sebe* ne bi bilo poznato, onda bi svako mislio »Ja nisam«, međutim to nije tačno. *Sebe* prethodi toku svesti, prethodi istini i laži, prethodi realnosti i iluziji, dobru i zlu. »Sva sredstva saznanja (*pramāna*) postoje jedino u zavisnosti od iskustva o *sebi*, a pošto je tako iskustvo samo sebi dokaz, to nije potrebno dokazivati postojanje *sebe*.« »Samo postojanje razuma i njegovih funkcija pretpostavlja inteligenciju koju poznajemo kao *sebe*, koje se razlikuje od njih, koje se osniva samo u sebi, i kome su one potčinjene.« <sup>129</sup> Svaka funkcija i sposobnost, materijalno telo i životni duh, čula i unutrašnji organ, kao i iskustveno »ja«, javlja se jedino na osnovi i u vezi sa *ātmanom*. Svi oni služe nekom cilju izvan njih samih i zavise od nekog dubljeg osnova egzistencije. U *ātman* se ne može sumnjati, »jer je to suštinska priroda onoga koji ga poriče.« <sup>130</sup>

Šamkara dokazuje da nam je nemoguće saznati *sebe* pomoću mišljenja, pošto je misao i sama deo toka koji pripada oblasti *ne-sebe*. Ako ga shvatimo nametanjem neke vrste sna svim našim kritičkim i interpretativnim moćima, onda nećemo uspeti da steknemo saznanje onog tipa koji želimo. Ipak ne možemo iz mišljenja isključiti *sebe*, jer izvan toga nema svesti niti iskustva. Mada ono izmiče našem saznanju, ono nam ne može potpuno izbeći. To je predmet pojma o *sebi* <sup>131</sup> za koji je poznato da postoji s obzirom na njegovu neposrednu prisutnost. <sup>132</sup> Nemoguće ga je dokazati, jer je to osnova svakog dokaza,

<sup>127</sup> Sarvo hy ātmāstitvam pratyeti na nāham asmīti (S. B., I. 1. 1).

<sup>128</sup> Upor. Descartes: *Discourse on Method*.

<sup>129</sup> Surešvara: Vārttika, str. 189 i 542, 791—795. Vidi tak. S. B., II. 3. 7; I. 3. 22.

<sup>130</sup> Ya eva hi nirākartā tad eva tasya svarūpam (S. B., II. 3. 7).

<sup>131</sup> Asmatpratyayaviśaya. Upor. Kena., II. Pratibodhaviditam.

<sup>132</sup> Aparokṣatvāc ca pratyagātma-prasiddheh (S. B., I. 1. 1).

utvrđena pre svakog dokaza. <sup>133</sup> Logički, to je postulat. Mi ga moramo priznati kao dokazano. <sup>134</sup>

Šamkara pokušava da napravi razliku između istinskog *sebe* i predmeta, i izjavljuje da su subjekt i objekt suprotni kao svetlost i mrak, tako da ono što je zaista subjekt nikad ne može postati objekt. Posmatrano metafizički, pojam postojanja po sebi obuhvata ideje večnosti, nepromenljivosti i potpunosti. Ono što je zaista realno ima biće u samom sebi i za sebe, <sup>135</sup> tako da potvrdivati realnost *ātmana* ili trajnog *sebe* znači potvrdivati realnost večnog *brahmana*. Ātma ca Brahma. <sup>136\*</sup> Dokaz za realnost *brahmana* je da je to osnova svačijeg *sebe*. <sup>137</sup>

Mada znamo da *sebe* jeste, mi ne znamo šta je ono, da li je konačno ili beskonačno, saznanje ili blaženstvo, samo jedno ili jedno između više njih sličnih njemu, da li je samo svedok ili korisnik, ili ni jedno ni drugo. Kako ima suprotnih mišljenja o prirodi *sebe*, Šamkara kaže da je ono i poznato i nepoznato. »Ja« se mora razlikovati od »ne-ja« koje uključuje ne samo spoljni svet, telo i njegove organe, već takođe ceo aparat razumevanja i čula. U običnoj upotrebi mi posmatramo duševna stanja kao subjektivna, a fizička kao objektivna. Ali sa gledišta metafizike oba niza pojava, telesni i duševni, podjednako su objektivni. <sup>138</sup> Materijalisti identifikuju *sebe* sa telom ili čulima. Ali

<sup>133</sup> Ātmā tu pramānādivyavahāraśrayatvāt prāg eva pramānādivyavahārāt siddhyati (S. B., II. 3. 7; S. B. G., XVIII. 50).

<sup>134</sup> Šamkara kaže: »Večni duh, različit od dejstvujućega koji je predmet predstave o ja (*ahampratyayaviśaya*), a boravi kao svedok (*sākṣin*) u svakom biću, jednoobrazan (*sama*), jedan i najviši, ne može ni za koga biti shvatljiv iz veda (*vidhikānda*) niti iz bilo koje knjige koja se temelji na razmišljanju (*tarka*). On je duša svega (*sarvasyātmā*) ... pa ga zato niko ne može poreći, jer je on i za onoga ko poriče njegovo vlastito *sebe*« (I. 1. 4).

<sup>135</sup> Vidi Hegel: *Estetika*, gl. I.

<sup>136</sup> S. B., I. 1. 1.

<sup>137</sup> Sarvasyātmavāc ca brahmāstitvaprasiddhih. S. B., I. 1. 1.

\* »Ātman i brahman«.

<sup>138</sup> »Kao što neko ima običaj kad se njegov sin ili žena oseća loše ili dobro da kaže: »Kod mene je loše ili dobro«, pa tako prenosi kvalitete spoljnih stvari na sebe — on na isti način prenosi kvalitete tela kad kaže »Ja sam deo«, »Ja sam miršav«, »Ja sam beo«, »Ja stojim«, »Ja idem«, »Ja skačem«, a slično i kvalitete čulnih organa kad kaže »Ja sam gluv, nemoćan, nem, ćorav, slep«; ili kvaliteta unutrašnjeg organa (*antahkarana*), želju, stremljenja, sumnju, odluku i slično. Na taj način on takođe prenosi subjekt koji predstavlja ja (*ahampratyayin*) na unutrašnje *sebe*, prisutno samo kao svedok (*sākṣin*) ličnih tendencija, i — obrnuto — svedoka svega, unutrašnje *sebe* na unutrašnji organ i na ostalo« (S. B. I. 1. 1). Vidi D. S. V., str. 54 prim.; Ātmabodha, str. 18; S. S. S. S., XII. 49—62, 72—77. Upor. Descartes: »Ja nisam skup udova nazvan ljudsko telo; ja nisam razređeni i prodoran vazduh rasturen po svima ovim udima, ili vetar, ili plamen, ili para, ili dah, ili ma koja stvar koju mogu da zamislim, jer sam pretpostavio da sve ovo ne postoji, i ne menjajući svoju pretpostavku nalazim da sam još uvek siguran u svoje postojanje« (*Meditations*, str. II). Vidi tak. Čhān.-up., VIII. 7—12; Tait.-up., II. 1. 7; Māndūkya-up. Masa osećaja i kompleksi sadržina ne objašnjavaju već zahtevaju objašnjenje. Kant je načinio stvaran prilog logičkoj teoriji kad je zahtevao

svest i materija predstavljaju razne vrste realnosti, i ne mogu se svesti jedna na drugu. Ne možemo ni *sebe* identifikovati sa čulima. Jer inače bi bilo onoliko *sebe* koliko čula, a to bi raspoznavanje ličnog identiteta načinilo problemom. Pored toga, ako razna čula sačinjavaju *sebe*, onda bi postojalo istovremeno dejstvo vida, sluha, ukusa itd. Prema teoriji *yogācāra*, *svest o sebi* nije ništa više do niz nepostojanih duševnih stanja.<sup>139</sup> Ali po toj teoriji mi ne možemo objašnjavati pamćenja i prepoznavanja. *Śūnyavāda* izjavljuje da uopšte nema postojanog *sebe* i dolazi u sukob sa prvim načelom Šamkarine filozofije, da ne možemo sumnjati u postojanje *sebe*. Čak i ako izjavimo da je ceo svet ništa, to ništa pretpostavlja onoga koji to saznaje.<sup>140</sup> Čak i u spavanju bez snova postoji *svest o sebi*, jer kad se iz njega prenesemo svesni smo da smo spavali neuznemiravani snovima. Ovo znamo po pamćenju. Pošto se pamćenje sastoji samo iz predstava, to zadovoljstvo spavanja i svest o ničemu mora da su predočeni za vreme spavanja. Ako neko kaže da o odsustvu nemira i znanja za vreme spavanja zaključujemo po sećanju na stanje pre spavanja i opažanja stanja posle toga, to se može odgovoriti da mi ne možemo zaključiti ništa o onome čija odgovarajuća predstava nije bila predočena. Ako se tvrdi da negativan pojam ne može da ima nikakav odgovarajući opažaj, i stoga se o odsustvu saznanja i nemira može samo zaključiti, na to se može odgovoriti da odsustvo znanja itd. mora da bude shvatljivo da bi se o njemu moglo zaključivati, tj. da je moralo biti neposredno opaženo dok je bilo odsutno. Tako za vreme spavanja bez snova imamo neposrednu svest o odsustvu saznanja i nemira. U tom stanju iskustveni duh je neaktivan, a postoji samo čista svest.<sup>141</sup> *Svest o sebi* se ne može identifikovati sa unutrašnjim osećanjem koje prati neprekidne promene naših duševnih stanja ili iskustvenim »ja« koje se sastoji od izvesnog broja duševnih sadržaja koji se razvijaju u vremenu.<sup>142</sup> Istina je da samo svest (*ahamkāra*) prethodi aktivnosti, ali to nije *sebe*, pošto ono ne prethodi saznanju

da prenesemo pažnju sa sadržaja svesti na svest koja opaža ili je svesna bila sadržaja. Ali njemu nisu bile potpuno jasne implikacije njegove teorije da može postojati samo jedna univerzalna svest. On je znao da podela predmeta na nežive i žive, čulne i svesne, znači razlikovanje u svetu sadržaja. Međutim, on je neopravdano iz pluraliteta sadržajnog sveta izveo pluralitet stvari o *sebi*.

<sup>139</sup> Kṣāṇikavicitānādhārā.

<sup>140</sup> Śūnyasyāpi svasākṣitvāt.

<sup>141</sup> Unutrašnji organ je neaktivan, a čista svest je u vezi jedino sa *avidyom*. Autor Vivarane svodi svaku aktivnost u *suṣupti* na *avidyu*, dok Surešvara tvrdi da u *suṣupti* uopšte nema aktivnosti\*.

\* *Suṣupti* je duboko spavanje bez snova.

<sup>142</sup> Bergson nas je upoznao sa pojmom *sebe* koje raste i stalno gomila svoja prošla iskustva pomoću pamćenja, nadirući prema svojim budućim ciljevima (*Creative Evolution*, str. 210). Ako je osnova ličnosti samo svest o prošlosti, kako veruju neki budisti, onda nikad ne može postojati isto *sebe* u dva razna vremenska momenta. Mada spona povezivanja pamćenja može dati neku snagu i smisao pojmu o samome sebi, osećaj bezvremenosti koji je uključen u *svest o sebi* ostaje nerazjašnjen. Bergson uviđa nedostatnost takvoga *sebe* koje je u beskrajnom porastu,

jer je i samo predmet saznanja.<sup>143</sup> Izjednačavati *sebe* sa tokom stanja, sa kontinuumom predstava ili strujom svesti, značilo bi brkati princip svesti sa isečcima njegovih sadržaja. Mase doživljenoga i struje svesti dižu se i padaju, javljaju se i nestaju. Ako svi ti promenljivi sadržaji treba da se povežu, moramo postaviti zahtev za univerzalnom svešću koja ih uvek prati. »Kad se kaže: Ja sam onaj koji sada zna ono što postoji u sadašnjosti, ja sam onaj koji je znao prošlost i o onome što je bilo pre te prošlosti, ja sam onaj koji će znati budućnost i ono što će biti posle budućnosti — u tim je rečima uključeno da se ni onda kad se predmet saznanja menja subjekt koji saznaje ne menja, jer on postoji u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, stoga što je njegova suština večno prisutna.«<sup>144</sup> Mi možemo znati za vremenski niz događaja kao niz jedino ako su činjenice povezane nečim što je jednako u svakoj od njih, te je stoga samo izvan vremena.<sup>145</sup> »Sebe« nije proizvod prirodnog sveta, iz prostog razloga što prirodnog sveta ne bi ni bilo da se ne pretpostavlja princip *sebe*. Šamkara smatra da mi dobijamo pojam *ātmana* ako uklonimo od njega sve što ga opkoljava, ako ga diskriminiramo od telesnog okvira koji ga ograđuje, ako ga izvučemo iz svih sadržaja iskustva.<sup>146</sup> Našem logičkom duhu može izgledati da smo sveli *ātman* na čistu potencijalnost misli, ako ne i na čisto ništa, ali je bolje posmatrati ga na taj način nego kao celinu delova ili stvar sa osobinama ili supstanciju sa atributima. *Ātman* je samo nediferencirana svest (*nirvišeṣācīnmātram*) koja ostaje nedirnutna čak i ako se telo pretvori u pepeo a duh strada.<sup>147</sup>

pa zato kaže da istinsko *sebe* treba definisati u odnosu na čisto trajanje koje nije svesno ni kretanja napred ni prošle istorije. To je nepodeljena sadašnjost iz koje su odsutne sve vremenske kategorije. Bergson tako nastoji da zadovolji instinkt o večnosti dokidanjem vremena i razradom teorije o trajanju ili nevremenskom porastu. Ali, *sebe* koje traje, traje u zavisnosti od spoljnih faktora. Ono ne zavisi jedino od sebe samoga. Kad Bergson priznaje realnost pamćenja, u celini i potpuno, čak i u dubokom spavanju bez snova, pa to koristi da razjasni jedinstvo i kontinuitet svesti, onda se znatno približava Šamkari. Priznaje da spiritalno u pamćenju traje i kad se isključi svaki oblik u univerzalnom toku stvari. Pošto služi kao spona koja vezuje iskustva koja slede jedna za drugima, može da postoji i onda kad nestanu sva iskustva.

<sup>143</sup> Ahamkārapūrvakam api karttvarān nopalabdhir bhavitum arhati, ahamkārasyāpy upalabhyamānatvāt (S. B., II. 3. 40).

<sup>144</sup> Sarvadā vartamānasvabhāvatvāt (S. B., II. 3. 7, i S. B. G., II. 18). Vidi Advaitamakaranda, str. 11 i 13.

<sup>145</sup> Šamkara bi podržao Lotzeov dokaz da najprostije poređenje dve ideje i priznanje da su slične ili neslične pretpostavlja »nedeljivo jedinstvo onoga što ih upoređuje«, *ātman* koji je izvan sadržaja kojim se bavi (*Metaphysics*, str. 241).

<sup>146</sup> Razum, čula, itd. su nesvesni i predmeti nekog subjekta. Upor. Bhāmāti: »Citsvabhāvatmā viṣayī, jadasvābhāvā buddhidriyadehaviṣayā viṣayaḥ.«\*

\* »Čit (svest) se po svom vlastitom biću odnosi na objektivni svet, tako da je po svom biću neinteligentna, jer su joj predmeti uma, čula i telesnosti predmeti; tj. iskustvena svest je vezana za predmete unutarnjeg opažanja, pa je zato i sama predmetna i funkcionalna, a ne zasebna ontička veličina.

<sup>147</sup> S. S. S. S., XII. 8. 41. Upor. Avgustin: »Korak po korak uzdižao sam se od tela ka duši koja opaža pomoću telesnih čula; i odatle ka unutrašnjoj

Glavna teškoća svake filozofije je u tome što izgleda da čulni organi i nervni procesi tela, koje je u prostoru i vremenu, proizvode svest. Sigurno je da nesvesno ne može biti uzrok svesnoga. Ako uopšte takva uzročna veza postoji onda svesno mora biti uzrok nesvesnoga. Čula, um i razum nisu dovoljni sami sebi. »Aktivnost ovih organa zahteva pored toga *upalabdhi*, koja pripada *ātmanu*, čija je prava priroda večno saznanje.«<sup>148</sup> Ali ova svest koja je uzrok nesvesnoga nije konačna svest već najviša, jer uvek ima toliko mnogo predmeta i pojava koji ne postoje u ovoj ili onoj konačnoj svesti, ali ipak postoje u realnosti. Zato moramo pretpostaviti jednu vrhovnu svest od koje je konačan samo fragment. Osnovna svest koja je temelj celokupne realnosti ne sme se brkati sa ljudskom svešću koja se javlja prilično kasno u razvoju vasiona. Predstave podležu nastajanju i prestajanju i nisu same sobom jasne, već ih saznajemo samo u svetlosti *ātmana*,<sup>149</sup> čija je suštastvena priroda takva da osvetljava samu sebe.<sup>150</sup> To je čista svest (*çaitanyam*) ili samo osvešćenje, »najviši princip u kome nema razlikovanja saznavatelja, saznanja i saznatoga, beskonačan, transcendentan i suština apsolutnog saznanja.«<sup>151</sup> To je po prirodi neobjektivna svest.<sup>152</sup> »*Ātman*

sposobnosti duše, kojoj telesna čula saopštavaju spoljne stvari, a to je granica inteligencije za životinje; a zatim još dalje ka sposobnosti razmišljanja, čijem sudu se upućuje saznanje dobijeno telesnim osećajima. A kad se i ta moć u meni osetila promenljivo, ona se uzdigla do svoje sopstvene inteligencije i povukla svoje misli iz iskustva, apstrahujući sebe iz kontradiktorne zbrke čulnih slika, tako da je mogla naći šta je ona svetlost u kojoj se kupala, te je uzviknula da se izvan svake sumnje nepromenljivo mora pretpostaviti promenljivome; otuda je dakle upoznala ono što je nepromenljivo; i tako je iskrom jednog treperavog pogleda dospela do *onoga što jeste*« (*Confessions*, VII. 23).

<sup>148</sup> Nityopalabdhi svarūpatvāt (S. B., II. 3. 40). Upor. Ćitsukhi, I. 7. Cid rūpatvād akarmatvāt svayamjyotir ity śruteh Ātmanah svaprākaśatvaṁ ko nivārayitum kṣamah.

<sup>149</sup> S. B., II. 2. 28. Upor. sa ovim Aristotelov *nous* koji pomaže razumevanje itd. sposobnosti, potencijalno inteligentne, da ostvare svoje potencije.

<sup>150</sup> Svayamjyotis svarūpatvāt (S. B., I. 3. 22). Vidi tak. S. B. O Praśna-up., VI. 3.

<sup>151</sup> Vivekaçūdāmani, str. 239.

<sup>152</sup> *Naiyāyika* (Nyāyamañdari, str. 432) prigovara ovoj teoriji sledeće: Niko nije iskusio čistu svest, jer je naša iskustvena svest uvek uslovljena razumom i čulima. Ako kažemo da je saznajemo intuitivnom svešću (*aparokṣadhāna*), to protivreči samo sebi. Onome ko dokazuje da *sebe*, kao samo po sebi evidentno, saznajemo neposredno, može se odgovoriti da se upaljena svetiljka očituje slepcu, mada je on ne opaža. Ako se svetiljka očituje samo onome ko je opaža, onda se i *sebe* saznaje jedino kad je opaženo, tj. kad postane predmet svesti, a tada prestaje da bude čisto i neobeleženo. Kumārila pita, ako je *sebe* kao biće po prirodi svesti samo po sebi evidentno, treba li onda i radost i bol smatrati evidentnim po sebi? Po tom shvatanju ne možemo razjasniti njegov prekid u snu. Kad se kaže da se u spavanju bez snova očituje samo *sebe*, a ne telo ni čula ni predmeti, sve ono što je očito u budnom životu, Kumārila to poriče zato što mi kad se probudimo imamo svest da nismo zahvatili ništa za vreme dubokog sna. On tvrdi da je *sebe* predmet unutarnjeg opažanja (*mānasapratyakṣagamyam*). Vidi takođe Śāstrāḍṭipikā, str. 347—350.

<sup>152</sup> Nirviśayadhānamayam. Upor. Śamkara: Himna Hariju, str. 4.

u svemu nije ništa drugo do razum; razum je njegova isključiva priroda, kao što ukus soli dolazi od komadića soli.«<sup>153</sup> Duh ne može imati neduhovnu prirodu. Prema zakonu njegovog bića, on uvek sija. Kao što sunce sija i kad nema ničeg na šta sija, tako *ātman* ima svest i kad nema nikakvog predmeta.<sup>154</sup> On je čista svetlost, jasno zračenje, ne samo osnova svega našeg saznanja, već svetlost svega našeg viđenja.

Śamkara odbacuje gledište *nyāye* i *viśiṣṭādvaite* po kome je *ātman* razumna supstancija, a odnos *sebe* prema svesti je odnos supstancije prema atributu (*dharmi* i *dharmā*).<sup>155</sup> Odnos između razuma i *sebe* mora biti odnos istovetnosti ili razlike, ili istovetnosti i razlike. Ako se razum razlikuje od *sebe* po prirodi, onda ne može postojati odnos supstancije i atributa među njima.<sup>156</sup> Pored toga, ako su u pitanju različiti predmeti, odnos može biti ili spoljni spoj (*samyoga*) ili unutrašnji odnos (*samavāya*). Prvo važi za telesne stvari, međutim *ātman* i inteligencija nisu telesni. Ako postoji unutrašnji odnos *samavāya* između *sebe* i inteligencije, onda taj odnos mora i sam da bude doveden u odnos prema *sebi*, i drugi odnos takođe mora da se dovede u vezu sa *sobom* i tako *ad infinitum*. Tako ako se *ātman* (*sebe*) i inteligencija razlikuju jedno od drugoga, nemoguće je zamisliti među njima odnos supstancije i atributa. Ako su istovetni, onda nema smisla reći da je jedan od njih atribut drugoga. Bilo bi protivrečno smatrati da je jedna stvar i istovetna sa drugom i različita od nje. Zato treba priznati da je *ātman* identičan sa inteligencijom.<sup>157</sup>

*Ātmanya* ili *ātman* ne sme se zamenjivati sa logičkim shvatanjem, u kom slučaju on prestaje da bude krajnje realno koje se može izraziti u svojim sopstvenim terminima, ali postaje posledica uzajamnog uticaja subjekta i objekta. Ako saznanje shvatimo na razini na kojoj stvara svoj predmet, ipak je i onda u njemu implicitna razlika između subjekta i objekta, a to ograničenje ne predstavlja manju razliku stoga što ga je proizvelo samo saznanje. Istinito postojanje i inteligencija idu skupa. *Ātman* ne može da postoji bez inteligencije, niti inteligencija bez egzistencije.<sup>158</sup> On je takođe po prirodi blaženstvo (*ānanda*).<sup>159</sup> *Ānanda* je sloboda od patnje.<sup>160</sup> *Ātman* nema ništa da odbaci i ništa da stekne, ništa mračno ni neuredno. Śamkara poriče *ātmanu* aktivnost, pošto je aktivnost po svojoj prirodi nevečna.<sup>161</sup> »*Ātman* ne može biti mesto nikakve akcije, pošto akcija ne može postojati bez izmene onoga u čemu se zbiva.«<sup>162</sup> Svaka aktivnost pretpostavlja samoosećanje, i ukoliko smo ga svesni ono ima oblik bola,<sup>163</sup> a pobuda mu je želja.<sup>164</sup>

<sup>153</sup> S. B., III. 2. 16. Vidi tak. S. B., I. 3. 19, 22.

<sup>154</sup> S. B., II. 3. 18.

<sup>155</sup> Ciddharma ātmā na tu citsvabhāvah. Upor. Jñānabhinno nityātmēti siddham\* (Viśvanātha: Muktāvālī, str. 49).

<sup>156</sup> Atmaghatādivad dharmadharmitvānupapattēh.

<sup>157</sup> Vidi Hastāmāla. Vidi Haldane: *Reign of Relativity*, str. 196.

<sup>158</sup> Sattā eva bodhah bodha eva ca sattā.

<sup>159</sup> Tait.-up., II. *Ātman* jeste (*asti*), sija (*bhāti*) i sviđa se (*prināti*).

<sup>160</sup> Upor. Brh.-up., III. 5.

<sup>161</sup> Adhruva.

<sup>162</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>163</sup> Kartrtvasya dukharūpatvāt (S. B., II. 3. 40).

<sup>164</sup> Karmahetuh kāmah syāt, pravartakatvāt (Śamkara: Uvod u Tait.-up.).

\* »Utvrdena je istina da je *ātman* postojan«.

Aktivnost i uživanje zavise od dualističkog gledanja koje nije najviša istina.<sup>165</sup> Ne može biti delatnosti bez ograničenja *ātmana* telom itd., a svako ograničavanje je nerealno.<sup>166</sup> Sam po sebi *ātman* nije delatnost.<sup>167</sup> Šamkara pripisuje *ātmanu* istinu, zavisnost od sopstvene veličine, sveprisutnost i odliku da bude *sebe* svega.<sup>168</sup> On smatra da je *ātman* jedan, univerzalan i beskonačan iz istog razloga iz koga Hegel svoju ideju naziva beskonačnom. Ni u čemu nije *ātman* ograničen svojim antitezama ili suprotnostima, nečim drugim što nije on, ali mu ipak postavlja granice. On je uvek u svojoj sopstvenoj sferi. Svest nema granica, jer svest o granicama pokazuje da je svest veća od granice. Kad bi imala granicu, onda svest, ograničena drugim stvarima, ne bi mogla biti svesna granica. Svesnost i granica su suštinski suprotni. Granica je priroda neke stvari, a svest nije stvar.

Descartesu se prigovara da je pokušao da potpuno apstrahuje *sebe* od *ne-sebe*, da je uspostavio realnost prvoga nezavisno i punovažno. Mora nam biti jasno da Šamkarino *sebe* nije individualni subjekt koji saznaje. Da je Šamkara pokušao da uspostavi realnost individualnog subjekta saznanja u apstrakciji ili suprotnosti od *ne-sebe*, onda bi dobio mnoštvo konačnih besadržajnih *sebe* ili jedno apstraktno univerzalno *sebe*. Šamkarino *ātman* nije ni individualno *sebe* niti zbir takvih *sebe*. Ovi poslednji zavise od univerzalnog *sebe*. Šamkara kaže da to »nije stvar u iskustvenom smislu, koju možemo obeležiti rečima; niti je predmet kao krava, koji se može saznati običnim sredstvima saznanja. Ne može se čak ni opisati njegovim rodovnim osobinama ili specifičnim oznakama: mi ne možemo reći da dejstvuje na ovaj ili onaj način, pošto ga uvek znamo kao neaktivno. Stoga se ne može pozitivno opisati«. Šamkarino *sebe* razlikuje se od Kantovog transcendentnog *ego* koje je čista forma vezana za sve predmete iskustva. Mada se kaže da transcendirira iskustvenu svest, ipak je individualizovano, jer postaje praktična volja. Kantovo objašnjenje njegove razlike od iskustvenog *ego*, koje je proizvod uslova, može se primeniti na Šamkarino *ātman*. Samo što bi Šamkara kazao da je uvek prisutna svetlost svesti nešto savršeno a ne u procesu rastejanja.<sup>169</sup> Kantova praktična volja je iskustveno *sebe*, za koje uvek postoji neodredivi osećaj onoga što ga transcendirira. Fichteovo apsolutno *ja* ne razlikuje se suštinski od iskustvenog *sebe*, pošto je aktivnost kojom ono aktualno postaje ono što potencijalno jeste određena po *ne-ja*. Pošto Šamkara nalazi suštinu ličnosti u njenoj

<sup>165</sup> Avidyāpratyupasthāpitavāt kartrbhoktrtvayoh. S. B., II. 3. 40. Upor. tak. Brh.-up., IV. 5. 15.

<sup>166</sup> Upor. Surešvara: »Mudraci govore o postojanju *ātmana* u njegovom prirodnom stanju (*svarūpa*) kao o oslobođenju (*nihśreyasa*), a kontakt *ātmana* sa svakim drugim stanjem je posledica *adiāne*« (Vārttika, str. 109).

<sup>167</sup> Svatah anadhikārinah. Vidi Surešvara: Vārttika, str. 110—113.

<sup>168</sup> Satyatvam, svamahimapratīṣṭhitatvam, sarvagatatvam, sarvātmatvam (S. B., I. 3. 9).

<sup>169</sup> Upor. Gentileovu teoriju o čistom subjektu koji ne može nikad postati objekt (*Theory of Mind as Pure Act*, str. 6—7).

razlici od drugih egzistencija, on tvrdi da *ātman*, koje nema nikakvu drugu egzistenciju nezavisnu od sebe, nije ličnost. Međutim, istina je da je iskustveno *sebe* jedina realnost sa logičkog gledišta, dok je čisto *sebe* samo senka. Ali ako se uzdignemo do intuicije, gde subjekt i objekt koincidiraju, mi postizemo istinu krajnje svesti.<sup>170</sup> To je apsolutna vizija koja je svoja vlastita vidljivost. To je suština svakoga koji je pomislio: »Ja sam onaj koji jesam«, i tako saznao sebe. To je apsolutno realno koje nikakvo iskustvo neće nikad promeniti. Ono nema dimenzija. Mi ne možemo misliti o njemu kao o prostornome ili nečemu što se može deliti. Ono je uvek i svuda isto. U njemu nema mnoštva. Isto je toliko u jednom koliko i u drugom. Ne može se partikularizovati. Mi živimo zato jer učestvujemo u univerzalnom životu; mi mislimo zato jer učestvujemo u univerzalnoj misli. Naše iskustvo je moguće zbog univerzalnog *ātmana* u nama.<sup>171</sup>

#### XIV

#### MEHANIZAM SAZNAJJA

Od budističkih mislilaca Šamkara je nasledio skeptično držanje prema predubedenjima zdravog razuma i prvim principima mišljenja. Postalo mu je jasno da nikakav pokušaj filozofske konstrukcije ne može da nekritično preuzme neki sistem prvih principa. Tako je preduzeo kritičku analizu saznanja i čovekovog sazajnog mehanizma. Duboko u nama živi naša *svest o sebi* životom o kome ne govori. Krajnja realnost je nedualni duh. Ali svako određeno saznanje pretpostavlja modifikaciju prvobitne svesti u: 1. subjekt koji zna (*pramātrācāitanya*), svest koja saznaje a određena je unutrašnjim organom; 2. proces saznanja (*pramānaçāitanya*), svest saznanja koju određuje *vrtti*, ili modifikacija unutrašnjeg organa; 3. doznati predmet (*viśayaçāitanya*), svest određena saznatim predmetom. Krajnja svest je samo jedna (ekam eva), a prožima sve stvari (*sarvavyāpi*), osvetljava sve. To je unutrašnji organ, njegova

<sup>170</sup> Upor. Caird: »Ako je saznanje odnos objekta prema svesnom subjektu, ono je tim potpunije što je taj odnos bliži, a postaje savršeno kad dvojstvo postane prozirno, kad se subjekt i objekt identifikuju, i kad se pokaže da je dvojstvo jednostavno nužni izraz jedinstva — ukratko, ako svest pređe u samosvest (*Critical Philosophy of Kant*, str. 46).

<sup>171</sup> S. B. o Māndūkya-up., II. 7. Upor. Eckhart: »Postoji nešto u duši što je iznad duše, božansko, jednostavno, apsolutno ništa; pre je bezimeno nego imenovano; neznano nego znano... Više je nego saznanje, više nego ljubav, više nego milost, jer u svemu ovome još ima razlika. Ova svetlost zadovoljava se jedino nadsuštastvenom suštinom. Ona je upravljena ulaženju u jednostavnu osnovu, tihu prazninu u kojoj ne postoji razlika, ni otac niti sin niti sveti duh; u jedinstvo u kome ne boravi nijedan čovek. Tada se ono zadovoljava u svetlosti, tada je jedno; tada je jedno u sebi — jer je ovaj osnov jednostavna tišina, u sebi nepokretna, a ipak ta nepokretnost pokreće sve stvari« (navod u Huntovom *Essay on Pantheism*, str. 180).



modifikacija i predmet.<sup>172</sup> Dokazi za postojanje *antahkarane* (unutrašnjeg organa),<sup>173</sup> pored čula, već su nam poznati.<sup>174</sup> Unutrašnji organ se tako naziva stoga što je sedište funkcija čula različito od njihovih spoljnih organa. On prima i sređuje ono što mu se dostavlja preko čula. Sam unutrašnji organ ne smatra se čulom, jer kad bi bio čulo ne bi mogao neposredno opažati samog sebe ili svoje modifikacije. Kaže se da se sastoji iz delova i da ima osrednju veličinu, nije ni atomski mali niti beskonačno velik. On je prozračan, zbog čega može da odražava predmete, kao što ogledalo ima sjajnu površinu i odražava naša lica. Moć odražavanja predmeta, tj. postajanja svesnim predmeta, nije urođena unutrašnjem organu, već je on stiže iz svoga odnosa prema *ātmanu*. Mada se kaže da unutrašnji organ širi svoj sjaj na predmete i reflektuje ih, ipak je *ātman* taj koji se odražava u njemu.<sup>175</sup> *Ātman* je osvetljivač, unutrašnji organ opaža njegovim posredstvom.<sup>176</sup> Unutrašnji organ je podvrgnut izmenama ili modifikacijama oblika. Modifikacija koja otkriva predmete (*viśaya*) naziva se *vrtti*.<sup>177</sup> *Vrtti* ili modusa unutrašnjeg organa ima četiri razne vrste: neodređenost (*samśaya*), određenost (*niścaya*), samosvesnost (*garva*) i sećanje (*smarana*). Isti unutrašnji organ (*antahkarana*) naziva se um (*manās*) kad je u modusu neodređenosti, *buddhi* ili razum, kad je u modusu određenosti; samoosećanje (*ahamkāra*) kad je u modusu samosvesnosti; i pažnja (*ćitta*) kad je u modusu koncentracije i sećanja.<sup>178</sup> Uzrok

<sup>172</sup> Upor. Pañcadaśi, VII, 91.

<sup>173</sup> Vācaspati smatra da je *manas* čulo.

<sup>174</sup> Između *ātmana* i čulnih organa potrebna je neka karika koja spaja. Ako ne priznamo unutrašnji organ, sledilo bi ili beskonačno opažanje ili beskonačno neopažanje, i to kad postoji veza *ātmana*, čula (*indriya*) i predmeta (*viśaya*), triju sredstava opažanja. Ako iz spoja ova tri uzroka ne bi sledovala posledica, imali bismo večno opažanje. Ali ni jedno ni drugo nije činjenica. Stoga moramo priznati unutrašnji organ, na osnovu čije pažnje (*avadhāna*) ili nepažnje (*anavadhāna*) dolazi do opažanja ili neopažanja (S. B., II, 3. 32).

<sup>175</sup> Vidi Maniśāpañcakam. Śamkara ovde sledi gledište *sāmkhye* po kome *buddhi*, *manas* itd., po sebi nisu inteligentni, mada dobijaju snagu inteligencije od svoje blizine sa *purušom*. U *advaiti* mesto *puruše* zauzima *ātman*, koji je čisto samoosvetljavanje.

<sup>176</sup> Upadeśasāhasrī, XVIII, 33—54. Vidi S. B. o Tait.-up., II, 1; Vārttika o Tait.-up., II, 1.

<sup>177</sup> Doživljavajući emocije unutrašnji organ ima druge modifikacije koje se ne zovu *vrtti*.

<sup>178</sup> Predmet *buddhi* ima samo tri momenta: kad se rodi, postoji i umire, dok *ćitta* traje. Funkcija *ćitte* je značajna sa gledišta verskog obreda, kad su bitne koncentracija i kontemplacija. Śamkara povlači razliku između *manasa*, čija je funkcija sumnja, i *buddhi*, čija je oblast determiniranje (II, 3. 32). *Manas* obuhvata *samkalpu* ili težnju, *vikalpu* ili negaciju težnje, čulno opažanje, pamćenja, želje i osećanja. *Buddhi* je viša moć od koje zavise poimanje, suđenje, razmišljanje i samosvest. Kao što smo videli, *sāmkhya* priznaje i *ahamkāru* uz *buddhi*, mada *ćittu* spaja sa *buddhi*. Sve te četiri funkcije navodi Paribhāśā. Druga dela *vedānte*, kao Vedāntasāra i Vedāntasiddhāntasarasamgraha, izravnavaju ove podele tako što identifikuju *manas* sa *ćittom*, a *buddhi* sa *ahamkārom*. Pozniji *advaita* sistem ne deli duševna stanja na osećanja, znanje i volju, već na pojmovne i opažajne duhovne aktivnosti, s obzirom na sve njene moduse svesti: afektivne, saznavne i voljne.

saznanja nije samo krajnja svest, već svest određena unutrašnjim organom. Unutrašnji organ je različit kod svakog pojedinca, te tako saznanje jednog čoveka ne znači saznanje svih ljudi. Pošto je unutrašnji organ ograničeno biće, to se ne može primeniti na sve stvari u svetu. Granice njegovih funkcija se menjaju, a određuje ih ponašanje u prošlosti pojedinca kome one pripadaju.<sup>179</sup>

## XV

### OPAŽAJ

Śamkara ukazuje na tri izvora saznanja: opažanje, zaključak i svedočanstvo svetih spisa.<sup>180</sup> Pozniji pisci dodaju poređenje, implikaciju i negaciju.<sup>181</sup> Pamćenje (*smrti*) nije uključeno u pravo saznanje, pošto se smatra da je novina karakteristika svakog saznanja.<sup>182</sup>

Pošto Śamkara ne raspravlja o psihologiji opažanja i zaključivanja, to nismo u stanju da iznesemo njegova shvatanja. Moramo se zadovoljiti prikazom u Vedāntaparibhāśi, koji je očigledno oskudan. Prema tom prikazu opažaj je neposredna svest o predmetima dobivena općenito radom čula. U čulnom opažanju javlja se stvarni dodir između onoga koji opaža i predmeta opažanja.<sup>183</sup> Dok je oko usmereno na lonac, pretpostavlja se da unutrašnji organ izlazi prema njemu i osvetljava ga svojom svetlošću, prima njegov oblik i saznaje ga. Misli se da ta unutrašnja aktivnost pruža objašnjenje za transformaciju fizičkih vibracija u duševna stanja. Ako se pristo zagledamo u plavo nebo, ne opažamo ništa. Unutrašnji organ funkcioniše kao svetlost, njegova *vrtti* kreće se prema spolja u obliku produženog svetlosnog zraka. Ova *vrtti* se kao svetlosni zrak širi samo do izvesne daljine. Time se objašnjava neopažanje predmeta na velikoj daljini. *Vrtti* sebe identifikuje sa predmetom, a ta identifikacija može da se proširi na svu okolnu sredinu. Ono što opažamo zavisi od prirode modusa. Ako modus uzme formu težine predmeta,

<sup>179</sup> *Dīva* ne može da osvetljava predmete suštinom svoje sopstvene inteligencije bez pomoći modusa *antahkarane*, kao što čini Iśvara; to stoga što *dīva* ima *avidyu* za svoj granični uslov, dok je apsolutna svest istovetna sa svim stvarima kao njihov materijalni uzrok i tako ih osvetljava samo u odnosu na sebe. Prema svojoj pravoj konstituciji, *dīva* nije u odnosu sa spoljnim predmetima, već samo sa unutrašnjim organom. Vidi Siddhāntaleśa.

<sup>180</sup> U svome delu Naiškarmyasiddhi Surešvara pravi razliku između pisanih izvora saznanja (*agamika pramāna*) i govornih (*laukika*). Vidi tak. Samkṣepaśāriraka, II, 21.

<sup>181</sup> Vidi Vedāntaparibhāśā.

<sup>182</sup> Anadhigatābādhitārthaviśayajñānatvam pramātvam (ibid., I). Ova definicija primenjuje se takođe na postojano saznanje istog predmeta (*dhārāvāhikabuddhi*), jer se on menja iz trenutka u trenutak.

<sup>183</sup> Priznaju se šest vrsta dodira: *samyoga*, ili veza predmeta lonca i čulnog organa oka; *samyuktatādātmya*, ili dodir sa lonaštvom lonca; *samyuktābhinnatādātmya*, ili dodir sa obojenošću boje lonca; *tādātmya*, ili dodir sa zvukom koji je svojstvo *ākāše* i ne razlikuje se od njega; *tādātmyāvadabhinna*, ili dodir sa zvučnošću zvuka; i *viśeṣyaviśeṣanabhāva*, ili odnos kvalifikovanog i kvalifikacije. Vidi Vedāntaparibhāśā i Śikhāmani.

opažamo težinu; ako modus uzme boje, opažamo boju. Zaključujući o vatri na osnovu dima, *vrtti* se ne kreće prema vatri iz prostog razloga što vatra nije u dodiru sa organom vida, koji je u dodiru sa dimom. U slučaju opažanja lonca, nalazimo da je svest određena loncem sjedinjena sa svešću koju određuje *vrtti* unutrašnjeg organa dosežući taj lonac, isto kao što se prostor (*ākāṣa*) obuhvaćen u nekom sudu u sobi sjedinjuje sa prostorom zatvorenim u samoj sobi. Dva ograničavajuća uslova krajnje svesti — modifikacija i predmet — ne proizvode razliku, pošto su na istom mestu. Ovo sjedinjavanje čini da je saznavanje lonca po svome karakteru opažajno,<sup>184</sup> i obeležava razliku opažaja od zaključka. Mora se pretpostaviti da su u opažaju dati element i njegovo tumačenje stopljeni u jedno, dok dati i iz zaključka dobiveni elementi ostaju razlučeni u aktu zaključivanja. U zaključku um samo misli predmet, ali ne izlazi iz sebe da bi ga susreo. Opažaj se razlikuje od pamćenja, pošto se pamte samo događaji iz prošlosti. Pominje se takođe dalje određenje da predmet i mentalni modus moraju pripadati sadašnjem vremenu.<sup>185</sup>

*Vedānta* priznaje različite vrste opažaja. Opažaji prouzrokovani upotrebom čula (*indriyādanyam*) različiti su od opažaja koje ne prouzrokuju aktivnost čula (*indriyādanyam*). Ovog drugog tipa su unutrašnja opažanja želja itd. Glavnu odliku opažaja ne određuje posredovanje čulnog organa, već identičnost svesti partikularizovane predmetom i svesti koja pripada *pramāni*.<sup>186</sup> Kad opažamo zadovoljstvo i slična unutrašnja stanja, nužno se javljaju na istom mestu dva granična uslova: zadovoljstvo i duševni modus zadovoljstva. Međutim, priznaje se da *dharmā* i *adharma* (vrlina i greh) nisu predmeti opažanja, mada su atributi unutrašnjeg organa. Za to nema boljeg objašnjenja nego da nisu pogodni predmeti opažanja. Pogodnost je suštinski uslov.<sup>187</sup> U pitanju koji je predmet pogodan a koji ne, jedini naš vođ je iskustvo. Iz govornog opštenja može da ponikne opažajno znanje ako je opaženi predmet u dodiru sa mentalnim modusom, kao u tvrđenju: »Ti si deseti«. Saznanje koje se izražava izrekom: »Ja vidim slatko sandalovo drvo« je opažajno ukoliko se odnosi na sandalovo drvo, a nije opažajno ukoliko se tiče slatkog mirisa koji nije predmet vida. Stoga se opažaj definiše kao »istovetnost između krajnje svesti partikularizovane predmetom koji postoji u sadašnjem vremenu i pogodan je za opažanje čulima — i krajnje svesti partikularizovane modusom (*vrtti*) koji je dobio formu predmeta«. <sup>189</sup>

Priznaje se razlika između određenog (*savikalpaka*) i neodređenog (*nirvikalpaka*) opažaja. U određenom opažaju imamo razliku između određene stvari, lonca, i atributa koji određuju, lonaštva.<sup>190</sup> U neodređenom opažaju ne uzima se u obzir nijedan determinativni atribut. Nikakva razlika ne postoji između S i P, kao u sudovima »to si ti«, »ovo je taj Devadatta«. U sudu »to si ti«, pošto je subjekt saznanja predmet, nema razlike između svesti subjekta saznanja i svesti modusa

<sup>184</sup> Dok osećaji mirisa, ukusa i dodira proizvode znanje sebi odgovarajućih kvaliteta na krećući se izvan svoga mesta, dotle se osećaji vida i sluha kreću prema svojim predmetima. Talasna teorija zvuka nema predstavnika.

<sup>185</sup> Vartamānatvam.

<sup>186</sup> Pramānacaitanyasya viṣayāvachchinnacaitanyābheda iti.

<sup>187</sup> *Yogyatva*. Kad se kaže da su unutrašnji organ i njegovi atributi predmeti opažanja na svesti koja svedoči (*sākṣin*), čak i onda je subjekt saznanja (*pramātr*) vezan sa *vrtti* ili modusom, a u formi unutrašnjeg organa i njegovih atributa. Saznanje koje ima svedok-sebe ne znači spoznatljivost bez modusa, već samo odsustvo posredovanja čula ili logičkog zaključivanja i drugih sredstava saznanja. Kad se sazna modus unutrašnjeg organa za subjekt saznanja nije nužno da bude povezan sa drugom *vrtti* ili modusom, i tako *ad infinitum*, pošto prva *vrtti* postaje svoj sopstveni predmet. Vrtteh svaviṣayatvābhūyupagameṇa.

<sup>188</sup> Vidi Pañcadaśi, VII. 23 i d.

<sup>189</sup> »Tattadindriyayogyavartamānaviṣayāvachchinnacaitanyābhinnatvam, tattadākārvrttyavachchinnajñānasya tattad amṣe pratyakṣatvam«. Vidi tak. Vivanaprāmeyasamgraha, I. 1.

<sup>190</sup> Ghataghatatvayor vaiśiṣṭyam.

u formi subjekta saznanja.<sup>191</sup> Mi shvatamo značenje izreke bez poimanja odnosa među njenim različitim delovima.

Još jedna razlika se javlja na osnovu toga da li je subjekt saznanja *divasākṣi* ili *iṣvarasākṣi*. \* Dok je *diva* konačna svest partikularizovana unutrašnjim organom, dotle je *divasākṣi* ta ista svest uslovljena ili ograničena unutrašnjim organom. Unutrašnji organ ulazi u konstituciju *dive*, ali ostaje spoljni kad proverava *divasākṣina*. U prvom slučaju on je atribut (*viśeṣana*), u drugom je granica (*upādhi*).<sup>192</sup> S obzirom na *iṣvaru* i *iṣvarasākṣina*, *māyā* dolazi na mesto unutrašnjeg organa. Dok je krajnja svest partikularizovana *māyom iṣvara*, ista ta svest uslovljena *māyom* je *iṣvarasākṣi*. *Iṣvara* kao lični centar ima isti odnos prema svetu kao *diva* prema organizmu.

Ovde se proučava takođe psihologija pogrešnih opažaja, kao zamenjivanje školjke sa srebrom. Kad se uspostavi kontakt oka koje je poremećeno nekom smetnjom, kao kataraktom ili sličnim, sa datim predmetom, onda se javlja modifikacija unutrašnjeg organa u formi toga predmeta i njegovog sjaja. Tobažnje srebro predstavlja se subjektu saznanja uticajem *avidye*<sup>193</sup> uz pomoć rezidualnih tragova ranijeg saznanja srebra, koje oživljava opažanje kvaliteta sjaja, zajedničkog srebru i školjci. Srebro kao modifikacija *avidye* ostaje u svesti partikularizovanoj predmetom (*idam*). Supstrat iluzornog srebra nije konačna svest sama po sebi, već ista svest partikularizovana predmetom. U slučaju iluzornog opažaja imamo dva modusa, jedan je »to tu« (*idam*), a drugi je prividno srebro. Prvi je korektno predstavljanje, a za drugi je jedan od uzroka pamćenje. Pretpostavlja se da je »srebro« privremeno tamo napolju, \*\* *śuktyavidyāparināma*. Ista svest sjedinjuje dva modusa, jedan istinit i drugi lažan, i tako se javlja greška. Čak ni iluzoran predmet nije sasvim ništa uopšte, jer inače ne bi bilo ni iluzije. Kad neki predmet nazovemo iluzornim, mi priznajemo da on jeste nešto, ali ga zovemo iluzornim pošto nema onaj status u svetu koji pretpostavlja da ima.<sup>194</sup> Mada prema Šamkarinoj metafizici čak ni realno srebro

<sup>191</sup> Kaže se da u neodređenoj percepciji zahvatamo samo biće van svih predikata. To je *summum genus*. »mahāsāmānyam anye tu sattām« (Nyāyamañdari, str. 98). Dayanta kritikuje to shvatanje jer smatra da ako nam neodređena percepcija daje samo »biće«, onda u određenoj percepciji ne možemo opaziti posebna obeležja. Osim toga, postojanje nekog predmeta ne možemo opaziti odvojeno od njegovih raznih kvaliteta. Na ca bhedaṁ vinā sattā grahitum api śakyate (Nyāyamañdari, str. 98).

<sup>192</sup> Atribut je nepromenljiva karakteristika, kao plavilo kod lotosa. Ograničenje je osobina koja se može izdvojiti i razlikovati, kao crven cvet koji stoji u blizini nekog kristala koji zbog tog prisustva izgleda crven.

<sup>193</sup> Pisac dela Nyāyāmṛta postavlja pitanje da li je *avidyā*, koja deluje u slučaju kad zabunom mislimo da je konopac zmija, također večna. Naše pojedinačne zablude su konkretni izrazi prvobitne *avidye*. Upor. razliku između *mūla* ili prvobitne, i *tūla* ili sel'undarne forme *avidye*.

<sup>194</sup> Sa ovog gleišta javljanje srebra umesto školjke je isto toliko realno kao javljanje bilo čega u svetu, jer se svaka posledica nalazi u supstratu one *avidye* iz koje je proizvedena. *Naiyāyike* drže da nije potrebno iznositi tvrdnju o pojavljivanju prividnog srebra. Srebro opaženo drugde predmet je pogrešnog shvatanja, a iluzija je slučaj pogrešnog suda. Advaitin odgovara da je predmet shvatanja, mada iluzoran, neposredno prisutan. Stoga komad srebra opažen drugde i u drugo vreme ne može biti predmet sadašnjeg opažanja. Da bi savladao tu teškoću, *naiyāyika* kaže da ne postoji neposredan čulni dodir sa predmetom, već samo posredovan nečulni dodir (*pratyāsatti*). Ali ako se složimo s time, onda bi i zaključak prestao da bude nezavisan *pramāna*. Prigovor da je iluzorno srebro nametnuto *svesti o sebi*, kao što su radost i bol, pa onda moramo isto tako reći »ja sam srebro«, kao što kažemo »ja sam srećan ili nesrećan«, otpada zato što »ja« i »srebro« ne mogu da se osete zajedno.

\* »Duša kao svedok« ili »bog kao svedok«.

\*\* »Zamenjeno znanje o školjci« (greškom).

nije apsolutno realno, postoji razlika između iskustveno realnog srebra i prividnog srebra. Opažaj prividnog srebra sasvim je ličan. Ovo prividno srebro saznaje jedino sam svedok,<sup>195</sup> koji je zatvoren prema tuđem *sebi* kao u slučaju radosti ili bola.<sup>196</sup>

Prema *advaiti*, prepoznavanje (*pratyabhidhā*) je proces opažanja modifikovan reziduama prethodnih iskustava. *Advaita* priznaje važnost ne samo identiteta predmeta već i identiteta *sebe* koje prepoznaje.

Šamkara razlikuje iskustveni svet, koji je logički zasnovan, od snova i iluzija.<sup>197</sup> Provera logičke realnosti je ispunjenje uslova prostora, vremena, uzroka i neprotivrecnosti. Predmeti iz snova ne zadovoljavaju tu proveru.

Svet snova, ako hoće da traži priznanje realnosti, mora da bude suvislo povezan iako nije povezan ni za šta. Ali iskustva iz snova su protivrečna ne samo iskustvima budnog stanja, već i u istom snu. Šamkara dopušta da su snovi koji imaju proročko značenje egzistentni, mada su njihovi predmeti nerealni. Tako svet snova nije realan u istom smislu kao svet jave.<sup>199</sup> Iluzorno zamišljeni predmeti viđeni u snu ostaju sve dok se ne izbije nova intuicija realnosti iz podloge sna. Postavlja se prigovor da predmeti iz snova moraju ustrajati u budnom stanju, pošto se intuicija krajnje svesti, koja je jedina realnost, ne javlja u budnom iskustvu. *Advaita* razlikuje ukidanje (*bādha*)\* od prestajanja (*nivṛtti*). U prvom slučaju posledica je razorena zajedno sa svojim materijalnim uzrokom; u drugom, uzrok traje, mada je posledica uništena. Jedino intuicija realnosti je u stanju da razori *avidyu*, koja je materijalni uzrok sveta prividnosti. Prestajanje se zbiva kad god se pojavi neki novi mentalni modus ili kad nestane neki prvobitni nedostatak. Predmeti sna nestaju kad se probudimo, ne stoga što se javlja intuicija realnosti, već stoga što se pojavljuju drugi modusi a nedostaci sna nestaju. Znanje o školjci uklanjanja iluzije srebra. Svest sna je oblik pamćenja i stoga se suštinski razlikuje od perceptualnih stanja.<sup>200</sup>

Teorija opažaja koju prihvata *advaita* sa naučne strane je prilično nerazrađena, iako je njen metafizički uvid vredan. Celu pitanje unutrašnjeg organa i njegovih modifikacija koje poprimaju oblik

<sup>195</sup> Kevalasākṣivedya.

<sup>196</sup> Sukhādivad anyavedya.

<sup>197</sup> S. B., III. 2. 1. 3.

<sup>198</sup> Deśakālanimittasampattir abādhaś ca.

<sup>199</sup> Pāramārthikas tu nāyaṁ samdhyāśrayah sargo viyadādisargavad (S. B., III. 2. 4).

<sup>200</sup> S. B., II. 2. 29. Pozniji komentatori misle da se ovde Šamkara poziva na gledište neke druge škole (S. B., I. 1. 9). Vidi tak. 2. 1—10. Šamkara misli da čak i snovi izazivaju radost ili strah, prema tome da li je čovekova prošlost dobra ili zla (S. B., II. 3. 18). Što se tiče osnove doživljavanja u snu, kaže se katkad da je čista univerzalna svest (*anavačhinnaçaitanya*) osnova snova, ali po tome gledištu snovi se moraju zbivati čak izvan svesti vezane za *ego* — a to se ne može usvojiti. Onda bi onaj koji sanja morao da opaža snove kao da su jedno s njime ili da opstoje u njemu. Pretpostavljeni supstrat i percepcija u snu trebalo bi da budu u identičnom odnosu (*tādāmyasambandha*) ili u relaciji smeštaja i smeštene stvari (*ādharādheya-sambandha*). Tada bi opažanje u snu trebalo da poprmi oblik »Ja sam slon«, ili »Ja sam opsednut slonom«, dok onaj koji sanja opaža jedino da vidi slona na brdu i da je taj slon neko drugo biće ili da pripada nekome drugom. Zato ako se ne usvoji drugo gledište, ne može se razjasniti različitost snova, budući da je univerzalna svest zajednička svima *ego*, pa kad bi ona bila osnov snova, onda bi snovi svih *ego* morali biti isti.

\* Radhakrishnan ovde i u nastavku indijski termin *bādha* prevodi stručnim značenjem koje Hegel daje terminu »*aufheben*« (engl. prevod je »*sublate*«).

predmeta obrađuje se na dogmatski način. Nigde se ne pominje mesto i značenje slika koje zajedno sa čulnim predstavama sačinjavaju opažaj. Primitivna svest nije dvojstvo već jedna masa osetnosti, a svako saznanje raste razlučivanjem unutar nje same. Zasluga je ove teorije opažaja, kao i odgovarajuće teorije u sistemu *sāmkhya*, da otvoreno priznaje nemogućnost svođenja svesti na čisto materijalne promene. Svest se mora priznati kao prvobitna činjenica, a ne objašnjavati je pomoću nesvesnih faktora. Kad *advaita* kaže da neposredno opaženi predmet ne postoji odvojeno od onoga ko saznaje, to samo znači da supstrat koji podržava predmet nije različit od supstrata subjekta.<sup>201</sup> Pošto svi opaženi predmeti moraju imati individualnost, večna svest i čista negacija nisu predmeti opažaja.

## XVI

### ZAKLJUČIVANJE

Zaključak nastaje iz znanja o neizostavnom saučestvovanju (*vyāptidhāna*) koje mu je instrumentalni uzrok. »Kad postoji znanje da niži pojam ima određeni atribut — kao u sudu »na bregu je dim«, i uz to se javlja mentalni utisak koji potiče od prethodnog prezentativnog znanja u obliku »dim je neizbežno propraćen vatrom« — onda sleduje zaključak »na bregu je vatra«. *Vyāpti* se definiše kao zajedništvo odnosa koje postoji između srednjeg pojma (*hetu*) i višeg (*sādhya*), a nalazi se u svim supstratima srednjeg pojma, tj. u nižem pojmu. Do toga dolazimo posmatranjem saučesništva višeg i srednjeg pojma, a neposmatranjem nesaučesništva.<sup>202</sup> Pozitivni slučajevi dovode do uopštavanja koje potvrđuje negativni dokaz. Prema *advaiti*, strogo govoreći, zaključak sleduje jedino iz znanja o saučestvovanju izraženog univerzalno potvrđnim sudom, kao »gde je dima, tu je i vatre«. Znanje o saučesništvu izraženo univerzalno negativno, kao u sudu »gde nema vatre, nema ni dima«, dovodi do *arthāpatti*, ili do dokaza implikacijom. Strogo govoreći, ne postoji nijedna stvar koja je čisto negativna, a sve određene stvari imaju element negativnosti u sebi. Isključivo potvrđni odnosi (*kevalānvayi*), gde se srednji i niži pojam bez izuzetka nalaze zajedno u svakom nižem pojmu, a nikad nisu odsutni, kao u sudu »ovome se može dati ime, jer je pristupačno saznanju« — ne priznaju se za više premise pošto su u njihovom slučaju neslični primeri (*vipakṣa*) neegzistentni. Pored toga, pošto je svaki atribut protivitet svoje sopstvene negacije, a sve negacije se nalaze u krajnjoj realnosti *brahmana*, koje nema nikakvih atributa, to, s obzirom na *brahman*, ne može postojati neki atribut koji bi bio čisto potvrđan. Kako je *brahman* stalna osnova svih razlika, negacija svih stvari je egzistentna. Modus Barbara predstavlja pravu silogističku formu. Advaitist priznaje razliku između zaključka za svoju vlastitu potrebu (*svārtha*) i zaključka za druge (*parārtha*). Ovaj drugi ima tri člana koji mogu biti ili sud, razlog i primer, ili primer, primena i zaključak.\*

<sup>201</sup> Pramātsattātiriktasattākatvābhāhah.

<sup>202</sup> Vedāntaparibhāṣā II. Sā ca vyabhicārājnāne sati sahaçāra darśanena ghyate.

\* O strukturi i članovima indijskog silogizma vidi pogl. o školi *nyāya*.

## XVII

## SVEDOČANSTVO SVETIH KNJIGA

Advaitisti prihvataju *āgamu*, ili svedočanstvo svetih knjiga, kao nezavisan izvor saznanja. Mudra izreka važi ako odnos uključen u njeno značenje nije falsifikovan nikakvim drugim sredstvom saznanja.<sup>203</sup>

Šamkara kritikuje teoriju *sphota*\* o rečima, a slaže se sa Upavaršom da su samo slova reč. Ova slova nisu prolazna, »pošto ih prepoznamo kao ista slova uvek kad se iznova izraze«.<sup>204</sup> Reči obeležavaju klasu (*dāti* ili *ākrti*) a ne individue (*vyakti*), kojih ima bezbrojno mnogo. Pošto samo individue nastaju i propadaju, a ne i klase, kaže se da je odnos između reči i klasa koje one obeležavaju relativno večan. Značenje reči je dvovrсно: direktno (*śakya*) i implicitno (*lakśya*). Šamkara priznaje univerzalije i kaže da su nestvorene, dok su pojedinci stvoreni.<sup>205</sup> Univerzalije žive ispod i iza onoga što vidimo i osećamo. To su originali na nebu stvari na zemlji. Oni predstavljaju norme prema kojima je bog uobličavao vasionu.

Veda je večna mudrost i sadrži vanvremenska pravila svakog stvorenog postojanja. Vede su nadljudskog porekla (*apauruṣeya*) i izražavaju um božji.<sup>206</sup> Dok je značenje veda (*vedārtha*) večno, sami tekstovi nisu večni, pošto ih Išvara ponovo izgovara u svakom novom razdoblju sveta. Advaitist priznaje da su vede zbirke slova, reči i rečenica, i da počinju da postoje prilikom stvaranja a prestaju prilikom opšteg uništenja svih stvari, kao što *ākāśa* i drugi elemetni nastaju i propadaju. »Uprkos stalnom ponavljanju prekida u toku sveta, nužna uslovljenost (*niyatatvam*) postoji u *samsāri*, procesu bez početka.«<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Yasya vākyasya tātparyaviṣayābhūtasamsargo mānāntarena na bādhyate tad vākyam pramānam.

<sup>204</sup> »Slova od kojih se sastoje reči, uz pomoć određenog rasporeda i broja, ušla su tradicionalnom upotrebom u vezu s određenim smislom. U vreme kad ih upotrebljavamo ona se sama javljaju razumu, a razum, pošto obuhvati razna slova u njihovom redosledu, konačno shvati celu skupinu, tako da ta slova jednoznačno dovode do shodnog razumevanja svog određenog smisla« (S. B., I. 3. 28).

<sup>205</sup> Pozniji advaitisti ne priznaju postojanje univerzalija, pošto se do njih ne dolazi ni opažanjem niti zaključkom. Opažanje iste forme kod različitih individua nije dokaz postojanja opštih pojmova (na tāvat gau gaur ity abhinnākāragrahi pratyakṣam jātau pramānam). Ako vidimo krave u raznim primerima time nije označena egzistencija opšte »krave«, kao što gledanje meseca koji se ogleda u raznim sudovima sa vodom ne znači realnost opšteg meseca. Ne može biti istina ni u reči da mi opažamo istu prirodu »krave« u svim individualnim kravama. Čak i da je to istina, to samo znači da postoje opšti kvaliteti a ne opšti pojmovi u realističkom smislu. Mi ne opažamo individualnu kravu koja bi posedovala univerzalno suštastvo. Mi opažamo samo istu konfiguraciju ili raspored Jelova, a to nije isto što i univerzalno suštastvo. Vidi Tattvapradīpikā, 303. U delu Čitsukhi ponavljaju se budistički dokazi protiv realnosti univerzalija.

<sup>206</sup> S. B., I. 1. 3. Upor. Platon: »Duh božji je razumni red vasionek« (713, Jowettov prevod).

<sup>207</sup> D. S. V., str. 70.

\* *Sphota* označava ovde začaureni smisao svake reči čije se značenje objavljuje uvek ponovno u doživljaju psihičke »eksplozije« razumevanja.

Za vede se kaže da otelovljuju idealnu formu vasiona, a pošto je vasiona trajna, kaže se da su i vede večni. Svetovi koji sleduju jedan drugom imaju svoju konstantnu formu (*niyatākrti*), a autoritet veda se ne krnji u nizu epoha sveta.<sup>208</sup> Arhetipski oblici nisu večni u onom smislu u kome je večna krajnja realnost, pošto su svi proizvod *avidye*. Poreklo sveta od reči (*śabda*) ne znači da reč sačinjava materijalni uzrok sveta kao što je *brahman*. Šamkara kaže: »Večne reči postoje, a njihova suština je moć obeležavanja u vezi sa svojim večnim značenjima (tj. označenim oblicima). Stvaranje takvih individualnih stvari koje su sposobne da se na njih primene te reči naziva se nastankom iz tih reči.«<sup>209</sup> Išvara je večno slobodan u inteligenciji i volji, on ih pamti i manifestuje u svakom ciklusu. Stvaranje je aktualizacija istih reči ili objektivnog razuma koji je nadvremen. Autoritet veda brani se drugim razlozima od onih koje iznose mislioci *nyāye* i *mimāṃse*. Vede su večni i osvetljavaju sami sebe, jer otkrivaju karakter boga, čije ideje otelovljuju. Njihovo važenje je evidentno samo po sebi i neposredno, kao što je sunčeva svetlost neposredno sredstvo našeg saznanja forme.<sup>210</sup>

*Smrti* ili tradicija ne važi u apsolutnom smislu. Ona se mora prihvatiti ako je njeno učenje u skladu sa *śruti*,<sup>211</sup> koja nam pruža znanje nedostupno čulima ili mišljenju.<sup>212</sup> Čak ni *śruti* ne može da zameni nauku u pitanju materije i njenih svojstava.<sup>213</sup> Međutim, ona je jedini autoritet u pitanjima vrline i greha (*dharma—adharmā*). U pogledu prirode realnosti mogu se takođe upotrebiti zaključak i intuicija.<sup>214</sup>

## XVIII

## POBIJANJE SUBJEKTIVIZMA

Relativno postojana struktura spoljnog sveta nije izbačena iz Šamkarine slike o realnosti. On ne veruje da je opažaj stolice ili stola opažaj duševnog stanja, jer to bi značilo sukobiti se sa svakom očevidnošću i rastvoriti materijalni svet u nesupstancijalan san. »Prinudeni smo da priznamo predmete izvan našeg saznanja (*upalabdhi*). Jer, niko ne saznaje stub ili zid kao čistu formu saznanja, ali svako zna za

<sup>208</sup> »Veliko biće, koje je prema svetim spisima (Brh., II. 4. 10) proizvelo Rg-vedu i sve ostalo, neumorno u dejstvu kao čovek u disanju, rudnik svega saznanja koje je osnova podele na bogove, životinje, ljude, kaste, životne stupnjeve i sl. — takvo biće mora da poseduje nenadmašivu svest i svemoć« (S. B., I. 1. 3).

<sup>209</sup> S. B., I. 3. 28.

<sup>210</sup> Vedasya hy nirapekṣam svārthe prāmānyam raver iva rūpaviṣaye.

<sup>211</sup> S. B., II. 1. 1.

<sup>212</sup> S. B. G., III. 66.

<sup>213</sup> S. B., I. 1. 4; I. 3. 7.

<sup>214</sup> S. B., I. 1. 2.



stub ili zid kao predmete saznanja. A da to svako zna potvrđuje činjenica da i oni koji poriču postojanje spoljnih predmeta svedoče o tome kad kažu da forma opažena iznutra izgleda kao da je spoljašnja.« »Saznanje i predmet se razlikuju«. Raznovrsnost saznanja određena je raznovrsnošću predmeta. Mi opažamo predmete, a ne posmatramo samo priviđenja. Duševna aktivnost opažanja nije objašnjavanje predmeta, ali priroda predmeta jeste uzrok duševne aktivnosti. Čisto prisustvo za jednu individualnu svest nije *esse* neke stvari. Čak i kad osetimo bol, ni to nije samo duševno uzbuđenje. Ono je isto toliko objektivno i egzistentno kao svaki predmet svesti. Mi opažamo stvari kakve jesu, a one jesu ono što izgleda da jesu. Kao što ćemo videti, Šamkara je prinuđen da čak i metafizički postulira predmet, jer je svest samo znanje ili zamećivanje. Ona nema ni sadržaja niti stanja. Ona je čista, bezoblična prozračnost. Boja, obilje, sjaj, kretanje i uzbuna — sve je to na strani predmeta. Mi pravimo razliku između osećanja, opažanja, sećanja, maštanja, razmišljanja, suđenja, umovanja, verovanja, zato što su predmeti svesti različiti. Čista svest niti daje niti prima. Čak i u pogrešnom opažaju postoji neki predmet. Zato za Šamkaru, kao i za Bradleya, ne postoje apsolutne istine, kao što nema ni čistih zabluda.<sup>215</sup> Samo, dok istinite ideje odgovaraju našim potrebama i odgovaraju našoj koncepciji stvarnosti kao sistematske celine, dotle pogrešne ideje nisu za to sposobne. Svet kako ga vidimo, osećamo, kušamo i dodirujemo, realan je onoliko koliko i biće čovekovo koje vidi, oseća, kuša i dodiruje.<sup>216</sup> S jedne strane duh sa svojim kategorijama, s druge svet koji on uobličava pomoću njih — spadaju skupa. Šamkara usvaja suštinsku korelativnost subjekta i objekta, koja je središnja istina svakog idealizma. On odbacuje kako mentalizam tako i realizam kao gledišta koja ne odgovaraju činjenicama iskustva. Šamkara ne samo da razlikuje svoj stav od subjektivnog idealizma, već takođe ističe razliku između stanja budnosti i sna. Doživljaji iz snova dolaze u sukob sa doživljajima iz budnog života, ali ovi drugi ne protivreče nikakvom drugom stanju (iskustvenosti).<sup>217</sup>

Šamkara odbacuje gledište po kome su stvari u svetu fantomi koje mi sami stvaramo. On podržava metafizički idealizam u tom smislu što smatra da su čak i predmeti saznanja stupnjevi u razvoju duha (*viśayaçaitanya*). Sadržaji znanja ne mogu se konačno svesti na materiju ili kretanje, na energiju ili duševnu stvar, jer su sve to pojmovi mišljenja.

<sup>215</sup> »Podvrgnuta naknadnom objašnjavanju, svaka istina i svaka zabluda može se, po mome mišljenju, obeležiti kao relativna, a razlika između njih je, na kraju, razlika u stepenu« (*Truth and Reality*, str. 252). O Šamkarinoj kritici budističkog subjektivizma vidi I. P., str. 632—634.

<sup>216</sup> Komentarišući Prašna-upanišadu, Šamkara kaže: »Ne može se reći da postoji predmet, ali ga ne možemo saznati. To bi bilo kao kad bi se kazalo da se vidi neki vidljivi predmet, ali da ne postoji. Gde nema znanja, nema ni onoga što se zna« (VI. 2).

<sup>217</sup> Naivam jāgaritopalabdham vastu stambhādikam kasyāmcid api avast-hāyām bādhyate (S. B., II. 2. 29).

Predmeti ne postoje sami za sebe, a ako nisu sadržaj moje ili tvoje svesti, onda su sadržaj božanske svesti.<sup>218</sup> Za božansku svest su prisutni sistemi sveta puni sadržine i *svesti o sebi*, koje su svesne svojih sadržina. Postojani božanski opažatelj je objašnjenje za trajni svetski poredak. On je iznad ograničenih *svesti o sebi* i predmeta u svojoj beskrajnosti sadržaja i potpunoj samoprisutnosti. On je univerzalni duh koji stvara i svestan je sadržaja vasione. Kao što mi postupamo s našim ličnim sadržajima, tako bog postupa sa sistemima sveta. Ovaj širi svet i božanska svest za koju ona postoji, sažeti su oboje u podređene centre koji su samo delimično slobodni. Sve sadržaje podržava božanska svest, a kad bi ona bila dovoljno intenzivno poznata, to bi zaista bilo more svesti. Kad se individua probudi u život i sruši okove *upādhi* koji ograničava njen vidik, ona će shvatiti da je ceo svet ispunjen *ātmanom* iznutra i spolja, isto kao što morsku vodu ispunjava so. Strogo govoreći, svi sadržaji vasione su po svome karakteru duhovni.<sup>219</sup> Tako je *ātman* konačna činjenica koja prevazilazi kako subjekt koji shvata tako i objekt koji je shvaćen, on je najviša realnost izvan koje ne postoji ništa. Čim nam je data suprotnost subjekta i objekta, *ātman* se javlja kao vrhovni subjekt za koji je sve što postoji objekt, a mi smo svi potčinjeni subjektu sa delovima sveta objekata koji nama pripadaju. Beznadan je postupak napadati Šamkarinu teoriju po kojoj je *ātman* sve, primedbom da nam fizičke činjenice i duševne forme stoje pred očima. On to ne poriče. Krajnje metafizičko pitanje ne može da dobije dogovor pozivanjem na iskustvene činjenice.

Strogo govoreći, Šamkarina teorija istine je radikalni realizam. Logička istina je nezavisna od psiholoških procesa. Protiv *mimāmsaka* Šamkara dokazuje da dok sledovanje idealu istine ili procesu psihološkog ocenjivanja vrednosti može zavisiti od slobodnog izbora pojedinca,<sup>220</sup> dotle predmet ocenjivanja ostaje nezavisan od svega toga.<sup>221</sup> Mi se možemo posvetiti ili ne posvetiti traženju istine. Taj izbor ostaje naša stvar; ali ako tu stvar preduzmemo, priroda istine ima samo da se prihvati.<sup>222</sup> Znanje se nikad ne stvara niti proizvodi; ono se uvek manifestuje ili otkriva. Dok manifestacija može biti vremenski proces, ono što se manifestuje je izvan vremena. Znanje nema istoriju, dok je naš duševni život ima. Opažanje i zaključivanje služe kao oruđa za otkrivanje saznanja u granicama iskustvenog života.

<sup>218</sup> Čak Berkeley, kome se uopšteno prigovara subjektivizam, postulira boga koji opaža sistem sveta, i tako pruža прибежиште svima onim idejama koje ne nalaze mesta u umovima individualnih mislilaca.

<sup>219</sup> S. B. o Tait-up., II. 1.

<sup>220</sup> Puruṣacittavyāpārādhinā, S. B., I. 2. 4.

<sup>221</sup> Na vastuyāthātmyajñānam puruṣabuddhyapekṣam

<sup>222</sup> S. B., I. 1. 4.



## XIX

## KRITERIJ ISTINE

Prema *advaiti*, duševni modus (*vyrtti*) mora da ima predmet (*višaya*). Taj predmet može da bude ili sam modus ili nešto drugo. On može da zahvati ili neki spoljni predmet, ako se modifikuje u oblik predmeta, ili da zahvati samog sebe.<sup>223</sup> Ne postoji saznanje saznanja, jer su sva saznanja jasna sama po sebi. Nema nikakvog posredničkog mentalnog modusa između sazajnog procesa i saznanja tog procesa. Postoji izravna i neposredna svest o nekom saznanju. U shvatanju mentalnog modusa postoji izravna intelektualna intuicija.<sup>224</sup> Kaže se da su saznanja jasna sama po sebi (*svaprakāṣa*) u tom smislu što su predmeti svog sopstvenog shvatanja.<sup>225</sup> Za saznanje znamo da važi neposredno, tj. pomoću istog sredstva kojim ga saznajemo kao saznanje. Svako saznanje je istinito saznanje.

Ono što nije istinito ne možemo misliti. Ako možemo, onda će istina biti nedosežna, jer će svaki standard istine koji možemo usvojiti biti nesposoban da nadomesti unutrašnju nedostatnost samog mišljenja, pošto će shvatanje tog standarda i samo biti akt mišljenja, pa će tako biti pogođeno istom prirodnom neizvesnošću mišljenja. Stoga moramo dopustiti da nema misli koja nije istinita misao, a zabluda je samo lišenje zbog strasti i interesa ljudi koje zamagljuje razum. Čak ni priznavanje *śruti* ne kompromituje individualni i unutrašnji karakter istine, jer *śruti* se odnosi samo na vrstu iskustva (*anubhava*) koje se može prihvatiti kao privremeno istinito.

Dok tako svako znanje neposredno svedoči o svome sopstvenom važenju, tu njegovu osobinu priključuju naše psihološke predrasude. Stoga, da bismo znali da je iskustveno znanje bez grešaka, upotrebjavamo iskustveno testove, kao podudarnost, praktičnu primenljivost i povezanost. »Pitanje realnosti neke stvari ne zavisi od ljudskih pojmova. Ono zavisi od same stvari. Reći za neki stub da je ili stub ili čovek ili nešto treće, ne znači reći istinu o njemu. Istina je samo da je to stub, pošto to odgovara prirodi stvari.« Proveravanje istine o stvarima je u njihovom slaganju sa prirodom stvari.<sup>226</sup> Šamkara dopušta da se i istina i zabluda pozivaju na predmet. Ali u krajnjem smislu postoji

<sup>223</sup> Svaviśayavrtti.

<sup>224</sup> Kevalasākṣivedyatva.

<sup>225</sup> Teorija Bhāṭte da saznanje koje je samo neprimećeno može shvatiti predmet proglašava se neispravnom. Isto tako, jedno saznanje ne može biti predmet drugog saznanja, jer saznanja nemaju prirodu nesvesnih predmeta. Tako misli i Prabhākara. Neki budisti smatraju da saznanje saznaje samo sebe i ispoljava samo sebe. *Advaita*, nasuprot tome, tvrdi da jedno saznanje nije ni shvaćeno ni ispoljeno nekim drugim saznanjem. Ako je saznanje sposobno da samo sebe učini predmetom saznanja, onda ono isto tako može biti i predmet drugog saznanja.

<sup>226</sup> Evam bhūtavastuviśayānām prāmānyam vastutantram (S. B., I. 1. 2.)

samo jedna realnost (*vastu*), *brahman*. Nijedna ideja ne odgovara njemu, i tako su svi naši sudovi nesavršeni.

Provera istine je za Šamkaru načelo neprotivrečnosti (*abādha*). Istina je znanje koje nije protivrečno.<sup>227</sup> Prav štap u vodi izgleda savijen. Njegova savitljivost u vodi je za oko isto tako realna kao njegova okomitost za dodir. Dodir ispravlja sud oka i otkriva trajniji odnos. Ova definicija ističe sistematski karakter ili usklađenu prirodu istine. Ali možemo li uspjeti da sve stvari obuhvatimo u jednu ceinu? Tvrdi li iko da ima potpuna znanja o životu i svetu? Mi malo znamo o prošlosti i ništa o budućnosti, a sadašnjost je toliko ogromna da prelazi obim našeg iskustva. Što god podleže radikalnoj promeni u iskustvu o nečemu drugome, nije po sebi ili nije svoja vlastita istina. Stanjima snova protivreče budna iskustva, njima opet protivreči uvid u realnost (*brahmānubhava*). To je najviše, jer ne postoji drugo znanje koje mu može protivrečiti.<sup>228</sup> Budimo načisto da su ove provere u najboljem slučaju iskustvene. Prema Šamkari, najviše znanje je neposredno svedočenje realnosti samoj sebi, a to je moguće na osnovu činjenice da su saznavatelj i saznato konačno jedna realnost. Logički dokaz javlja se samo u iskustvenom svetu, gde je ovo krajnje jedinstvo posmatrača i posmatranoga zaseleno tegobnim psihološkim smetnjama obuhvaćenim jednom reči *avidyā*. Logički dokaz nas osposobljava da rastrgnemo korpene prepreka i da otkrijemo u sebi evidentan karakter istine. Logička pravila su radna oruđa koja služe za negativnu proveru kojom rušimo svoje predrasude.

## XX

## NEADEKVATNOST ISKUSTVENOG SAZNAJANJA

Iskustveno saznanje se zadovoljava razlikama saznavatelja, saznanja i saznatoga,<sup>229</sup> dok je realno slobodno svih tih razlika.<sup>230</sup> Ako realno isključuje odnose, onda je relacionalna misao nesavršena. Ona je *avidyā*, pošto ne pruža istinitu prirodu stvari (*vastusvarūpam*). Realno *sebe*, koje je čista svest, nije predmet saznanja. *Sebe* nikada ne

<sup>227</sup> Upor. Bhāmatī: Abādhitānadhigatāsamdigdhobodhajanakatvam hi pramānatvam pramānānām (I. 1. 4). Vidi tak. Vedāntaparibhāṣā. Abādhitārthaviśayajñānatvam. »Neko saznanje nije važeće samo zato što predstavlja stvar kakva ona zbilja jeste. Ono isto tako nije nevažeće zato što je predstavlja drukčije. Saznanje važi jedino kad mu je predmet takav da naknadno ne bude odbačen (kao nerealan), a ne važi onda kad se predmet na taj način odbaci. Zapravo, to važenje može pripadati samo znanju o *brahmanu* koje se postiže pomoću svetih spisa i nikakvim drugim saznanjima« (Advaitasiddhi, I. 12).

<sup>228</sup> Bādhakajñānāntarābhāvāt (S. B., II. 1. 14).

<sup>229</sup> Avidyākalpitam vedyaveditrvedanābhedaṁ (S. B., I. 1. 4).

<sup>230</sup> S. S. S. S., XII. 47. Vidi tak. Advaitamakaranda, str. 19. Vidi S. B. o Gaudapādinom delu Kārikā, IV. 67.

može biti subjekt i objekt saznanog procesa. U istinitoj svesti o sebi subjekt mora biti sav u objektu, tako da ništa više ne preostaje u subjektu. Ni u jednom stanju duha subjekt nije pred samim sobom kao objekt.<sup>231</sup> Nešto postaje predmet samo ako mislimo o njemu kao smeštenom u prostoru i vremenu; ali prostor i vreme, kao i predmeti koji potpadaju pod njih, postoje samo u odnosu prema *sebi*, koje ih drži zajedno. Tako je univerzalno svedočanstvo svega saznanja nečitovano i nezametljivo.<sup>232</sup> Nemogućnost zahvatanja realnoga kao predmeta saznanja je uzrok osećanja transcendencije u svakom saznanju. Pošto proces saznanja nije ništa više do manifestacija krajnje realnosti, to je nemoguće zahvatiti realno u proces samosvesti. Kako je *ātman* uslov vremena i prostora i celokupne objektivnosti, ne možemo izbeći *hysteron-proteron* ako pokušamo da *ātman* omeđimo u granice njegovog sopstvenog pokreta. »Kako ću saznati tebe?« to je pitanje apsurdno kao Kritonovo pitanje Sokratu »Kako ću te sahraniti?«<sup>233</sup> Samosvest je mogućna jedino s obzirom na *sebe* koje je kvalifikovano unutrašnjim organom.<sup>234</sup>

Šamkara podržava mišljenje da je svako iskustveno znanje neadekvatno time što podvlači njegovu srodnost sa onom vrstom znanja koju imaju životinje.<sup>235</sup> »Jer kao kad životinje kad, na primer, zvuk dođe do njihovog uha, ako im opažaj zvuka nije prijatan, beže od njega, a ako im je prijatan, kreću se prema njemu — tako i kad vide čoveka sa štapom kako ga diže prema njima, misleći 'On će me udariti', nastoje da pobegnju, a kad vide drugoga ruku punih sveže trave, idu prema njemu — tako i ljudi, čije je znanje razvijenije (*vyutpannaçittāh*), kad opaze čoveka jakog ali strašnog izgleda i sa istrgnutim mačem u ruci, okreću

<sup>231</sup> Vidi S. B. o Tait.-up., II. 1.

<sup>232</sup> Avyaktam anindriyagrāhyam sarvadrśyasākṣitvāt (III. 2. 23).

<sup>233</sup> Sokrat ismeva Kritona što postavlja to pitanje neposredno pošto je Kriton priznao važenje dokaza da Sokrat nije ni u vremenu niti u prostoru, te stoga ne može da bude sahranjen.

<sup>234</sup> Moguće je i prepoznavanje toga *sebe*. Agens koji prepoznaje jeste *sebe* kvalifikovano unutrašnjim organom, a predmet prepoznavanja je empiričko *sebe*, kvalifikovano ranijim i kasnijim povremenim iskustvima. Razlika u uslovljavajućim dodacima omogućava *svesti o sebi* da bude istovremeno i agens i predmet akcije. Neposredna svest potvrđuje akte prepoznavanja u obliku: »Ja sam sada ista osoba koja sam i bio«. Upor. Kantovu teoriju: »Ovim 'ja' ili 'on' ili 'to' (stvar) koje misli, pred našu se svest ne postavlja ništa drugo osim transcendentalnog subjekta — X, koji je poznat jedino po mislima koje su mu predikati (ili tačnije koje pridaje kao predikate drugim stvarima), a o njemu, ako ga odvojimo od drugih stvari, ne možemo imati uopšte nikakav pojam. Nastojeći da ga shvatimo, zapravo, mi se krećemo u trajnom krugu, jer se moramo uvek koristiti njime da bismo izrazili sud o njemu. Zato smo tu dovedeni u čudan tesnac, iz koga nema izlaza, jer svest u pitanju nije ideja koja obeležava za nas neki posebni predmet, nego oblik koji se pridružuje svim idejama ukoliko se one odnose na predmete, tj. ukoliko se bilo šta misli pomoću njih« (Caird, *Critical Philosophy of Kant*, knj. II, str. 25). Descartes je mislio, budući da je moguće apstrahovati subjekt u mišljenju i osloboditi ga svih određenja, da on postoji kao predmet među predmetima. Logička mogućnost je preobražena u aktualno egzistentnu supstanciju.

<sup>235</sup> Paśvādibhiḥ caviṣeṣāt (S. B., Introduction). Vidi D. S. V., str. 57 .prim.

se od njega i beže u suprotnom smeru. Tako su, što se tiče sredstava i predmeta saznanja, procesi u ljudima i životinjama jednaki. Naravno, u slučaju životinja opažaj i slični procesi zbivaju se bez prethodnog suđenja (*avivekapūrvakah*); ali kao što se može videti iz sličnosti, i u slučaju razvijenih ljudi (*vyutpattimatām*), oni su trenutno isti.<sup>236</sup> U svemu tome Šamkara ima u vidu selektivnu prirodu duševne aktivnosti. Naši praktični interesi određuju celu proceduru našeg mišljenja. Unutrašnji organ pomaže nam da usredsredimo svest na uzan krug, kao što far ograničava osvetljenje na jedno određeno mesto. Mi primećujemo ona obeležja takvih stvari koja su važna za naše ciljeve. Čak i naši opšti zakoni određeni su u odnosu na naše planove i interese.

Šamkara naročito ističe ubeđenje da diskurzivno mišljenje, ma koliko se proširilo, ne može da nas dovede do shvatanja realnosti. Filozofska mašta Voltaireova zamislila je bića sa skoro hiljadu čula, koja ipak nisu mogla da prodru dalje u shvatanju realnosti nego ona stvorenja, po izgledu manje srećna, koja imaju svega pet čula. Teško je tačno znati koliko je objektivno naše saznanje spoljnog sveta koji nauka ispituje. Koliko više razmišljamo o toj stvari tim više nam izgleda nemoguće tvrditi da je svet koji poznamo pod uslovima iskustvenog znanja realan u sebi. Čovek sa pet čula zna više nego slep čovek. Ne prevazilazi li možda realno iskustveni pojam o njemu kao što svet poznat vidu prevazilazi svet poznat dodiru? Da li stanje kao što je *brahmā-nubhava*, ili ono što je Tennyson nazvao »krajnje i najšire čulo«, proširuje naše saznanje realnosti, kao što bi dar vida proširio znanje roda slepih ljudi. Ovo gledište ne uključuje nikakav skepticizam u pogledu sveta nauke i zdravog razuma. Sve dotle dok ne dostignemo viši stupanj pristupačan samo višem razumu, naši zaključci potpuno važe, samo što ostaju na istom nivou kao i njihove premise.

Kako ćemo videti, Šamkara se trudi da dokaže da je svaka misao izopačena osnovnom manom ili masom utančane dijalektike koja teži da pokaže nerazumljivost svakog pojma koji upotrebljava ljudski um. Mada mi slobodno govorimo o iskustvu, za nas je ipak nemoguće da razumemo pravi odnos između svesti (*drk*) i predmeta svesti (*drśya*). Mora se priznati da svest ima neku vrstu veze sa predmetom koji osvetljava. Kad ne bi bilo tako, moglo bi se pojaviti saznanje svake vrste i u svako vreme, a bez obzira na prirodu predmeta. Vrsta veze između svesti i njenih predmeta nije ni kontakt (*samyoga*) niti inherencija (*samavāya*), tj. ni spoljna niti unutrašnja. Objektivitet se ne sastoji u činjenici da se *dñātātā* (saznatost) javlja u predmetu, kako misli Kumārila, jer takva posledica nije usvojiva. Nije opravdano reći da su predmeti ono što je praktično korisno, jer ima mnogo beskorisnih stvari koje su predmeti svesti, kao što je nebo. Objektivnost ne može da znači da je stvar predmet funkcije misli (*dñānakarana*), pošto to odgovara samo za opažene predmete, a ne za one kojih se sećamo ili o kojima zaključujemo. Osim toga, dok se svesni modus u opažaju uobličava prema prirodni predmetu, to nije slučaj sa predmetima do kojih se dolazi zaključkom. Mi ne razumemo tačno prirodu odnosa između svesti i predmeta kojih smo svesni. Strogo govoreći, ceo život i sve kretanje spada na stranu objekta, a sve što mo-

<sup>236</sup> Upor. Darwin: »Razlika u razumu ljudi i viših životinja ma kako bila velika, sigurno je samo razlika u stepenu a ne u vrsti« (*Descent of Man*).

žemo reći jeste da je svest za njima saprisutna (po rečima Alexandra) a pretpostavlja se da je ta saprisutnost shvatljiva pošto subjekt i objekt nisu jedno drugome suprotstavljeni, već spadaju u univerzalnu svest.

Svako se mišljenje bori da sazna realno, da traži istinu, ali po nesreći ono može da pokušava da sazna realno jedino dovodeći u vezu realno sa nečim što je od njega različito. Realno nije ni istinito ni lažno. Ono prosto *jeste*. Ali u našem saznanju mi ovu ili onu karakteristiku dovodimo u vezu s njim. Svako saznanje, čulno ili pojmovno, pokušava da otkrije realnost ili krajnji duh.<sup>237</sup> Mada je opažaj događaj u vremenu, koji ne postoji ni pre no što se desi niti posle toga, on je ipak manifestacija realnosti koja nije u vremenu, mada ne dopire do realnoga koje pokušava da manifestuje. Što se tiče neadekvatnosti zahvata u realno, sva sredstva saznanja su na istom stupnju. Svi sudovi su lažni u smislu da nijedan predikat koji možemo pridati subjektu nije njemu adekvatan. Ili moramo reći realnost je realnost, ili realnost je X, Y ili Z. Prvo je beskorisno našem mišljenju, a drugo je ono što mišljenje u stvari i radi. Mišljenje izjednačuje realno sa nečim drugim, tj. sa nerealnim. Pridevanje realnome onoga što je različito od njega naziva Šamkara *adhyāsa* ili pridevanje jednoj stvari onoga što je od nje različito.<sup>238</sup> *Adhyāsa* se definiše kao privid neke stvari tamo gde ona nije.<sup>239</sup> Kad svetlost izgleda udvostručena, ili kad konopac izgleda kao zmija, imamo *adhyāsu*. Svako znanje o konačnim stvarima je u izvesnom smislu negacija čistog bića, pošto su predmeti nametnuti (*adhyasta*) na jedinu večnu svest. Najupadljiviji primer *adhyāse* jeste brkanje subjekta sa objektom, pri čemu *ātmanu* pripisujemo aktivnost, pokretačku snagu i uživanje u tome. Strogo govoreći, nema ničega što se razlikuje od subjekta, jer subjekt realnosti uključuje sve što bismo mu možda mogli prediciirati. To što mi pridajemo subjektu jeste nešto što je manje od realnog, njegov privid. »Oblast objekta (*viśaya*) i subjekta (*viśayin*) vezana je za predstavljanje »tebe« (*yuśmat*) i »mene« (*asmat*), a oni su po svojoj prirodi suprotni jedno drugom kao mrak i svetlost. Logički je pogrešno prenošenje objekta čija je oblast »ti« (ili *ne-sebe*) i njegovih kvaliteta — na čisto duhovni subjekt, čija je oblast ideja o »ja« (ili *sebi*); i obrnuto, prenos subjekta i njegovih kvaliteta na objekt. Ipak je čovečanstvu prirodan (*naisargika*) ovaj postupak koji počiva na pogrešnom znanju (*mithyādhānanimitta*) sparivanja istinitog i neistinitog (subjekta i objekta), tako da ljudi prenose biće i kvalitete sa jednoga na drugo.«<sup>240</sup> *Adhyāsa* koje vodi do *avidye* jeste »pretpostavka svih praktičnih razlikovanja — u običnom životu i u vedama — sredstava saznanja, predmeta saznanja (i onih koji saznanju) i svih duhov-

<sup>237</sup> Pratyakṣapramā cātra caitanyam eva (Vedāntaparibhāṣā, D).

<sup>238</sup> Adhyāso nāma atasmīms tadbuddhih. S. B., Uvod.

<sup>239</sup> Smrtirūpāh paratraparāvabhāṣah.

<sup>240</sup> S. B., Uvod. Dehādiśv anātmasu aham asmtī ātmabuddhir avidyā (S. B., I. 3. 2).

nih spisa, bilo da pripadaju *karmi* ili *dhāni*«.<sup>241</sup> Svi izvori znanja važe jedino dok se ne postigne krajnja istina,<sup>242</sup> pa tako imaju relativnu vrednost za konačno razumevanje. Strogo govoreći, svako naše znanje je neznanje (*avidyā*), a proveravanje krajnje svesti isključenjem svega što je na nju nametnuto jeste *vidyā* ili mudrost.<sup>243</sup>

Ono što Šamkara podrazumeva pod subjektom i objektom, *ātmanom* i *ne-ātmanom*, jeste transcendentalna realnost i iskustvena egzistencija. »Predmet« uključuje individualne agense, telesne organe, materijalni svet itd. Subjekt je krajnja svest<sup>244</sup> od koje zavisi ceo predmetni svet. Karakteristično je za sve predmete svesti da se ne mogu otkriti a da se ne manifestuju kao predmeti svesti u nekom mentalnom stanju (*vrtti*). Čak i onda kad shvatimo prirodu krajnjeg *ātmana* iz svetih spisa, još nismo shvatili njegovu pravu prirodu. Istinito znanje o *ātmanu* lišeno je svake forme ili modusa.<sup>245</sup>

Iz samog ustrojstva ljudskog duha sleduje ona posebna primena *adhyāse*, koja nas navodi da raščlanimo prirodu jedne apsolutne svesti u odnos subjekt-objekt. Zato se kaže da to *adhyāsa*, iz kojeg nastaje svet subjekata i objekata, nema početka (*anādi*) ni kraja (*ananta*), da je prirodno (*naisargika*), da ima formu pogrešnog znanja (*mithyā-pratyayārūpah*), da je uzrok dejstva, uživanja i aktivnosti individualnih duša,<sup>246</sup> i dosežno svima.<sup>247</sup>

Šamkarina analiza pogrešnog opažanja pruža nam ključ njegovog shvatanja saznanja. Kad greškom vidimo konopac kao zmiju i sudimo: »Ovo je zmija«, tu se nalaze dva elementa: »ovo«, ili to što je dato čulima, i »zmija«, ono što pripisujemo »ovome«. Taj drugi element opisuje modus ili formu u kojoj slučajno raspoznavamo činjenicu. Greška u sudu dolazi od elementa tumačenja ili onoga što naše mišljenje nameće na osnovu. Element »ovo«, ili ono što je stvarno prisutno pred nama, ostaje i dalje, posle nestajanja zablude. Šamkara dokazuje da i u normalnom opažaju imamo dva elementa: datost i interpretaciju, i

<sup>241</sup> »Bez zablude da se »ja« i »moje« sastoje od tela, čulnih organa i sličnog, nijedan subjekt saznanja ne može da postoji, prema tome nije mogućna ni upotreba sredstava saznanja. Jer, bez poziva čulnih organa u pomoć nema opažanja; ali aktivnost čulnih organa nije mogućna bez njihovog sedišta (tela), a nikakva akcija uopšte nije mogućna dok se biće *sebe* (*ātman*) ne prenese u telo, i dok se sve to ne ostvari ne postoji ni mogućnost saznanja za dušu koja je nezavisna od svog otelovljenja. Ali bez akcije saznavanja nikakvo saznanje nije moguće. Sledstveno tome, sredstva saznanja, opažanje i ostalo, spadaju u oblast *avidye*« (S. B., Uvod). Vidi D. S. V., str. 56, prim.; S. S. S., XII. 85—86.

<sup>242</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>243</sup> S. B., I. 1. 1.

<sup>244</sup> S. B., I. 1. 1.

<sup>245</sup> Na prigovor da *ātman* nije predmet, te se tako njemu ne mogu nametnuti atributi drugih predmeta, odgovara Šamkara da je on predmet pojma o *sebi*, a nije potrebno da predmet bude u kontaktu sa čulnim organima, jer neznalice pripisuju zatvorenoplavu boju *ākāṣi*, koje nije predmet čulnog opažanja.

<sup>246</sup> Karttrvabhoktrtvapravartakah.

<sup>247</sup> Sarvalokapratyākṣah.

pita: Šta je zajedničko kao supstrat svih predmeta naše svesti? Da li postoji nešto što se smatra za zajedničko u svemu što opažamo, normalno ili nenormalno, istinito ili lažno? Šamkara odgovara da je to biće. Sve što opažamo, opažamo kao egzistentno. Ma kakva bila priroda naše interpretacije, supstrat ostaje i realan je. Po rečima upanišada, on je kao glina u stvarima načinjenim od gline, ili zlato u ukrasima načinjenim od zlata. On ostaje ma kako se menjali oblici koji su mu utisnuti. Uzrok *avidye* je nepoznavanje glavne osnove.<sup>248</sup>

*Avidyā*, ili prirodna sklonost ka *adhyāsi*, utkana je u same korene našeg bića, i samo je drugo ime za našu konačnost. Realno je svoje vlastito razjašnjenje. Ono uvek ostaje u svojoj sopstvenoj prirodi, dok nerealno ne ostaje u svojoj sopstvenoj prirodi i iziskuje neko objašnjenje. Kad saznamo *avidyu*, slomili smo svoje okove. *Avidyā* nije neizbežna, mada je sasvim prirodna. Kad bi bila neizbežna, ne bi imalo smisla tražiti od nas da je se oslobodimo. Mi se ne možemo boriti protiv neizbežnoga. Ne možemo znati ono što se ne može saznati. Mi možemo kontrolisati tok *avidye*, a to pokazuje da smo zaista veći od svojih navika.

Konačna svest je vezana *pramānāma* i ograničena na određenu vrstu i red iskustva u kome telesna stanja igraju vanredno značajnu ulogu. Naš razum je tako sačinjen da zahteva red i redovitost u stvarima. On ne podnosi slučajnost i nered. Svet predmeta je sasvim racionalan i odgovara zahtevu razuma za zakonitost i red u svim stvarima. To je vera zdravog razuma i nauke. Principi našeg razuma koji se izražavaju kroz kategorije prostora, vremena i uzroka, u isto su vreme oblici kombinacija koje sačinjavaju prirodu misaonog subjekta, ali takođe i formi s kojima ćemo se nužno sresti u oblasti objektivnih činjenica. Kategorije razuma primenjuju se na stvari koje su mu date. Sa celim svojim sadržajem ovaj svet prostora-vremena-uzroka postoji za subjekt saznanja. To dvoje uzajamno su zavisni, iskustveno *sebe* i svet. Ta činjenica da priroda odgovara zahtevu razuma dokazuje realnost univerzalnog duha, koji s jedne strane oduhovljava prirodu, a s druge je uzrok razuma u nama, koji učestvuje u univerzalnom duhu i saraduje s njim. Realnost sveta postoji samo za duh i u odredbama duha. Svet životinje pretpostavlja duh životinje, svet čoveka pretpostavlja duh čoveka. Cela realnost sveta u svojoj punoći i složenosti pretpostavlja jedan univerzalan i savršen um, *Īšvaru*, koji podržava one delove vasiona koje mi ne zapažamo. Naše fenomenalno znanje nameće misao o noumenalnom kao nužan zahtev mišljenja, ali ne kao nešto što se upoznaje pomoću iskustvenih *pramāna*. Budući da smo ljudi, mi mislimo na ljudski način. Univerzalna realnost se posmatra kao središna ličnost ili subjekt kome je celi svet objekt. Ovo je sinteza do koje se dolazi logikom, ali koja nije nužna. To nije neposredan predmet mišljenja. Ona se pretpostavlja kao najviša sinteza našeg iskustva, ali će se održati samo dotle dok i drugo iskustvo bude istog sastava.<sup>249</sup> Odnos subjekt-objekt odnosi se

<sup>248</sup> Adhiṣṭhānaviśaya.

<sup>249</sup> II. 1. 11.

jednako na svet životinja, ljudi i bogova. Ali ta dva sastavna dela iskustva su relativni jedni prema drugome i podležu istim zakonima promene i razvoja. Nije predmet čovekovog iskustva takav potpuno izgrađen pogled na realnost u kome bi svaki elemenat: subjekt i objekt, duh i telo, sadašnjost, prošlost i budućnost — bio smešten na svoje pravo mesto; ali to je idealni cilj svega mišljenja. Međutim svako saznanje, boga ili čoveka, uključuje odnos subjekt-objekt, i stoga se ne može smatrati najvišim. Svako određeno znanje je samoodricanje i uključuje modalizaciju krajnje svesti u subjektu, modusu i objektu. Izuzev u ekstatičnoj intuiciji, gde se dati element razlikuje od subjekta saznanja a dopire do njega kroz određeni modus. Mišljenje i logika pripadaju oblasti konačnog života, dok krajnja realnost transcendirira misao. Realno je prisutno u sebi, i stoga nema potrebe da misli samo sebe.

## XXI

### ANUBHAVA ILI INTEGRALNO ISKUSTVO

Neki je predmet utvrđen kao realan i neka ideja je dokazana kao istinita, ako njihovo poricanje dovodi do posledica koje su priznate kao protivrečne u sebi i stoga neodržive. Izgleda da je ovo krajnja provera za razum izložen grešenju. Logički, za postojanje *ātmana* nije moguć jači dokaz. Postaviti pitanje da li je *ātman* realan ili nije, znači postaviti besmisleno pitanje; jer, sav život, sve mišljenje i svako iskustvo jesu trajan mada neformulisan potvrđan odgovor na to pitanje. Međutim, svaki pokušaj da se shvati realno sredstvima uma vodi nas u beznadežno zapleten lavirint protivrečnosti. Ako um želi da izbegne tu tragičnu sudbinu, mora da pokuša da potisne sam sebe i onda će se zavesa dići. Nezadovoljstvo koje osećamo prema svojim logičkim kategorijama znak je da smo veći nego što znamo, da možemo prevazići svoje razumske granice u oblasti istine, mada je to za naš razum čista transcendencija, jer on teži da transcendirira ono što nikad neće i ne može transcendirati. Granice koje izgleda da su neizbežne i nepremostive za razum ukazuju na jednu bezgraničnu osnovu u nama koja je iznad logičkog duha. Ako misao postane jedno sa realnošću, a individualni subjekt odbaci svoju individualnost i uzdigne se do svoje univerzalne esencije, cilj mišljenja je postignut, ali to više nije misao. Misao se iscrpljuje u iskustvu. Znanje se uzdiže do stepena mudrosti kad zna da je ono samo identično sa onim što zna, tamo gde sija samo *ātman* kao večno znanje (*nitya-dhāna*).<sup>250</sup> Ovo apsolutno znanje je u isto vreme znanje apsolutnoga.

<sup>250</sup> »Razumeti, šta više i znati duhovnu realnost znači asimilovati je u nas same koji je znamo« (Gentile: *Theory of Mind as Pure Act*, str. 10).

Reč »*dhāna*« nije uspešno izabrana zbog svojih empiričkih asocijacija.<sup>251</sup> Integralno iskustvo ili *anubhava* bolje izražava smisao.

Šamkara priznaje realnost intuicione svesti, *anubhave*,<sup>252</sup> u kojoj su prevaziđene razlike subjekta i objekta, a postignuta je istina najvišeg *sebe*.<sup>253</sup> To je neizrecivo iskustvo, dalje od misli i govora, koje menja ceo naš život i pruža sigurnost božanskog prisustva. To je stanje svesti koje se ostvaruje kad pojedinac odbaci sa sebe sve konačne uslove uključiviši i vlastitu inteligenciju. To je stanje praćeno onim što Russel naziva »istiniti duh užitka egzaltacije i osećanje da smo nešto više nego čovek«. <sup>254</sup> Predosećaj tog blaženstva imamo u trenucima bezlične kontemplacije i estetskog uživanja.<sup>255</sup> Kad se uništi *avidyā*, a pojedinac sazna da su *ātman* i *diva* jedno, onda se javlja *sākṣātkāra* ili neposredan opažaj. To se takođe naziva *samyagdāna* (savršeno znanje)<sup>256</sup> ili *samyagdaršana* (savršena intuicija).<sup>257</sup> Dok se *samyagdāna* stara o reflektivnoj pripremi koja je za to potrebna, *samyagdaršana* upućuje na neposrednost intuicije, u kojoj je krajnja realnost predmet neposrednog shvatanja (*ikšana*), kao i meditacija (*dhyāna*).<sup>258</sup> Šamkara objašnjava da nam je moguće meditirati o nerealnim predmetima, ali ne i doživljavati ih u iskustvu; tako se njegovo *anubhava* razlikuje od idealizovane mašte. Tvrdi se da *yogin* može da vidi boga ako postigne stanje *samrādhana*, koje Šamkara tumači kao poniranje u pobožnu meditaciju.<sup>259</sup> Šamkara priznaje *ārśadhānu*, kojom su Indra i Vāmadeva ostvarili jedinstvo sa *brahmanom*.<sup>260</sup> Psihološki, to stanje je po svojoj prirodi opažaj,<sup>261</sup> jer je neposredna svest o realnosti. Samo što ta realnost nema prirodu egzistentnosti u prostoru i vremenu. *Anubhava* nije svest o ovoj ili onoj stvari, nego je znarje i gledanje u sebi samome bića svih bića, osnova i bezdna. Neposredno iskustvo ili *anubhava* —

<sup>251</sup> Madhva izjavljuje da to nije znanje, jer nema predmeta koji treba saznati. »*Jñeyābhāve jñānasyāpy abhāvād.*« Brh.-up., S. B. H., str. 460.

<sup>252</sup> Vidi S. B., I. 1. 2; II. 1. 4; III. 3. 32; III. 4. 15.

<sup>253</sup> Vidi Ātmabodha, str. 41.

<sup>254</sup> *Philosophical Essays*, str. 73.

<sup>255</sup> Plotin kaže: »To je jedinstvo čija je kopija ono jedinstvo kojim zemaljski ljubavnici žele da uzajamno povežu svoje biće« (*Enneads*, VI. 7. 34). Upor. Brh.-up., VI. 3. 21.

<sup>256</sup> S. B., I. 2. 8.

<sup>257</sup> S. B., I. 3. 13.

<sup>258</sup> S. B., I. 3. 13.

<sup>259</sup> S. B., III. 2. 24. Vidi tak. Katha-up., IV. 1. Na pitanje da li takav akt meditacije ne uključuje razliku između subjekta i objekta meditacije, Šamkara odgovara: »Kako svetlost, etar, sunce i ostalo izgledaju kao da su diferencirani svojim predmetima kao što su prsti, posude, voda i ostalo što sačinjava ograničavajuće dodatke, ali u stvarnosti svi oni održavaju svoju suštastvenu nediferenciranost, tako je i razlikovanje raznih *sebe* zavisno jedino od ograničavajućih dodataka, dok je jedinstvo svih *svesti o sebi* prirodno i prvobitno« (S. B., III. 2. 25).

<sup>260</sup> Ratnaprabhā to objašnjava kao »spontanu intuiciju istine omogućenu slušanjem itd., koju smo stekli u ranijim životima«. Janmāntarakṛtāśrāvanādinā asmiñ janmani, svatassiddham, darśanam āṛṣam (I. 1. 30). Vidi S. B. o Tait.-up., I. 10.

<sup>261</sup> S. B., I. 4. 14.

u smislu koji ta reč ima u *nyāyi* — jedino je sredstvo saznanja spoljnog sveta; *anubhava* nedualne egzistencije je najprisnije iskustvo od koga zavisi sve što god znamo i verujemo o natčulnom svetu. Predmet intuicije nije mašta pojedinca ili subjektivna apstrakcija u duhu onoga ko ga saznaje. To je *realni predmet*<sup>262</sup> koga se ne tiče da li ga mi shvatamo ili ne, mada je njegova realnost više vrste nego realnost posebnih predmeta iz prostora i vremena zahvaćenih neprekidnim tokom i stoga se ne mogu smatrati u strogom smislu realnim.<sup>263</sup> Utančani argumenti škola padaju pred protestom duše da je videla realnost. »Kako se može pobijati činjenica da neko poseduje znanje o *brahmanu* — mada je još u telu — kad to potvrđuje ubeđenje njegovog srca?«<sup>264</sup> Sva vera i pobožnost, svako proučavanje i meditacija upućeni su tome da nas uvežbaju za taj doživljaj.<sup>265</sup> Jer, intuicija *sebe* dolazi samo umu koji je pripremljen za nju. Ona ne pada s neba. Ona je najplemenitiji cvet ljudskog uma. Intuicija nije samo maštanje koje odbacuje poziv na čovekov razum. Ono što je istinito, istinito je za svaki um koji može to da shvati. Ne postoji nikakva lična istina, isto kao što ne postoji privatno sunce ili privatna nauka. Istina ima unutrašnji i univerzalni karakter koji ne zavisi ni od kojeg pojedinca, pa čak ni od boga. Proces shvatanja realnosti može biti privatn ili poseban, ali predmet shvatanja nije takav. Realno ne može biti realno sad i onda, ovde ili onde, već uvek i svuda.

Kant je govorio o intelektualnoj intuiciji da bi istakao modus svesti kojim se nelogičkim putem može poštići saznanje stvari po sebi. Prema Fichteu, intelektualna intuicija nas osposobljava da postignemo samosvest, koja je osnova svakog saznanja u njegovoj filozofiji. Schelling upotrebljava isti izraz da obeleži svest apsoluta, identitet subjekta i objekta. Ali, prema Šamkari, predmet intuicije nije mnoštvo Kantovih stvari po sebi, ili Fichteovo *ja* ili Schellingovo *neutralno*, već *ātman* ili univerzalna svest. Kao za Plotina, tako i za Šamkaru apsolut nije dat kao predmet, već u neposrednom kontaktu koji je iznad saznanja.<sup>266</sup> Pošto intuitivnom saznanju ne protivreči ništa drugo, ono je najviša istina.<sup>267</sup>

<sup>262</sup> *Anubhavāvasānatvād bhūtavastuviṣayatvāc ca* (S. B., I. 1. 2).

<sup>263</sup> Upor. sa ovim Platonov realizam, po kome razum otkriva svet realnosti potpuno izdignute iz prostora i vremena, realnosti bezbojne, bezoblične i neopipljive... vidljive samo za um koji je gospodar duše« (*Phaedrus*). Dok Platon priznaje mnoštvo esencija, Šamkara ima samo jednu.

<sup>264</sup> *Katham hy akasya, svāhrdayapratyayam brahmavedanam, dehadhāranam cāparena pratikṣeptum śakyate?* (IV. 1. 15, S. B.).

<sup>265</sup> S. B., II. 1. 6. *Anubhavāvasānam brahmavijñānam* (D. S. V., str. 89, prim.). *Anubhavārūdhām eva ca vidyāphalam* (III. 4. 15). Intuiciji se prikazuje plod saznanja (S. B. G., II. 21; Brh.-up., IV. 4. 19).

<sup>266</sup> *Enneads*, VI. 9. 4.

<sup>267</sup> *Bādhakajñānāntarābhāvāc ca* (S. B., II. 1. 14). U *Šataśloki* se kaže: »Sveti spis govori o dvostrukom saznanju *brahmana*, i to o iskustvu koje je upućeno samo sebi (*svānubhūti*) i o konačnoj izvesnosti (*upapatti*). Prvo se javlja u odnosu na telo (*dehānubandhāt*), dok se drugo javlja u vezi sa vasionom (*sarvātmakatvāt*). Prvo se javlja iskustvo da »sam ja *brahman*«, (*brahmāham asmi* *anubhava*), a zatim da je »sve ovo *brahman*« (*sarvam khalvidam brahma*).



*Anubhava* nije neposrednost nekog nerazjašnjenog osećaja, gde egzistencija i sadržaj onoga što je shvaćeno nisu razlučeni. To je srodnije umetničkom uviđanju nego životinjskom opažanju. To je neposrednost koja je viša a ne niža od posrednog reflektivnog znanja. Nema sumnje da je realno problematično sa gledišta saznanja pristupačnog dokazu, a naše ideje o bogu, slobodi i besmrtnosti su samo nazivi i simboli najviše od svih ljudskih vrednosti za kojim možemo težiti ali ih ne možemo dostići dok ne transcendiramo nezavršivu borbu duha sa njegovim antinomijama. *Anubhava* i *adhyāsa*, intuicija i intelekt, ukazuju na rasep koji postoji između beskonačne realnosti i konačnog duha.

Šamkara priznaje da je, mada je *anubhava* pristupačno svakome, malo onih koji to stanje postižu.<sup>268</sup> Važna je međutim činjenica da je pristupačno svakome. Realnost postoji, objektivna, trajno prisutna, i čeka da je vide individualni duhovi kojima je moguće da je shvate. Očito, Šamkara nema simpatija za gledište po kome se realno otkriva malom broju odabranih duša u trenucima prosvetljenja u sumnjivim snovidenjima i mističnim glasovima. Bog, koji se nekima prikazuje a nekima ne, jeste fikcija pobožne mašte. Činjenica je da je uvid ili duhovno iskustvo ograničeno na neke pojedince, mada je univerzalni posed, dok je razum zajednički većoj masi misaonog čovečanstva. Dok su neke moći dobro razvijene kod svih ljudi, druge nisu jednako razvijene. U sadašnjem stanju razvoja *anubhava* može biti subjektivno, a njegova očitost vredna poverenja samo onda kad se slaže sa zahtevima uma.

## XXII

### INTUICIJA (*ANUBHAVA*), INTELEKT (*TARKA*) I SVETI SPISI (*ŠRUTI*)

Iako intuitivno iskustvo donosi sobom najviši stepen izvesnosti, ono samo ima nizak stepen pojmovne jasnoće. Zato su potrebna tumačenja; ta tumačenja mogu biti i pogrešna, te zahtevaju beskrajne revizije. *Šruti* pokušava da kaže stvari koje se ne mogu potpuno iskazati. Ljudi koji vladaju *vidyom*, ili vidovitošću, govore ono za izricanje za šta nisu izumljeni jezik ni logika. Oni koji nisu imali neposredan uvid u realnost obavezno moraju da prihvate na poverenje gledišta veda, koja saopštavaju najviša iskustva nekih od najvećih umova koji su se borili sa ovim problemom zahvatanja realnosti. Za običnog čoveka je glavna istina najviše svesti u suštini otkrivena, a nije proverena nekim ljudskim

<sup>268</sup> Upor. Dean Inge: »Potpuno znanje je potpuno jedinstvo saznavatelja i saznanog, jer mi u krajnjoj liniji možemo znati samo sebe. Stoga se proces božanskog saznanja sastoji u pokretanju aktivnosti jedne sposobnosti koju, kako Plotin kaže, svi poseduju ali malo njih koriste, dar koji su platonisti iz Cambridgea nazivali semenom božanske prirode u ljudskoj duši« (*Outspoken Essays*, Second series, str. 14).

proveravanjem kao što su opažaj ili zaključak. Postupak zaključivanja pruža nam snažne sugestije o onome što je onostrano, ali ne i pozitivne dokaze. Šamkara priznaje da se istina mora ispitivati,<sup>269</sup> pa i sam prihvata princip neprotivrečnosti kad kritikuje protivničke sisteme. Njegov prigovor drugim filozofskim shvatanjima, naročito kad je u pitanju budizam, nije toliko u ukazivanju na mogućnost kritike, koliko u upozorenju da nisu dovoljno shvatili neadekvatnost dijalektičke metode. On smatra da je svedočanstvo veda iznad potvrde čula ili zaključaka razuma, iako je beskorisno u oblastima pristupačnim opažaju i zaključku. Stotina spisa ne može vatru da učini hladnom.<sup>270</sup> Zadatak je svetih spisa da pruže ono znanje koje nije pristupačno običnim sredstvima.<sup>271</sup>

Zadatak je veda da poučavaju o jedinstvu *ātmana*.<sup>272</sup> Šamkara kaže da ovakvo istraživanje *vedānte* nije uzrok našeg oslobođenja od *avidye*, jer je svako istraživanje kao i svako znanje, pošto obuhvata dvojstvo subjekta i objekta, smetnja za upoznavanje *brahmana*. Ono nam pomaže više u tome da skinemo masku sa gluposti nego da dođemo do mudrosti.<sup>273</sup> Ukloniti *avidyu* znači shvatiti istinu, isto kao što sagledati konopac znači ukloniti pogrešno shvatanje da je to zmija.<sup>274</sup> Da se shvati istina<sup>275</sup> nije potrebno nikakvo dodatno sredstvo ili novi akt saznanja. »Saznanje ne okleva ni trenutak koji neposredno sleduje poništenju dvojstva, jer kad bi to činilo javio bi se regres u beskonačnost i dvojstvo se nikad ne bi poništilo. Jedno se javlja istovremeno sa drugim.«<sup>276</sup> Mi dostižemo realnost kad prozremo pogrešno gledište.<sup>277</sup> Ako se postavi pitanje otkuda nam pomoć da od *avidye* dospemo do *vidye* — u stvari neopravdano pitanje, jer kad se razori zabluda otkriva se istina koja je sama sebi dovoljna — nema boljeg odgovora do pripisati je milosti božjoj.<sup>278</sup> Čista duša je kao slepi čovek čiji izgubljen vid bog vraća svojom milošću.

<sup>269</sup> Satyaṁ vijjñāsitavyam (S. B., I. 3. 8.)

<sup>270</sup> Jñānaṁ tu pramānājanāyaṁ yathābhūtavaiṣayaṁ ca. Na tanniyoga-śātenāpi kārayitum śakyate, na ca pratiśedhaśātenāpi vārayitum śakyate (S. B., III. 2. 21; S. B. G., XVIII. 66).

<sup>271</sup> Pratyakṣādīpamānānupalabdhe hy vaiṣaye śrutih prāmānyaṁ na pratyakṣādīvaiṣaye (S. B. G., XVIII. 66). Ajñātājñāpanaṁ hy śāstram.

<sup>272</sup> Ātmaikatvavidyāpratīpattaye sarve vedāntā ārabhyante (S. B., Uvod).

<sup>273</sup> Avidyākalpitābhedanivṛtti (S. B., I. 1. 4). Vidi S. B. G., II. 18. Upor. Plotin: »Bog se ne može izraziti ni govorom ni pisanom raspravom. Ali mi govorimo i pišemo da bismo uputili dušu njemu i pobudili je da se uzdigne od misli ka viđenju, kao neko koji ukazuje na put naviše kojim treba da prođu oni koji bi ga hteli videti. Naša pouka ide samo dotle da pokaže put koga se treba držati, ali samo viđenje mora da bude njihovo sopstveno delo« (*Enneads*, VI. 9. 4; Caird: *Greek Theology*, tom. II, str. 237).

<sup>274</sup> S. B., o Mānd.-up., II. 7.

<sup>275</sup> Ibid.

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Ātmaiva ajñānahānih.

<sup>278</sup> S. B., II. 3. 41. Vidi Katha-up., II. 22. Deussen ima ovo u vidu kad prebacuje Šamkari teološko predubeđenje. Vidi D. S. V., str. 86—87.

Priznati *śruti* znači priznati svedočanstvo svetih i mudrih ljudi. Odbacivati *śruti* znači odbacivati najživlji deo iskustva ljudskog roda. U oblasti fizičkih nauka mi prihvatamo ono što najveći istraživači tih nauka objavljuju kao istinito. U muzici slušamo ono što su komponovali priznati veliki kompozitori, i tako se trudimo da obogatimo svoje prirodno razumevanje lepoga u muzici. U pitanjima religijske istine trebalo bi da slušamo sa poštovanjem ono što su veliki religiozni geniji, koji su verom i pobožnošću težili da usavrše svoju duhovnost, izneli na videlo. Nema nikakve koristi od borbe sa naučnih gledišta protiv religijskih. »Čisto razmišljanje ne treba navoditi nasuprot stvari koju treba saznati iz osveštanog predanja; jer razmišljanje koje nema za osnovu tradiciju i počiva jedino na spekulaciji (*utprekṣā*) ne može da se održi, pošto je takva spekulacija nepouzdana.«<sup>279</sup> Ako zavisimo jedino od misli, onda moramo sumnjati u svet, sumnjati u naše biće, sumnjati u budućnost, i sumnjati do kraja života. Ali pošto mi moramo ili reagovati na našu okolinu ili biti od nje uništeni, to nas životna snaga u nama goni neodoljivo u veru. Postoje duhovne pobude koje se ne mogu otkloniti zahtevima logike. Niko ne može da živi od negacije. Šamkarino filozofsko delo ide za tim da prikaže iluzornost sistematske filozofije i dokaže da logika sama po sebi vodi skepticizmu. Mi priznajemo da je svet racionalan i pravedan. Verujemo u celovitost sveta i bez poznavanja njegovih važnih pojedinosti. Mi to nazivamo pretpostavkom, jer se ne možemo nadati da otkrijemo večni red u podlozi prividnog nereda. Priznanjem realnosti božanskog duha, *Īṣvare*, naš život dobija u bogatstvu i sigurnosti.<sup>280</sup> Pored toga, istina<sup>281</sup> mora biti uvek ista,<sup>282</sup> neprotivrečna<sup>283</sup> i opšte priznata; ali rezultati mišljenja nisu tako prihvatljivi. Međutim, »veda kao izvor saznanja je večan, njegov predmet je postojan, a puno saznanje o njemu ne može se obesnažiti ni celokupnim spekulacijama prošlosti, sadašnjosti i budućnosti«. Čisto razmišljanje je formalan proces. Zaključci do kojih se dolazi zavise od premisa od kojih se polazi, te stoga Šamkara ističe da religiozno iskustvo, kako ga saopštavaju sveti spisi, treba da bude osnova za razum u pitanjima filozofije religije. Pod *tarkom* podrazumeva Šamkara razum koji nije obuzdan poukama istorije. Takvo individualističko razmišljanje ne može da dovede do utvrđivanja istine zbog beskonačne raznovrsnosti moći shvatanja.<sup>284</sup> *Śruti* otelovljava

<sup>279</sup> S. B., II. 1. 11. To je razlog što mišljenja čak i takvih mislilaca kao što su Kapila i Kanāda često protivreče jedno drugom. Upor. Kumārila: »Neku stvar koju zaključuje logičari sa najvećom pažnjom, iako su oni stručnjaci u tom poslu, drugi i veći stručnjaci tumače sasvim drugačije«.

<sup>280</sup> »Ni neposrednim saznanjem niti zaključkom ne mogu ljudi stvoriti neku ideju o svome odnosu prema nekom drugom rođenju ili životu *sebe* posle smrti. Iz toga niče potreba za otkrovenjem iz svetih spisa« (S. B., o Brh.-up., Uvod).

<sup>281</sup> Samyagdāna.

<sup>282</sup> Ekarūpam.

<sup>283</sup> Puruṣānām vipratipattir anupapannā.

<sup>284</sup> Kasyacit kvacit pakṣapāte sati puruṣamativairūpyena tattvavyavasthānaprasaṅgāt (S. B., II. 1. 1).

duhovne istine koje su zadovoljavale duhovne instinkte velikog dela čovečanstva. Ona sadrži tradicionalna ubeđenja čovečanstva koja otelovljavaju ne toliko misao koliko život duha; a za one od nas koji ne učestvuju u doživljaju ta zabeležena iskustva imaju veliku vrednost.<sup>285</sup>

Šamkara priznaje da je razum potreban za proveravanje učenja svetih spisa. Gde god mu se pruži prilika on pokušava da potvrdi izreke svetih spisa racionalnim razlozima.<sup>286</sup> Pohvalno se izražava o logičkom mišljenju (*tarka*) koje deluje kao pomoćno sredstvo intuicije (*anubhava*).<sup>287</sup> Razum je za njega kritičko oružje protiv neproverenih pretpostavki, ali takođe i stvaralački princip koji odabira i ističe istinite činjenice.<sup>288</sup> »Čak ni oni koji su lišeni moći rasuđivanja ne vezuju se za pojedine tradicije bez ikakvog razloga.«<sup>289</sup>

*Anubhava* je životno duhovno iskustvo koje se može saopštiti jedino posredovanjem jezika mašte, a *śruti* je pisani pravilnik koji ga otelovljava. Bez pozadine iskustva tvrdnja *śruti* je samo prazna reč bez smisla.<sup>290</sup> Tekstovi koji sadrže kritiku ili pohvalu (*arthavāda*), i koji nemaju samostalnu važnost, pomažu da se održe propisi (*vidhivākyas*), i oni ne vrede više od opažanja. Međutim, tekstovi koji opisuju prirodu realnosti jesu autoritativni.<sup>291</sup> Naravno, *śruti* mora da bude u skladu sa iskustvom i ne može da ga preskoči. Vācaspati kaže: »Ni hiljadu svetih spisa ne mogu da pretvore lonac u tkaninu.«<sup>292</sup> Zato se i u religioznim diskusijama tvrdnje svetih spisa moraju prilagoditi zorno shvaćenim činjenicama. Najviša evidencija je opažaj, bilo da je duhovni bilo čulni, a koji možemo doživeti prema određenim uslovima. Autoritet *śruti* izvodi se iz činjenice da je samo izraz iskustva, a pošto iskustvo samo sebe overava, to se može reći da su vede takode dokaz sami sebi, i ne trebaju nikakvu podršku s neke druge strane.<sup>293</sup> Stoga vede sadrže

<sup>285</sup> S. B., II. 1. 11; II. 3. 1; I. 1. 2.

<sup>286</sup> Vidi S. B. o delu Kārikā od Gaudapāde, III. 27. Dajući komentar o III. 1 tog dela, Šamkara kaže: »Pitanje je treba li shvatiti da je *advaita* dokazan samo na osnovu svedočanstva *śruti*, i da li ga razum ne može dokazati. Ovo poglavlje pokazuje kako se *advaita* može dokazati razumom.« Detaljnu raspravu o odnosu razuma i otkrovenja u Šamkarinoj filozofiji vidi u dva članka Subrahmanya Aiyara u časopisu *Sanskrit Research*, jul 1915, i *Indian Philosophical Review*, april 1918; takođe i u spisu S. Suryanarayananana o »Kritičkom idealizmu i *advaita-vedānti*«, objavljenom u *Mysore University Magazine*, novembar 1919.

<sup>287</sup> S. B., II. 1. 6; II. 1. 11.

<sup>288</sup> S. B., II. 1. 4. 37; II. 2. 41; II. 4. 12.

<sup>289</sup> S. B., II. 1. 1.

<sup>290</sup> Sama *śruti* nije izvan svedočanstva opažaja; ali *śruti* koja ima određenu važnost to jeste. Tātparyavatī śrutih pratyakṣād balavati, na śrutimātram (Bhāmatī). S. L. S.

<sup>291</sup> Autor dela Vivarana ustaje protiv ovog gledišta Bhāmatī, iznoseći razlog da postojanje nezavisnog značenja nije dovoljan kriterijum, a *śruti* kao takva stoji iznad svedočanstva drugih sredstava saznanja zbog svoje nepogrešivosti (*nirdoṣatvāt*) i svoje prirode po kojoj je najviši apelacioni sud za utvrđivanje istine (paratvāc ca).

<sup>292</sup> Na hy āgamāh sahasram api ghatam patayitum iṣate Bhāmatī, Uvod.

<sup>293</sup> Prāmānyam nirapekṣam.

istine koje bi čovek mogao otkriti primenom sopstvenih sposobnosti, mada je za nas povoljno što su nam otkriveni, jer se može videti da svi ljudi nemaju hrabrosti, vremena i uvežbanosti da se prihvate takvog posla.

## XXIII

## VIA ŠMUDROST I NIŽE ZNANJE

*Parā vidyā* je apsolutna istina. Njena sadržina je jednost *ātmana* i njegova jedina realnost. Ako pokušamo da pomoću logičkih sredstava opišemo najvišu realnost, prisiljeni smo da upotrebljavamo mitove i simbole. Vede nam daju najviše logičko približavanje istini. Iskustvena istina, ili *aparā vidyā* nije apsolutno neistinita. To je istina kako je vidimo sa gledišta iskustvene svesti.<sup>294</sup> Svet koji je dat u prostoru, vremenu i uzročnosti nije konačan, već je relativan prema stepenu našeg prosvetljenja. To zavisi od delimičnosti našeg vidokruga. U onoj meri u kojoj je naš vidokrug ograničen, njegov je predmet apstraktan. Više monističko i niže pluralističko gledište ne mogu biti istiniti u istom smislu. Šamkara seče Gordijev čvor time što pluralizam pripisuje opadanju s višeg stanovišta.

Niže saznanje nije iluzorno ili varljivo, već je samo relativno. Kad ne bi bilo tako, onda bi se Šamkarina razređena i strasna diskusija o nižem saznanju graničila sa smešnim. On dopušta da nas niže saznanje konačno vodi do više mudrosti. »Ovome objašnjenju stvaranja koje daju sveti spisi a priznaje *avidyā*... najviši je cilj učenja da je *brahman* istinsko *sebe*. To se ne sme zaboraviti.«<sup>295</sup> Kad transcendentalni apsolutizam prođe kroz mlin ljudskog duha, on postaje empirički teizam, koji je istinit dok se ne pojavi istinito saznanje, kao što su stanja snova istinita dok ne dođe do buđenja.<sup>296</sup>

*Avidyā* ili ograničeno mišljenje svedoči o realnosti koja transcendirira mišljenje. Ona nas dovodi do zaključka da je njena istina relativna i da ne može neposredno da zahvati prirodu realnosti.<sup>297</sup> Dok se običan

<sup>294</sup> Upor. Deussen: »Ako se tačno zagleda, ova *aparā vidyā* nije ništa drugo do metafizika u iskustvenom ruhu, tj. *vidyā* kako izgleda ako se posmatra sa gledišta *avidye*, dakle naš urođeni realizam« (D. S. V., str. 100).

<sup>295</sup> D. S. V., str. 106.

<sup>296</sup> S. B., II. 14.

<sup>297</sup> Upor. dr McTaggart: »Misticizam koji odbacuje težnju razuma nesumnjivo se mora odbaciti. Niko nije bio u stanju da prevaziđe logiku, već ga je na kraju krajeva logika prevazišla. Ali postoji misticizam koji polazi sa gledišta razuma i odstupa od njega samo utoliko što pokazuje da to gledište nije najviše, već pretpostavlja nešto izvan sebe. Transcendirati niže ne znači odbaciti ga« (*Hegelian Cosmology*, str. 292). Spinoza pravi razliku između *Ratio* i *Scientia intuitiva*. On priznaje tri vrste saznanja: 1. Saznanje na osnovu imaginacije, koje daje samo mišljenje o nečemu. Tu spadaju sve neadekvatne i konfuzne ideje. Ono je takođe izvor pogrešnog znanja. 2. Razum, koji nam pruža opšte pojmove i naučno saznanje, koje pokušava da »razume

mističar trudi da se izdigne iznad razlika, i gubi sebe i predmet svoga traženja u oblaku neznajućega, dotle nam Šamkara ukazuje na izvesne filozofske teškoće, i kaže nam da one ukazuju na mogućnost jednog višeg uviđanja kome u susret zrači sve što je božansko a za razum mračno. Prema učenju Šamkare, vede imaju autoriteta i sadrže kako niže tako i više saznanje. Oni pružaju opise jednog nepodvojenog *brahmana*, kao i nerealnost pluralističkog univerzuma.

U Šamkarinoj filozofiji ima tri vrste postojanja: 1. *pāramārthika*, ili krajnja realnost; 2. *vyāvahārika*, ili iskustveno postojanje; i 3. *prātibhāsika*, ili iluzorno postojanje. *Brahman* postoji na prvi način, svet prostora, vremena i kauzaliteta na drugi, dok zamišljeni predmeti, kao srebro u školjci, čine treću vrstu.<sup>298</sup> Iluzorno postojanje nema u sebi nikakvu opštost. Ono se javlja slučajno i nema nikakvo praktično dejstvo. Pogrešni pojam o prividnom postojanju nečega nestaje čim se opazi njegov iskustveni supstrat. Zabluda u odnosu na iskustveno postojanje nestaje kad se shvati da je njen supstrat *brahman*. Iskustveni svet poseduje viši stepen istinitosti nego svet fikcije i snova. To je svet duša, njihove okoline i njihovog gospoda, ali, strogo govoreći, on ima osnovu u jednom *brahmanu*.<sup>299</sup> Potrebno je pravilno razumeti da iskustvena *svest o sebi* i iskustveni svet imaju isti stupanj realnosti. Spoljni svet nije samo iluzija nastala zbog projekcije ideja iskustvenog *ego*. Postoji spoljni svet u prostoru i nezavisan od iskustvenog *sebe* i njegovih ideja. Ove dve iskustvene sfere sebe i stvari stoje u uzajamnom uzročnom odnosu. Ono što kao iskustveni *ego* nalazimo u svetu, postavili smo mi sami kao transcendentalni subjekti.

## XXIV

## ŠAMKARINA TEORIJA UPOREĐENA SA NEKIM ZAPADNIM GLEDIŠTIMA

Šamkarina teorija saznanja često se upoređuje sa Kantovom.<sup>300</sup> Iako postoje upadljive sličnosti, postoje i veoma velike razlike. Kao

slaganje, razlike i suprotnosti stvari« (*Ethics*, tom II, str. 29). Dok uobrazilja razjašnjava sadržinu mišljenja neškolovanog čoveka, dotle je razum odgovoran za sistematsko znanje naučnika. 3. Intuicija obuhvata dolaženje do izraza filozofskog genija, umetničkog uviđanja i stvaranja. Njen predmet je pojedinac. Ali od svih evropskih mislilaca, Platon nas najviše podseća na Šamkaru. Obojica su veliki duhovni realisti koji sintetizuju u svojim mislima glavne težnje prošlosti. Obojica su razlikovali dve vrste saznanja, više i niže; više koje vodi prvobitnoj istini ili idealnom dobru, i niže—u svet senki. Priznajući da realnost ostaje daleko iza površinskih pojava, obojica nas uče da se i ona može shvatiti potpunim povlačenjem duše u samu sebe. Obojica veruju u intuiciju koja nam pruža transcendentnu viziju realnosti.

<sup>298</sup> Vedāntaparibhāṣā. U nekim poznijim raspravama *advaite* ova razlika se primenjuje takođe na *divu*. U Drgdṛṣyaviveki kaže se da je nelična svest ograničena dodacima realnog *sebe*; ali kad sebi pripisuje silu i dejstvo a ograničena je čulima i *antahkaranom*,\* onda je to iskustveno *sebe*; *diva* koji se javlja veruje da njemu pripada ne samo telo iz stanja snova, već i svest (S. L. S., I).

<sup>299</sup> Upor. Ānandagiri o S. B. Māndūkyā-up. Brahmany eva jīvo jagad īśvaraś ceti sarvaṁ kālpanikam sambhāvati.

<sup>300</sup> Misli se da mistični idealizam Plotinov ima mnogo da zahvali uticaju indijske misli. Poznato je da je Plotin pratio imperatora Gordijana na njegovom pohodu na Istok, te je mogao da dođe u dodir sa predstavnicima indijskog idealizma.

\* »Unutarnji organ«.

Kant, i Šamkara formuliše problem mogućnosti saznanja, pa i saznanja *sebe*, i stavlja ga na prvo mesto filozofskog istraživanja. Oba mislioca posmatraju svet iskustva kao fenomenalan, i svode koren ovog ograničenja na strukturu ljudskog duha. Ispitujući mehanizam ljudskog saznanja Kant je došao do zaključka da je čoveku nemoguće imati saznanje transcendentnih predmeta, jer što god postane predmet saznanja ovijeno je u oblike prostora, vremena i kategorija razuma, od kojih je glavna uzročnost. Mi ne shvatamo biće realnosti. Ono što zahvatamo to je samo njena pojava. Prema Šamkari, iznakaženost našeg gledanja dovodi nas do toga da vidimo kao mnoštvo ono što je u stvari jedno. Pravi je paradoks što nam naša logička aktivnost nameće fenomenalni svet koji se neprekidno umeće između nas i stvarnosti. I Šamkara i Kant pokušavaju da reše pitanje uslova saznanja kritičkom a ne empirijskom metodom. Šamkara je izbegao pogrešku Kanta, koji nije toliko tražio logičke implikacije iskustva koliko njegove apriorne uslove, te je tako zastupao realnost vaniskustvenog sveta stvari po sebi. Šamkara je preduzeo da otkrije imanentan princip u samom iskustvu, a ne svet izvan njega. Međutim, obojica se slažu u tome da logički intelekt ako postavi sebe za konstitutivni princip realnosti gubi svoje pravo na istinu i postaje — kako Kant kaže — sposobnost iluzije. Šamkara i Kant odbacuju mentalizam. Nasuprot Descartesu, koji pravi razliku između našeg znanja o vlastitoj egzistenciji koja je neposredna i nesumnjiva — i znanja o egzistenciji spoljnih predmeta, koje je samo zaključbeno i problematično, Kant ističe da je naše znanje spoljnog sveta isto tako neposredno i sigurno kao i znanje o sebi. U čuvenoj glavi »Pobijanje idealizma«, u drugom izdanju »Kritike čistog uma«, on odbacuje Berkeleyjev subjektivizam. »Prosta ali iskustveno određena svest o mome sopstvenom postojanju dokazuje postojanje spoljnih predmeta u prostoru.« Ali ako pod realnim podrazumevamo ono što zamišljamo kao da postoji nezavisno od svesti i bez ikakvog odnosa prema ma kojem saznanju, onda, po shvatanju Šamkare, nije realno ni iskustveno *sebe* na koje smo naviknuti, niti spoljni svet kakav nam je poznat, a Kant kaže da su svi predmeti iskustva svet fenomena a ne noumena.<sup>301</sup> S druge strane, ako pod realnim zamišljamo zavisan materijal iskustva, onda su realni kako iskustveno *sebe* tako i spoljni svet, i obadva stoje na istoj osnovi. Konačna *svest o sebi* i svet su realni ili nerealni, prema tome kakav se smisao pripisuje realnosti. Dok Kant veruje u mnoštvo stvari po sebi, Šamkara izjavljuje da postoji samo jedna osnovna realnost. U ovom pogledu Šamkara je svakako više filozof nego Kant, koji neopravdano unosi razlike sveta u oblast stvari po sebi.

Šamkara ne povlači naglu i čvrstu liniju razlikovanja čula i razuma, kao što to čini Kant, niti veruje da principi naše inteligencije nemaju moći da prikazuju konkretne činjenice. Prema Kantu, nama

je data rapsodija opažanja koje nije znanje; a znanje je ono što mi od toga napravimo pomoću naših kategorija, koje unose nužnost i opštost spolja. Kod Šamkare ne postoji suprotnost između konstrukcija duha i datih činjenica. Oba momenta su prilagođena jedan drugom. U tome leži takođe razlika između Šamkare i Bradleya. Šamkara ne bi rekao da u stvarnom sećanju imamo »to« i da se misao osniva na pogrešnoj apstrakciji koja odvaja »što« i »to« — a rezultat je da ne možemo čisto idealnim predstavljanjem ponovo da zahvatimo »to«. Šamkara se ne bi složio ni sa Aristotelovim prigovorom Platonu da ako čulno nije razumsko, onda ni ideje ne mogu pomoći da razumemo čulni svet. Čulno je za Šamkaru manje od inteligibilnoga, a inteligibilno nam pomaže da shvatimo čulno; mada i on veruje da ni inteligibilno ne doseže do realnog. Šamkara razlikuje realnost od čulnog kao i od inteligibilnog, ali smatra da je ovo poslednje bliže realnosti nego prvo.

Ponekad se Šamkarina teorija upoređuje sa Bergsonovom, koji dokazuje porast svesti u čoveku. Uspon koji je počeo od amebe bio je dugačak. Mnoge vrste zamećivanja ili svesti koje su se javljale u tim bićima potisnute su u razvoju čoveka. Mi smo platili ogromnu cenu da budemo ono što jesmo. Naši su logički duhovi korisni za praktične ciljeve, ali je nerazborito pretpostaviti da smo se mi u celini iscrpli onim što smo sada. I u ovom svetu srećemo ljude genijalne i pronicljive, u kojima su uspravane snage pokrenute u život. Šamkara se ne bi složio sa mišljenjem Bergsona da intelekt prekida tok života, da razum svodi beskrajn dinamički proces na statički ili geometrijski prikaz. Razum ne samo da rasparčava realnost, nego i pokušava da je rekonstituirao. On je u svojim funkcijama i analitičan i sintetičan. Mišljenje zakonom zamenjuje slučajnost. Ono neće samo da rastavlja realnost na delove, već pomoću prostora, vremena i kauzaliteta vezuje te delove u celinu. Kad je u pitanju naš konkretni iskustveni život, naši umovi su sasvim adekvatni. Ne samo to, nego su i podešeni jedan prema drugome tako da su praktički paralelne manifestacije jednog procesa. Šamkara smatra da razum nije najviši modus ljudske svesti; to čini zato što ni razumski upotpunjen svet još ne rešava zagonetke. Logički upotpunjen svet nije potpuni svet života i iskustva. Zato ga Šamkara ne smatra konačnim. Za njega nije apstraktna samo matematika, nego svako znanje: istorija, umetnost, teorija morala i religija. Jer sve one priznaju dualističko gledište. Šamkara ne osuđuje razum stoga što se služi analizom i apstrakcijom. On priznaje njegovu konkretnost, ali ipak nalazi da ona ne zadovoljava. Kad pređemo od prostih elemenata na složene kategorije i logički dođemo do pojma najviše ličnosti (Išvara), čiji se život izražava u vasioni, Šamkara oseća da je naša logika izrasla u konkretnosti. Trijumf misli je trijumf konkretnosti, ali najkonkretnija misao je apstraktna u tom smislu što nije sposobna da shvati realnost onakvu kakva jeste. Koliko više mislimo toliko bolje znamo; pa ipak, ni najviša misao nije potpuna istina. Probijajući se napred i naviše u traženju realnosti pomoću inteligencije, mi dosežemo do realnosti koja je prividno puna, bogata

<sup>301</sup> Vidi Kant: *Prolegomena*, str. 13, prim. 11.



i duboka, do realnosti Īšvare; to je jedini put kojim se može sagledati *brahman* na nivou konačne misli. Ali Īšvara nije najviše *brahman*, pošto božje jedinstvo nije pristupačno razumu.

Od zapadnih mislilaca Šamkari je najbliži Bradley, mada između ta dva mislioca postoje osnovne razlike. U prvom delu *Appearance and Reality* Bradley izlaže učenje o granicama ljudskog znanja oštrom i prodornom kritikom, razlike između primarnih i sekundarnih kvaliteta, supstancije i atributa, kvaliteta i odnosa. Njegovo je opravdano uverenje da misao nikako ne može da opravda realnost. Stoga što razdvaja »što« i »to«, mišljenje nije u stanju da dostigne svoj cilj, tj. da otkrije tajnu realnosti. Kad mi, prema Bradleyu, imamo recimo opazaj plave boje, mi imamo jedno »to« koje je stvarno prisutno i jedno »što«, ili poseban kvalitet koji ga odlikuje. U neposrednom shvatanju mi nismo svesni razlike između ta dva aspekta. To je jedno »ovo-što«, proces-sadržaj u kome do svesti ne dopire razlika između »ovo« i »što«. U sudu razlikujemo dva momenta, predikat od subjekta, i predikat pripisujemo subjektu. To važi za sve sudove. Život ili realnost je osećanje u kome su »to« i »što« nedeljivi, dok je logička refleksija uvek apstraktna u tom smislu što njena prava suština leži u mentalnom odvajanju sadržaja od procesa. Šamkara ne smatra da je razdvojiti »to« od »što« bitan nedostatak logike u smislu u kome to smatra Bradley; on ne tvrdi ni da se realnost koja konstituiše subjekt suda nama prikazuje u samoj činjenici osećanja. Priznajući da u saznanju ideja nije psihička slika već idealan sadržaj, priznajući takođe da se idealan sadržaj u sudu odnosi na realni svet, Šamkara bi rekao da realno, koje idealni sadržaj teži da okarakteriše, nije osećajno iskustvo zasebnog pojedinca već nezavisna realnost. Saznanje pokušava da karakteriše objektivnim kvalitetima ne neko osećanje ili neko njegovo prostiranje, već postojanju realnost tamo, spolja, bez obzira što se može desiti sa mnom ili mojim doživljavanjem. Dokle god se bavimo ispitivanjem prirode ličnog iskustva, mi se bavimo psihološkim pitanjem a ne logičkim nastojanjem. Dvosmislenost u Bradleyevoj upotrebi reči „osećanje“ ne postoji kod Šamkare. Međutim, i on bi priznao da je pravi subjekt svakog suda realnost kakva jeste, a predikat je kvalitet koji joj mi pripisujemo, mada ga potpuno ne doseže. Na taj način subjekt i predikat odgovaraju realnosti i prividu. »U svakom sudu izvorni subjekt je realnost koja nadilazi predikat i kojoj je predikat pridev.« Lok »što« ne koincidira sa »to« nemamo istinu; a kad koincidira — nemamo misao. Kao što kaže Bradley: »Ako predicirate ono što je različito, onda pripisujete subjektu ono što on nije; a ako predicirate ono što nije različito, onda ne kažete uopšte ništa.« Sve dotle dok mislimo, predikat je manji nego subjekt, privid manji od realnosti. Prema shvatanju Šamkare svaki je sud nevažeci ne stoga što odvaja »to« od »što«, već stoga što je predikat drugo nego subjekt koji je realnost. Bez razlike nema mišljenja; sa razlikom nema realnosti. Bradley veruje da je realno harmonično, te da i istina mora biti harmonija. Potpunost u sebi i doslednost su obeležja realnosti. Šamkara to

usvaja kad određuje moguće predikate. Prostor, vreme i uzrok itd, nisu ni potpuni u sebi niti dosledni. Oni su u sebi suprotni i pružaju se izvan vlastitog dosega. Sa strože tačke gledišta, za Šamkaru čak ni harmonična istina nije realnost. Ne možemo reći da je realnost harmonija, jer harmonija znači određeni broj delova međusobno povezanih u celinu. To razlikovanje delova i celine je empirijsko, a mi ga pripisujemo transcendentalnoj realnosti. Kao harmonija, istina nas poziva da postuliramo apsolutno doživljavanje Īšvare, koji obuhvata sve konačne subjekte i sve konačne objekte u jedno i sistematsko jedinstvo. Šamkara smatra da je jedinstvo koje pretpostavljamo razumu nepristupačno, tako da ima oznaku prividnosti ili nerealnosti. U ovom pogledu mišljenje Bradleya je jasno. U svakom našem mišljenju »to« i »što« se rastavljaju i suprotstavljaju. Nemoguće je ponovo uspostaviti njihovo jedinstvo. Logika pobožno pretpostavlja da svi aspekti sveta pripadaju jednoj celini, da su neslaganja prividna, a da su svi predikati jedno sa subjektom, pojave iste sa realnošću. Bradley pretpostavlja da u svetu logike nema ničeg tako nesavršenog da ne bi moglo biti uračunato u realnost uz dovoljnu modifikaciju. Ali on ne kaže dovoljno jasno kolika je mera te modifikacije. Kad kaže da nijedan sud ne može biti istinit dotle dok je subjekt suda realnost, on postupa potpuno logički, i Šamkara bi podržao njegovo mišljenje. Bradley primećuje: »Zaključak do koga sam došao jeste da relacionalni način mišljenja — svaki koji se kreće mehanizmom termina i odnosa — mora da pruža prividnost a ne istinu. To je sredstvo za nevolju, dovijanje, čisto praktičan kompromis, svakako nužan, ali na kraju sasvim neodbranljiv.« Iz toga sleduje da je i predstava realnosti kao harmonije samo »dovijanje, praktičan kompromis, svakako nužan, ali na kraju krajeva sasvim neodbranljiv.« Kako za Šamkaru, tako i za Bradleya slabost logike je u pretpostavci razlike između onoga koji saznaje i onoga što je saznao. Svako dvojstvo je razumsko.<sup>302</sup>

U Šamkarinoj logici nalaze se elementi agnosticizma i misticiizma. Apsolut je nepostižljivi cilj kome teži konačni razum, a kad postigne svoje usavršenje, misao prestaje da bude ono što jeste u našem iskustvenom životu i prelazi u viši i neposredniji način shvatanja, u kome se ona i njen predmet ne mogu više razlikovati. Logička dijalektika nam pomaže da svladamo zablude u koje mišljenje nužno pada. Nedoslednosti i nepotpunosti u kojima se Šamkarina teorija saznanja zadovoljava da ostane, ne dolaze od grešaka u njegovom mišljenju, nego su neizbežni nedostaci filozofije koja pokušava da prodre u dubinu stvari. Za Šamkaru saznanje je toliko životno a zabluda tako sudbonosna, da neće da prizna istinitim ništa što ne izdrži proveru logike.

<sup>302</sup> Dvaitam sarvam manas.



## OBJEKTIVAN PRISTUP: PROSTOR, VREME I UZROK

Nezadovoljstvo prvim pogledom na stvari majka je svake metafizike. Dok zdravi razum prihvata površinske pojave kao realne, mišljenje pita treba li prvi pogled smatrati konačnim. Razlikovanje realnoga od nerealnog, večnog od prolaznog je glavna funkcija filozofije. U vreme kad je problem religije bio formulisan u okviru pitanja postoji li bog, Šamkara je rekao da se glavni problem odnosi na *realno* u suprotnosti prema *egzistentnom*. Ono što ne *postoji* može biti realno, a ono što postoji može ne biti realno; za realno nije moguće da postoji. Ova razlika je opravdanje *metafizike* za razliku od fizike, i prožima sve filozofsko mišljenje, istočno i zapadno. »Materija« miletskih filozofa, »elementi« Empedokla i Anaksagore, Pitagorini »brojevi«, Leukipovi i Demokritovi »atomi«, Platonove »ideje« i Aristotelove »entelehije« — predstavljaju rezultate traganja za realnim iza prividnosti. Srednji vek se mnogo bavio problemom esencije nasuprot egzistenciji. Descartes i Spinoza bili su opsednuti tim problemom. Wolff i Kant su promenili izraze i suprotstavili noumen fenomenu. Hegel je razlikovao biće i postojanje. Moderni naučnici misle da su stvari koje mi opažamo pojave realnoga, koje je električna energija. Mada postoje vrlo velike razlike među ovim misliocima, tajan zajednički elemenat je podela realnosti na doista samoegzistentnu i prividno izvedenu.

Po shvatanju Šamkare filozofija je prikaz večne prirode realnosti ili unutrašnje suštine sveta. Ona je *brahmavidyā*. Po njemu ono što postoji nije realno. Zbivanje nekog događaja je jedna stvar, a pridavanje vrednosti tom događaju druga. Činjenica da opažamo neku stvar ne znači da je ona istinita. Kad bi sve što se dešava ili što mi opažamo bilo istinito, onda ne bi moglo biti pogrešnog iskustva. Čak i varljivi snovi su događaji unutrašnjeg života. Kao čista zbivanja sva iskustva su na istom stupnju, nisu ni istinita niti lažna.<sup>303</sup> Logika smatra one stvari istinitima koje su pristupačne razmatranju svakog razuma, a lažnima koje su čisto lične. Šamkara se poziva na glavne principe iskustva i izjavljuje da ništa što je vezano prostorom, vremenom i uzrokom ne može biti realno. Našem iskustvu je prostor opšta forma, ali realno je neprostočno i nedeljivo. Jer, što god je prostorno deljivo je, a sve deljivo je proizvod a ne realnost koja je neproizvedena i nedeljiva i stoga neprostočna.<sup>304</sup> Opštost (*vibhutva*) prostora je samo relativna. Štogaod

<sup>303</sup> Upor. Bradley: »Činjenica da ja nalazim nešto u postojanju u svetu ili u sebi, pokazuje da to nešto postoji, a ne može pokazati više... Uostalom, ono što je dato, dato je; ono se mora priznati i ne može se prevideti. Ali, između priznavanja nečeg datog i slepog prihvatanja njegove sadržine kao realnosti, postoji velika razlika« (*Appearance and Reality*, str. 206—207).

<sup>304</sup> Vidi S. B., II. 3. 7.

je ograničeno u prostoru ograničeno je takođe i u vremenu.<sup>305</sup> Vreme ima inherentnu tendenciju da prevaziđe samo sebe, mada to nikad ne može da postigne. Ono je realno u svetu iskustva.<sup>306</sup> U okviru sveta iskustva vreme ima univerzalan značaj. Ali beskonačno trajanje sveta nije samo sebi dovoljno. Temporalno nije realno.

Pošto je uzročnost središnja kategorija iskustva, Šamkara je podvrgava prodornoj kritici sa željom da pokaže potpuno nezadovoljavajuću prirodu toga pojma. Pretpostavka je zdravog razuma i nauke da su događaji uzajamno povezani u sistem.

Šamkara kritikuje gledište *nyāya-vaiśeṣike* po kome je posledica nešto što se ne sadrži u uzroku. On dokazuje da posledica mora da postoji pre svoje manifestacije kao uzrok; jer tamo gde neka stvar nije već prisutna ne može ni nastati. Ulje se ne može iscediti iz peska. Kad posledica ne bi bila već preformirana u uzroku, nikakav napor ne bi je mogao izvesti iz uzroka. Sve što agens ima da učini jeste da pretvori uzrok u oblik posledice. Kad posledica ne bi postojala pre svoje manifestacije, onda bi dejstvo agensa na njega bilo bez predmeta. Ako posmatramo posledicu kao proširenje uzroka koji joj je inherentan izvan vlastitih granica, onda to znači da posledica već postoji a ne proizvodi se kao nešto novo. Na prigovor, ako posledica postoji u uzroku da onda aktivnost uzročnog agensa nema smisla, Šamkara odgovara da se za delovanje agensa »može smatrati da ima smisla utoliko što smešta uzročnu supstanciju u formu posledice«. Uzrok i posledica su kontinuirani, tj. nema vremenskog prekida u kome uzrok traje nepromenjen. Jer, ako bi uzrok mogao trajati kao takav neko vreme nepromenjen, a onda se odjednom mogao promeniti, morao bi postojati razlog za tu iznenadnu promenu a mi ga ne znamo. Stoga se kaže da se uzrok kontinuirano menja u posledicu. Ako je uzrokovanje kontinuirano, onda uzrok i posledica nisu dve različite stvari, te ne možemo reći da jedno postaje drugo. Kaže se da uzrok ima u sebi izvesnu usmerenost<sup>307</sup> (*atiśaya*) prema posledici, moć pomoću koje dovodi posledicu do manifestacije. Šamkara kaže: »Ako pod *atiśayom* podrazumevate prethodni uslov posledice, onda napuštate teoriju da posledica ne postoji u uzroku. Ako pod tim zamišljate neku moć uzroka, koji pretpostavljate da biste objasnili činjenicu da iz uzroka proizlazi samo jedna određena posledica — onda morate dopustiti da ta moć može da odredi posebnu posledicu samo ako nije ništa drugo (nego uzrok i posledica) niti nešto što ne postoji. Jer, kad bi ona bila ili uzrok ili posledica, ne bi se razlikovala ni od čega drugog što ili ne postoji ili je različito od uzroka i posledice (a onda ne bi bila u stanju da proizvede određenu posledicu). Iz toga sleduje da je ta moć istovetna sa samim uzrokom, a posledica je istovetna sa samom tom silom.« I dalje, uzrok ne prethodi prosto posledici, već dovodi do njenog zbivanja. Ako uzrok ne ostaje u posledici, posledica se ne može opaziti. Glina i dalje postoji u sudu a konci u tkanini. Uzrok i posledica nisu dve različite stvari koje možemo videti nezavisno jednu od druge, kao konja i kravu. Razlika između posledice pre i posle njene pojave samo je relativna. Uzrok i posledica čine dve faze jedne stvari, a realno imaju jednu prirodu.<sup>308</sup> Kaže se da dve stvari ne mogu imati istu prirodu ako se njihove forme menjaju pojavljivanjem ili raspadanjem. Šamkara kaže da je ta tvrdnja apsurdna. »Pojavljivanje, kao izbijanje biljke iz semena, znači samo postajanje vidljivim jednakih delića; na isti način je raspadanje postajanje nevidljivim, prouzrokovano nestajanjem tih istih delića. Kad bismo mogli da upoznamo prelaženje iz

<sup>305</sup> Yad dhi loka iyattāparicchinnam vastu ghatādi tad antavad dr̥ṣtan (S. B., II. 2. 41).

<sup>306</sup> Neke purāne smatraju da je vreme večno: Prakrtih puruṣaś caiva nityau kālaś ca sattama (Viśnu-purāna); ali, kao što ističe Vidyāranya, gledište purāna je gledište iskustvenog sveta. Purānasyāvīdyā dr̥ṣtih.

<sup>307</sup> S. B., II. 1. 18.

<sup>308</sup> S. B., II. 1. 17.

nepostojanja u postojanje u njima, i iz postojanja u nepostojanje, onda bi embrio bio nešto drugo nego čovek koji se naknadno rađa iz njega, mladić bi bio drugo nego starac koji će postati, a otac jednog deteta ne bi bio otac drugog.<sup>309</sup> Neka stvar se ne menja time što menja svoj spoljni izgled. Devadatta je isti bilo da širi svoje ruke bilo da ih savija. »Same supstancije traju, npr. mleko u svom postojanju kao kiselo mleko itd. One primaju imena posledice, pa ne možemo da zamislamo da su posledice različite od uzroka, kad bismo to pokušavali i stotinu godina. Pošto se prvobitni uzrok do poslednje posledice javlja u obliku ove ili one posledice kao glumac u raznim ulogama, time je logički dokazano da posledica postoji pre svoje manifestacije sa uzrokom.«<sup>310</sup> Šamkara ilustruje ovo gledište primerom tkanine i dokazuje da sve dok je tkanina zamotana ne možemo videti da li je to tkanina ili nešto drugo, a i ako je vidimo, nije nam poznata njena dužina i širina, nego tek kad je razvijemo vidimo šta je i saznajemo njenu dužinu i širinu. Kao što uvijena i neuvijena tkanina nisu nešto različito, tako nisu ni uzrok i posledica.<sup>311</sup> Supstancija ne gubi svoju prirodu i ne postaje druga supstancija zato što se javlja u drugačijem izgledu. Svaka promena je promena nečega i u nečemu. Čisto sledovanje nepovezanih sadržaja, nepovezano zajedničkom prirodom, nije uopšte promena. Sve što se dešava jeste promena forme. Kontinuitet supstancije mleka u gruševini i semena u drvetu mora se priznati bez obzira da li ga vidimo kao u prvom slučaju ili ne vidimo kao u drugom. Može se čak reći da je uzrok jedina realnost, dok su posledice samo pojave.<sup>312</sup> Šamkara prihvata teoriju da se uzrok i posledica ne razlikuju.<sup>313</sup> On svodi prelaženje od uzroka na posledicu, koji je u osnovi celokupne dinamičke evolucije realnosti, na statički odnos sledovanja, karakterističan za izvesne tipove logičkih i teorijskih veza.<sup>314</sup>

Uzročno objašnjenje ne može biti potpuno. Pre i posle svakog datog člana u nizu postoji beskonačan broj daljih članova. Svaki događaj ukazuje unazad na uslove iz kojih je nastao. Reći da je A uzrok B ne znači objasniti B.<sup>315</sup> Postulirati prvi uzrok je samovoljno, jer bi to bilo pretpostavljanje početka uzročnog niza, početka vremena. Ili prvi uzrok ima prethodni uzrok, ili je cela shema uzročnosti nelogična. Ali ako nema prvog uzroka, uzročno objašnjenje je neadekvatno. Mi smo prinuđeni da prekinemo kontinuitet prirode u prošlost, sadašnjost i budućnost. Ono što nam dolazi kao neprekinuta struja pretvara se u rascepan niz. Počinjemo događajem A, kome sleduje drugi, B, i pokušavamo da izmđu njih uspostavimo uzročnu vezu. Kategorija uzročnosti može nam u najboljem slučaju objasniti pojave samo dotle dok ih posmatramo kao potpuno određene njihovim uzajamnim odnosima, a bez pozivanja na najviši princip koji sam nije jedna od određenih pojava. Tome treba još dodati da je uzročnost odnos, a svi odnosi su u krajnjem smislu nerazjašnjeni. Kad bi kauzalno pravilo bilo konačno, onda kauzalni

<sup>309</sup> S. B., II. 1. 18; D. S. V., str. 258—259.

<sup>310</sup> S. B., II. 1. 18.

<sup>311</sup> S. B., II. 1. 19.

<sup>312</sup> Ibid.

<sup>313</sup> Kāryākaranābheda, ili *tādātmya*, ili *ananyatva*. Vidi S. B., II. 1. 14; I. 4. 14; i Gaudapāda: Kārikā, III. 15. Surešvara: Vārttika, str. 258.

<sup>314</sup> Neki naučnici naših dana ne osećaju potrebu za dinamičkim pojmovima kao što su sila i energija, i zadovoljavaju se opisnim formulama lišenim svake implikacije krajnjeg uzročnog objašnjenja.

<sup>315</sup> Upor. Campbell: »Upotreba uzročnog odnosa u nekom zakonu znači priznanje nepotpunog znanja« (*Physics. The Elements*, str. 67).

lanac ne bi mogao odjednom da se prekine na bilo kome stupnju. Ali sveti spisi nas uveravaju da se možemo osloboditi njegovog zahvata.<sup>316</sup>

Šamkara priznaje Gaudapādine dokaze.<sup>317</sup> Pošto su uzrok i posledica identični, promena i uzrokovanje samo su pojave. Pošto je uzrok ukorenjen u samom sklopu našeg intelekta, prinuđeni smo da upotrebjavamo kauzalnu kategoriju određivanja događaja po onima koji im prethode. »Razlog zbog koga priznajemo da se uzrok i posledica ne razlikuju je činjenica da uzrok i posledica zajedno deluju na razum.«<sup>318</sup> Raspravljajući o tome, Ānandagiri kaže: »Mi priznajemo osnovanost uzroka i posledice ne samo na osnovu stvarnog postojanja neke stvari koja je u zavisnosti od postojanja neke druge, već na naknadnom osnovu mentalnog postojanja, pošto svest o jednome nije moguća bez svesti o drugome.« Ako izrazimo načelo uzročnosti na taj način da izbegnemo protivrečenje sebi, onda dolazimo do toga da ga moramo modifikovati dotle dok se ne izjednači sa načelom istovetnosti: ali tada ono više ne služi ciljevima nauke i zdravog razuma. Kad se formuliše istinito, ono je beskorisno; a kad je korisno, nije istinito.

Svaka konačna stvar predstavlja protivrečnost što nije samo konačna, tj. ograničena u sebi, već je takođe relativna u tom smislu što zavisi od neke druge stvari. Nijedan predmet iskustva nije određen sam sobom niti sadržan sam u sebi. Svaki predmet teži da pređe od sebe ka nečemu drugom. Konačno, kao takvo, prelazno biće stalno nastoji da transcendirira samo sebe. Ova odlika sveta dovoljna je da obeleži njegovu prirodu kao prividnost ili *māyu*. Promena je nerealna, pošto uključuje nestalnost, nedostatnost i nepotpunost. Promena je drugotnost.

<sup>316</sup> Šamkara pokreće pitanje kako se za posledicu, koja je supstancija sastavljen od delova, može reći da boravi u svome uzroku, tj. u materijalnim delovima od kojih se sastoji. Da li se ona nalazi u svima delovima zajedno ili u svakom pojedinom delu? »Ako kažete da boravi u svim delovima zajedno, iz toga sleduje da se celina kao takva ne može opaziti, pošto je nemoguće da svi delovi dođu u dodir sa organima opažanja. Isto se tako ne može reći da se celina shvata samo po nekim delovima, jer mnoštvo koje se nalazi u svim svojim supstratima skupa, nije shvaćeno onda kad su shvaćeni samo neki od tih supstrata. Ako pretpostavimo da se celina nalazi u svim delovima posredstvom agregata delova koji ih uzajamno vezuju, onda bi trebalo da pretpostavimo još i druge delove uz prvobitne delove celine, tako da pomoću tih drugih delova celina može da opstoji u primarnim delovima... Tako, na primer, mač ispunjava toke delovima koji su različiti od delova toka. To vodi do beskonačnog regresa, jer bi trebalo pretpostavljati sve dalje i dalje delove da se razjasni kako celina opstoji u određenim datim delovima. Ako usvojimo drugu alternativu, da celina opstoji u svakom pojedinom delu..., proizašlo bi da postoji više celina. Ako protivnik primeti da celina može biti potpuno prisutna u svakom delu kao što je generičko svojstvo krave potpuno prisutno u svakoj pojedinoj kravi, mi odgovaramo da se atributi roda krave očito opažaju u svakoj pojedinoj kravi, ali se celina ne opaža isto tako u svakom pojedinom delu. Kad bi celina bila potpuno prisutna u svakom delu, rezultat bi bio da celina proizvodi svoje posledice bez razlike u bilo kojem delu. Krava bi npr. trebalo da daje mleko iz rogova ili iz repa. Takve stvari, međutim, ne vidimo da se bilo gde događaju.« — Vidi kritiku odnosa *samavāya*, koji povezuje uzrok i posledicu (S. B., II. 1. 18).

<sup>317</sup> Vidi S. B., o delu Kārikā, IV. 11—20; IV. 40

<sup>318</sup> S. B., II. 1. 15, i Ānandagiri o tome.

izmenljivost, tj. borba i sukob. Što god se menja ima delove koji ističu sami sebe i čine život pozornicom rascepa i neslaganja. Platon smatra da je promena čist pad, a Aristotel da je težnja kao ostvarenju, ali obojica gledaju na realnost kao nepromenljivu. Istina je da Aristotel smatra da je bog aktivnost ili energija, ali ta aktivnost ne zna za promenu, a energija ne čini ništa. Po Šamkari je realno nepromenljivo, tako puno bića da uvek *jeste* i večno sebe održava u miru i odmoru. Nema nedostataka, nema potreba, te tako ne zna za promenu ili borbu. Po Bradleyu, »ništa što je savršeno realno ne kreće se«.

Naše iskustvo je u sebi protivrečno i nije realno pošto realnost u najmanju ruku mora da bude u skladu sama sa sobom. Po rečima Šamkare, realnost mora da bude jedna, nedvojna, dok je naše iskustvo različito i neskladno. Realno nije ono što je pristupačno čulima. Ono nije sadržaj ispravnog znanja, pošto se za znanje ne može smatrati da važi odvojeno od pojma realnosti. Ono je nepromenljivo i apsolutno, ostaje identično sa samim sobom u svima svojim manifestacijama u iskustvu, osnova i temelj svih pojava. Svet iskustva sastoji se od imena i oblika,<sup>319</sup> a vezan je odnosima prostora, vremena i uzroka koji se osipaju bez kraja. Uzmimo koji bilo događaj: on ima beskonačnu prošlost, beskonačnu budućnost, nikad i nigde se ne završava. Ova tantalovska muka beskonačnosti, koja ga obeležava kao nerealno, poziva dušu da uporno zahteva apsolut.

## XXVI

### BRAHMAN

»Vreme promiče brzo, život beži i sve je promena.« Ništa nije, sve teče. Borba da se prodre dalje, da se traži realno, da se upozna istina, sve to znači da ta reka u toku nije sve. Svi dokazi, logički, kosmološki i moralni, ukazuju na nešto šire od konačnoga. Napor da se izbegne iz granica konačnosti uključuje svest o tome da konačno u sebi nije realno. Osećaj neminovnosti misli obavezuje nas da priznamo apsolutnu realnost. Kako tvrdi Descartes, pojam beskonačno savršenog bića leži već u priznanju naše sopstvene konačnosti.<sup>320</sup> Nijedan istinski negativan sud nije prosto negativan. »Gde god poričemo nešto kao nerealno, mi to činimo s obzrom na nešto realno.«<sup>321</sup> Isključujemo negativno zbog pozitivnoga. Nešto *nije*, znači da nešto *jeste*. Ako isključimo i realno i nerealno, dolazimo do nihilizma. Iako se Šamkara slaže sa budističkim gledištem da se sve stvari menjaju, on zahteva natčulnu realnost koja

<sup>319</sup> S. B., I. 3. 41.

<sup>320</sup> *Meditations*, str. IV.

<sup>321</sup> S. B., III. 2. 22.

nije u svetu promene. Nama treba realnost nečega što nema potrebu za podrškom ili pomoći nečeg drugog. Čak i ako celu vasionu posmatramo kao da je samo zamišljena, mora biti nešto što je osnova svega mišljenja.<sup>322</sup> Čak ni izmišljena bića ne mogu da lebde bez oslonca u vazduhu. Ako nema takve realnosti, tj. ako je čak i ono što smatramo realnošću samo proizvedena posledica, onda ne može biti ništa realno uopšte u ovom svetu niti izvan njega.<sup>323</sup> Religiozno iskustvo, kako je zabeleženo u vedama, garantuje bar neku realnost koja ne počinje i ne prestaje biti. Deussenova konstatacija »da Indijci nikad nisu pali u klopku ontološkog dokaza«<sup>324</sup> teško da je ispravna. Ukoliko u Šamkarinim spisima uopšte ima logičkog dokaza o *brahmanu*, to je nesumnjivo ontološki dokaz. Mi nužno moramo da postuliramo apsolutnu realnost; inače se ruši cela struktura znanja i iskustva. U metodi postupka Šamkara pokazuje veliku originalnost i svežinu. On ne polazi od diskusije o atributima boga, kao teološki filozofi. On je ravnodušan prema dokazima koji se iznose u korist velikog prvog uzroka i tvorca sveta, i čak se drži kritički prema njima. Za njega je osnovna činjenica — integralno iskustvo ili *anubhava*. To je najviše religiozno uviđanje. Ono podržava dokaz — ako tu može biti reči o dokazu — čovekove svesnosti o duhovnoj stvarnosti. *Brahman* je prisutan u svakom čoveku; to je univerzalna činjenica života. Ako bi bio potreban ikakav logički dokaz, Šamkara ističe nemogućnost da se duh smiri u relativnome, tj. nemogućnost da se objasni iskustvo drukčije nego na hipotezi o *brahmanu*.

U svome razjašnjenju uzročnosti Šamkara smatra da je kauzalna priroda *svabhāva*, ili *sāmānya*, ili univerzalno, dok posledicu smatra za uslov, *avasthu*, ili *višešu*.<sup>325</sup> »U svetu postoji mnogo *sāmānya* sa svojim *višešama*, kako svesnim tako i nesvesnim.\* Sva ova *sāmānya* su prema svojim stepenima serijski uključena i obuhvaćena u jedno veliko *sāmānya*, tj. prirodu *brahmana* mase razumnosti.<sup>326</sup> Razumeti prirodu ove univerzalne realnosti znači poznavati sve pojedinosti koje su u nju uključene.<sup>327</sup>

Reći da je *brahman* realnost znači reći da se razlikuje od fenomenalnog, prostornog, vremenskog i čulnog.<sup>328</sup> *Brahman* je ono što se priznaje kao osnovno, mada nije ni u kom slučaju supstancija.<sup>329</sup> Nije ni u jednoj prostornoj tački, mada se može reći da je svuda, pošto ga sve

<sup>322</sup> Sarvakalpanāmūlatvāt (III. 2. 22).

<sup>323</sup> S. B., II. 3. 7.

<sup>324</sup> D. S. V., str. 123.

<sup>325</sup> S. B., II. 3. 9.

<sup>326</sup> Anekā hi vilakṣanās cetanācetanarūpāh sāmānyaviśeṣāh; teṣām pāramparyaḡatyā ekasmin mahāsāmānye antarbhāvah prajñānaghane... (S. B., Brh.-up., II. 4. 9). Upor. Platonovu ideju boga kao osnove svih drugih ideja.

<sup>327</sup> Sāmānyasya grahanenaiva tadgatā viśeṣā grhītā bhavanti (S. B., Brh.-up., II. 4. 7).

<sup>328</sup> S. B., IV. 3. 14.

<sup>329</sup> Vedāntaparibhāṣā, I.

\* »Univerzalije« i »specifične razlike«.

stvari uključuju u zavise od njega. Pošto nije stvar, ne može imati prostorne odnose prema nečemu drugom, te stoga nije nigde. Nije uzrok, jer bi značilo uspostavljanje vremenskih odnosa.<sup>330</sup> Njegova priroda je neizraziva, jer ako kažemo ma šta o njemu pretvaramo ga u pojedinačnu stvar. Možemo govoriti o njemu, mada ga ne možemo adekvatno opisati niti imati neko logičko znanje o njemu.<sup>331</sup> Ako konačan čovek može da shvati *brahman*, onda i naš razum mora biti beskonačan ili *brahman* konačno. »Svaka reč upotrebljena da obeleži neku stvar, obeležava tu stvar kao vezanu za neki *rod*, ili akt, ili kvalitet, ili modus relacije.«<sup>332</sup> *Brahman* nema roda (*genus*), nema kvaliteta, ne vrši nikakvo dejstvo, i nije u odnosu ni prema čemu drugome. Ono je lišeno svega sličnog sebi ili različitog od sebe, i nema unutrašnje raznovrsnosti.<sup>333</sup> Na primer, drvo ima unutrašnju raznovrsnost lišća, cvetova i plodova, ima odnos sličnosti sa drugim drvećem i neslično je sa predmetima druge vrste, recimo kamenjem.<sup>334</sup> *Brahmanu* ništa nije slično, ništa nije različito od njega, i nema nikakve unutrašnje diferenciranosti, jer sve su to iskustvena obeležja. Pošto je suprotno svakom iskustvenom postojanju, dato nam je kao negativ svega što je pozitivno poznato. Šamkara odbija da ga karakteriše čak i kao jedno osim u smislu nepostojanja drugoga, ali ga naziva nedualnim, *advaitam*. Ono je »potpuno drugo«, ali nije nebiće.<sup>335</sup> Mada su upotrebljene reči negativne, ono što zamišljamo potpuno je pozitivno. Negacija je samo afirmacija odsustva. To je nebiće, jer nije biće koje pripisujemo svetu iskustva. Iz toga ne sleduje da je to čisto ništa, pošto negativno ima smisla samo u odnosu na pozitivno. Upanišade, kao i Šamkara,<sup>336</sup> odriču *brahmanu* kako biće tako i nebiće one vrste koje nam je poznato iz sveta iskustva. U najboljem slučaju možemo reći šta *brahman* nije a ne šta jeste. Ono transcendirira suprotnosti trajanja i promene, celine i dela, relativnog i apsolutnog, konačnog i beskonačnog, jer su sve te suprotnosti osnovane na suprotnostima iskustva. Konačno uvek prevazilazi sebe, ali ne postoji

<sup>330</sup> Upor. Kāryakāranavyatiriktasyātmanah sadbhāvah... aśanāyādisam-sāradharmātītatvam viśeṣah (S. B., III. 3. 36).

<sup>331</sup> S. B., III. 2. 23.

<sup>332</sup> S. B. G., XIII. 12.

<sup>333</sup> Sajātīyavijāṭītyasvagaṭabhedarahitam.

<sup>334</sup> Vidi S. B., I. 3. 1; II. 1. 14. Pañcadaśi, II. 20. Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, engl. prevod, str. 25. Platon se izdiže iznad svetova bića i bivanja ka dobru. Plotin traži da shvati apsolut još nepodeljen na subjekt i objekt, tako da bude iznad svih razlika. »To apsolutno nije nijedna od stvari čiji je ono izvor. Njegova je priroda takva da se ništa ne može tvrditi o njemu—ni postojanje, ni suština, ni život—jer je to Ono što transcendirira sve to...« »Kad jednom izgovoriš 'Dobro', nemoj dodavati nikakvu dalju misao; svakim dodatkom i srazmerno tom dodatku unosiš neki nedostatak. Nemoj reći niti da ono ima razumevanje, jer bi ga time podelio« (*Enneads*, III, 8. 10, engl. prevod McKenna, tom II, str. 134, 135). Klement Aleksandrijski stiže do tačke gde se *Vrhovno* može raspoznati ne po onome što jeste nego po onome što nije.

<sup>335</sup> Vānmanasātītatvam api brahmano nābhāvābhiprāyenābhidhīyate (S. B., III. 2. 22).

<sup>336</sup> S. B., Praśna-up., IV. 1.

ništa u šta bi moglo preći beskonačno. Kad bi se to dogodilo, ono bi prestalo da bude beskonačno. Ako ga nazovemo beskonačnim, ne treba ga izjednačiti sa čistom negacijom konačnog. Mi ne možemo razumeti prirodu *brahmana* dok ne napustimo formalno i konačno. Pošto se ličnost ne može ostvariti, osim pod ograničavajućim uslovom nekog *ne-ja*, apsolut nije ličnost. Ako izraz »ličnost« upotrebljavamo u drugom smislu u kome se ne zahteva nikakva zavisnost od nečeg drugog, onda je to nedozvoljena upotreba. Kad se kaže da je apsolut *nirguna*, to samo znači da je nadiskustven, pošto su *gune* proizvodi *prakrti*, a apsolut je viši od toga. *Gune* kvalifikuju objektivno kao takvo, a bog nije objekt. Objekti dolaze i odlaze, dok realno ostaje trajno usred promena. Tako ono prevazilazi *gune* ili fenomenalno biće. Zbog toga apsolut ne treba smatrati kao čisto ništa. Tako kaže upanišada »nirguno guni«. \* *Brahman* je po svojoj prirodi krajnja svest, pa ipak ne zna ništa, pošto je iskustveno saznanje modifikacija unutrašnjeg organa.<sup>337</sup> S druge strane, znanje je njegova esencija a ne njegovo svojstvo.<sup>338</sup> Ono nije večno u smislu trajanja bez promene u toku vremena kao nepokretno biće Parmenidovo; nije »bezduhovno, nepokretna ukočenost«, kojoj se Platon podsmeva u *Sofistu*.<sup>339</sup> već je večno u smislu apsolutne bezvremenosti i nepropadljivosti. Večno je stoga što je njegova potpuno i savršenstvo van odnosa sa vremenom.<sup>340</sup> Za njega ne znači ništa sledovanje koje vezuje stvari i događaje u vremenski red. Ono je večno trajanje za koje su svi vremenski odnosi beznačajni. Može se opisivati samo negativno, kao različito od svoje vlastite različitosti. Ono je *sat* (realno), što znači da nije *asat* (nerealno). Ono je *cit* (svest), što znači da nije *acit* (nesvest).<sup>341</sup> Ono je *ānanda* (blaženstvo), što znači da po svojoj prirodi nije *bol* (*duhkhasvarūpa*). Ono je realno, jer mu je biće autentično. Nikad ne prestaje biti, jer ne zavisi ni od čega što bi ga održa-

<sup>337</sup> Kako kaže Spinoza: »Intelekt koji bi sačinjavao esenciju boga mora se potpuno razlikovati od naše volje i intelekta, pa se sa njima ne može slagati ni u čemu izuzev u imenu, ne više nego što se slaže Pas kao nebeska konstelacija sa psom kao životinjom koja laje« (*Ethics*, I. 17).

<sup>338</sup> Rāmānuda i *naiyāvīke* interpretuju *dīānu*, »satyam jñānam anantam Brahma«, kao osnovu saznanja. Upor. Nityam vijñānam ānandam Brahma ityādaṁ vijñānapadaṁ jñānāśraya evoktaḥ (Viśvanātha: Siddhāntamuktāvali, str. 49).\*

<sup>339</sup> Str. 249.

<sup>340</sup> Upor. Spinoza: »Večnost se ne može definisati izrazima vremena, niti može imati neke veze sa vremenom« (*Ethics*, VI. 1). Nikola Kuzanski pravi razliku između *infinitum* boga i *interminatum* sveta. Kako se beskonačnost odnosi prema bezgraničnosti, tako večnost prema trajnosti.

<sup>341</sup> *Ādatvarāhīyam*. Deussen definiše *citanyam* kao »potenciju koja leži u korenu svakog kretanja i promene u prirodi, koja se stoga pripisuje, na primer, biljkama i tako ima više značenje kapaciteta *reakcije na spoljne uticaje*, potenciju koja se u svome najrazvijenijem obliku pokazuje kao čovekov um, kao duh« (D. S. V., str. 59).

\* »Čije je obeležje da nema obeležja«.

\*\* »Istinito znanje je beskonačno *brahman* (biće).« — »*Brahman* je postojanost, svest i blaženstvo. Isto se tako kaže da se putem svesti dostiže utočište znanja.«

valo u biću. Ne uzima ništa izvan sebe, jer bi onda biće uključivalo nebiće. U *brahmanu* nema ničeg prvog niti poslednjeg. Ono se ne rastvara, ne izražava, ne razvija, ne manifestuje, ne raste i ne menja, jer je večno identično samo sebi. Ne možemo ga smatrati celinom koja obuhvata delove, jer je ono po prirodi jednoobrazno (*ekarasa*).<sup>342</sup> *Brahman* je realno, a ipak lišeno prirode sveta.<sup>343</sup> Takvo biće, prirodno, ne može biti fizičko i kvantitativno i fragmentarno. Večno biće koje nema nikakvih nedostataka po svojoj prirodi je svest, *cit*. Takva punoća samosvojnog bića i idealnosti nužno je slobodno uživanje, *ananda*.<sup>344</sup> Svako ljudsko blaženstvo je jedna faza blaženstva *brahmana*.<sup>345</sup> *Brahman* je najviša istina, savršeno biće i najpotpunija sloboda.

*Ātman* i *brahman* imaju iste osobine bića: svesnost, sveprisustvo i blaženstvo. *Ātman* je *brahman*. Čisto subjektivno je isto tako čisto objektivno. *Brahman* izgleda da je čisto apstraktno biće, kao što *ātman* izgleda da je čisto apstraktna subjektivnost u očima intelekta. Ako skinemo sa apsoluta sve njegove velove, nalazimo da je biće pročišćeno, i ishlapilo skoro u ništa. Kako možemo smatrati da je ovaj ostatak, ovaj neentitet najviša realnost sveta? »Da li je onda *brahman* nebiće? Ne, jer čak i zamišljene stvari moraju imati nešto na šta se oslanjaju.«<sup>346</sup> Ako išta postoji, *brahman* mora biti realno. Naš ljudski pojam o *brahmanu* je takav da izgleda prazno a ne *brahman* u sebi, koje je najpunija realnost. Nediferencirano *brahman* do kojeg dosegemo neprestanim Ne — »nije grubo, nije fino, nije kratko, nije dugo«,<sup>347</sup> »ne možemo ga čuti, ne možemo ga osetiti«,<sup>348</sup> lako se može zameniti sa neodređenom prazninom, sa neprijatnim mrakom ništavila. Hegel je izjavio da čisto biće, lišeno svih predikata, nije različito od nebića. Rāmānuđa i *naiyāyike* slažu se sa Hegelom i misle da takvo nediferencirano *brahman* nije realnost koja se može saznati.<sup>349</sup> To je poznato Šamkari kao i njegovim kritičarima, jer on kaže: »*Brahman* slobodno od prostora, atributa, kretanja, dozrevanja i razlika, biće u najvišem smislu i bez drugoga, čini se lenjivim duhovima ništa drugo do nebiće.«<sup>350</sup> Izgleda kao da dobijamo *brahman* u kome je sve nestalo, mada mističar može tumačiti da se u njemu sve nalazi. Misao koja se u poletu naviše plaši da boga

<sup>342</sup> S. B., I. 3. 1.

<sup>343</sup> Niṣprapañcasadātmakatvam (S. B., II. 1. 6).

<sup>344</sup> S. B., I. 1. 12; III. 3. 11—13; Tait.-up., II. 7.

<sup>345</sup> Brh.-up., IV. 3. 32.

<sup>346</sup> »Śūnyam eva tarhi tat, na, mithyāvikalpasya nirmim ittatvānupapatteh« (S. B. o Gaudapādinom delu Kārikā).

<sup>347</sup> Brh., III. 8. 8. Upor. Avgustin: »Mi možemo znati šta bog nije, ali ne šta on jeste« (*Trinity*, VIII. 2).

<sup>348</sup> Katha, III. 15.

<sup>349</sup> Nirviṣayasya jñānatve mānābhāvāt (Viśvanātha: Siddhāntamuktāvali, str. 49).

<sup>350</sup> Digdeśagunagatiphalabhedāśūnyam hi paramārthasād advayam brahma manadabuddhīnām asād iva pratibhāti (S. B., Čhān.-up., VIII. 1. 1).

pretvori u nešto određeno, izgleda za nas, svetovne ljude, da na kraju boga svodi na ništa. No ipak svi veliki religiozni vidovnjaci poriču pojmovna obeležavanja apsoluta.<sup>351</sup> Sveti spisi definišu *brahman* pozitivnim pojmovima za potrebe ljudskih masa,<sup>352</sup> jer sveto pismo smatra: »Neka se oni najpre nađu na putu egzistentnoga, onda ću ih ja postepeno dovesti i do razumevanja egzistentnoga u najvišem smislu.«<sup>353</sup> Kao tumač upanišada, Šamkara je morao da predloži izmirenje negativnih i pozitivnih opisa *brahmana*.<sup>354</sup> Dajući komentar o prostornom pojmu *brahmana*, Šamkara kaže da se time žele saopštiti naša shvatanja drugima<sup>355</sup> ili da služi ciljevima verskog obreda.<sup>356</sup> Mi se uzdižemo do najvišega u njemu samom, do *brahmana*, pomoću najvišega u odnosu prema nama ili *Īšvare*, tvorca i upravljača vasiona. Iako je *brahman* lišeno atributa, ipak se može reći da su atributi bića, svesti i blaženstvo njegova bitna obeležja (*svarūpalakṣana*), a prolazne su mu osobine (*tatasthalakṣana*)<sup>357</sup> stvaralaštvo itd. Šamkara zna da je čak i definicija *brahmana* kao *saćcīdānanda*<sup>358</sup> nesavršena, mada na najbolji mogućan način izražava realnost. Snaga ljudskog duha je dovoljno jaka da uvidi svoje sopstvene granice. *Brahmānubhava*\*\* pruža najviše pronicanje u *brahman*, i ko ima taj uvid može da odgovori na svako pitanje o prirodi *brahmana* ćutanjem ili negativnim znacima. *Vidyā* pruža najviši pozitivan pojmovni opis *brahmana* izjednačujući ga sa atributima bića, svesti i blaženstva, koji su u sebi dovoljni. *Avidyā*, ili niže znanje, primenjuje attribute koji uklju-

<sup>351</sup> Upor. Rudolf Otto: »Ova negativna teologija ne znači da su se vera i osećanje raspršili i sveli na ništa; naprotiv, ona u sebi sadrži najviši duh pobožnosti; takvim negativnim atributima izražava Hrizostom najsvečanija priznanja i molitve.... Neki pojam negativan po formi može često da postane simbol značenja koje, iako apsolutno neiskazivo, nije ništa manje pozitivno u najvišem stepenu... Negativna teologija može i zaista mora da se pojavi... iz čistih i izvornih religioznih korena, iz doživljaja osvećenja« (*The Idea of Holy*, str. 189).

<sup>352</sup> Čhān.-up., I. 6. 6; III. 14. 2.

<sup>353</sup> Sanmārgasthās tāvad bhavantu, tatah śanaih paramārthasād api grāhayiṣyāmti manyate śrūtiḥ (S. B., Čhān.-up., VIII. 1. 1). Sadānanda u svome delu Vedāntasāra (II) opisuje metodu *adhyañropāvāda* pomoću koje prvo priznajemo neke kvalitete *brahmanu*, zatim ih poričemo. Vidi S. B. G., XIII. 13.

<sup>354</sup> Vidi S. B., I. 1. 1—33; I. 2 *passim*; I. 3. 1—18, 22—25, 39—43; I. 4. 14—22; III. 3. 35—36. Vidi D. S. V., str. 102, 206—210.

<sup>355</sup> Upalabdhyartham.

<sup>356</sup> Upāsānārtham. S. B., Čhān.-up., VIII. 1. 1; S. B., I. 1. 20, 24, 31; I. 2. 11, 14; III. 2. 12, 33.

<sup>357</sup> Ako definišemo Devadattinu kuću kao kuću na čiji krov se spustila vrana, mi nismo definisali njenu suštinu, već smo utvrdili jednu osobinu koja joj slučajno pripada. To je posredna definicija Devadattine kuće. Ista je takva definicija *brahmana* kao tvorca i uzroka vasiona.

<sup>358</sup> Nrsimhatāpani-up.

\* *Sat-cit-ānanda* su prema *vedānti* tri atributa apsoluta: biće, svest i blaženstvo.

\*\* Meditacija o *brahmanu*.



čuju odnos, kao što su stvaralaštvo i upravljanje vasionom.<sup>359</sup> Tako postoje dva gledišta o vrhovnom biću, nižem i višem. »Tamo gde se odbacivanjem razlika u imenu, formi i slično, koje pripisuje *avidyā*, *brahman* označuje negativnim izrazima, kao neobimno itd.,<sup>360</sup> to je više (*param*) gledište. Ali tamo gde se, naprotiv, u cilju verskog obreda, opisuje ta ista realnost pomoću ovih ili onih razlika, imamo niže gledište (*aparām*).«<sup>361</sup> *Brahman* ukalupljeno u logičke forme jeste *Išvara*. To nije najviša realnost pošto nema značenja za najviše iskustvo, gde postojanje i sadržina nisu više razdvojeni. Ipak, to je najbolja slika istine koja je mogućna pod našim sadašnjim uslovima saznanja. *Saguna brahman*\* nije prosta samopprojekcija čežnjivog duha ili sapunski mehur. Svetli ideal je put na kome se javlja ljudskom duhu večna realnost.<sup>362</sup> Zahtev za teoretskom neprotivrečnošću poziva nas da opisujemo apsolut nizom negacija, »ni lično niti moralno, ni lepo niti istinito,« kao što čini Bradley. Neizbežna posledica negativnog objašnjenja je to što nas dovodi do uverenja da apsolut nema nikakve veze sa višim aspektima iskustva ili je ravnodušan prema njima. Kad ove negativne formule egzaktno metafizike promaše svoj predmet, mi smo skloni da u interesu svojih religioznih potreba naglasimo nešto drugo.<sup>363</sup>

<sup>359</sup> Upor. Ratnaprabhā: »Vidyāvīśayo jñeyam nirgunam satyam avidyāvīśaya upāśyam āgunam kalpitam« (I. 1. 11).\*\* Upor. sa ovim analogno znanje skolastičara, znanje koje zna za svoj nedostatak i ispravlja ga samim priznanjem. Upor. Plotin: »Ako nazovemo *Dobro* ne težimo ni za kakvom formalnom afirmacijom nekog kvaliteta u njemu; mi samo mislimo da je ono cilj ili meta kojoj sve teži. Kad povrdujemo njegovo postojanje, ne mislimo ništa više do da ne spada u oblast nepostojanja; ono transcendirā čak i kvalitet bića« (Engl. prevod McKenna, tom I, str. 118).

<sup>360</sup> Brh., III. 8. 8.

<sup>361</sup> S. B., I. 31; IV. 3. 14.

<sup>362</sup> D. S. V., str. 103. Upor. Eckharta, koji pravi razliku između vrhovnog božanstva koje je neshvatljivo i boga koji deluje i stvara. »U sebi samome on nije bog, nego jedino u stvaranju postaje bog. Ja težim da se oslobodim boga, tj. da me bog svojom milošću uvede u suštinu; u onu suštinu koja je iznad boga i iznad razlika. Ja bih ušao u to večno jedinstvo, koje je bilo moje pre svih vremena, i kad sam bio što sam hteo a hteo što sam bio; u ono stanje koje je iznad svih dodavanja i oduzimanja, u nepokretnost kojom se sve pokreće« (navod u Huntovom *Essay on Pantheism*, str. 179). Plotin kaže: »Mi stvaramo pojam o njegovom autentičnom biću od njegove slike koja prevazilazi intelektualni princip. Ovu sliku o sebi on je saopštio intelektu koji ga posmatra. Tako je svako stremljenje na strani intelekta koji večno teži i večno dostiže. Biće koje je iznad toga ne teži, jer ne oseća nedostatak; ono ne dostiže jer nema ni za čim težnju« (*Enneads*; engl. prevod McKenna, tom II, str. 135). Upor. Bradley: »Potpuno shvatiti postojanje apsoluta nije moguće konačnim bićima... Ali steći ideju o njegovim glavnim crtama — ideju istinitu koliko je to moguće, mada apstraktnu i nepotpunu — to je druga stvar... Sigurno je da ništa više od ovoga ne treba da se sazna. To je znanje koje sigurno ogromno odstupa od činjenice. Ali ono je istinito uza sve to tako dugo dok ostaje u svojim granicama, pa izgleda potpuno dosežno konačnom razumu« (*Appearance and Reality*, str. 159).

<sup>363</sup> Upor. Bradley: *Truth and Reality*, str. 431.

\* *Brahman* sa atributima (tj. kvalifikovano).

\*\* »Predmet mudrosti koji treba saznati je kvalitativno neobeležena istina; predmet zablude, kvalitativno obeležen i konstruisan, treba odbaciti«.

Ali *brahman* ne može biti i određeno (*saguna*) i neodređeno (*nirguna*).<sup>364</sup> Realnost koja ima dve strane ili se može doživeti na dva načina nije najviša realnost. Strane nestaju u trenutku kad dođemo u dodir sa izvorom bića. Mi zahvatamo aspekte apsoluta ako ga posmatramo spolja. U sebi apsolut je bez strana, bez oblika i bez ikakvog elementa dvojstva ili *guna*. Ove odlike forme i ličnosti imaju značenje u svetu *vidye* ili iskustva. U najvišem *brahmanu* javlja se prirodno nestajanje svih relativnosti. To nije sistem ili celina koja se može dostići beskonačnim procesom mirenja suprotnosti.<sup>365</sup> Beskonačno nije predmet koji je konstruisala filozofija; ono je večno prisutna činjenica. Šamkara se protivi svakom pokušaju da se apsolut zamisli. U trenutku kad mislimo o njemu, on postaje deo sveta iskustva.<sup>366</sup>

## XXVII

### IŠVARA ILI LIČNI BOG

Prema shvatanju Šamkare, *Išvara* je određeno (*saguna*) *brahman* posmatrano kao najviša ličnost. Šamkara je ubeđen da je pitanje o postojanju boga apsurdno. Ako bog postoji, onda mora da postoji kao što postoje i druge stvari, što bi značilo svesti boga na stepen konačnoga, načiniti ga prosto jedinicom u neodređenom mnoštvu predmeta, različitim od svih njih, isto onako kao što se oni međusobno razlikuju, ili ga stopiti u celokupnost egzistencije u panteizmu koji se praktično ne razlikuje od ateizma. Postaviti pitanje boga prema odredbama egzistencije znači unapred ukloniti svaku mogućnost njegovog rešenja. Da

<sup>364</sup> »Jedna ista stvar ne može sama po sebi biti podložna razlikama kao što su oblik itd., i ne biti im podložna, jer je to kontradikcija. A zato što je vezana ograničenjima, stvar jedne vrste ne može poprimiti drugu prirodu, jer kad je kristal providan, on ne postaje taman zbog toga što je vezan ograničenjima kao što je crvena boja i sl. Obrnuto, pogrešno je shvatanje (*bhrama*) da ga prožimlje tamna boja. Kakvu god osobinu prepostavili, moramo smatrati da je *brahman* nepromenljivo slobodno od svih razlika, a ne obrnuto« (D. S. V., str. 102—3).

<sup>365</sup> Tako stroga logika nagoni Bradleya da prihvati slično držanje, on se ipak koleba i ima duboke sumnje. Strogo govoreći, apsolut isključuje sve pozitivne i negativne crte, i mi mu se ne možemo približiti logikom, jer relativnim sredstvima ne možemo prevazići relativnost. Naš logički razum, napredujući od granice do granice, ne može da dospe do krajnosti. Ako transcendiramo svoju ograničenost, ne ostaje nam ništa drugo do apsolut u kome se gubi sve što je formalno i konačno.

<sup>366</sup> Rāmānuda smatra da je božansko samo prošireno ljudsko gledište. Razlika između ljudskog i božanskog razuma je razlika u stepenu a ne u karakteru; dok ljudsko gledište dostiže samo neke odnose, božansko ih dostiže sve. Ali Šamkara zastupa drugo mišljenje. Ako smo mi izgubljeni u svetu relativnosti, onda nije moguće iscrpiti relativno. Ako se pojmovi mogu deliti bez kraja, i ako su njihovi odnosi beskrajno zamenljivi, onda nije mogućan pogled u celinu pojmova i odnosa. Istini ne vodi gomilanje svih pojava. Realno je iznad pojava, a istina je iznad misli.

krutost razuma pruža ma kakvu sigurnost za postizanje istine, mi bismo je već odavno postigli. Međutim, činjenica je da postoje razne škole od kojih svaka pretenduje na logičnost, a u sukobu je sa ostalima. Šamkara se osvrće na takozvane dokaze o postojanju boga, epistemološki, kosmološki i fizikoteološki, da bi pokazao njihovu izlišnost, kao što je učinio i Kant mnogo kasnije.

Ideal logike nas prinuđuje da priznamo realnost jednog savršenog subjekta prema kome je sva egzistencija u odnosu objekta. Istina kao sistematska harmonija znači realnost božanskog iskustva. Pretpostavka je zdravog razuma i nauke da su događaji međusobno povezani u neki sistem; a to nam sve više potvrđuje iskustvo, mada njihovu celinu nikad ne možemo shvatiti u potpunosti. Jer postoji mnogo šta u svetu što nikad ne ulazi neposredno u naše iskustvo. Nama izgleda da znamo mnogo, mada čak i u ovoj ograničenoj oblasti naše znanje nije savršeno. Samo bi potpuno shvatanje realnosti kao celine opravdalo hipotezu da bog jeste i da je stvoritelj svega. Naše ljudsko iskustvo nije u stanju da shvati svet u njegovoj celini i dostigne harmoniju čistog bića sa potpunom beskonačnošću.<sup>367</sup> Ma koliko da mi uprošćavamo i sređujemo svoje iskustvo, i svodimo njegovu složenost na *prakrti*, *puruša* ili subjekt ipak ostaje izvan posmatrača njegovog usamljenog leta kroz prostor i istoriju. Kad bi univerzum bio dovoljno mali tako da ga naši neznatni umovi mogu istražiti, kad bismo mogli reći odakle dolazi i kuda ide, kad bismo mogli razumeti njegovo poreklo, prirodu i sudbinu, onda ne bismo bili konačna bića i ne bismo se pitali o nečemu beskonačnom. Logičko ubedenje da sve činjenice pripadaju jednom sistemu i izražavaju duh božji samo je ideja.

Kosmološki dokaz upotrebljava pojam uzroka, koji je nedovoljan već u iskustvenom svetu, a postaje sasvim nekoristan ako pokušamo da dovedemo u vezu iskustveni svet sa krajnjom realnošću, za koju se kaže da se manifestuje kroz njega. Različiti pravci u nizovima pojava ne mogu objasniti jedan drugoga. U svetu pojava ne možemo priznati neprouzrokovan uzrok. Pitanje apsolutnog početka pojavnih nizova, *samsāre*, u sebi je protivrečno. Tragati za njim znači tragati u vremenu za onim što je uslov samog bića vremena. Suština *samsāre* je da nema početka. Beskonačno do kojeg dopiremo prostim odricanjem konačnoga je druga ideja kojoj je potrebno objašnjenje. Ako se dokaz na osnovu uzročnosti, čija je važnost ograničena na svet promenljivih pojava, primeni na realno, time se stvara pogrešan pojam o realnome, jer time ono postaje predmet saznanja, a ono što zaključkom utvrdimo da je uzrok sveta pripada takođe svetu iskustva. Iz konačnog sveta možemo zaključkom izvesti jedino konačnog stvaraoca, čak i ako priznamo univerzalnost principa da svaka posledica mora da ima svoj uzrok.<sup>368</sup>

<sup>367</sup> Upor.: »Jer bog jedini stoji dovoljno visoko da može misliti toliko široko«.

<sup>368</sup> Yat kāryam tat sakartrakam.

Pravi uzrok mora da je jedinica istog reda bića kao i predmeti iskustva, pošto se ovi poslednji dovode u vezu sa njim. Ako je Išvara uzrok sveta, on mora da bude u okviru prostorno-vremenskog sklopa ogromno uvećan čovek, čija se samosvest definiše instrumentalnošću tela i duha sličnog našem sopstvenom. Ako postoji takvo biće, nikakvo predvidljivo proširenje našeg saznanja ne bi nas osposobilo da utvrdimo njegovu prirodu i postojanje. Staviše, takav bog koji deluje pomoću oruđa analognih ljudskim nije ni beskonačan niti svemoćan.

Nikako ne zadovoljava ni moralni dokaz da je sklop stvari prilagođen čovekovoju duši i da ukazuje na dobronamernog boga. Ma kako da se stvar posmatra, odgovornost za greh i zlo u realnom svetu pada na boga.<sup>369</sup> Ako priznamo nešto što će ga osloboditi optužbe da je tvorac zla, kao što persijska mitologija smatra da je satana odgovoran za zlo, onda nestaje jedinstvo boga i uspostavlja se dualizam između boga i satane. I dalje, ako je duša deo boga, bog mora da oseća bol duše, kao što kad jedan deo tela pati, celo telo pati sa njime. Iz toga sleduje da su patnje boga mnogo veće nego patnje individualnih duša, i da je za nas bolje da ostanemo u sebi zatvorene individue sa svojim ograničenim patnjama, nego da se uzdignemo na stupanj boga i nato-varimo na sebe teret celog sveta.

Savršeni bog nema potrebe za svetom radi sopstvenog zadovoljstva. Ako se kaže da svet postoji radi njegovog užitka, onda bog nije bog, već samo *samsārin*.\* Ako kažemo da bog ima određene osobine, *gune*, kao ličnost, savršenstvo itd., teško je shvatiti kako one mogu koegzistirati sa njegovom apsolutnošću. Izgleda logički gotovo nemogućan pokušaj da se sačuvaju odlike ličnosti (*guna*) i apsolutnosti (*brahman*).

Pouka koju Šamkara izvodi iz ovih neadekvatnih dokaza o postojanju boga jeste da to pitanje nema smisla u realnosti i javlja se samo unutar sveta iskustva. Kad shvatimo relativan karakter sveta, mi ćemo videti da problem stvaranja i odgovor na njega pripadaju našem logičkom svetu a ne realnosti kakva ona jeste. Odbaciti logičke dokaze ne znači poricati postojanje Išvare. Šamkara stoji na gledištu da se ne može kao konačan prihvatiti nijedan čisto racionalan dokaz o postojanju boga kao ličnog vrhovnog bića. U najboljem slučaju ti nam »dokazi« kažu samo da je bog mogućan. Realnost boga prevazilazi naše racionalne moći poimanja i shvatanja.<sup>370</sup> Jedino ako pribegnemo duhovnom sagledanju proroka, o kojima govore sveti spisi, možemo biti sigurni o bogu.

<sup>369</sup> Rešenje koje predlaže jevrejski prorok: »Ja dajem svetlost i stvaram mrak. I dajem mir i stvaram zlo. Ja, gospod, činim sve te stvari«, — ima odjeka u više odeljaka upanišada. »Jer on navodi one da čine dobra dela koje hoće da izvede iz ovog sveta, i on navodi one da čine zla dela koje hoće da uvodi u donji svet; on je čuvar sveta, on je upravljač sveta, on je gospodar sveta« (Kaušitaki-up., III. 8).

<sup>370</sup> Upor. Schweitzer: »Ako primimo svet kakav on jeste, nije moguće objasniti ga na neki način koji će dati smisao ciljevima i zadacima aktivnosti ljudi i celog čovečanstva. Mi ne možemo dospeti u svetu ni do kakvog celishodnog razvoja koji bi mogao dati neki značaj našim delima (*Civilisation and Ethics*, Predgovor, XII).

\* Onaj koji se nužno kreće tokom večnog zbivanja.

U Šamkarinoj filozofiji realnost Išvare nije aksiom očit sam po sebi, nije logička istina, već samo iskustveni postulat koji je praktično koristan. Osnova za njega je *šrutī*.<sup>371</sup> Išvara je najviši duh, sveznajući (*sarvaḥā*), i onaj koji pritežava sve moći (*sarvaśaktisamanvitam*). On je duša prirode, princip vasion, njen oživljavajući dah i odelotvorujući istočnik, izvor i cilj svih načina postojanja. Ono što ima osnovu u svetim knjigama ne mora biti suprotno razumu. Priznati *šrutī* znači priznati veru za koju nema protivdokaza, mada nema ni adekvatnih dokaza. U logičkom objašnjavanju koje dajemo sebi o svetu dolazimo do tačke kad nam je potrebna pomoć iz nekog drugog izvora. Pre no što se uzdignemo do intuicije mi pribegavamo *šrutī*. Što se tiče stvaralaštva Išvare, naše jedino sredstvo saznanja su sveti spisi.<sup>372</sup> Oni kažu da »uzrok od koga potiče poreklo, supstancija i raspad sveta, koji se širi u imenima i oblicima, koji uključuje mnoge delatelje i uživatelje, koji sadrži plodove dela, naročito podešene prema prostoru, vremenu i uzroku; svet koji je formiran prema odredbama neshvatljivim čak i za um — taj sveznajući i svemoćni uzrok je *brahman* (tj. Išvara).«<sup>373</sup> Njemu se pripisuje svako savršenstvo, metafizičko i moralno. O njemu se kaže da je iznad svakog zla.<sup>374</sup> On je imanentni duh (*antaryāmin*) koji prožima sve objekte i subjekte sveta, i može se videti u unutrašnjosti sunca (objekt) isto kao i u unutrašnjosti oka (subjekt).<sup>375</sup> On je tvorac, upravljač i rušilac sveta.<sup>376</sup>

Šamkara ulaže veliki trud da dokaže da se realnost Išvare, ako se već jednom prihvati iz svetih spisa, može da izmiri sa zahtevima razuma. Mi samo opažamo posledice, tako da se ne može odlučiti da li je svet povezan sa Išvarom kao svojim uzrokom ili sa nečim drugim, pošto ista posledica može imati razne uzroke. Tako moramo prihvatiti tvrđenje svetih spisa da je Išvara uzrok sveta. Išvara je prvi uzrok, jer on nema porekla (*asambhava*). Išvara kao čisto biće (*sanmātram*) ne može poticati od čistog bića, pošto odnos između uzroka i posledice ne može da postoji bez izvesne superiornosti uzroka.<sup>377</sup> Išvara ne može imati izvor ni u diferenciranom biću, pošto nas iskustvo uči da se razlike javljaju iz nediferenciranog, a ne obrnuto. On ne može da proističe iz nebića, pošto je ono bez suštine (*nirātmaka*). Sveti spisi takođe odbacuju

<sup>371</sup> Mada se smatra da je Kant prvi filozofski mislilac Evrope koji je pokušao da utvrdi beznačajnost logičkih dokaza, treba biti pošten i reći da je to priznao već Platon. »Stoga je nemoguće otkriti tvorca i oca celog ovog univerzuma i objaviti otkriće o njemu rečima koje će svi razumeti« (*Timoeus*, 28, C). Upor. biskup Gore: »Ja sam uveren da ljudski razum ne bi nikad svojim naporima i bez pomoći došao do ovog pojma boga tvorca« (*Belief in God*, str. 152), te nas stoga poziva da se obratimo otkrovenju. Isto i Toma Akvinski. Upor. S. B. o Kena-up., I. 4.

<sup>372</sup> B. S., I. 1. 3.

<sup>373</sup> S. B., I. 1. 2.

<sup>374</sup> Čhān., I. 6; S. B., I. 1. 20.

<sup>375</sup> Vidi S. B., I. 1. 20; Brh.-up., III. 7. 9.

<sup>376</sup> Vidi S. B., I. 1. 18—20, 22; I. 3. 39, 41; I. 2. 9—10.

<sup>377</sup> Pošto ne možemo zamisliti ništa više od Išvare, znači da Išvara postoji neprouzročen. Upor. sa ovim Descartesov ontološki dokaz.

ovakvo gledište i postavljaju pitanje: kako iz nebića može nastati biće? Išvara ne može biti ni modifikacija, jer to bi nas dovelo do beskonačnog regresa.<sup>378</sup> Išvara je nestvoren, nema uzrok; i nije posledica. Kad bi Išvara bio posledica, onda bi svaka posledica od *ākāše*\* naniže bila bez suštine, pa bismo morali da prihvatimo nihilizam.<sup>379</sup> Išvara je onaj koji daje realnost svima modifikacijama.

Priznanje principa da svaka posledica ima uzrok nameće pitanje: zar uzrok ne mogu biti atomi, ili *prakrti*, ili nebiće, ili neki individualni agens, ili spontanost?<sup>380</sup> Šamkara odbacuje sve ove mogućnosti. Priroda nije mrtva, nego je živa i pokretna iznutra. Pozornica prirode dobro je prilagođena drami duševnog života. »U svetu nijedan nerazumni predmet kojim ne rukovodi neki razum ne donosi sam po sebi proizvode koji služe daljim ciljevima čovekovim. Na primer, kuće, dvorovi, postelje, stolice, parkovi i slične stvari stvaraju razumni umetnici u pogodno vreme u cilju postizanja užitka i otklanjanja bola. Potpuno je isto i sa celim našim svetom. Jer, ako se na primer pogleda kako zemlja služi uživanju plodova raznovrsnih dela, i kako je telo, time što poseduje iznutra i izvana određeni raspored delova podesan za razne vrste, određeno do u pojedinosti, da može biti mesto uživanja plodova raznovrsnih dela.... kako bi sav taj raspored mogao da proistekne od nerazumnog *pradhāne*?... Isto tako primer iz iskustva uči da glina može da dobija razne oblike samo ako je lončar obrađuje; na potpuno isti način mora materijom da upravlja neka razumna snaga.«<sup>381</sup> Cilj je stvaranja da služi kao pozornica za nagrađivanje dela iz ranijih života koji se prostiru unazad za svaku individuu *ad infinitum*. Nesvesna *prakrti* ne pruža objašnjenje prirode ili subjektivnog aspekta sveta dejstva zakona *katme*. Svest i aktivnost moraju spadati u uzrok sveta.<sup>382</sup> Pravilnost i prilagođenost (*raṭana*) u svetu ukazuju na svesnog upravljača. Isto pretpostavlja saradnja više sredstava na jednom cilju.<sup>383</sup> Šamkara primećuje da po teoriji *purvā-mīmāṃse* objašnjenje za redosled kojim ljudi postižu plodove svojih dela ne treba tražiti u bogu već u *apūrvi*.\*\* On je kritikuje iz tog razloga što *apūrva* nije duhovno i ne može da dejstvuje dok ga ne pokrene nešto duhovno. Vankosmički bog *nyāya-vaiśeṣika* je neadekvatan, pošto nije materijalni uzrok vasion. Kad bi pojedinac bio stvaralac, on bi proizveo ono što je za njega dobro, a ne stvari suprotne prirode, kao što su rođenje, smrt, starost, bolest itd. Jer »mi znamo da nijedna slobodna osoba neće zidati zatvor za sebe i nastaniti se u njemu.«<sup>384</sup> Slučaj, atomi, *prakrti*, i bog iz sistema *nyāya* imaju veće i neispunljivije zahteve nego sveti spisi. Na taj je način sveznajući, svemoćni, večni, sveprisutni Išvara uzrok sveta.<sup>385</sup>

<sup>378</sup> S. B., II. 3. 9.

<sup>379</sup> S. B., II. 3. 7.

<sup>380</sup> S. B., I. 1. 2.

<sup>381</sup> S. B., II. 2. 1.

<sup>382</sup> Ako je samo prisustvo *brahmana* dovoljno za pokretanje sveta kao što magnet pokreće gvožđe, zar neće onda samo blizina *puruše* biti dovoljna za aktivnost *prakrti*? S druge strane, *avidyā* prirodno teži stvaranju i nema potrebe ni za kakvim ciljem. »Avidyā ca svabhāvata eva, kāryonmukhi na prayojanam apekṣate« (*Bhāmatī*, II. 1. 33).

<sup>383</sup> S. B., I. 3. 39.

<sup>384</sup> Na hi kaścid aparatantro bandhanāgāram ātmanah krtvā'nupraviṣāti (II. 1. 21). Upor Descartes: »Kad bih ja sam bio tvorac svoga bića, ja bih sebe snabdeo svakim savršenstvom o kome imam ideju, i tako bih ja bio bog« (*Meditations*, str. III).

<sup>385</sup> Vidi S. B., II. 1. 22; IV. 1. 23 i 24.

\* *Ākāśa* je prva »eterska« modifikacija u razvoju materije; smatra se posebnim materijalnim medijumom prenošenja zvuka, u prvom redu večne reči veda koja tako nastankom sveta »postaje telom«.

\*\* *Apūrva*, prapočelo, ili prauzrok.

Kaže se da je *Īšvara* materijalni i dejstveni uzrok sveta. Na prigovor da u iskustvu materijalni uzroci nemaju saznanje, *Šamkara* odgovara: »Nije potrebno da ovdje bude isto kao u iskustvu; jer je to stvar za koju znamo iz otkrovenja a ne na osnovu zaključivanja. Ako se oslanjamo na svete spise, nije nam potrebno da usklađujemo izjave sa iskustvom.<sup>386</sup> Prema *nyāya* filozofiji, dejstvujući uzrok je onaj čije znanje, želja i napor su potrebni da se ostvari proizvod. Branioци *vedānte* priznaju samo saznanje, koje je samodovoljno, a ne želju i napor, jer ovi pretpostavljaju prethodnu želju i prethodni napor *ad infinitum*. Oni dokazuju da *Īšvara* ne može biti uzrok sveta, pošto postoji razlika u prirodi (*vilakṣanatvam*) između uzroka i posledice. Komad zlata ne može biti uzrok nekog suda od gline; tako *Īšvara*, koji je čist i duhovne prirode, ne može biti uzrok sveta, koji je nečist i neduhovan.<sup>387</sup> *Šamkara* odgovara da je čest slučaj da nesvesni predmeti nastaju od svesnih bića, kao što je sa čovekovim noktima i kosom. Od neživog đubreta nastaje buba koja je živo biće. Ako neko dokazuje da u ovim slučajevima postoji osnovna identičnost uprkos prividne razlike, pošto i jedno i drugo nastaju iz zemlje, *Šamkara* odgovara da *Īšvara* i svet imaju zajedničku karakteristiku bića, ili *sattā*. To dvoje nisu potpuno različiti i ne treba da nas iznenadi što *Īšvara* ima neku nadmoć (*atiśaya*), jer svaki uzrok se odlikuje time.<sup>388</sup>

Jedan drugi prigovor konstatuje da ako svet proističe od *Īšvare* i vraća se u njega, onda na tom povratku kvaliteti sveta kao što su: materijalnost, složenost, nerazumnost, ograničenost, nečistoća itd., moraju oskrvnuti *Īšvaru*.<sup>389</sup> *Šamkara* odgovara da posledice kad se vraćaju svojim uzrocima gube svoje specifične kvalitete i stapaju se sa uzrocima, kao kad se zlatan nakit pretopi u zlato. Ako posledica zadrži svoje osobine, to onda nije pravi povratak, iako se povuče u uzrok.<sup>390</sup> Ako se prigovara da za svet, kad izgubi svoje osobene kvalitete i *Īšvara* ga apsorbira, ne postoji više razlog da on ponovo nastane i da se diferencira u one koji će ga koristiti i one što će koristiti, kao što biva u svakom novom periodu sveta, *Šamkara* odgovara jednom analogijom: »Kao što se duša u dubokom snu i meditaciji vraća u svoje prvobitno jedinstvo, ali budući se iz ovih stanja vraća se u svoju individualnu egzistenciju tako dugo dok se ne oslobodi *avidye*, isto je tako i sa vraćanjem u *Īšvaru*.<sup>391</sup> Sila diferenciranja nastavlja se u *Īšvari*, iako nemanifestovana kad se svet povuče u njega. Osnova za povratak sveta u postojanje jesu dela izvršena u ranijim životima koja zahtevaju svoje okajanje. Oni koji su postigli slobodu ne vraćaju se, pošto u njihovom slučaju ne postoji uslov za ponovno rođenje, koji leži u zabludi.<sup>392</sup> Strogo govoreći, uopšte nema stvaranja, jer je *samsāra* bez početka i kraja. Stvaranje i propadanje su stupnjevi u procesu *samsāre*, koji traju od večnosti u večnost. U početku svakog *kalpe* (perioda sveta) zbiva se razvijanje prvobitnog kompleksa koji u sebi sadrži celu skalu raznovrsnosti. Kontinuitet postoji između prošlosti i sadašnjosti, između stanja razaranja i stanja stvaranja koje mu sleduje. Ako su vrhovni *Īšvara* i individualni *diva* u odnosu celine i dela, onda bi prvi bio podložan bolu kad god *diva* pati. Da bi se svladala ova teškoća, odnos celine i dela tumači se kao odnos originala i odraza. Nijedna povreda nanese na odrazu ne deluje na original.

Govori se da bog ne može da bude uzrok sveta u kome neki prolaze dobro a neki zlo, te je onaj koji dosuđuje tako promenljive sudbine svojim stvorenjima nepravedan i surov.<sup>393</sup> Ta teškoća se svladava priznavanjem zakona *karme*. Bog ne deluje samovoljno, nego deluje s obzirom na dobra i zla dela svakog stvorenja u njegovim ranijim životima. Bog proizvodi stvaranje usklađeno sa delima ljudi. Pošto

<sup>386</sup> Na avaśyam tasya yathādr̥ṣtam eva sarvam abhyupagantavyam. Vidi tak. D. S. V., str. 92—93.

<sup>387</sup> S. B., II. 1. 4.

<sup>388</sup> S. B., II. 6.

<sup>389</sup> Sthaulya, sāvayavatva, acetanatva, paricchinnatvāśuddhyādi.

<sup>390</sup> S. B., II. 1. 9.

<sup>391</sup> S. B., II. 1. 9.

<sup>392</sup> S. B., II. 1. 9.

<sup>393</sup> S. B., II. 1. 34.

je svet samo mesto za iskupljenje dela ranijeg žviota, uloga boga kao tvorca ima drugostepeni značaj. Mi vrtlaru ne možemo pripisati ono što zavisi od životnih snaga biljke. *Šamkara* upoređuje boga sa kišom koja pomaže biljkama da rastu, ali šta će iz njih izrasti ne zavisi od kiše već od prirode semena. Novi život svake individue određuju moralni kvaliteti njenih dela.<sup>394</sup> Ali može se postaviti pitanje: zašto bog nije još u samom početku, kad nije bilo ni zasluženih dela niti grehova individua koji određuju njegovo delovanje, stvorio svet u kome nema patnje i bede. Takvo pitanje vodi zaključivanju u krugu. *Šamkara* kaže: »Bez individue ne može postojati zasluga niti greh, tako da nas doktrina o svetu koji ima početak dovodi do logičkog bespuća.«<sup>395</sup> Svet je bez početka (*anādi*).<sup>396</sup> Svaka egzistencija u njemu duguje svoju prirodu nekoj prethodnoj egzistenciji. Čak i u periodičnim stvaranjima i vraćanjima može se utvrditi zakon *karme*, a *samsāra* u grubljem ili finijem obliku postoji i u prirodi božjoj. *Prakrti*, ili princip sveta, koja sama nije posledica i stoga je iznad svih posledica,<sup>397</sup> postoji u njemu. Početak nema izvor izvan *Īšvare*, te tako *māyā* ili *prakrti* postaju deo prirode božje. *Īšvara*, tj. *brahman*, združen sa *prakrti* proizvodni je i materijalni uzrok sveta. Svet kao delo *Īšvare* postoji još pre no što je stvoren u obliku kauzalnog sebe (*kāranātmanā*), kao što postoji po njegovoj moći u stvaranju.<sup>398</sup> Još pre stvaranja *nāmarūpa* (ime i oblik) je predmet *Īšvarinog* saznanja.<sup>399</sup>

Upanišade veruju u imanentnost boga. One izjavljuju da bog nije odvojen od individualne duše, već je pomoću nje i sam ušao u prirodu. »Kao apsolutno čist, on ne bi ušao u nečisto telo samim *sobom*, pa čak kad bi i ušao on bi ga ostavio sećajući se da ga je sam načinio. Duša u čijoj formi je ušao bog u svet bez ikakvog napora bi dokončala taj svet, upravo kao što mađioničar načini kraj opsene koju je sam stvorio. Pošto se to ne dešava, sleduje da svet nije stvorilo neko duhovno biće koje zna šta je dobro za njega.<sup>400</sup> Na ovaj prigovor *Šamkara* odgovara ukazujući na proizvođenje raznih vrsta posledica iz jednog uzroka. I sama zemlja proizvodi mnoge vrste kamenja, skupoceno drago kamenje kao i proste stene. Tako isto od jednog boga proističu razne duše i posledice.<sup>401</sup>

*Īšvara* stvara bez oruđa. On je sposoban da transformiše sebe u raznovrsne posledice pomoću svojih velikih moći.<sup>402</sup> Nikakva spoljna saradnja nije potrebna bogu koji poseduje sve potrebne moći savršeno u samom sebi. Kaže se da bog i *rṣi* \* mogu da stvore mnoge stvari samom silom meditacije i bez ikakve pomoći ma čega spolja.<sup>403</sup> Njegovo stvaralačko delo nije kao ljudski akt.<sup>404</sup> Posebnim kvalitetom svoje prirode bog se transformiše u svet kao što se mleko preobražava u gruševinu.<sup>405</sup> Pošto raznovrsan svet proističe od *Īšvare*, njemu se pripisuje mnoštvo sposobnosti.<sup>406</sup> Ako je *Īšvara* u suštini slobodan, njega ništa ne može da prinudi na stvaranje. Bog nema nesavršenstava, nema neispunjenih želja. Propisivanje bilo kakvog motiva (*prayodana*) bogu protivno je njegovoj potpunoj dostatnosti.<sup>407</sup> Da je svet proistekao zbog nekog

<sup>394</sup> S. B., I. 3. 39.

<sup>395</sup> S. B., II. 1. 36.

<sup>396</sup> S. B., II. 3. 42.

<sup>397</sup> Sarvasmād vikārāt paro yo 'vikārah (S. B., I. 2. 22).

<sup>398</sup> S. B., II. 1. 6. Vidi S. B. o Katha-up., III. 11; Chān., VIII. 14. 1.

<sup>399</sup> S. B., I. 1. 5.

<sup>400</sup> S. B., II. 1. 21.

<sup>401</sup> S. B., II. 1. 23.

<sup>402</sup> Paripūrṇaśaktikam (S. B., II. 1. 24).

<sup>403</sup> II. 1. 25. 31.

<sup>404</sup> S. B., I. 4. 27.

<sup>405</sup> Kṣīravād dravyasvabhāvaviśeṣāt (S. B., II. 1. 24). Poređenje sa mlekom pogrešno je, pošto promena mleka u gruševinu zahteva određenu toplotu.

<sup>406</sup> S. B., II. 1. 30.

<sup>407</sup> Nityaparitratvam (S. B., II. 1. 32—33). *Brahman* je *prāptakāmah* ostvarenog cilja, i zato teleologija konačne svesti ne može da se primeni na njega. \* *Rṣi*, vedski mudraci koji su kao duhovna bića sudelovali već kod formiranja pojedinog sveta.



cilja ili kao izraz neke želje ili ispunjenja neke potrebe, onda bi odavao osećanje potrebe i nepotpunosti svevišnjega. Ako bi on stvarao bez određenog cilja, onda njegovi postupci ne bi bili ništa bolji od dežjih postupaka. Da je bog jedini uzrok, čitava posledica bi bila prisutna odjednom; ali je činjenica da postoji polagani porast, što izgleda da ukazuje na različite uzroke na raznim stupnjevima. U odgovoru na to kaže se da akcija nije nužno uslovljena spolja. Može biti određena pobudama koje su unutrašnje samoj aktivnosti. Tako se kaže da »može da se pretpostavi da je aktivnost gospoda samo igra (*lilā*) koja niče iz njegove vlastite prirode i bez veze ma sa kakvim ciljem«. <sup>408</sup> Stvaralačka delatnost Išvare je nenemerno preticanje njegova savršenstva, koje ne može da jalovo ostane samo u sebi. Pojam *lilā* možemo razumeti na razne načine. Akt stvaranja ne pokreće nikakav sebični interes. On je spontano preticanje božje prirode (*svabhāva*), kao što je prirodno da čovek udiše i izdiše. <sup>409</sup> Bog ne može da se suzdrži od stvaranja. Delo sveta nije posledica slučaja niti lakomisenosti, već prosto izliv božje prirode. Iz punoće svoje sreće bog rasipa život i snagu. <sup>410</sup> Šamkara ne misli da je beskonačno nešto što najpre postoji u sebi, a zatim se oseti prinuđeno da pređe u konačno. On stvara iz preobilja svoje radosti i radi ispunjenja zahteva moralnosti. Gledajući na stvaranje kao na kosmičku igru u koju se svevišnji upušta, Šamkara ističe celishodnost, racionalnost, lakoću i neusiljenost koje podržavaju stvaranje. Oslobođeni su pozvani da učestvuju u radosti Išvare. Konačni centri mogu se razlikovati ne iz celine već u njoj, a celina je takođe ideal koji svako *sebe* treba da dostigne. Čak i stvari koje izgledaju neoduhovljene i nerazumne pripadaju celini. Život Išvare kruži u svim delovima, sjedinjujući i sadržavajući sve. »Sva živa stvorenja, od Brahme do biljaka, smatraju se za moje telo«. <sup>411</sup> Išvara i svet, uzrok i posledica, su identični. Oni nisu identični kao forme ili modifikacije, već su identični u svojoj osnovnoj prirodi *brahmana*. Svet se u stvaranju razvija u ime i oblik\*, dok je u rastvaranju u nerazvijenom stanju. Stvaranje je na nivou prostora i vremena izraz onoga što već postoji u bogu. <sup>412</sup> Na kraju svakog svetskog perioda (*kalpa*) Išvara povlači natrag ceo svet, tj. materijalni svet se utapa u nediferenciranu *prakrti*, dok su individualne duše za neko vreme slobodne od stvarne veze sa *upādhi*, kao da leže u dubokom snu. Ali pošto posledice njihovih dela još nisu iscrpljene, one moraju ponovo da uđu u otelovljeni život čim Išvara emanira novi materijalni svet. Tada počinje iznova stari krug rođenja, delovanja i smrti itd. <sup>413</sup>

Individualne duše se razlikuju jedna od druge i smatraju se delovima Išvare; međutim, ovi delovi se ne mogu brkati međusobno. Dela i plodovi raznih duša, koji se posle smrti vraćaju svome izvoru i ponovo izlaze u novi život, <sup>414</sup> ne mešaju se međusobno. <sup>415</sup> Individualna duša identifikovana sa materijalnim telom jeste *diva* ili *dehin*, ili otelovljenje. Jedinstvo svih ovih *diva*, kolektivna ili kosmička

<sup>408</sup> S. B., II. 1. 33.

<sup>409</sup> S. B., II. 1. 33.

<sup>410</sup> Upor. sa ovim Plotinov pojam duha kao preobilja savršenstva.

<sup>411</sup> Upadeśasāhasrī, IX. 4; Dakṣiṇāmūrti-stotra, str. 9.

<sup>412</sup> Upor. Emily Brontë:

»I kad bi zemlja i čovek nestali,  
A sunca i vasiona prestali da postoje,  
Da ostaneš ti sam,  
Svako bi postojanje postojalo u tebi.«

<sup>413</sup> Najviši gospod naziva se Brahmā, Višnu i Šiva, prema tome da li stvara, održava ili povlači u sebe celu vasionu. Stvaranje (*srṣti*) je funkcija Išvare uključenog u *satv* ili Brahmū. Povlačenje (*pralaya*) je funkcija Išvare uključenog u *tanu* ili Šivu, dok je opstanak (*sthiti*), sa svojim tendencijama naviše i naniže, funkcija Išvare uključenog u *rajas* ili Višnu.

<sup>414</sup> Čhān-up., VI. 10.

<sup>415</sup> S. B., II. 3. 49.

\* *Nāma-rūpa*, »ime i (čulni) oblik« su već u najranijim upaniśadama epistemološki ekvivalenti dihotomije termina koji u evropskoj filozofiji do novog veka ostaju u isključivo ontološkoj modifikaciji »duše i tela«.

*svesti o sebi* u budnom stanju, jeste *virād* ili *vaiśvānara*. \* Identifikovana sa finim telom kao u stanju sna, individua je *lingin* ili *taidasa*. Jedinstvo svih *taidasa* ili istančanih *svesti o sebi* jeste *hiranyagarbha*\*\* ili *sūtrātman*. <sup>416</sup> Najzad, identifikovana sa *kāraṇa-śarīrom* naziva se *prāṇā*\*\*\* a jedinstvo svih *prāṇā* je Išvara. Pojedinaac u stanju spavanja bez snova još ima element dvojstva. On ima *budahi*, izvor misli i volje. U stanju povlačenja Išvara je, kao *diva* u stanju *sūsupti*, povezan sa principom dvojstva, mada se to ne manifestuje. Išvara je *brahman* uključen u čistu *budahi*. On ima tri *gune*, a smatra se takođe da ih transcendirira. Kaže se da je snabdeven prozračnim telom čistoga *satv*. Od Išvare do *virāda*, od spavanja bez snova do budnosti, od *prāṇe* do *dehina*—ide redosled *srṣti* (stvaranja), ili progresivne materijalizacije; a obratan red je *pralaya* ili progresivna idealizacija. Šamkara priznaje aktualnu transformaciju (*parināma*) u pojavnom svetu, mada upotrebljava pojam *priva* (*vivarta*) da označi odnos sveta prema *brahmanu*.

Materijalni uzrok je ono što ostvaruje proizvod koji se ne razlikuje od uzroka. <sup>417</sup> Svet se ne razlikuje od *brahmana*, koje je, kao postojeće (*śādri-pena*), prividno podvrgnuto promenama. On se razlikuje takođe i od *avidye*, koja kao neinteligentna (*dadena*) takođe podleže promenama. Tako je svet mešavina *brahmana* i *māye*. Dok je Šamkara načisto da je Išvara dejstvujući kao i materijalni uzrok vasiona, <sup>418</sup> u poznijem sistemu *advaita* javljaju se razlike. Prema Vedāntaparīhāśi, uzrok razvoja sveta je *māyā* a ne *brahman*. <sup>419</sup> Vācaspati misli da je *brahman* uzrok, a *māyā* samo pomoćno sredstvo (*sahakāri*). Za pojedince, pod uticajem *māye*, *brahman*, posmatrano kao objekt, jeste neinteligentni svet, pa kažu da mu je *brahman* uzrok. <sup>420</sup> Ali ovakvo gledanje na stvari pretpostavlja *māyā* koja vrši uticaj na *diva*. Neosetljivost (*dadātā*) sveta mora da dolazi od nečeg drugog nego od čistog i jednostavnog *brahmana*, te je možda bolje reći da se svet sa svojom konačno-beskonačnom prirodom mora da svodi na *brahman-māyū*: a pošto nismo u stanju da objasnimo odnos sveta prema *brahmanu*, možemo reći da je *brahman* supstrat sveta koji je proizvod *māye*. Ovakvo gledište prihvata Padārthatatvanirṇaya. <sup>421</sup> Autor dela Siddhānta:uktāvali ustaje odlučno protiv toga da se *brahman* podvrgava bilo kojoj vrsti odnosa, te smatra da je *māyā* jedini uzrok sveta. Autor dela Samkṣepaśārīraka smatra da je apsolutno *brahman* materijalni uzrok sveta, pošto sve što postoji mora da pripada jednoj stvarnosti. Drugi mislioci, koji odbijaju da pripisuju *brahmanu* bilo koju vrstu odnosa, smatraju da je Išvara, tj. *brahman*, u odnosu prema *māyi* materijalni uzrok. <sup>422</sup> Ako se materijalni uzrok pripisuje apsolutnom *brahmanu*, to je samo slučajno (*tatasthatayā*). Vidyāranya drži da je uzrok koji se menja u svet *māyā*, <sup>423</sup> dok je ono što je osnova sveta čista svest koju ograničava *māyā*. <sup>424</sup> Ima mislilaca koji veruju da je materijalni objektivni svet delo Išvarine *māye*, dok je utančani svet duha, osećanja

<sup>416</sup> S. B., II. 3. 15.

<sup>417</sup> Svābhinnakāryajanakatvam upādānatvam.

<sup>418</sup> To je gledište koje podržava Vivarana.

<sup>419</sup> Prapañcasya parināmy upādānam māyā na brahmety, siddhāntah.

<sup>420</sup> Vācaspatimīśrās tu, jivāśrtamāyāvīṣayikṛtam brahmanā svata eva jādyā-śrayaprapañcākāreṇa vivartamānatayā upādānam iti māyāśahakāriṇātmīnī (S. L. S., I).

<sup>421</sup> Prapañce ubhayor api māyā brahmanor upādānatvam; tatra ca parināmitayā māyā upādānatvam; adhiśṭhānatayā ca brahmana upādānatvam. Brahmavivartamānatayā, avidyāparināmamānatayā upādānam (Kementar o S. L. S., I).

<sup>422</sup> Vivarana. koji se zasniva na S. B., I. 1. 20; I. 2. 1.

<sup>423</sup> Parināmyupādānatā.

<sup>424</sup> Vivartopādānatā se pripisuje māyopahitacaitanyam.

\* *Virād* je »suvereni« princip; *vaiśvānara* je ono što pripada »svima ljudima«, svečovečansko.

\*\* *Hiranyagarbha*, »zlatna klica« koja odgovara (u raznim srodnim verzijama) orfičkim mitu o svemirskom jajetu u praekeanu haosa.

\*\*\* *Kāraṇa-śarīra*, kauzalno telo. *Prāṇā* je saznanje u umnom ili metafizičkom smislu.



itd., delo individualnog *dive* uz pomoć božje *māye*.<sup>425</sup> Neki drugi pisci subjektivni svet pripisuju snazi *avidye* i ne nalaze potrebu da u tome saraduje Išvarina *māyā*, pripisujući *māyi* samo elementarni svet. Ako posmatramo to pitanje sa dve različite tačke, objektivne i subjektivne, *brahmān* je osnova na koju je postavljen objektivni svet, dok je *ātman* osnova na koju je postavljen subjektivni svet. Dok je najviša realnost materijalni uzrok celog praktičnog sveta čula i delatnosti, dotle je *diva* materijalni uzrok sveta prividnih stvari i sveta snova. Dok sva ova gledišta odbijaju da proglaše svet delom individualnog subjekta ili *dive*, ima nekih mislilaca koji zastupaju mišljenje da je *diva* materijalni uzrok sveta, time što projicira unutar samog sebe sav red stvari od Išvare na niže, kao što projicira i svet snova.<sup>426</sup>

## XXVIII

### FENOMENALNI KARAKTER IŠVARE

Svejedno je da li kažemo da je *brahman*, logički ukalupljeno, svet iskustva, ili da je to Išvara. Išvara je sveobuhvatan i sadrži u sebi sve što postoji potencijalno u *pralayi* a aktualno u stvaranju: Ne izgleda da ima dovoljno razloga za Deussenovu primedbu da Šamkara nije dovoljno razlikovao nediferencirano *brahman* od fenomenalnog sveta s jedne strane, a Išvaru s druge. On kaže: »To nediferencirano *brahman* ima dve suprotnosti: prvo se javljaju *forme fenomenalnog sveta*, kao *brahman* uslovljeno *upādharma*, a zatim nesavršene *figurativne ideje* koje mi stvaramo o vrhovnom bogu da bismo ga približili svome razumevanju i obožavanju. Čudnovato je što između ove dve suprotnosti nediferenciranog *brahmana*, ma koliko da su one po prirodi razdvojene, Šamkara ne pravi oštru razliku; čak i ako izgleda da je, prema jednom mestu, u *fenomenalnim formama* video osnovu (*ālambanam*) za *forme prikazivanja*, ipak iz stalnog brkanja jednih sa drugima sleduje da našem autoru nikad nije bila potpuno jasna razlika između njih.«<sup>427</sup> Deussen priznaje da je Šamkara pomenuo tu razliku u jednom odeljku<sup>428</sup> ali je napušta kao beznačajnu (*vyartha*). Ceo svet je pojava *brahmana*. *Brahman* na kome sve počiva postaje Išvara, koji obuhvata sve kad ga uobičajne fenomenalne forme. Razlika između beskonačnog Išvare s jedne strane, i individualnih duša s druge, je razlika članova jedne celine, analogna razlika između carstva Magadhe i Vaidehe, koje pripadaju u isti svet.<sup>429</sup> Kad se *brahman* kao realnost shvati kao *brahman samsāre*, onda bog, čovek i svet (Išvara, *diva*, *prapañca*) postaju glavni elementi.

<sup>425</sup> Viyadādhiprapañca iśvarasr̥ṣṭamāyāparināma iti; tatra iśvara upādānam; antahkaranādikaṁ tu, iśvarāsr̥ṣṭamāyāparināma mahābhūtopaśr̥ṣṭajivīvidyākṛtabhūtasūkṣmā kāryam iti, tatrobhayor upādānatvam (S. L. S., I).

<sup>426</sup> Appayadīkṣita opisuje njihov pravac na ovaj način: »Jīva eva svapnadraṣṭvat svasmīn Iśvarādīsarvakalpakatvena sarvakāraṇam ity api kecit.«

<sup>427</sup> D. S. V., str. 202—206.

<sup>428</sup> S. B., III. 2. 21.

<sup>429</sup> S. B., III. 2. 31.

Teorijska filozofija, zainteresovana time da deducira svet bića iz prvog principa apsolutnog *sebe* koje ne sadrži u sebi ništa slučajno, obavezna je, na Istoku kao i na Zapadu, da prihvati neki princip samoizražavanja (*māyā*) objektivnosti (*prakṛti*). Od evropskih mislilaca Kant je isticao da ne postoji iskustvo bez transcendentalnog jedinstva apercepcije, ali je ipak to učinio čisto formalno, te tako nije uspeo da izvede celinu iskustva iz njega. Posmatrajući iskustvo kao uzajamni uticaj između transcendentalnog jedinstva apercepcije i stvari po sebi, on je uneo u svoj sistem elemenat iracionalne slučajnosti. Fichte je prihvatio od Kanta istinu da celokupno iskustvo postoji samo za subjekt i pokušao da razvije sve iskustvo iz njega. On drži da u razvoju subjekta nema mešanja nekog spoljnog činioca, već je svaki korak određen iznutra. Apsolutni subjekt pridaje sebi »drugoga« samim aktom vlastite afirmacije. *Ja* ne može da potvrdi ili postavi sebe drugačije do da suprotstavi ili razlikuje *ne-sebe* od *sebe*. Element drugotnosti javlja se unutar samog bića *sebe*. Postepeno dolazi do diferencijacije apsolutnog *sebe* u mnoštvo konačnih *ego*, koji su istovremeno drugi nego ono samo, a i modusi njega samog. Tako Fichteovo *sebe* mora da odbaci od sebe obeležje ili smetnju *ne-sebe*, jer je to bitni uslov da postane svesno svoje aktivnosti. Samoograničenje prvobitne svesti ili pojava smetnje kroz koju *sebe* probija samo sebe jeste nužna pretpostavka, ma koliko bila neshvatljiva. Slično tome imamo u pojmu Išvare, pored apsolutnog *brahmana*, elemenat objektivnosti ili *prakṛti*, samoizražavanja ili *māye*.

Ako pođemo s *j*udske strane, moramo pružiti neko objašnjenje sveta u nastajanju. Svet ne može zavisiti od *brahmana* koje je nepromenljivo. Ako se samo *brahman* menja, onda prestaje da bude *brahman*. Ako nikad ne prestane da bude ono što jeste, tj. ako se nikad ne menja, onda promena na koju nailazimo ostaje neobjašnjena. Vasiona koja se menja ne može se svesti na *prakṛti*, koja je neinteligentna. Dok *brahman* znači biće, *prakṛti* znači nastajanje. Ali postaviti *prakṛti* pored *brahmana* kao krajnju kategoriju, značilo bi ograničiti prirodu *brahmana* koje nema ništa drugo, spoljašnje. Ali ako se ne uspostavi ništa drugo, objašnjenje sveta je teško. Jedini način je da se prizna *saguna brahman* ili *brahman* koje se menja, Išvara koji u sebi povezuje prirodu i jednog i drugog, bitisanja i nastajanja nezavisnog *brahmana* i nesvesne *prakṛti*. Ono što je neodređeno za misao postaje određeno po sebi. Prvobitno jedinstvo proizilazi samo iz sebe i proizvodi manifestaciju relativno nezavisnu od sebe. Čisti, jednostavni, po sebi opstojeći apsolut postaje lični gospod, princip bića u svemiru koji povezuje sve stvari međusobno time što ih veže za sebe. *Brahman* je ono što je iznad subjekta, kao i iznad objekta. Kad postane subjekt i bavi se objektom onda imamo Išvaru, logos, jedno i mnogo. Čista objektivnost ili *prakṛti* razvija ceo svet snagom subjekta, boga. Sama po sebi, *prakṛti* ili objekt nema nikakvu egzistenciju ili značenje. Ona je bez razuma i zato ne može da bude uzrok ničemu bez pomoći razumnog

duha. Ona je druga strana subjekta, a svet je heterizacija ili drugotnost *Īšvare*, sebe-svesno *brahman*. *Īšvara* kombinuje oba principa, *brahman* i *prakṛti*. On nije čista svesnost (*caitanya*), već samosvesna ličnost. »On je odlučio (*aikṣata*): Ja ću da postamen mnoštvo. Ja ću da rađam.«<sup>430</sup> Znanje, samosvest i ličnost su mogućni samo ako postoje objekti. Sveznanje (*sarvadhātva*) karakteriše boga, mada se njegova mogućnost objašnjava na razne načine.<sup>431</sup> Priroda *brahmana* je *dhāna* ili znanje. Ona prima oblik posledice kad je ograniči predmet koji treba saznati. Jer u vezi sa tim predmetom *brahman* je poznato kao *vidhātṛ* ili subjekt saznanja. Drugim rečima, *brahman* čija je priroda znanje postaje znalac kad se suoči s predmetom koji treba saznati.<sup>432</sup> Šamkara se slaže sa Rāmānuđom i s Hegelom u mišljenju da ne-ja ostaje integralan elemenat ličnosti. Samo dok ova dvojica smatraju pojam ličnosti za najviši, Šamkara izjavljuje da se ni nalazimo u svetu pojava sve dotle dok imamo saznanje o ne-sebi. Da bismo stigli do realnog, moramo transcendirati ovu razliku. Kad čisto biće postane biće u odnosu, njegov prvi odnos mora da bude nešto različito od bića. A to što se razlikuje od bića jeste nebiće.<sup>433</sup> *Īšvara* se razlikuje od *brahmana* ili neprekidne energije svetlosti; on je svetlost koja se očituje u tami i kroz nju. On je princip istine koja stvara red u haosu, duh božji koji razmišlja na površini voda.<sup>434</sup> Mrak pokušava da natrikri i pomrači svetlost i stremi da sve prekrije, a svetlost se uvek stara da nadjača mrak. Dok postoji suštastveni antagonizam između *brahmana* i mraka, između *Īšvare* i mraka, postoji borba i konačna pobeda svetlosti nad mrakom. Tako je *Īšvara* posrednički princip između *brahmana* i sveta, učestvujući u prirodi jednog i drugog. On je jedno sa *brahmanom*, a ipak je u odnosu sa svetom predmeta. Šamkara smatra da čak i pre stvaranja lični *Īšvara* ima neki predmet u »imenima i formama koje se ne mogu ni definisati kao biće niti kao njihove suprotnosti, koje nisu razvijene mada streme ka razvoju.«<sup>435</sup> Znači da je ovde u pitanju najviši duh posmatran kao *ego* koji razmišlja o non-*ego* kao o svome predmetu. Za *Īšvaru* nisu mogućni nepromenljivost i neaktivnost. Kao realan u iskustvenom smislu, on

<sup>430</sup> Čhān., VI. 2. 3. Vidi tak. Ait., I. 1.1; Praśna, VI. 3. 4; Mund., I. 1. 9.

<sup>431</sup> Bhāratīrtha objašnjava da je *Īšvara* uslovljen *māyom*, u kojoj se nalaze utančani utisci duša svih stvorenja. Autor dela *Prakāṭārtha* slaže se sa time i primećuje da *māyā*, pošto postoji zajedno sa svetom pojavom, prošlim, sadašnjim i budućim, osposobljava onoga u čijem je vlasništvu da dođe do sveobuhvatnog znanja. Autor dela *Tatvaśuddhi* iznosi da božje znanje ne mora biti uvek neposredno. Dok bog može da poznaje ceo sadašnji svet neposredno, on se može sećati prošloga i predviđati buduću. Autor dela *Kaumudī* drži da bog, pošto ima osobine *brahmana*, osvjetljava sve predmete. Vidi S. B., I. 4. 9, i *Siddhāntaleśa*, I.

<sup>432</sup> Ovo gledište zastupa takođe *Vācaspati*.

<sup>433</sup> Upor. »I svetlost svetli u tami« (Jov. I. 5). Episkop Westcott, komentarišući o tome, piše: »Rame uz rame sa svetlošću, mrak se javlja iznenada i bez pripreme« (*The Gospel according to St. John*, str. 5).

<sup>434</sup> Vidi Uvod S. B. G.

<sup>435</sup> S. B., I. 1. 5. »Anirvacanīye, nāmarūpe avyākṛte vyācīkṛṣite.«

mora da bude uvek aktivan, i gubi sebe da bi našao sebe, istupajući u vasionu i vraćajući se kroz vasionu sebi. Onaj koji ništa ne čini i stoji izdvojen od sveta nije bog, a ni u kom slučaju bog ljubavi. Ljubav živi u životu svojih predmeta, ukazujući na žalost mada ne i na krivicu za zlodela i grehe i radujući se ispravnom životu. Po Šamkari, i mnogim drugim filozofima, nije moguće neko biće samosvesno a koje nema objekta, koje nema ništa sebi suprotno i ne potvrđuje svoje jedinstvo u svojim granicama. Sebe svesna ličnost živi, kreće se i postoji po svojim manifestacijama ili predmetima. Ipak je potrebno istaći da na nju ni na koji način ne deluju promene njenih predmeta — postavka koju je teško održati. Događaji u prirodi i promena duša izazivaju izmene u prirodi *Īšvare*. Vedāntaparibhāśā otvoreno priznaje da delatnost živih bića proizvodi razne modifikacije *māye* ili *prakṛti*, koja je *upadhi* ili telo *Īšvare*.<sup>436</sup> Javljanje i nestajanje sveta pokazuje da božanska priroda podleže promeni, stezanju i širenju. Sve dok su stvaranje i razaranje realna kretanja u životu božjem, bog nije iznad vremena već mu je potčinjen, tako da i *Īšvara* spada u iskustveni svet skupa sa stvaranjem i razaranjem. Mi primenjujemo kategoriju promene koja zahteva permanentnost, i dokazujemo da je *Īšvara* permanentna osnova, a da te promene pripadaju njegovom telu.<sup>437</sup> *Īšvara* poprma nerazvijeno utančano telo koje sačinjava kljaliste imena i oblika i služi kao temeljno delo gospoda, pa ipak samo kao ograničenje koje on sam sebi postavlja.<sup>438</sup> Ako priznamo bezobličnu materiju jednako večnu kao što je i bog, time su jasno uključena ograničenja beskonačnosti božje. Tu nam ne pomaže mnogo ako kažemo da to nisu ograničenja spoljnog više ili manje neobradivog materijala.

Iako se *saguna brahman* menja, ipak se tvrdi da ostaje u okviru svoje konstitutivne ideje, tako da su sve izmene sadržane u slučajnostima a ne u suštinama. Time što *Īšvara* izražava sebe u mnoštvu, on ne slabi svoje jedinstvo.<sup>439</sup> »Kao što mađioničar nije pod uticajem *māye* koju je sam stvorio, pošto je ona nerealna, tako isto svevišnji nije pod uticajem *māye samsāre*.«<sup>440</sup> Tako Šamkara pokušava da poveže ideje negacije konačnoga sa pretpostavkom o konačnome u svome pojmu *Īšvare*. Prigovor Spinozi da je sveo apsolut na pravu prazninu neodređenog bića koje je nedosledno pretvorio u boga koji sam sebe određuje, ne važi za Šamkaru kod koga nema takve uzvišene nedoslednosti. Za njega je potpuno jasno da negacija svih određenja

<sup>436</sup> *Sṛyamānaprāṇikarmavaśena parameśvaropādhibhūtamāyāyām vṛtīviśeṣā idam idānīm sraśtavayam, idam idānīm pālayitavyam, idam idānīm samhartavyam ityadyākārā jāyante, tāśām sa vṛttīnām sādītāt tatpratibimbītacaitanyam api sādīty ucyaṭe (I).*

<sup>437</sup> S. B., II. 1. 4. U delu *Dakṣīnāmūrti-stotra* kaže se: »Sve što se kreće i ne kreće u vasionu — zemlja, voda, vazduh, vatra, etar, sunce, mesec i duh — sve je samo osmostruka forma njega, i ne postoji ništa što bi se moglo zamisliti kao drugo do svevišnji gospod.«

<sup>438</sup> *Avyākṛtaṁ nāmarūpabhaśaktirūpam, bhūtasūkṣmam Īśvarāśrayam, tasyaivopādhibhūtam (S. B., I. 2. 22).*

<sup>439</sup> Čhān., VIII. 14. 1; VI. 3. 2; Tait.-ar., III. 12. 7; Śvet.-up., VI. 12.

<sup>440</sup> S. B., II. 1. 9. *Yathā svayamprasāritayā māyayā māyāvī trīṣv api kāleṣu na samśprīyate' vastutvāt, evam paramātmāpi samśāramāyayā na samśprīyate itī.*

konačnoga može da nas dovede samo do apstraktnog bića o kome se ništa drugo ne može reći nego da jeste. Dokle god upotrebljavamo metode logike najviša realnost nije neodređeno *brahman* već određeni *Īšvara*, koji je izvor svih raznovrsnih promena u vasioni. Ali cela *Šamkarina* filozofija je prožeta predrasudama protiv adekvatnosti logike i svrshodnosti njenog ideala. Zato nalazimo da je taj pojam *saguna brahmana* ili konkretnog duha kod *Šamkare* toliko zamršen u unutrašnje protivrečnosti i nedosljednosti, da ga ne možemo smatrati za najvišu realnost.

Pretpostavka je da je *Īšvara* ognjište svega konačnog postojanja, materijalni i delatni uzrok sveta. Vrlo je lako reći da konkretna opštost povezuje realnost opštog i posebnog, ali tajna ostaje kako se to zbiva. Ako se odnos istovetnosti i razlike, trajanja i promene, ne može racionalno shvatiti u svetu iskustva, ne može se shvatiti ni kad se primeni na *Īšvaru*. *Šamkara* je svestan da se njegovom gledištu može prigovoriti apstraktni identitet, ali on je ubeđen da se identitet i razlika ne mogu logički povezati. On oseća da ne zna kako to dvoje koezistira.<sup>441</sup> Pojam *Īšvare* kao konkretne celine nije toliko objašnjenje iskustva koliko drugačije formulisanje problema. Naše iskustvo nosi u sebi dva obeležja: istovetnost i razliku, ili trajnost i promenu. Mi postavljamo pitanje kako treba objasniti iskustvo koje je kompleks duša i stvari, a karakteriše ga trajanje i promena, pa odgovaramo da je *Īšvara* objašnjenje iskustva, pošto on kombinuje oba ta obeležja, svet duša i stvari je sa njime organski povezan. Reći da one sačinjavaju njegovo telo, ne znači objasniti iskustvo. Mi izgrađujemo jedan uopšten pojam iskustva i nazivamo ga *Īšvarom*. Objasnjene svete iskustva je sam taj svet koji se u svome opštem određenju naziva *Īšvarom*. *Rāmānuđa* i *Hegel* su mislili da je krajnja realnost jedno koje sadrži mnoštvo. Racionalno je za njih realno: i bog i svet su realni. Za njih nije važno pitanje neodređenosti intuicije i misterije realnosti. Njih ne interesuje realno zbog sebe, već realno zbog mišljenja koje ima u sebi jedan element negativnosti. Proces mišljenja sastoji se u tome što duh neprekidno apsorbuje i transcendirira svoje vlastite nedoslodne i nepokorne delove. Tako je celokupan duhovni život neprekidna borba protiv jogunastih elemenata. Božanski život se posmatra kao večna aktivnost. Misлити o svetu kao logičkom jedinstvu ili jedinstvenom sistemu, znači misлити o njemu kao o manifestaciji jednog savršeno određenog principa beskonačnosti pojedinosti. Ali ne bismo smeli prevideti teškoće koje su u vezi sa ovim pojmom o najvišem biću kao konkretnoj univerzalnosti ili kao jedinstvu konačnoga i beskonačnoga.

*Šamkara* veruje da je cilj učenja svetih spisa o stvaranju sveta da dokažu istovetnost *brahmana* i sveta.<sup>442</sup> Da svet nije istovetan sa bogom i da ga je on stvarao kao supstanciju različitu od samoga sebe, onda bi mu se moralo prebaciti da deluje pod uticajem motiva. Drugim rečima, on ne bi bio uopšte bog.<sup>443</sup> Ako dejstvuje pokoravajući se zakonu *karme*, onda je njime ograničen. Pomenuli smo *Fichteov* pojam o *sebi* koje dolazi do samosvesti time što se prelama tako reći na nekoj smetnji, i reflektuje se od te smetnje natrag samo na *sebe*. Takva *svest* o

<sup>441</sup> *Šamkara* ne bi našao veliku pomoć u realističkoj teoriji realnosti univerzalija pored realnosti pojedinačnosti, jer univerzalije ne iziskuju za realiste beskonačnost. Univerzalije su konačne realnosti, mada drugog vida nego pojedinačnosti, pa ako je bog univerzalan u tom smislu, on može ostvariti sebe na razne načine prosto stoga što je konačan. Kad bi bio beskonačan, mogao bi da dejstvuje samo na jedan način, ili bolje — kako bi kazao *Šamkara* — ne bi mogao da dejstvuje uopšte. On bi mogao samo da bude a ne da postane, i zato njegova aktivnost ili manifestacija ne dolazi u obzir.

<sup>442</sup> *Evam utpattyādiśrutinām aikātmyāvagamaparavāt* (S. B., IV. 3. 14). Vidi tak. S. B., II, 1. 33.

<sup>443</sup> S. B., II. 2. 37.

*sebi* stvarno zavisi od svoga drugog *sebe*, kome je navodno izvor i oslonac. *Svest* o *sebi* ne može da prethodi svetu niti može da ga nadživi. Ako uspemo da uklonimo ne-*sebe*, onda smo u isto vreme uspeli da uklonimo i *sebe*. Kad je *Fichte* nejasno naslutio ove konsekvencije on se dohvatio pojma realnosti koja nije »ni subjekt ni objekt već osnova obadva«. *Šamkara* je sasvim jasno uvideo ono što je *Fichte* naslućivao, da su subjekt i objekt logičke razlike koje nemaju nikakvog smisla kad se govori o izvoru svake logike. *Apsolut* nije ni nosilac saznanja niti predmet saznanja, već samo saznanje (*dhānam*). Ako se celi svet posmatra kao objektivizacija misli božje, koja postoji zato da bi on mogao neprekidno održavati sebe kao samosvest sveta kao objekta, onda je takav bog samo relativan a ne apsolutan.<sup>444</sup> Jer: »*Apsolut* ne mora da se ogleda u ogledalu ili da se, kao veverica u kavezu, okreće u krug svojih vlastitih savršenstava.«<sup>445</sup> Ukratko, ličnost nije najviša kategorija vasiona. *Plotin* primećuje: »Sve što ima samosvest i spoznaju *sebe* jeste izvodljivo.«<sup>446</sup> Tako je iznad ličnog *Īšvare* *apsolut-brahman*, izdignuto iznad svake samopodeljenosti, koje drži skupa apsolutnu objektivnost i subjektivnost u nesalomljivoj vezi apsolutne svesti.

Postoji praznina između *brahmana* koje se shvata intuitivno, lišeno logičkih determinacija, i pojmovno shvaćenog *brahmana* koje je produktivan princip i objašnjava razliku prevazišajući je istovremeno. Samo po sebi, neodređeno *brahman* izgledaće logičkom intelektu kao mrak u kome sve boje postaju sive. Ako to treba da posluži da objasnimo konačno uopšte, to je moguće jedino unošenjem istinskog oblika konačnoga u srž apsolutnoga. Ako pokušamo da zamislamo čisto biće, mi u isto vreme zamišljamo nebiće, a iz uzajamnog delovanja toga dvoga proizilazi nastanak vasiona. Strogo govoreći, čak i bog nastaje. Protivrečnost biće-nebiće javlja se u njegovoj unutrašnjoj prirodi. Možda *Īšvara* sam ne postaje, ali ipak on izražava svoj smisao u beskonačnom toku nastajanja. Biće i nebiće su aspekti jedne iste realnosti, pozitivne supstancije i negativne senke iste realnosti. Na brkanju gledišta počiva kritička primedba da nas *Šamkara* stavlja kod nepremostivog jaza na vrhuncu stvari između *nirguna brahmana*, o kome se ništa ne može reći, i *saguna brahmana*, koje obuhvata i sjedinjuje celokupno iskustvo. Misao nikad ne može da premosti razliku između subjekta i objekta, i tako je za misao najviši apsolutni subjekt s objektom u sebi, dok je *brahman* iza subjekta i objekta.

<sup>444</sup> *Māyopāndhir jagadyonh sarvajñatvādilakṣanah* (Vākyavrtti, str. 45).

<sup>445</sup> *Appearance and Reality*, str. 172.

<sup>446</sup> *Enneads*, III. 9. 3; engl. prevod McKenna, tom II, str. 141.

## XXIX

## FENOMENALNOST SVETA

I *brahman* i svet i jedinstvo i mnoštvo ne mogu biti jednako realni. »Kad bi jedinstvo i mnoštvo bili realni, ne bismo mogli reći za nekoga ko zastupa gledište da u životu treba biti aktivan da se zapleo u neistine...; ne bi se moglo reći da od saznanja dolazi oslobođenje; štaviše, u tom slučaju saznanje mnogostrukosti ne bismo mogli da transcendiramo saznanjem jedinstva.«<sup>447</sup> Ako se sudi merilima realnosti, svet iskustva otkriva svoj fenomenalni karakter. Sve posebne činjenice i zbivanja kao predmeti imaju prevagu nasuprot subjektu saznanja. Sve što je predmet saznanja podložno je raspadanju.<sup>448</sup> Šamkara drži da je razlika između realnosti i privida, supstancije i izgleda, istovetna sa razlikom između subjekta i objekta. Dok predmeti koje opažamo nisu realni, dotle *ātman*, koji opaža ali sam nije opažen, jeste realan.<sup>449</sup> Praveći razliku između predmeta iz budnog stanja i predmeta iz snova, Šamkara dokazuje da su i jedni i drugi nerealni ukoliko su predmeti svesti.<sup>450</sup> Realno je ono što nema u sebi protivrečnosti, a svet je pun protivrečnosti. Svet prostora, vremena i uzroka ne može da pruži objašnjenje sam za sebe. U konačnom svetu nema principa izmirenja koji bi rešio njegove teškoće. Prostor, vreme i uzrok, koji su forme svega iskustva, nisu zadnji osnovi. Oni zamračuju realnost. Ako se nadiđu razlike između mesta, momenata i događaja, kaže se da svet raznovrsnosti iščezava u samo jednu jedinicu.<sup>451</sup> Iskustvo ukalupljeno u forme prostora, vremena i uzroka samo je fenomenalno. Realno je ono što je prisutno u svim vremenima.<sup>452</sup> To je ono što je uvek bilo, jeste i biće.<sup>453</sup> Realno ne može da bude prisutno danas a odsutno sutra. Svet iskustva nije prisutan u svako vreme pa stoga nije realan. Kad se postigne uvid u realnost transcendirira se svet iskustva. Tvrdi se da je svet nerealan jer

<sup>447</sup> S. B., II. 1. 14.

<sup>448</sup> *Yad drśyaṃ tan naśyam.*

<sup>449</sup> *Up.*: »Stvari koje se mogu videti vremenske su, ali stvari koje se ne mogu videti večne su.«

<sup>450</sup> *Drśyatvam asatyatvaṃ ca aviśiṣtam ubhayatra* (S. B. o Gaudapādinom delu *Kārikā*, II. 4).

<sup>451</sup> *Up.*: *Asti bhāti priyaṃ rūpaṃ nāma cety amśapañcakam Ādyaṃ trayaṃ brahmarūpaṃ jagadrūpaṃ tato dvayam.*

Vidi: *Appaya Dikṣita: Siddhāntaleśa*, II.

<sup>452</sup> *Traikālikādyabādhyatvam.*

<sup>453</sup> *Kālatrayasattāvat. Up.*: *Viṣṇu-pūrana:*

»*Yat tu kālāntarenāpi nānyasamjñāṃ upaiti vai Parināmādisambhūtaṃ tad vastu...*« (II. 13. 95).

Realno je ono što čak ni posle nekog vremena ne dobija različito obeležje izvedeno iz promene forme ili sl. *Up.*: reči hrišćanske liturgije: »Kakav je bio u početku, takav je i sada, i uvek će biti svet bez kraja.«

ga dokida istinito saznanje.<sup>454</sup> Priznavanje višeg osuđuje niže na stepen nerealnosti. Predmeti sveta su promenljivi. Oni nikad nisu, već uvek postaju. Ništa što se menja nije realno, jer je realno transcendentno biće. Šamkara kaže: »Ono što je večno ne može imati početka, a što god ima početak nije večno.«<sup>455</sup> Naš razum ne zadovoljava se predmetima koji se menjaju; samo oni koji se ne menjaju jesu realni.<sup>456</sup> Ono što je realno ne može ne biti. Ako je išta realno u *samsāri*, ne može prestati da bude realno u *mokṣi*. U tom smislu promenljivi svet nije realan. Svet nije ni čisto biće niti čisto nebiće. Čisto biće nije neka egzistencija niti je neki predmet u procesu sveta. Čisto nebiće nije pojam koji važi, jer kad bi važio onda bi i apsolutno ništavilo bilo neko biće, a onome što je po hipotezi negacija svake egzistencije trebalo bi priznati egzistenciju. Ono što postoji jeste bivanje koje nije ni biće niti nebiće, pošto proizvodi posledice.<sup>457</sup> Ni u jednoj tački ne može svet da postigne biće a zaustavi bivanje. Svet je povezan u istorijski proces borbe da postane beskonačan, mada nikad ne postiže beskonačnost. Uvek postoji nešto iznad stvorene vasiona.<sup>458</sup> Realizacija *ātmana* je konačni cilj (*avasāna*) svih aktivnosti sveta,<sup>459</sup> a ona se ne postiže dotle dok svet opstoji. Odnos *Īšvare* prema *māyi* nema početka (*anādi*). Odnos bića i nebića jeste odnos isključenja protivrečnosti, a biće pokušava da prevlada nebiće, da ga porekne pretvarajući ga u biće. Ovo je cilj procesa bivanja kojim upravlja *Īšvara*, uvek aktivan u istiskivanju nebića iz postojanja i unapređenju večnog proisticanja egzistencije iz njega. Ali, na logičkom nivou je nemogućan podvig forsirati nebiće do ekvivalentnosti s bićem. Proces sveta je obuzet tim beskrajinim zadatkom. Od početka do kraja stvari uvek postoji pitanje prodiranja svetlosti u oblast mraka. Mi ga možemo potiskivati sve dalje. On se samo povlači ali nikad ne nestaje. Odnos bića prema nebiću u konačnom svetu nije odnos isključenja već odnos polarne suprotnosti. Ideje su istovremeno antitetične i korelativne. Nijedna od njih ne postiže zbiljnost drugačije nego u suprotnosti s drugom. Ma koliko da jedna od njih prožme drugu ili da bude prožeta njome, razlika i suprotnost ostaju uvek, te je zato sve u svetu nestalno i osuđeno da bude prolazno. Čak i najviši princip svetskog procesa, lični bog, ima u sebi senku nebića.

<sup>454</sup> *Jñānaikanivartyatvam.* »Čim u nama nastane sveto o nedvojstvu, odjednom nestaje transmigraciono stanje individualne duše i stvaralačka osobina *Īšvare*; celokupna pojava mnoštva, koja proističe iz pogrešnog saznanja dokida se savršenim saznanjem« (S. B., III. 2. 4.; *Ātmabodha*, VI i VII).

<sup>455</sup> *Nahi nityaṃ kenacid ārabhyate, loka yad ārabdham tad anityam* (S. B., *Tait.-up.*, Uvod.)

<sup>456</sup> *Yadviṣayā buddhir na vyabharati tat sat; yadvīṣayā buddhir vyabharati tad asat.* Vidi tak. S. B., I. 1. 4; *Tait.-up.*, II. 1.

<sup>457</sup> *Arthakriyākāri. Up.*: *Sureśvara:* »Čisto nebiće nepristupačno je dokazu, bilo kao odvojeno od bića, bilo kao istovetno s njim. Otuda jedino biće može da bude pokretač prakse« (*Vārtika*, str. 927).

<sup>458</sup> S. B., IV. 3. 14.

<sup>459</sup> S. B. G., XVIII. 50.



Samo *brahman* je čisto biće i poseduje sve što je realno u svima stvarima bez njihovog ograničenja ili elemenata nebića. Što god je različito od njega jeste nerealno.<sup>460</sup> Priroda *samsāre* je da uvek postaje ono što nije, da se transformuje time što transcendiraju sebe. »Svet niti jeste niti nije, i tako je njegova priroda neopisiva.«<sup>461</sup> Pošto se razlikuje od bića i nebića,<sup>462</sup> on nosi u sebi obeležja jednog i drugog.<sup>463</sup> Kako je rekao Platon: sve konačne stvari načinjene su od bića i nebića.<sup>464</sup> Ogromna masa pojavne raznovrsnosti mora da pripada realnosti, jer ne postoji ništa drugo u čemu bi mogla biti, pa ipak nije realnost. Zato se kaže da je fenomen ili pojava realnosti.<sup>465</sup> Po rečima Bosanqueta svaka konačna egzistencija je »velika krajnja protivrečnost konačno-beskonačne prirode«. Nebo i zemlja će proći, naša tela se raspadaju, naša čula se menjaju, a naše iskustveno *ego* se izgrađuje pred našim očima. Ništa od toga nije u krajnjem smislu realno. Apstraktan izraz ove fenomenalnosti sveta je *māyā*.

## XXX

UČENJE O *MĀYI*

Pokušajmo sada da razumemo značaj učenja o *māyi*,<sup>466</sup> koje je glavno obeležje sistema *advaita*. Svet se posmatra kao *māyā*, jer se ne može usvojiti kao realan iz razloga koje smo izneli u prethodnom

<sup>460</sup> Brahmanān sarvam mithyā brahmahinnatvāt (Vedāntapūrihbhāṣā).

<sup>461</sup> Tattvānyatvābhyām anirvacanīyā... Upor. Plotin: *Enneads*, III. 6. 7; engl. prevod McKenna, tom II, str. 78.

<sup>462</sup> Sadasadvilakṣana.

<sup>463</sup> Sadasadātmaka.

<sup>464</sup> Satyanrte mithunīkrtya (S. B., Uvod).

<sup>465</sup> Vikalpo na hi vastu (Śamkarānanda o B. G., IV. 18).

<sup>466</sup> U Rg-vedi se često javlja reč *māyā*, a upotrebljava se uglavnom da naglasi natprirodnu moć koja se pripisuje bogovima, naročito Varuni, Mitri i Indri. U mnogim starim himnama *māyā* se slavi kao moć koja održava svet (R. V., III. 38. 7; IX. 83. 3; I. 159. 4; V. 85. 5). *Māyā* u značenju obmane i lukavstva su specijalna prerogativna *asura* protiv kojih *deva* vode neprekidnu borbu. Drugačije značenje te reči nalazimo u čuvenom stihu Rg-vede (VI. 47. 18) gde se kaže da Indra svojom natprirodnom snagom prima različite oblike:

Rūpaṁ rūpam pratirūpo babbhūva

Tad asya rūpam praticakṣanāya

Indro māyāḥhīh pururūpa iyate

Yuktā hyasya harayah śatā daśa.

»Zamišljali su ga u svakom obliku, a sve to treba smatrati njegovim oblikom. U mnogim oblicima prolazi Indra kroz *māyu* ili čudesne moći; upregnuti su njegovih deset puta sto konja.« Ovdje *māyā* znači moć transformacije sebe ili uzimanja na sebe neobičnih oblika. R. V., X. 54. 2, kaže: »Kad si dostigao punoću telesne forme, prolazio si među ljude objavljujući svoju snagu, o Indra! Onda su sve tvoje borbe o kojima govore ljudi bile samo proizvod, delo *māye*. Jer ti još nikad nisi našao neprijatelja, ni danas

odeljku. Kakav je odnos između realnog *brahmana* i nerealnog sveta? Za Šamkaru ovo pitanje nije ispravno i stoga je nemoguće odgovoriti na njega. Kad sagledamo apsolutno *brahman* pitanje o prirodi sveta i njegovog odnosa prema *brahmanu* se ne javlja, jer istina koja razoružava svaku diskusiju sagleda se kao činjenica. Ako zauzmemo stanovište na osnovi logike, onda ne postoji čisto *brahman* koje se mora dovesti u vezu sa svetom. Taj problem se javlja stoga što menjamo svoje stanovište u toku dokazivanja. Za izmišljenu teškoću ne može postojati nikakvo realno rešenje. Pored toga, odnos pretpostavlja dve različite stvari, pa ako *brahman* i svet treba dovesti u vezu, moramo smatrati da su različiti, dok *advaita* drži da se svet ne razlikuje od *brahmana*. Šamkara razlikuje naučni princip uzročnosti (*kāryakāranatva*) od filozofskog principa nerazlikovanja (*ananyatva*). *Brahman* i svet su nerazlični,<sup>467</sup> i zato nije na svom mestu pitanje odnosa između njih. Svet ima u *brahmanu* svoju osnovu.<sup>468</sup> Ali *brahman* jeste i nije istovetan sa svetom. Jeste, jer svet nije odvojen od *brahmana*, a nije jer *brahman* ne podleže promenama u svetu. *Brahman* nije zbir stvari u svetu. Ako razdvojimo *brahman* i svet, ne možemo ih više povezati, sem sasvim labavo, veštački i izvana. *Brahman* i svet su jedno i postoje kao realnost i pojava. Konačno je beskonačno, skriveno od našeg pogleda određenim preprekama. Svet je *brahman*, te stoga ako se *brahman* upozna iščezavaju sva pitanja o svetu. Ta se pitanja javljaju samo zato što konačan duh gleda na svet iskustva kao na realnost u sebi i po sebi. Ako upoznamo prirodu apsoluta otpadaju sve konačne forme i granice. Svet je *māyā*, jer nije suštinska istina o beskonačnoj realnosti *brahmana*.

Šamkara tvrdi da nije moguće rastumačiti logičkim kategorijama odnos *brahmana* i sveta. »Za realno se nikad ne zna da je u bilo kakvom odnosu s nerealnim.«<sup>469</sup> Svet na neki način postoji, a njegov odnos prema *brahmanu* se ne može definisati (*anirvacanīyā*). Šamkara se osvrće na razne pokušaje objašnjenja i nalazi da nijedan ne zadovoljava. Reći da je beskonačno *brahman* uzrok konačnog sveta i da ga stvara, znači priznati da je beskonačno podvrgnuto vremenskim ograničenjima. Odnos uzroka i posledice ne može se primeniti na odnos *brahmana* i sveta, pošto uzrok ima smisla samo u odnosu prema konačnim modusima bića gde postoji redosled. Ne možemo reći da je *brahman* uzrok a svet posledica, jer to bi značilo razlikovati *brahman* od sveta i

ni ranije.« Dela Indre bila su proizvod potrebe za rasonodom. U Prašna-up. (I. 16) izraz *māyā* upotrebljava se skoro u smislu iluzije. U Śvet.-up. (IV. 10) i B. G. (IV. 5—7; XVIII. 61) nalazimo pojam ličnog boga koji ima moć *māye*.

<sup>467</sup> Ataś ca krtsnasya jagato brahmakāryatvāt tad ananyatvāt (S. B., II.1.20).

<sup>468</sup> Upor. sa ovim Spinozinu teoriju uzročnosti. Nazivajući boga imanentnim uzrokom svih konačnih stvari u svetu, on svodi odnos uzročnosti na odnos supstancije i atributa. Odnos koji *natura naturans* ili bog ima prema *natura naturata*, ili svemiru, analogan je odnosu koji ideja geometrijske figure ima prema raznim zaključcima koji se mogu iz nje izvuci. Za Spinozu bog i svet su korelativni pojmovi, kao jednako uglova u trouglu i odnos njegovih strana.

<sup>469</sup> Na hi sadasatoh sambandhah (S. B. o Mānd.-up., II. 7).



pretvoriti ga u stvar koja se odnosi prema drugoj stvari. S druge strane, svet je konačan i uslovljen, a kako može beskonačno neuslovljeno biti njegov uzrok? Ako je konačno ograničeno i prolazno, onda je beskonačno, kao granica konačnoga, i samo konačno a ne beskonačno. Teško je zamisliti kako se beskonačno ispoljava i prelazi u konačno. Ispoljava li se beskonačno u određenom vremenskom trenutku pod prinudom da postane konačno? Šamkara brani Gaudapādinu teoriju o *adāti* ili neevoluciji. Svet se nije razvio niti je proizveden, nego se samo čini da je tako zbog ograničenosti uvida. Svet je nerazličit (*ananya*), ne-nezavisan (*avyatirikta*) od *brahmana*. »Posledica je očitovani svet počevši od *ākāše*. Uzrok je vrhovno *brahman*. S tim uzrokom, u smislu najviše realnosti, identična je posledica koja ne postoji izvan njega.«<sup>470</sup> To je slučaj identiteta ili, ako to izrazimo empiričkim terminima, večna koegzistencija, a ne vremensko sledovanje, gde samo uzrok kao sila određuje red događaja. Najintimnije *sebe* sveta je *brahman*. Ako se čini da je svet nezavisan od *brahmana*, onda moramo reći da svet nije ono što nama izgleda da jeste.<sup>471</sup> Isto tako ne možemo pripisivati delatnost beskonačnome, pošto svaka delatnost uključuje neki cilj koji treba ostvariti, neki predmet koji treba postići. Kad bismo rekli da se apsolut manifestuje u konačnome, Šamkara bi odgovorio da je pogrešno smatrati da konačno manifestuje apsolut. Bilo da konačno postoji bilo da ne postoji, apsolut se uvek manifestuje kao što sunce uvek sija. Ako ponekad ne vidimo sunčevu svetlost, to nije greška sunca. Apsolut uvek boravi u svojoj sopstvenoj prirodi. Ne možemo napraviti razliku između bića apsoluta i njegovog izraza. Jedno je što i drugo. Poređenje sa semenom koje se javlja u formi drveta ne može se usvojiti, pošto su organsko rasteње i razvoj vremenski procesi. Primeniti vremenske kategorije na večno znači svesti ga na stepen iskustvenog predmeta ili pojave. Predstaviti boga kao zavisnog od izražavanja sebe u stvaranju, znači predstaviti ga kao isključivo imanentnog. Šamkara ne prihvata gledište *parināme* ili transformacije. Da li se *brahman* celo ili samo delom pretvara u svet? Ako celo, onda se *brahman* nalazi pred našim očima kao svet i nema ničeg transcendentnog što treba da tražimo. Ako se samo deo transformiše u svet, onda se *brahman* može deliti. Sve što ima delove, članove ili razlike, nije večno.<sup>472</sup> Sveti spisi tvrde da *brahman* nema delova (*niravayava*).<sup>473</sup> Kad *brahman* postane delimično ili potpuno supstancija sveta, onda više nije njegova supstancija i nije više nezavisno. Ako apsolut raste i razvija se zajedno sa razvojem istorijskog procesa bivanja, ako naša dela dodaju nešto životu i porastu apsoluta, onda apsolut postaje relativan. Međutim, ako apsolut ukine

<sup>470</sup> »Kāryam ākāśādīkam bahuprapaṅcaṁ jagat, kāraṇaṁ paraṁ brahma, tasmāt kāraṇāt paramārthato 'nanyatvaṁ vyatirekenābhāvah kāryasyāvagamyaṭ« (S. B., II. 1. 14).

<sup>471</sup> Vidi S. B., II. 1. 14; II. 3. 30; II. 3. 6.

<sup>472</sup> S. B., II. 1. 26.

<sup>473</sup> Svet.-up., VI. 19; Mund.-up., II. 1—2; Brh., II. 4. 12; III. 8. 8.

sve razlike i proguta svet bivanja, onda određivanje kvaliteta i kvantiteta u svetu nema nikakvog smisla za život. Odnos *brahmana* prema svetu nije analogan odnosu drveta prema granama, ili mora prema talasima, ili gline prema sudovima napravljenim od nje, pošto se u svim ovim slučajevima primenjuju razumske kategorije celine i dela, supstancije i atributa. Odnos između *brahmana* i duša, gde ni prvo ni drugo nemaju delove, ne može biti ni spoljašnji (*samyoga*) niti unutrašnji (*samavāya*). Jesu li duše inherentne u *brahmanu* ili je *brahman* u dušama? Svaki pokušaj da se *brahman* dovede u vezu sa svetom bivanja svršava se neuspehom. Odnos konačnog sveta prema beskonačnom duhu je tajna za ljudski razum. Svi religiozni sistemi drže da je konačno ukorenjeno u beskonačnom i da nema prekida kontinuiteta između jednog i drugog, ali ipak nijedan sistem nije do danas logički artikulirao odnos među njima.<sup>474</sup> Ne možemo da predstavimo sami sebi način kako se oblast pojava povezuje sa apsolutnim. Napredak znanja nam može omogućiti da sa sve više pojedinosti i sve većom tačnošću opisujemo pojave koje sačinjavaju objektivni svet; ali nastanak konačnoga sveta iz nutrine beskonačnoga, objašnjenje istorijskog procesa *samsāre* — to je potpuno iznad naše moći. Ma koliko da bude dug lanac našeg razmišljanja, ma kako mnogobrojne bile njegove karike, mi dolazimo do tačke gde objašnjavanje prestaje i ništa drugo ne ostaje nego da priznamo činjenicu nepristupačnu daljoj dedukciji. Reč »māyā« obeležava našu konačnost i ukazuje na jaz u našem saznanju. Mađioničar stvara drvo pred nama iz ničega. Drvo je tu, mada ga ne možemo razjasniti, i stoga kažemo da je to *māyā*. Mnogo zloupotrebljavanu analogiju konopca i zmije Šamkara upotrebljava da ilustruje teškoću problema sveta. Zagonetka konopca je zagonetka vasiona. Zašto se konopac pričinja da je zmija — to je pitanje koje postavljaju deca a na koje filozofi ne mogu da odgovore. Još je teže šire pitanje o pojavi *brahmana* kao sveta. Mi jedino možemo reći da se *brahman* pojavljuje kao svet upravo kao što se konopac pojavljuje kao zmija.<sup>475</sup> Odnos *brahmana* i

<sup>474</sup> S. B., II. 1. 24—26. »Pokazati kako i zašto vasiona postoji, tako da njoj pripada konačna egzistencija, potpuno je nemoguće. To bi uključivalo takvo shvatanje celine kakvo ne bi bilo primenljivo na deo.« »Na kraju, neobjašnjivo je zašto iskustvo treba da nastane u ograničenim centrima i da poprma oblike ograničene takvosti.« »Mi ne shvatamo kako može postojati takvo nešto kao što je pojava« (*Appearance and Reality*, str. 204, 226, 413). Prema Greenu, postoji jedna večna svest koja je suštinski vanvremena i savršena, i druge konačne svesti koje su nepotpune, nesavršene i vremenske. Green priznaje da je nemoguće izložiti odnos između njih. Pitati zašto bi savršena svest preduzimala da stvara bezbrojne nesavršene kopije same sebe, znači pitati zašto je realnost ono što jeste — pitanje na koje se po prirodi ne može odgovoriti. Vidi tak. I. P., str. 186. Upor. Schiller: »Može se opravdano tvrditi da celo pitanje (o stvaranju) nema smisla jer pita suviše. Ono zahteva da se zna ništa manje do kako je realnost uopšte postala, kako je činjenica ustrojena u apsolutnom smislu. A to je više nego što ikakva filozofija može da postigne ili treba da pokuša« (*Studies in Humanism*).

<sup>475</sup> Māyāmātram hy etad yat paramātmano 'vasthātrayātmanāvabhāsanam rajjivā iva sarpādibhāvena.... (S. B., II. 1. 9).

Īšvare je specijalni slučaj opšteg problema odnosa između *brahmana* i sveta.

Šamkara izlaže da svet iako zavisi od *brahmana*, ne deluje na njega. On pravi razliku između one vrste uzročnosti gde uzrok ne menjajući se proizvodi posledicu, kao *vivartopādāna*, i *parināmopādāne* — gde se uzrok sam menja proizvodeći posledicu. *Vivarta* doslovno znači krug kretanja, obrtanje. *Brahman* je ono biće čije kretanje (*vivarta*) je svet prostora itd. *Vivarta* označava pojavu apsolutnog *brahmana* u vidu relativnog sveta prostora i vremena. Međutim, iskon je *brahman*, a svet možemo smatrati njegovom translacijom na prostorno-vremenskom nivou. Pošto se translacija vrši zbog nas, original ne zavisi u svojoj egzistenciji od translacije. Svet mnoštva je jedan vid koji realnost prima na sebe zbog nas a ne radi sebe. Kad se mleko promeni u gruševinu imamo *parināmu* ili pretvaranje, a kad se konopac čini da je zmija — to je *vivarta* ili privid.<sup>476</sup> Razni primeri koje upotrebljava Šamkara, kao sa zmijom i konopcem, školjkom i srebrom, pustinjom i fatamorganom, ukazuju na ovu jednostranu zavisnost posledice od uzroka, i održavanje integriteta uzroka. U slučaju transformacije uzrok i posledica pripadaju istom redu realnosti, dok u slučaju privida posledica pripada drugom redu bića nego uzrok.<sup>477</sup> Svet opstoji u *brahmanu* kao što se kaže da iluzija zmije opstoji u konopcu.

Ima i drugih tumačenja učenja o *māyi* koja se mogu naći u raspravama *advaita*.<sup>478</sup> *Māyā* ne može biti različita od *brahmana* za koje nema ništa što je »drugo«. Vasiona ne zavisi ni od kakvog dodatka *brahmanu* iz nekog drugog izvora realnosti, jer ništa se ne može dodati onome što je već savršeno. Stoga ona zavisi od nebića. Proces sveta zavisi od postepenog lišavanja realnosti. *Māyā* se upotrebljava kao naziv za snagu podele, princip dokončavanja, ono što odmerava neizmernost i stvara oblike u bezobličnome.<sup>479</sup> Takva *māyā* je lik središnje realnosti, ni istovetna s njom niti različita od nje. Dati joj nezavisno mesto značilo bi prihvatiti osnovni dualizam. Pogrešno je svoditi večnost na raskol kojega smo svesni u svetu iskustva. U trenutku kad pokušamo da vežemo *māyu* sa *brahmanom*, *brahman* se pretvara u Īšvaru, a *māyā* obeležava *śakti* ili energiju Īšvare. Međutim, *māyā* ni na koji način ne deluje na Īšvaru. Ako *māyā* postoji, ona sačinjava granicu *brahmana*; ako ne postoji, onda se ne može objasniti ni pojava sveta. Ona je dovoljno realna da proizvede svet, ali nije dovoljno realna da uspostavi granicu

<sup>476</sup> S. B., II. 1. 28.

<sup>477</sup> *Parināmo nāma upādānasamasattākāryāpattih; vivarto nāma upādānaviśamasattākāryāpattih* (Vedāntaparibhāṣā, I).

<sup>478</sup> S. B., Tait.-up., II. 6.

Nāsadrūpā na sadrūpā māyā naivobhayātmikā

Sadasadbhyām anirvācyā mithyābhūtā sanātāni.

(Sūrya-purāna, navod u S. P. B., I. 26).

<sup>479</sup> Eka eva parameśvarah kūtasthanityo vijñānadhātur avidyayā māyayā māyāvivad anekathā vibhāvayate, nānyo vijñānadhātur asti (S. B., I. 3. 19).

*brahmana*. Ona nije ni realna kao *brahman* niti nerealna kao nebeski cvet.<sup>480</sup> Bilo kako da je nazovemo, iluzornom ili realnom, ona je potrebna za objašnjenje života. Autor dela Samkšepaśārīraka smatra da je *brahman* materijalni uzrok vasiona posredstvom *māye*, koja je bitan operativni uslov. *Māyā* se ipak smatra delom *brahmana*, modusom njegove aktivnosti. Ona je suštinski prisutna u svetu (*anugata*) i određuje njegovu egzistenciju (*kāryasattāniyamikā*). *Māyā* nije supstancija (*dravyam*), te se stoga ne može smatrati materijalnim uzrokom (*upādānam*). Ona je samo *modus operandi* (*vyāpāra*) koji, proističući i sam iz materijalnog uzroka (*brahmana*), ostvaruje materijalni proizvod, tj. svet.<sup>481</sup> Prema ovom piscu, *māyā* je proces završavanja, koji pripada *brahmanu*, a ima dva svojstva: *āvaranu* ili skrivanje istine, i *vikṣepu* ili pogrešno predstavljanje istine.<sup>482</sup> Dok je prvo čista negacija saznanja, drugo je pozitivno rađanje zablude. Mi ne samo da ne opažamo apsolut, nego shvatamo nešto drugo umesto njega. *Māyā* razvija raznovrsnost imena i oblika koji u celini čine *dagat* ili vasionu. Ona takođe skriva večno *brahman* pod tim agregatom imena i oblika.

*Māyā* ima dve funkcije: skrivanje realnoga i projekciju nerealnoga. Svet raznovrsnosti zaklanja nas od realnosti.

Neki misle da stvaranje treba da ga ispolji,

Ja kažem da treba da ga skriva koliko god može.<sup>483</sup>

Pošto je *māyā* po svome karakteru tako varljiva,<sup>484</sup> naziva se *avidyā* ili lažno saznanje. To nije samo odsustvo razumevanja, već pozitivna zabluda. Kad se ta aktivnost pripiše *brahmanu*, *brahman* postaje Īšvara. »Jedno, nepokretno, neuslovljeno postalo je tada svojom sopstvenom snagom *māye* ono što je poznato kao činilac.«<sup>485</sup>

*Māyā* je energija Īšvare, njegova unutrašnja snaga kojom on pretvara potencijalni u aktualni svet. Njegova *māyā*, koja je nezamisliva, transformiše se u dva modusa: želju (*kāma*) i odluku (*samkalpa*). *Māyā* je stvaralačka snaga večnog boga i stoga je večna. I svevišnji gospod stvara svet njenim posredstvom. *Māyā* nema posebno mesto boravka. Ona je u Īšvari kao što je toplota u vatri. O njenom prisustvu zaključujemo na osnovu njenih posledica.<sup>486</sup> *Māyā* se identifikuje sa imenima i formama koji su u svojim nerazvijenim stanjima uključeni u Īšvaru, a u svome razvijenom stanju sačinjavaju svet. U tom smislu *māyā* je sinonimna sa *prakrti*.<sup>487</sup> Īšvara ima manje realnosti nego apso-

<sup>480</sup> S. B., I. 4. 3.

<sup>481</sup> *Tajjanyatve sati, tajjanyajanako vyāpārah.*

<sup>482</sup> *Vidi Vendāntasāra, IV.*

<sup>483</sup> *Browning: Bishop Blougram's Apology.*

<sup>484</sup> O *māyi* kao obmani vidi *Milinda, IV. 8. 23.*

<sup>485</sup> *Aprānaṁ śuddham ekaṁ samabhavat atha tan māyayā kartṛsamjñam* (Śataśloki, str. 24). Upor. *Pañcadaśi, X. 1.*

<sup>486</sup> *Nistattvā kāryagamyāśya śaktir māyāgniśaktivat* (Pañcadaśi).

<sup>487</sup> Upor. *Īśvarasya māyāśaktih prakrtih* (S. B., II. 1. 14). Vidi tak. *Śvet.-up., IV. 10; S. B. G., Uvod i VII. 4; S. P. B., I. 26.*

lutno biće, dok drugi predmeti predstavljaju postepeno gubljenje realnosti. Na dnu skale nalazimo nešto što nema nikakve pozitivne kvalitete koje bi moglo izgubiti, nešto od čega se ništa više ne može oduzeti, što, jednom reći, jeste tu, ali kao nebiće, ništavilo koje se diže kao čisti zid gde se završava realnost. To nije deo ili proizvod opšteg razvoja, već nemanifestovani princip mnoštva i lišavanja, a to je osnova celog razvoja. Svevišnji Īšvara nameće za vreme stvaranja na bezoblično i nekvalifikovano one forme i kvalitete koje poseduje u samom sebi. »Ovaj nerazvijeni princip je nešto što se obeležava izrazom *ākāṣa*,<sup>488</sup> nekad izrazom *akṣara*,<sup>489</sup> ili nerazorivo, a nekad izrazom *māyā*.<sup>490</sup> To je materijalni supstrat<sup>491</sup> u stvaranju sveta. On dovodi vasionu u prirodni red sledovanja time što se podvrgava promenama i formira uzročno telo Īšvare. Za razliku od *pradhāne*, u *sāmkhyi* ovaj supstrat nije nezavisan od boga,<sup>492</sup> nego je ograničenje koje Īšvara nameće sam sebi. U *prakṛti* je usredsređena mogućnost sveta kao što je potencijalnost drveta sadržana u semenu. Ta *prakṛti* poseduje tri *gune* i ne možemo je opisivati ni kao Īšvarino *sebe* niti kao nešto što se razlikuje od njega. Ona postoji čak i u *pralayi*, zavisna od svevišnjeg gospoda, kao sila semena (*bidaśakti*). *Māyā* ili *prakṛti* postaje u purānama ljubljena supruga Īšvare i glavno oruđe u aktu stvaranja.<sup>493</sup> Svet *māye* je igra majke stvari uvek spremne da se otisne u beskonačne forme.<sup>494</sup> Iz toga sleduje da je vasiona nužnost za Īšvaru ili subjekt koji je uvek u vezi sa objektom. Bogu je potrebna vasiona, a to je po Hegelovim rečima nužna faza samoostvarenja boga.

Sad možemo povezati razna značenja u kojima se izraz *māyā* upotrebljava u *advaita* filozofiji: 1. Okolnost da svet ne objašnjava sam sebe odaje njegov fenomenalni karakter koji obeležavamo izrazom *māyā*. 2. Problem odnosa *brahmana* i sveta ima smisla za nas kad usvojimo čisto biće *brahmana* sa intuitivnog gledišta i zahtevamo objašnjenje njegovog odnosa prema svetu koji posmatramo sa logičkog gledišta. Nikad ne možemo razumeti kako je krajnja realnost povezana sa svetom mno-

<sup>488</sup> Brh.-up., III. 8. 11.

<sup>489</sup> Mund., II. 1. 2

<sup>490</sup> Śvet., IV. 1. Vidi S. B., I. 4. 3. »Avidyātmikā hi bijaśaktir avyaktaśabdānirdeśyā, tad etad avyaktaṁ kvacid ākāśaśabdānirḍiṣṭam kvacid akṣaraśabdoditāṁ kvacin māyeti sūcitam.

Avyaktanāmi parameśaśaktir anādyavidyā trigunātmikā parā Kāryānumeyā sudhiyaiva māyā yayā jagat sarvam idam prasūyate. (Vivekācūdāmani, str. 108)

<sup>491</sup> Upor. sa *materia prima* u tomističkoj filozofiji.

<sup>492</sup> Na... svatantraṁ tattvaṁ (S. B., I. 2. 22).

Kaže se da iz *nāye* u kojoj preovlađuje *tamas* nastaje pet elemenata. Kad *sattva* preovlađava u *nāyi*, iz nje nastaje pet organa opažanja i unutarnji organ *nāyā* koji u sebi sadrži *radas*; a iz pet delatnih organa i njihovog kombinovanja pet *prāna*. Sve to skupa sačinjava *linga* ili *sūkṣma-śarīru*.\*

<sup>493</sup> Upor. tak. Brh.-up., I. 4. 3.

<sup>494</sup> Upor. Tvam asi parabrahmamahiṣi (Ānandalahari).

\* »Esencijalno« ili »istančano« telo.

štva, jer to dvoje je heterogeno, te je svaki pokušaj objašnjenja uzaludan. Ta nepojmljivost je izražena terminom »*māyā*«. 3. Ako *brahman* treba posmatrati kao uzrok sveta, to mora da bude samo u smislu da svet počiva na *brahmanu*, dok se *brahmana* ni na koji način to ne tiče, a svet koji počiva na *brahmanu* naziva se *māyā*. 4. Princip prihvaćen radi objašnjenja pojave *brahmana* kao sveta naziva se takođe *māyā*. 5. Ako ograničimo svoju pažnju na iskustveni svet i upotrebimo logičku dijalektiku, dolazimo do pojma o savršenoj ličnosti, Īšvari, koja ima moć samoizražavanja. Ta moć ili energija naziva se *māyā*. 6. Ova energija Īšvare transformiše se u *upādhi*, ili ograničenje, u nemanifestovanu materiju (*avyākṛta prakṛti*) od koje proizlazi svako postojanje. Ona je predmet posredstvom koga najviši subjekt Īšvara razvija vasionu.<sup>495</sup>

### XXXI

#### AVIDYĀ

Pojam *māyā* u tesnoj je vezi sa pojmom *avidyā*. Ima mesta kod Šamkare gde se iskustveni svet svodi na silu *avidye*. Uzrok pojave sveta treba tražiti u prirodi intelekta, a ne u prirodi *brahmana*. *Brahman* postoji celo i nepodeljeno u najmanjem predmetu, a privid mnoštva dolazi od intelekta koji deluje prema zakonima prostora, vremena i uzročnosti. U uvodu u svoj komentar Brahma-sūtre Šamkara ističe kako je *avidyā* sila koja nas potiskuje u san života. Ljudskom duhu je prirodna težnja da pomeša transcendentalno i iskustveno gledište, ili *adhyāsu*, ma koliko da je ono pogrešno. To je posledica našeg sazajnog mehanizma.<sup>496</sup> Kao što čulima opažamo zvuk i boju, dok su realnost samo vibracije, isto tako smatramo da je raznovrsnost vasiona realnost *brahmana*, čija je ona posledica. Istražujući subjektivnu stranu iskustva, Šamkara dokazuje da ne možemo postići saznanje realnosti dok smo pod uticajem *avidye* ili logičkog načina mišljenja. *Avidyā* je ono što Deussen naziva »urođeno pomračenje našeg saznanja«,<sup>497</sup> prekrat duha koji mu onemogućava da vidi stvari drugačije osim u tkivu prostor-vreme-uzrok. To nije svesno zavaravanje, već nesvesna težnja konačnog duha koji živi prema nesavršenim standardima sveta. To je negativna sila koja nas ograđuje od bogu slične egzistencije. *Brahman* se javlja kao svet zbog naše *avidye*, kao što se konopac čini da je zmija zbog nesavršenstva čula. Kad vidimo konopac onakav kakav jeste, zmija postaje nerealna. Kad

<sup>495</sup> Upor. Īśvarasyātmabhūte ivāvidyākalpīte nāmarūpe tattvānyatvābhyām anirvacanīye samsāraprapāñcabijabhūte... iśvarasya māyā śaktih prakṛtir iti ca śrutismṛtyor abhilāpyete (S. B., II. 1. 14). Vidi tak. S. B., I. 4. 3; II. 2. 2.

<sup>496</sup> S. B., Uvod.

<sup>497</sup> D. S. V., str. 302.

vidimo realnost *brahmana*, pojava sveta će nestati. Ono za šta se dokazuje da je nerealno na osnovu višeg iskustva, ne može se dovesti u vezu sa realnošću, izuzev ako se pobrkaju gledišta. Pojave postoje transfigurirane u apsolutu. Kad bi nas neko pozvao da povežemo sliku zmije sa stvarnošću konopca, mi bismo rekli da nije moguća nikakva veza između onoga što jeste i onoga što nije. Mi možemo samo okriviti oko zbog slike. Kad vidimo konopac kao konopac, stvar se time završava, pa kažemo da je konopac izgledao kao zmija. Relativnost nema drugog uzroka do defektivnog uvida. Ona ne deluje dalje od činjenice da vidimo stvari, iako postoji samo *caitanya* ili čista svest. *Avidyā* je ili odsustvo znanja ili sumnjivo pogrešno znanje. Ona nije po svom značaju prosto negativna, nego je i pozitivna (*bhāvarūpa*). Kad Šamkara dokazuje da je postojanje *avidye* očigledno za svakoga, onda misli samo da postoji činjenica konačnosti. Kaže se da svako ima osećanje da ne zna sve.<sup>498</sup> Dokaz njenog postojanja je univerzalan po opsegu, jer su svi konačni duhovi pogođeni tim nedostatkom.

*Avidyā* u upanišadama je samo neznanje, za razliku od znanja koje imaju individualni subjekti.<sup>499</sup> Kod Šamkare ona postaje logički način mišljenja koji konstituiše konačnost ljudskog duha. *Avidyā* nije neentitet, kao sin žene nerotkinje, pošto se javlja iskustveno kod svih nas; nije ni biće, stvarno i apsolutno, pošto je uništava intuitivno saznanje. Kad bi bila nebiće, ne bi mogla proizvesti ništa; kad bi bila biće, ono što proizvede moralo bi biti takođe realno a ne fenomenalno. »Ona nije ni realna niti fenomenalna, niti je jedno i drugo.«<sup>500</sup> Mada je poreklo i objašnjenje *avidye* iznad našeg dosega, uslovi njenog dejstva putem razumskih kategorija mogu se prozreti. Otkuda dolazi ta *avidyā*, izvor svega neznanja, greha i bede? Ona ne može biti uzrok individualnosti, jer ne može da postoji ako nema individua. Ako je uzrok individualnosti, onda mora postojati nezavisno od njih, tj. mora da pripada jednoj poslednjoj realnosti, *brahmanu*. Ali *avidyā* ne može pripadati *brahmanu*, čija je priroda večna svetlost koja ne podnosi *avidyu*.<sup>501</sup> Ona ne može da se nalazi u *brahmanu*, kako misli Sarvañātmanuni; a ne može da se nalazi ni u individui, kako veruje Vācaspati.<sup>502</sup> Beskorusno bi bilo reći da je modifikovano *brahman* sedište *avidye*, jer je pitanje kako *brahman* može da se modifikuje bez *avidye*? Rāmānuda dokazuje da moramo pretpostaviti za svaku dušu posebnu *avidyu*, jer bi inače oslobođenje jedne duše značilo oslobođenje sviju. Iz toga sleduje da *avidyā* vodi računa o razlici duša čiji ona nije uzrok, te ih stoga ne može ni da objasni. Tu nailazimo na misaono kretanje u krugu.<sup>503</sup> Šamkara

<sup>498</sup> Aham ajña ityādyanubhavāt. Vidi Vedāntasāra, str. IV.

<sup>499</sup> Vidi Chān.-up., I. 1. 10; Brh.-up., IV. 3. 20; IV. 4. 3.

<sup>500</sup> Vivekačūdāmani, str. 3.

<sup>501</sup> »Bog je svetlost, i u njemu nema mraka« (1. Jov. V; 2. Kor. VI. 14).

<sup>502</sup> Vidi Śrīdhara: Nyāyakandali, R. B., II. 1. 15.

<sup>503</sup> R. B., II. 1. 15; S. P. S., I. 21—24; V. 13—19, 54.

Pārthasārathi Mišra stavlja ovakvu primedbu: »Da li je ta *avidyā* pogrešno shvatanje ili nešto drugo što prouzrokuje pogrešno shvatanje? Ako je pogrešno shva-

izbegava tu teškoću izjavljujući da je *avidyā* neobjašnjiva. U njegovoj metafizici to pitanje je beznačajno. Mi ne možemo koristiti transcendentno iskustvenu kategoriju. Znamo da postoji *avidyā*, a pitanje njenog uzroka je besmisleno isto kao i pitanje postanka konačnih duhova. Da bismo mogli razumeti odnos *ātmana* prema *avidyi*, treba da se uzdignemo iznad jednoga i druge.<sup>504</sup> S druge strane, kad bi *avidyā* bila bitna osobina *ātmana*, on je se nikad ne bi mogao osloboditi; međutim, *ātman* ne prima ništa u sebe niti se odvaja ma od čega. On ne može pripadati nijednom konačnom biću, bilo ono bog bilo čovek, pošto čovek mora prvo da bude stvoren da bi njegova *avidyā* bila moćna. Tako njegovo stvaranje ne može zavisiti ni od njegove ni od ičije druge *avidye*. Individualizacija *brahmana*, pojava konačnih duhova, ne može zavisiti od *avidye* karakteristične za konačni život. To je pojava koja zavisi od božanskog delovanja. Ali kako *avidyā* i *brahman* mogu da koegzistiraju, to je problem za koji nemamo nikakvo rešenje. Šamkara kaže: »Mi priznajemo da *brahman* nije proizvod *avidye* ili da je i sam u zabludi, ali ne priznajemo da postoji neko drugo obmanuto svesno biće (pored *brahmana*) koje bi moglo biti tvorac neznanja.<sup>505</sup> Prema delu Samkšepaśārīraka — »nediferencirana apsolutna inteligencija je mesto (*āśraya*) i predmet (*viśaya*) *avidye*«. <sup>506</sup> Deussen kaže: »U realnosti nema ničeg drugog osim jedinoga *brahmana*. Ako zamišljamo da opažamo njegovu transformaciju

tanje, onda čije (čija je ta *avidyā*)? Ne može biti *brahmanova*, čija je priroda čisto znanje. Na suncu nema mesta za mrak. Ona ne može da pripada dušama, pošto se one ne razlikuju od *brahmana*. Pošto *avidyā* ne može da postoji, to ni neka druga stvar ne može da bude njen uzrok. Osim toga, za one koji smatraju pogrešno shvatanje ili njegov uzrok kao neku dopunu *brahmanu*, nestaje nedualnost. Odakle se pojavila *brahmanova avidyā*? Ne postoji ništa drugo, jer je *brahman* jedino biće. Ako se kaže da je to prirodno za *brahman*, kako može neznanje da bude priroda onoga čija je priroda znanje?« Kim bhrāntijñānam? kim vā bhrāntijñānakāranabhūtam vastvantaram? yadi bhrāntih sā kasya? na brahmanas tasya svacchavidyārūpatvāt, na hi bhāskare timirasyāvakāśah sambhavati: na jivānām; teśām brahmātirekenābhāvāt. Bhrāntyabhāvād eva ca tatkāranabhūtam vastvantaram apy anupapannam eva. Brahmātirekena bhrāntijñānam tatkāranam cā 'bhyupagacchatām advaitahānih, kimkr̥tā ca brahmano 'vidyā, na hi kārañāntaram asti. Svābhāvāvikīti cet, katham vidyāsvabhāvam avidyāsvabhāvam syāt? (Śāstrādīpikā, str. 313—4; tak. str. 113).

Kumārila iznosi ove dokaze protiv *advaita*: »Ako *brahman* sam sebe utvrđuje i ako je čista forma, onda pored njega nema ništa drugo. Šta dovodi do aktivnosti *avidye* koja liči na san? Ako kažete da je prouzrokovanje nešto drugo ili da je različita od *brahmana*, onda nestaje nedualizam; ako je njegova priroda, onda se ne može nikad uništiti.«

Svayam ca śuddharūpatvād abhāvāc cānyavastunah

Svapnādivad avidyāyāh pravrttis tasya kimkr̥tā.

Anyenopaplave 'bhīšte dvaitavādah prasajyate

Svābhāvīkim avidyām tu nocchetum kiñcid arhati.

(S. V., Sambandhākṣepaparīhāra, 84—85).

<sup>504</sup> S. B. G., XIII. 2.

<sup>505</sup> S. B. o Brh., I. 4. 10. U svome delu Advaitamakaraṇa Lakṣmīdhara kaže: »Kakve veze može da ima *avidyā* sa dušom koja samu sebe osvetljava i sama uzrokuje reči: 'ja ne sijam'? Pa ipak, zbog odsustva mišljenja javlja se takva magla na nebu saznanja i traje dok se ne pojavi sunce mišljenja« (16—17).

<sup>506</sup> I. 319. Āśrayatvaviśayatvabhāginī nirvibhāgacitir eva kevalā.

(*vikāra*) u svet, njegovo deljenje (*bheda*) u mnoštvo individua, to zavisi od *avidye*. Ali kako se to zbiva? Kako uspevamo da obmanjujemo sebe da vidimo neko pretvaranje i mnoštvo tamo gde je realno jedino *brahman*? Na ovo pitanje naši autori ne daju odgovor.<sup>507</sup> Oni ne pružaju nikakvo obaveštenje prosto zato što »nikakvo obaveštenje« nije moguće. Kritičari su već spremni da prigovore: »Nerazumnost nije prigovor u ovom sistemu koji smatra da sve transcendiraju objašnjenje.«<sup>508</sup> Istina je da nije moguće nikakvo objašnjenje nastanka zbunjujuće snage *avidye*, tvorca lažnih vrednosti, koja se našla na neki način u fenomenalnom biću uprkos večne neotuđive čistote prvobitnog *brahmana*<sup>509</sup> koje postoji samo po sebi.

### XXXII

#### DA LI JE SVET ILUZIJA?

Učenje o *avidyi* svojim subjektivnim obeležjem lako zavodi na stramputicu kad je u pitanju priroda pojavnog sveta, da je on iluzija, tvorevina duha. Šamkara često svodi celokupno mnoštvo pojava, uključujući tu i Išvaru, na *avidyu*.<sup>510</sup> Ali prirodu *brahmana* ništa ne pobuđuje ni na koji način prosto zato što naše nesavršeno znanje to tako shvata. Mesec se ne udvostručuje stoga što oni koji rđavo vide opažaju dva meseca. »Cela iskustvena realnost, sa svojim imenima i formama, a koja se ne može definisati ni kao biće niti kao nebiće, počiva na *avidyi*, dok u smislu najviše realnosti biće traje bez promene ili transformacije. Promena koja se zasniva samo na rečima ne može da promeni ništa u pogledu nedeljivosti realnoga.«<sup>511</sup> Suočen sa teškoćama problema stvaranja i konačnosti boga, Šamkara kaže: »Kada se poukom o nerazdvoji-

<sup>507</sup> D. S. V., str. 302.

<sup>508</sup> Pārthasārathi Mišra. »Atrānirvacanīyavāde nā 'nupapattir dūṣanam.«

<sup>509</sup> Autori dela Šamkšepašārīraka, Vivarana, Vedāntamuktāvali, Advaitasiddhi i Advaitadīpikā drže da *avidyā* ima *brahman* za svoju osnovu (*āśraya*) i predmet (*viśaya*), kao što je tama u kući koju zastire. Vācaspati misli da *avidyā* ima za osnovu *divu* a za predmet *brahman*. Prema ovom poslednjem gledištu čak je i Išvara delo *divā-dhāne*, te mora biti onoliko Išvara koliko ima *diva*. Postoji pored toga i teorija o uzajamnoj zavisnosti; *diva* zavisi od *avidye*, a *avidyā* od *dive*. Zato se kaže da je *avidyā* smeštena u *brahman* koje nije suprotnost *avidye*. Autor dela Vidvanmanorañāni diskutuje o ovom pitanju naročito s obzirom na učenje *advaita*, da je u dubokom spavanju bez snova individualna duša utonula u *brahman*, pa ako pretpostavimo da *avidyā* postoji, ona može biti smeštena jedino u *brahmanu*. Vidi Pandit, septembar, 1872. *Suddhaçaitanya* ne protivreči *avidyi*, već samo *vrttiçaitanyi*. Kao što utvrđuje Vidyāranya, modifikacijom unutrašnjeg organa koji uzima formu *ātmana avidyā* je dokinuta u *ātmanu*.

<sup>510</sup> Ekatvam... pāramārthikam mithyājñānavijrmbhitam ca nānātvaṃ (S. B., II. 1. 14).

<sup>511</sup> Upor. S. B., II. 1. 31; II. 1. 14; II. 3. 46; II. 1. 27.

vosti izrekama kao što je »To si ti«, \* svest o nerazdvojujivosti probudi, onda prestaju lutanja duše i stvaralačka funkcija boga. Jer cela težnja sveta ka deobi izvire iz krivog saznanja i uklanja se savršenim saznanjem. Otkuda je onda stvaranje? Otkuda odgovornost za to što nije ostvareno samo dobro? Jer *samsāra* — čija je karakteristika da čini dobro i zlo — jeste pogrešni pojam nastao zbog nerazlikovanja određenosti čiji je uzrok *avidyā*, a sastoji se od agregata sredstava aktivnosti formiranih imenima i oblicima. Ovo pogrešno shvatanje, kao što je sklonost podeli i izdvajanju rođenjem i smrću, ne postoji u apsolutnom smislu.«<sup>512</sup> I dalje: »Posredstvom onog elementa mnoštva koji je delo *avidye* a koji karakteriše ime i oblik, koji je razvijen i nerazvijen, koji se ne može definisati ni da postoji ni da ne postoji, *brahman* postaje osnova celog promenljivog sveta, dok u svojoj pravoj realnoj prirodi ostaje nepromenjeno iznad sveta pojava.«<sup>513</sup> Ako se ovakvo gledište isključivo naglašava, ono nameće misao da uopšte ne postoji mnoštvo izvan *avidye* pojedinca. Sve promene i kretanja, svako rasteње i razvoj, sva nauka i spekulacija svode se na snove, senke i ništa više. Objašnjenje po kome je *brahman* uzrok sveta potvrđuje tu sumnju. U svome staranju da pokaže kako se *brahmana* ne dotiču promene u svetu,<sup>514</sup> Šamkara kaže da se svet pripisuje<sup>515</sup> *brahmanu* kao zmija konopcu. »Neki čovek može u mraku pogrešno videti komad konopca kao zmiju i pobeći od njega uplašen i drhteći. Na to mu neko drugi može reći 'Ne boj se, to je samo konopac a ne zmija'; i on se može osloboditi straha koji je izazvala zamišljena zmija i prestati da beži. Ali uza sve to, prisustvo i naknadno odsustvo pogrešnog pojma o tome da je konopac zmija ne znače nikakvu razliku s obzirom na sam konopac.«<sup>516</sup> Zvezde ne trepere stvarno, iako izgleda da trepere. Svetlost koju one šalju sasvim je mirna, ali poremećaji u zemljinoj atmosferi kroz koju prolazi svetlost tako utiču na naš vid da izgleda kao da stalno trepere. Isto tako je privid promenljivosti u *brahmanu* samo slika mašte izazvana poremećenim viđenjem.<sup>517</sup> Neke ilustracije koje Šamkara upotrebljava, ako se tumače bukvalno, nameću misao da su sve razlike i odlike samo fatamorgana koju stvara ljudska mašta. Razlike su ubeđenja ljudske misli, koja kao prizma prelama čisto jedinstvo u razliku, dok su u stvari nerealni kako raznovrsnost tako i duh koji je saznanje. Ali je pogrešno isticati metafore van onoga što mogu da podnesu, te Šamkara ističe da ilustracije kojima se služi

<sup>512</sup> Upor. takođe *avidyākṛtam kāryaprapāncam*. Svet posledica je delo *avidye* (S. B., I. 3. 1).

<sup>513</sup> S. B., II. 1. 27.

<sup>514</sup> S. B., II. 1. 28; II. 1. 9.

<sup>515</sup> *Adhyāropitam*.

<sup>516</sup> S. B., I. 4. 6. Vidi tak. S. B. o *Katha-up.*, III. 14; IV. 11.

<sup>517</sup> S. B., II. 3. 46.

\* »*Tat tvam asi*«, čuvena upanišadska formula koja izražava identitet celokupnosti bića.



treba samo da ukažu na neke momente sličnosti a ne na potpunu istovetnost.<sup>518</sup>

Mnogi pozniji advaitisti prihvatili su subjektivističko tumačenje sveta. Vācaspati zastupa mišljenje da *avidyā* pripada subjektu saznanja i kao mrena na očima skriva prirodu predmeta.<sup>519</sup> Madhusūdana Sarasvatī drži da je neznanje uzrok tog iluzornog sveta, pa da zbog toga neznanja smatramo da je *brahman* njegov materijalni uzrok.<sup>520</sup> »Prividni svet ima svoj koren u umu (*citta*) i ne traje dalje kad se um doku-<sup>521</sup> ne.«<sup>521</sup> Čitsukhī. Advaitasiddhāntamuktāvālī i Yogavāsiṣṭha odlučno zastupaju solipsizam i izjavljuju da naša svest rađa svet koji tone u nebiće sa prestankom svesti o subjektu i objektu.<sup>522</sup>

Nije nikakvo čudo što su zapadni kritičari prihvatili slično gledište o učenju *advaita* o svetu. Edward Caird misli na ovo tumačenje sveta kad stavlja ovu primedbu: »Religija *brahmana* se jedino uzdigla do panteizma koji je bio akosmizam, do jedinstva koje nije bilo princip reda u mnoštvu raznovrsnih stvari, već samo ponor u kome su se gubile sve razlike.«<sup>523</sup> Pošto ovo gledište, koje od života pravi tragičnu šalu, mnoge Šamkarine izjave o svetu iskustva čini besmislenim i vrši nasilje nad svakim pravilom zdravog tumačenja, to treba da ovde sažmemo neke razloge u prilog fenomenalnom karakteru sveta nasuprot iluzornom.

Sama za sebe *avidyā* ne može biti uzrok sveta, jer ona je mrtva kao *pradhāna* u *sāmkhyi*. Ne može se očekivati da Šamkara, koji kritikuje gledište *sāmkhye*, podržava teoriju po kojoj *avidyā* stvara svet. Moramo takođe uvažiti Šamkarinu kritiku budističkog lanca uzroka koja počinje *avidyom*. »*Avidyā* je fikcija duha nekog svesnog subjekta. To je prva karika u dvanaestočlanom lancu uzročnosti, koji sledstveno treba posmatrati da nekritično usvaja agregate duha i tela, a da ne

<sup>518</sup> S. B., III. 21. 17—19.

<sup>519</sup> Jivāśrayam brahmaviśayam. On misli da razne forme nametnute *brahmanu* postoje zahvaljujući modifikacijama unutrašnjeg organa; zato mora da prizna postojanje modifikacija i njihovih predmeta.

<sup>520</sup> Asya daityendrajālasya yad upādānakāranam  
Ajñānam tad upāśritya brahma kāranam ucyate.

(Advaitasiddhi, str. 238).

<sup>521</sup> Cittamūlo vikalpo 'yam cittābhāve kaścana (Vivekaśūdhāmani, str. 407).

<sup>522</sup> Vidi tak. S. S. S. S., XII. 17—19. *Drṣṭisṭivāda* je učenje da svet postoji samo dok ga neko opaža; njega zastupa Yogavāsiṣṭha.

Mandorśyam idaṁ yat kiñcit sacarācaram,  
Manaso hy unmanibhāvād dvaitam naivopalabhyate.

Celi svet pokretnih i nepokretnih stvari predmet je *manasa*, njegovim potiskivanjem svaka dualnost prestaje da se opaža. Vidi glavu o *divanmukti* u Yogavāsiṣṭhasāri. Upor. Samkṣepaśārīraka.

»Tava cittam ātmatamasā janitam parikalpayaty akhilam eva jagat.«  
Nrsimhatāpanī-up., »cid dhīdam sarvam« (II. 1. 7).

Tasmād vijñānam evāsti na samsrīth (Linga-purāna, cit. u S. P. B., I. 42). Ove reči pravdaju primedbu Viññānabhikṣūa: »Etenādhunikānām vedāntibravānām api mataṁ vijñānavādātulyayogakṣematayā niraṣṭam« (S. P. B., I. 43).

<sup>523</sup> *Evolution of Religion*, tom I, str. 263. O drugim sličnim kritikama zapadnih mislilaca vidi Kirtikar: *Studies in Vedānta*, gl. II.

pokazuje kako su se našli skupa.«<sup>524</sup> Šamkara odbacuje teoriju po kojoj ništa ne postoji, ni materija ni duh (*śūnyavāda*),<sup>525</sup> kao i teoriju po kojoj ništa ne postoji za duže vremena od jednog trenutka (*kṣanabhaṅgavāda*)<sup>526</sup> Pobijanje budističke teorije subjektivizma (*viññānavāda*) je odlučno u pitanju postojanja spoljnog sveta za misaoni subjekt. Postojanje ne zavisi od naših razumskih modusa: kad se kaže da svet ima formu saznanja (*dhānasvarūpa*), time se opisuje metafizička istina. Na sličan način Šamkara odbacuje sve pokušaje da se iskustva budnog stanja svedu na stepen snova.<sup>527</sup> On ne priznaje da je svet proizvod jedne *avidye*. Kod Šamkare *avidyā* nije samo subjektivna sila, već ima objektivnu realnost.<sup>528</sup> Ona je uzrok celog materijalnog sveta (*prthivyādiprapañca*) koji je zajednički svima (*sarvasādhārana*). *Avidyā* je pozitivna po svome karakteru objektivna sila koja nema početka<sup>529</sup> i postoji u dvema formama, gruboj i utančanoj.<sup>530</sup> U praksi se identifikuju *avidyā*, *māyā* i *prakti*.<sup>531</sup>

Šamkara dokazuje da je najviša realnost *brahmana* osnova sveta. Kad bi *brahman* bio apsolutno različit od sveta, kad bi *ātman* bio apsolutno različit od stanja budnosti, snevanja i spavanja, onda odbacivanje realnosti sveta ili triju stanja ne bi moglo da nas vodi do postizanja istine. Onda smo prinuđeni da prihvatimo nihilizam i da se prema svim učenjima odnosimo kao prema besciljnim.<sup>532</sup> Iluzija zmije ne proizilazi iz ničega, niti prelazi u ništa kad se ispravi iluzija. Koren iluzije je logički i psihološki, a ne metafizički. Pluralistički univerzum je pogreška u suđenju. Ispravljanje zablude znači promenu u mišljenju. Konopac izgleda kao zmija, a kad iluzija nestane, zmija ponovo postaje konopac. Tako se i svet iskustva preobražava u intuiciji *brahmana*. Svet se tada ne negira toliko koliko se ponovo interpretuje. Pojam *divanmukti*, ideja *kramamukti*, razlikovanje vrednosti, istine i zablude, vrline i greha, mogućnost postizanja *mokṣe* posredstvom sveta iskustva

<sup>524</sup> S. B., II. 2. 19.

<sup>525</sup> S. B., II. 2. 31.

<sup>526</sup> S. B., II. 2. 18—21 i 26.

<sup>527</sup> Pozniji advaitisti pišu da ne postoji razlika između budnosti i sna.

U svome komentaru Lakṣmīdharinog Advaitamakaranda, Svayamprakāṣa kaže: »Kao što je svet mojih snova projekcija iluzije, tako je i svet budnog stanja u meni projekcija iluzije.« Vidi *Pandit*, oktobar 1873, str. 128.

<sup>528</sup> Jedan čuveni stih u delu Siddhāntaratnamālā ističe da se za »dušu, boga, čistu svest, razliku između prva dva, *avidyu* i njenu vezu sa čistom svešću — tvrdi da su šest stvari koje nemaju početak«.

Jīva īśo viśuddhā cit vibhāgaś ca tayoṛ dvayoh  
Avidyā taccitor yogah śad asmākam anādayah.

<sup>529</sup> Anādhībhāvarūpam yad vijñānena vilīyate  
Tad ajñānam iti prājñā lakṣanam sampracakṣate.

(Čitsukhī, I. 13)

<sup>530</sup> Ātmany avidyā sādādhī sthūlasūkṣmātmānā sthīṭā (S. S. S. S., XII. 19).

<sup>531</sup> Upor. Lokācārya: *Tattvatraya*, str. 48, izd. Chowkhamba.

<sup>532</sup> Yadi hi tryavasthātmaṁvilakṣaṇam turīyam anyat, tatpratipattidvārābhāvāt śāstropadeśānarthakyam śūnyatāpattir vā (S. B. o Mānd.-up., II. 7).

— implicira da u pojavama postoji realnost. *Brahman* je u svetu, ali ne kao svet. Kad bi svet iskustva bio iluzoran i bez veze sa *brahmanom*, ljubav, mudrost i askeza ne bi mogli da nas pripreme za viši život. Ukoliko Šamkara priznaje da mi možemo postići apsolut negovanjem vrline, on joj priznaje i izvesnu vrednost; svet jeste nerealan, ali nije iluzoran. *Īva* nije čisto nebiće, jer se oslobođenje postiže dokidanjem samo lažnog *sebe*, onoga koje je suprotno prirodi *ātmana*. Kako kaže Vidyāranya: »Kad bi cela individualna *svest o sebi* bila uništena, oslobođenje ne bi bilo blagotvorno za ljude.«

Kad ne bi bilo *brahmana*, onda mi ne bismo mogli doživljavati ni iskustveno biće niti iluziju. Kako kaže Šamkara: »Za neplodnu ženu ne može se reći da će roditi dete ni stvarno niti u iluziji.«<sup>533</sup> Ako se smatra da svet nema osnove, da nije ukorenjen ni u kakvu realnost, da potiče iz nebitka, onda treba da odbacimo realnost uopšte, čak i realnost *brahmana*.<sup>534</sup> Svetu je osnova (*āspadam*) realna, jer »čak ni fatamorgana ne može da postoji bez osnove«,<sup>535</sup> Ona vrsta sna koju stvara bog, i čija je bog supstancija, nije uopšte san.<sup>536</sup> Ako smo sposobni da prodremo do realnoga kroz ovaj svet pojavnosti, to je stoga što svet pojava u njemu sebi tragove večnosti. Ako je to dvoje suprotno, biće teško naći u njima čak i odnos realnog i prividnog. Svet nije apsolut, mada je zasnovan na njemu. Ono što ima osnovu u realnome a nije samo realno, može se jedino nazvati pojavom ili fenomenom realnoga. Iako svet nije suštastvena istina *brahmana*, on je njegova fenomenalna istina, način na koji smo prisiljeni da posmatramo realno kako predstavlja u okviru našeg konačnog iskustva. Ali sve to ne dira u pitanje o praktičnoj realnosti sveta.<sup>537</sup>

Šamkarini pogledi na *mokšu*\* potvrđuju ovakvo shvatanje sveta. On uporno naglašava da *mokša* ne znači nestajanje sveta, pošto bi svet bio već iščezao čim se pojavio prvi slučaj *mokše*. Da *mokša* uklju-

<sup>533</sup> S. B. o Gaudapādinoj Kārikā, I. 6. Vidi tak. III. 28.

<sup>534</sup> Yadi hyastām eva janma syād brahmano 'sattvaprasaṅgah.

<sup>535</sup> Na hi mrgatṛṣṇikādayo 'pi nirāspadā bhavanti (S. B. G., XIII. 14). Vidi tak. S. B. o Čhān.-up., VI. 2. 3; Māndūkya-up., I. 7.

<sup>536</sup> U poznijem *advaiti* poređenje sveta sa snom dovedeno je do sloma. Advaitamakaranda kaže: »U ovom produženom snu koji je svet, projiciranom u taj veliki san neznanja o *sebi*, blesnu katkad svetlaci raja, oslobođenja i tako dalje.«

Ātmājñānamahānidrā jṛmbhite 'smiñ jagannmaye  
Dīrghasvapne sphuranty ete svargamokṣādivibhramāh (18).

<sup>537</sup> Ono što je Berkeley kazao u jednoj drugoj vezi može se primeniti i na Šamkaru. »Šta onda biva od sunca, meseca i zvezda? Šta moramo misliti o kućama, rekama, planinama, drveću, kamenju, štaviše o našim sopstvenim telima? Da li su sve to samo utvare i iluzije mašte?... Ja odgovaram da nas izneseni principi ne lišavaju ni jedne stvari u prirodi. Što god vidimo, osećamo, čujemo, ili na bilo koji način shvatimo ili razumemo, ostaje sigurno kao i uvek stvarno. Postoji *rerum natura*, a razlikovanje realnosti i utvara zadržava svoju punu važnost« (*Principles of Human Knowledge*, str. 34).

\* *Mokša* je »oslobođenje« iz sveta prividnosti (*māyā*) ili materije (*prakṛti*).

čuje uništenje mnoštva, ispravan put da to shvatimo ne bi bio u zameni *avidye vidyom*, već u razaranju sveta.<sup>538</sup> Šamkara razlikuje: *divanmukti*, ili stanje oslobođenja za života, i *videhamukti*, ili oslobođenje postignuto kad oslobođeni odbaci svoje telo. Prisustvo tela ne stvara razliku za stanje oslobođenja, koje je u suštini stanje slobode od svetskih veza. Stanje oslobođenja ne sastoji se u produžavanju ili uništenju mnoštva, već u nesposobnosti pluralističkog univerzuma da nas zavede. Za *divanmukti* je očigledno da svet mnoštva zajedno sa njegovim vlastitim telom ne propada; on samo ima ispravnu perspektivu prema njemu. U stanju oslobođenja svet mnoštva ne nastaje, nego je osvetljen drugom svetlošću. Tu nema više slepila koje dolazi od žudnja, te pokreće i podržava nesrećne žrtve da uzalud jure za onim što se ne može naći u lancu *samsāre*. Lažne ideje o nezavisnosti pojedinačnih *svesti o sebi* i njihovih objekata i aktivnosti potkopane su kad se dospe do istine o jedinstvu *sebe* sa *brahmanom*.<sup>539</sup> *Avidyā* nije toliko imaginacija koliko nemoć razlikovanja (*aviveka*) realnosti i privida. Šamkara ne osporava očiglednu činjenicu da se mi sami sebi činimo da smo individue koje znaju, osećaju, hoće; on samo osporava teoriju koja se zasniva na tim činjenicama da su konačne *svesti o sebi* realni subjekti koji su aktualno ono što pretpostavljaju da jesu. Realno usvaja fenomenalno. Pojave pripadaju realnosti. To je istina koju nameće hipoteza o *ananyatvi* ili nerazlici, koju brani *advaita*. Rāmānuđa je kritikuje na sledeći način: »Međutim, oni koji brane nerazliku posledica od njenog uzroka na osnovu toga što je posledica nerealna, ne mogu da utvrde nerazliku koju nastoje da pokažu, jer ne može postojati identičnost između istinitog i lažnog. Kad bi bilo kako oni tvrde, ili bi *brahman* bilo nerealno ili bi svet bio realan.«<sup>540</sup> Pristalice sistema *advaita* ne zastupaju mišljenje da je *brahman* lišeno svake promene, kao takvo jedno sa promenljivim svetom. Oni nas ne uveravaju da je *brahman* koje je podrška promenljivog sveta jednako nerealno kao i svet. Oni drže da je fenomenalni svet nerealan, tj. da nema realne egzistencije nezavisno od *brahmana*. Nerazliku (*ananyatva*) tumači Šamkara kao neegzistenciju, kao nešto što se razlikuje od svoga uzroka.<sup>541</sup> Vācaspati razjašnjava značenje pokazujući u svome delu Bhāmatī da nerazlika ne potvrđuje identitet, već samo negira razliku.<sup>542</sup> Raspravljajući o pitanju uzročnosti i njene metafizičke istine identiteta, Šamkara kaže da je posledica identična sa uzrokom, ali uzrok nije identičan sa posledicom.<sup>543</sup> Dok monizam (*ekatvam*)

<sup>538</sup> S. B., III. 2. 21.

<sup>539</sup> Brahmātmadarśinam prati, samastasya kriyākarakaphalalakṣanasya vyavahārasyābhāvam (S. B., II. 1. 14).

<sup>540</sup> R. B., II. 1. 15; 1. 19.

<sup>541</sup> Tadvyatirekenābhāvah (S. B., II. 1. 14).

<sup>542</sup> Na khalv ananyatvam ity abhedam brūmah kiṃ tu bhedam vyāse-dhāma (Bhāmatī, II. 1. 14). U istom duhu govori Tikākāra: »Svet nije istovetan sa *brahmanom*, on samo nema biće odvojeno ili nezavisno od uzroka koji mu je podloga« »Kāranāt prthak sattāśūnyatvaṃ sādhyate, na tv aikyābhiprāyena.«

<sup>543</sup> S. B., II. 1. 7.

može da proguta sve razlike i odlike, u *advaitizmu* (nedualizmu) je ponor između relativnog i apsolutnog premošćen obuhvatnom afirmacijom. Šamkarina interpretacija onih mesta iz upanišada po kojima je za modifikacije gline realnost glina, potkrepljuje istinu da je svet supstancijalno *brahman* i da zavisi od njega. Kad god poriče realitet posledica, on kvalifikuje svoju negaciju izrazima kao što su »različit od *brahmana*« ili »različit od uzroka«. <sup>544</sup> Nigde ne kaže da je naš život doslovno san, a naše saznanje delo mašte.

Pošto Šamkara odbija pojam konkretno univerzalnoga kao krajnje kategorije, misli se da odbacuje svet kao beznačajan. Šamkarino *brahman*, koje nema ništa drugo niti nezavisno od sebe, izgleda da je apstraktno jedinstvo, neka vrsta lavlje pećine u koju sve što uđe propada. Šamkara drži da ne možemo da iskonstruišemo odnos između *brahmana* i sveta ni na kakav logički način, ali je uporan branilac teorije konkretno univerzalnog, po kojoj ništa nije realno izvan krajnje realnosti. Mada se svet i *brahman* ne posmatraju kao komplementarni elementi unutar celine, nisu stavljeni u apsolutni antagonizam. Pa ipak veliki naučnici su preuhitro stvorili taj zaključak. <sup>545</sup> Šamkarino gledište, da problem odnosa realnosti i pojave ostaje za naše konačne duše zagonetka — posledica je veće zrelosti mišljenja. Nije potrebno da osudimo ljudsku mudrost kao iluzornu ako nije sposobna da otkrije zavesu koja pokriva sve prve početke.

Postavlja se pitanje: da li su pojave iza kojih moramo prodrati da bismo stigli do istinski realnog aktualna stanja realnog, iako poseduju samo derivativnu i drugostepenu vrstu bića, ili su jednostavno ideje kojima konačni um čovekov shvata istinitu realnost u skladu sa svojom vlastitom prirodom? Drugim rečima, da li je relativno biće prava modifikacija originalne realnosti, ili je slika izvornog bića iskrivljena konačnim razumom čoveka? Prvo gledište zastupa Rāmānuđa, i ono je srodno teoriji Hegela, koji smatra da je relativni svet realan samoizraz apsoluta. Jedan vid Spinozine filozofije dopušta taj stav. <sup>546</sup> Drugo gledište zastupaju *yogācāra* budisti, koji kao Kant, a još odlučnije Schopenhauer, posmatraju iskustveni svet kao subjektivnu pojavu u svesti, uobličenu između ostalog prema kategorijama prostora, vremena i uzročnosti. Ima nekih mesta kod Šamkara koja nameću misao da je bio sklon da posmatra svet kao čisto ljudsko predstavljanje izvorno realnoga, ali i drugih gde je sklon da svet iskustva učini objektivnim i nezavisnim od konačnih individua. Da bismo razumeli Šamkarin stav, treba razmotriti odnos između *avidye* i *māye*.

<sup>544</sup> Brahmayatirekena ili Kāranavyatirekena (S. B., II. 2. 3; II. 1. 14 i Gaudapāda: Kārikā, I. 6).

<sup>545</sup> Dobro je poznata Deussenova interpretacija. Max Müller primećuje: »Svakome ko je jednom svladao osnove prave filozofije *vedānta*, kako sam ja ovde pokušao da je izložim, mora biti jasno da stvarno ostaje malo prostora u njoj za psihologiju ili kosmologiju, šta više i za etiku« (S. S. P., str. 170).

<sup>546</sup> Pandit Kokilešvar Śāstri pripisuje slično gledište Šamkari. Vidi njegovo delo *Advaita Philosophy*.

## XXXIII

## MĀYĀ I AVIDYĀ

Kad posmatramo problem sa objektivne strane, govorimo o *māyi*; ako ga gledamo sa subjektivne, govorimo o *avidyi*. <sup>547</sup> Kao što su *brahman* i *ātman* jedno, tako su *māyā* i *avidyā* jedno. Tendencija ljudskog uma da vidi ono što je realno jedno kao da je mnoštvo — jeste *avidyā*; ali je to zajedničko svim individuama. Jer, kad Šamkara govori o *avidyi*, on ne misli ni na svoju niti na tvoju *avidyu*. To je nelična sila koja se uključuje u naše individualne svesti, mada ih transcendirira. Jer mehanizam našeg saznanja operiše sa stvarima koje su već stvorene, koje mi opažamo, ali ne pravimo. Bog je stvorio svet onim redom koji pominju sveti spisi a koji mi zapažamo. <sup>548</sup> *Māyā* je subjektivna i objektivna, individualna i univerzalna, ono iz čega nastaju uslovljene forme razuma i objektivne egzistencije. Ako je ono zbog čega se nerealni svet predstavlja kao realan čisto subjektivno, onda je on prosto mašta, te se ne može ozbiljno uzeti kao materijalni uzrok sveta. S druge strane, ako se posmatra kao materijalni uzrok sveta, kao nešto slično *prakrti* i *sāmkhyi*, onda nije čisto individualno neznanje. To dvoje, *avidyā* individue i *prakrti brahmana*, nastaju zajedno. Nijedno od njih ne može se zamisliti osvojeno od drugoga, tako da čak i *avidyā* zavisi od najviše realnosti. <sup>549</sup> Fenomenalna *svest o sebi* i fenomenalni svet su uzajamno implicirane činjenice. <sup>550</sup> *Avidyā* i *prakrti* su zajedno večni i pripadaju svetu iskustva. <sup>551</sup> Svet prostora, vremena i uzroka je pogled na realnost koji dobijamo posredstvom *avidye*, koja odgovara cilju da nam predstavi takav svet. Šamkara očigledno izbegava mentalizam kao i materijalizam. Ne možemo reći da je priroda fenomen naše svesti, kao što ni fenomenalna *svest o sebi* nije proizvod prirode. Uslovi mogućnosti objektivnog iskustva su takođe uslovi mogućnosti logičke posebnosti ili samosvesti. Zašto naš um ide ovim pogrešnim putem? Zašto postoji *avidyā*? Zašto imamo svet uslovljen prostorom, vremenom i uzrokom? Zašto postoji *māyā*? Sve su to različiti načini izražavanja istog nerešivog problema. *Ātman* je čisto saznanje, ali nekako pada u *avidyu*, isto kao što *brahman*, koje je čisto biće, skreće u svet prostora, vremena i uzroka. Kroz *avidyu*

<sup>547</sup> »O *māyi* govorimo kad imamo u vidu njenu moć da proizvede izvanredne posledice i njenu potčinjenost volji agensa; s druge strane, o *avidyi* govorimo kad imamo u vidu njenu moć pomračivanja i njenu nezavisnost« (Vivaranaprimeyasamgraha I. 1; *Indian Thought*, tom I, str. 280).

<sup>548</sup> Śrūtidarśitena kramena parameśvarena srstam, ajñātasattāyuktam eva viśvaṃ tadtadviśayapramānāvatarane tasya tasya drṣṭisiddhīh (Siddhāntaleśa, II).

<sup>549</sup> Upor. Kantovo i Bergsonovo gledište da materijalnost materije počinje egzistirati sa intelektualnošću svesti. Intelkt i svet, kakav se javlja, rađaju se zajedno i uključuju jedan drugog.

<sup>550</sup> Upor. Višnu-purāna: *Avidyā pañcaparvaiṣā prādurbhūtā mahātmanah* (I. 5. 5).

<sup>551</sup> *Advaitasiddhi*, str. 595.

dolazimo do *vidye*, kao što kroz iskustveni svet dolazimo do *brahmana*. Zašto postoji ovo univerzalno i prvobitno skretanje ili izvrtanje to je pitanje dalje od dosega našeg odgovora; pa ipak mi moramo imati na umu da niti naš logički um niti svet koji on shvata nije iluzija. Pojava nije opsena. *Avidyā* i *māyā* predstavljaju subjektivnu i objektivnu stranu jedne osnovne činjenice iskustva. *Avidyā* se tako naziva jer se može saznanjem raspršiti; a objektivni niz se naziva *māyā* jer je jednako stara kao i vrhovna ličnost. Šamkara priznaje njeno postojanje čak i u stanju *pralaya* ili razaranja. Sveznajući *Īšvara* kontroliše svoju *māyū*; on nema *avidye*. Kad Šamkara ovde-ovde podržava neku drugu teoriju, on to čini u figurativnom smislu, da *Īšvara* ima moć koja kod pojedinca dovodi do *avidye*. Mislioci *sāmkhye* nisu priznavali postojanje *Īšvare*, ali su svodili iskustveni svet na prvobitnu *avidyū* za koju se kaže da je bez početka. *Avidyā* je kvalitet *buddhi*, i stoga mora da se nalazi u *buddhi*, a logika zahteva da bespočetna priroda *avidye* mora da se pripiše takođe smeštaju u *buddhi*. Tako *buddhi* postaje manifestacija *prakṛti*, osnovni predmet ili korenska supstancija. Na taj način se osigurava objektivnost *avidye*. U delu *Vivaranaprimeyasamgraha* se kaže: »Nema sumnje da je *avidyā* nedostatak u svesti utoliko što sprečava prikazanje nedvojnosti, a pokreće prikazanje dvojnosti. Ali, s druge strane, ona pruža preimućstvo, jer obrazuje materijalni uzrok, i tako omogućuje saznanje *brahmana*.<sup>552</sup> Konačnost je neophodna pre no što postignemo beskonačnost.

Dok Šamkara upotrebljava izraze *avidyā* i *māyā* promiscue,<sup>553</sup> pozniji advaitisti prave među njima razliku. Dok je *māyā upādhi* *Īšvare*, *avidyā* je *upādhi*

<sup>552</sup> *Indian Thought*, tom II, str. 177. Upor. *Īśā-up.*, gde se kaže da mi pomoću *avidye* nadilazimo smrt.

<sup>553</sup> Pukovnik Jacob je protiv izjednačavanja *māye* i *avidye*. Vidi *Vedāntasāra*, V. Svet mnoštva je delo *avidye*. Glavne forme konačnog duha — prostor, vreme, uzrok — su takođe osnova (*ālambanam*) fenomenalnog sveta. Za *avidyū* se kaže da proizvodi imena i forme *māye* pomoću kojih se proizvodi iskustveni svet. *Avidyā-pratyupasthāpitānamarūpamāyāveśavaśena* (S. B., II. 2. 2). Ponekad se tvrdi da je *mūlaprakṛti māyā*, jer njeno delo skrivanja (*āvarana*) i projekcije (*vikṣepa*) jesu *avidyā*. Drugi zastupaju mišljenje da je *mūlaprakṛti* sa čistim *sattvom māyā*, a kad je kvalifikovan nečistim *sattvom* onda je *avidyā*. *Vikṣepaśaktipradhāna-mūlaprakṛti*, ili osnovna supstancija u kojoj gospodari moć projekcije — jeste *māyā*, dok je *āvaranaśaktipradhāna-mūlaprakṛti*, ili osnovna supstancija kojom gospodari, moć skrivanja — *avidyā*. U nekim delima *advaita* kaže se da se *avidyā* sastoji iz tri kvaliteta: *sattva*, *rādas* i *tamas*, i tvrdi se da sačinjava *upādhi*\* *Īšvare*. Ovo gledište ne može da zadovolji sasvim. Ako *Īšvara* poseduje kvalitete *rādas* i *tamas*, onda ga je teško razlikovati od *diva*. Upor. *Skanda-pūrana*, gde se *avidyā* smatra graničnim dodatkom *diva*, a *māyā* graničnim dodatkom svevišnjeg posmatranog kao *Brahmā*, *Višnu* i *Maheśvara*.

*Avidyopādhi*ko jivo na *māyopādhi*kah khalu  
*Māyākāryagunacchannā brahmaviṣnumaheśvarāh.*\*\*

\* *Upādhi* je (lažna) »nametnutost« koja prikriva istinsko biće stvari.

\*\* »Duši je nametnuto neznanje, a ne iluzija (*māyā*). Delovanjem iluzije zamračeni su atributnim obeležjima (božansko trojstvo) *Brahmā*, *Višnu* i *Šiva* (*Maheśvara*).«

pojedince: Prema *Vidyārany*i, ogledanje *brahmana* u *māyī*, koja je sačinjena od čistog *sattve*, jeste *Īšvara*, dok ogledanje *brahmana* u *avidyī*, gde su *rādas* i *tamas* takođe prisutni, jeste *diva* ili individua.<sup>554</sup> Šamkara zastupa ovo mišljenje, pošto kaže: »Najviše *brahman* postaje niži *Īšvara* združenjem sa čistim ograničenjem kada neko zamisli to ograničenje.«<sup>555</sup> Proizvodi *avidye* su takođe delo *Īšvare*. Svet je izraz prirode božje; on je takođe relativan prema logičkom umu čovekovom. O stvarima našeg sveta kaže se da su kako ideje tako i predstave ljudskog saznanja. Za *Īšvaru* se tvrdi da je uzrok sveta.<sup>556</sup> pa ipak se kaže da *avidyā* uobličava svet koji pripada vlastitom *Īšvarinom sebi*.<sup>557</sup> *Brahman* i *māyā* su prisutni u vasioni i sačinjavaju materijalni uzrok sveta. Oboje su isprepleteni u jedan konopac i kao realnost i privid zasnovani na njemu.

## XXXIV

### SVET PRIRODE

Šamkara se ne zaustavlja na prostom opisu realnosti, već ispituje oblast pojava u svetlosti svoje teorije, formuliše istinu koju sadrže neadekvatni pojmovi i sređuje razne pojave prema njihovom različitom približavanju istini. On pokušava da prikaže kako svaka pojava nastoji da otkrije karakter realnosti koja joj je osnova. Neiscrpno *brahman* nalazi se u korenu svega, a njegovi sve viši i viši izrazi otkrivaju se u svetu.<sup>558</sup> »Kao što se u nizu bića, koji silazi od čoveka do lista trave, može videti postepeno opadanje znanja moći itd. — mada svi oni imaju zajedničku osobinu da su živa bića — tako se u nizu uspona polazeći od čoveka do *Hiranyagarbhe*,\* zbiva postepeni porast u manifestovanju znanja, moći itd.«<sup>559</sup> U svetu pojava možemo razlikovati: 1. *Īšvaru* koji dodeljuje nagradu i kaznu; 2. prostiranje prirode, *namārūpaprapaṅcu*, ime i formu sveta koji je pozornica nagrade i kazne; i 3. mnoštvo individualnih duša koje su podložne ograničenjima individualnosti i koje podnose nagradu i kaznu u svakom novom životu za dela iz prethodnih. Pluralitet sveta nastaje iz dva činioca: onoga koji doživljava i onoga

<sup>554</sup> Pañcadaśi, 16—17.

<sup>555</sup> S. B., *Ān.*-up., III. 14. 2. «Viśuddhopādhisambandhāt.»

<sup>556</sup> I. 1. 2.

<sup>557</sup> Upor. *Avidyātmikā* hi sā bījaśaktir avyaktasābdanirdeśyā parāmeśvarāśrayā māyā (S. B., I. 4. 3). Vidi tak. S. B., II. 1. 14; I. 3. 19. *Avidyā māyāyā*.

<sup>558</sup> Yadi apy eka evātmā sarvabhūteṣu sthāvarajangameṣu gūḍhas tathāpi cittopādhiṣeṣātāratamyād ātmanah kūtasthanityasyaika rūpasyāpy uttarottaram āviṣṭasya tāratamyam aiśvaryaśaktiviśeṣaih śrūyate (S. B., I. 1. 11).

<sup>559</sup> S. B. I. 3. 30. Yathā hi prānitvāviśeṣe 'pi manuṣyādistambaparyanteṣu jñānaiśvaryaḍipratibandhah parena parena bhūyān bhavan drśyate, tathā manuṣyā-diṣv eva hiranyagarbhaparyanteṣu jñānaiśvaryaḍbhīyaktir api parena parena bhūyast bhavati. Vidi tak. S. B., I. 1. 1.

\* »Svojstvena neznanju je ta moć klijanja, koja se ispoljava govornom specifikacijom, *māyom* koja je pod zaštitom vrhovnog božanstva.«

što doživljava, glumaca i pozornice. Materijalni svet se naziva *kṣetra*,\* pošto je on okolina u kojoj individualne duše mogu da dejstvuju ostvarujući svoje želje i plodove ranijeg *karme*.<sup>560</sup> To je neorganska priroda koja se sastoji iz pet elemenata. Organska priroda se sastoji iz tela u koja su smeštene duše, koje su ušle u elemente i kreću se kao biljke, životinje, ljudi i bogovi.<sup>561</sup> Svet *samsāre* sastoji se od raznih nizova bića sa različitim oblicima postojanja i različitim svetovima koji odgovaraju uslovima potrebnim za ostvarenje iskustava tih bića. Ova bića čine postupnu skalu na čijoj su najnižoj granici ona čija su iskustva najograničenija, a najviša bića su bogovi natčulne oblasti.<sup>562</sup>

Razvoj vasiona pokorava se određenom redu.<sup>563</sup> Iz *prakti*, elementa objektivnosti, nastaje prvo *ākāṣa*, prethodnik prostora i materije. »Ceo svet izvire iz *Īṣvare*, a *ākāṣa* je prvi proizvod, zatim slede drugi elementi po odgovarajućem redu.<sup>564</sup> *Ākāṣa* je prvi proizvod, beskonačan, nemerljiv, nepokretan, sveprodoran.<sup>565</sup> On predstavlja i prostor i izvanredno finu materiju koja ispunjava sav prostor. Ma kako bila razređena supstancija *ākāṣe*, ona je ipak istog reda kao elementi vazduha, vatre, vode i zemlje. Tako *Šamkara* ustaje protiv budističkog gledišta da je *ākāṣa* negativno biće, prosto odsustvo smetnja.<sup>566</sup> On smatra da je negativan rezultat posledica njegove pozitivne prirode.<sup>567</sup> Iz *ākāṣe* nastaju ostali fini elementi (*sūkṣmabhūtas*) u ushodnom redu.<sup>568</sup> Sledujući objašnjenjima iz upanišada,<sup>569</sup> *Šamkara* kaže da vazduh nastaje iz *ākāṣe*. Iz vazduha dolazi vatra, iz vatre voda, iz vode zemlja. Pošto su ovih pet elemenata relativno postojaniji nego njihove modifikacije, oni se figurativno nazivaju besmrtnim, neuništivim.<sup>570</sup> *Ākāṣa* ima kvalitet zvuka, vazduh sabijanja i pritiska, svetlost sjaja i toplote, voda ukusa i zemlja mirisa. Odnos svojstava prema elementima je isti kao semena prema biljci. *Śabdātānmatra*, ili suština zvuka, pokreće *ākāṣu*, koji sa svoje strane proizvodi spoljnu formu zvuka. *Tānmatra* ili suština sadrži u sebi oboje, elemenat i njegovo svojstvo. Videli smo takođe da postoji stepenovana skala elemenata. Izgleda da se svi oni sadrže u *ākāṣa-tānmatri*. Ceo svet nastaje iz *ākāṣe* ili zvuka.

<sup>560</sup> Phalopabhogārtham... sarvaprānikarmaphalāśayah (S. B., Mund.-up., III. 1. 1.)

<sup>561</sup> Vedska božanstva pripadaju takođe kosmičkom procesu (S. B., I. 2. 17; I. 3. 33).

<sup>562</sup> S. B., I. 3. 10; S. B. o Brh.-up., I. 4. 10.

<sup>563</sup> S. B., II. 1. 24—25.

<sup>564</sup> S. B., II. 3. 7.

<sup>565</sup> S. B., I. 1. 22; I. 3. 41. Vidi Čhān.-up., III. 14. 3. VIII. 14.

<sup>566</sup> Āvaranābhāva (S. B., II. 2. 22).

<sup>567</sup> Vastubhūtam.

<sup>568</sup> S. B., II. 3. 8—13.

<sup>569</sup> Tait.-up., II. 1; Čhān.-up., VI. 2. 2.—3.

<sup>570</sup> Čhān.-up., IV. 3. 1; Brh.-up., I. 5. 22.

\* *Kṣetra*, (bojno) »polje«, metafora iz Mahābhārata, odn. Bhagavad-gīte, gde Kršna nasred bojnog polja daje Arđuni svoju filozofsku pouku da ga oskoli za borbu.

Gruba materija sveta (*mahābhūta*) načinjena je od različitih kombinacija ovih utančanih rudimenata (*sūkṣmabhūta*).<sup>571</sup> Gruba supstancija *ākāṣe* manifestuje zvuk, vazduh manifestuje zvuk i pritisak, vatra sve ove i još uz to svetlost i toplotu, voda ima, pored ostalih, osobine ukusa, a zemlja ima osobine drugih supstancija i svoju naročitu osobinu mirisa. Svaki predmet ima svojstva zvuka, dodirnosti, forme, ukusa i mirisa. Dok su utančani rudimenti homogene i postoje forme materije bez ikakve atomske strukture, grube supstancije su složene, mada se smatra da su i one kontinuirane i da nemaju atomsku strukturu.<sup>572</sup> Grubi elementi svojim modifikacijama (*parināma*) proizvode razne vrste stvari. Materija podleže neprekidnoj promeni stanja. Promena se može izazvati takođe i spolja. *Šamkara* govori o kosmičkom vibracionom kretanju.<sup>573</sup> Svi ovi elementi su bez razuma (*acētana*) i ne mogu sami od sebe da se razvijaju. Pretpostavlja se imanencija boga u svima njima.<sup>574</sup> Ako se delatnost različitih elemenata svodi ponekad na razna vedska božanstva, to je mala razlika, jer božanstva samo simbolizuju funkcije *Īṣvare*.

Red stvaranja je obrnut redu rastvaranja.<sup>575</sup> U vremenu raspadanja zemlja ponovo postaje voda; voda vatra, vatra vazduh, vazduh postaje *ākāṣa*, a *ākāṣa* se ponovo vraća u *Īṣvaru*.

*Šamkara* smatra da su psihički organi, kao što je *manas* (unutrašnji organ), slične prirode kao fizički elementi. Ljudski organizam, kao i druge stvari, sastavljen je od tri elementa: zemlje, vode i vatre.<sup>576</sup> *Manas* ili unutrašnji organ, *prāna* ili životni dah, i *vāk* ili govor — odgovaraju zemlji, vodi i vatri.<sup>577</sup> *Šamkara* je svestan toga da se nekad smatra da su oni različite vrste od fizičkih elemenata i da su nastali pre ili posle njih. U svakom slučaju oni su kao i elementi, u sebi bez života, a proizvedeni su kao sredstva za ciljeve. Neorganska priroda je *parārtha*,

<sup>571</sup> U svakoj gruboj supstanciji nalaze se svih pet elemenata, mada u različitim razmerama. Petostrukost (*pañčikarāna*) je naziv dat procesu kombinovanja pet utančanih elemenata u grube supstancije sveta. *Šamkara* ne govori o *pañčikarāni* koje zauzima važno mesto u poznijem *advaiti*. Vidi Vedāntasāra. On prihvata gledište o *trivrtkarāni*, ili o mešanju tri elementa. *Vācaspati* zastupa takođe ovo gledište.

<sup>572</sup> Atom ili *anu* je u *advaita* filozofiji najmanja količina materije koja se može zamisliti, a ne krajnji, nedeljivi, diskretni sastavni deo materije.

<sup>573</sup> Sarvalokaparispandanam.

<sup>574</sup> *Parameśvara* eva tena tenātmanāvatiṣṭhamāno 'bhidhyāyams taṁ taṁ vikāraṁ srjati (S. B., II. 3. 13). *Rāmānuđa* drži da božja volja ili *samkalpa* nije potrebna za svaki slučaj promene. Ona se javlja samo jednom pre nastanka *ākāṣe*.

<sup>575</sup> Vidi S. B., II. 3. 14. Upor. Deussen: »Ovo gledište može donekle da osvetli naučne pobude učenja o postepenom razvoju i apsorpciji elemenata za koje nemamo nikakvo drugo objašnjenje. Opažanje da se čvrsta tela rastvaraju u vodi, da se voda pretvara u paru pod uticajem toplote, da plamen vatre nestaje u vazduhu, da se vazduh na sve većoj visini razređuje u praznom prostoru — mogu da nas vode do misli o postepenom rastvaranju sveta, i obrnuto« (D. S. V., str. 237).

<sup>576</sup> Čhān.-up., VI. 2. 2—3.

<sup>577</sup> S. B., II. 4. 20; III. 1. 2.



tj. služi cilju koji se nalazi izvan nje.<sup>578</sup> U neorganskom svetu nalazimo uniformnost prirode.<sup>579</sup>

Kad predemo na organsku prirodu javlja se pred nama novi princip: snaga života imanentna nekim stvarima, kojom su one osposobljene da ostvare stanje većeg savršenstva, snaga da se ostvari neki ideal. Kamen nema života jer u njemu nema tendencije da se usavrši, nema unutrašnje naklonosti ili napora da se pretvori u stub ili statuu. Međutim, biljka živi. Ako se nalazi u povoljnim uslovima, ona ima snagu da raste, da lista, cveta i donosi plod. Životinja je sposobna za puniji život nego biljka. Ona vidi, čuje i oseća, i donekle zna šta se oko nje zbiva. Ne samo da napreduje u povoljnim uslovima, već se kreće da nađe takve uslove. Ona se kreće namerno, dok biljka to ne čini. Ljudsko biće živi mnogo višim životom. Ono je takvo da ga Šamkara naziva *vyutpannaçitta*, misaono biće sa razumom i voljom. Čovek ima snagu rastenja biljke, moći kretanja i osećanja životinje, kao i snagu da prodre iza zavese, da razlikuje večnog od ne večnog i da bira između dobra i zla. Ljudi koji ostvaruju svoje težnje su bogovi. Tako u organskoj prirodi nalazimo četiri klase bića: bogove, ljude, životinje i biljke.<sup>580</sup> U duhu upanišada, Šamkara smatra da su biljke mesta uživanja i poseduju žive duše<sup>581</sup> koje su ušle u njih kao posledice rđavih dela. Mada one ne osećaju radost i bol, ipak se kaže da ispaštaju dela iz prošlog života. Šamkara uopšte razlikuje tri vrste oteľovljenih duša: bogove, kojima je dodeljeno stanje beskonačnog uživanja; ljude, čija je suđbina izmešana srećom i bedom, i životinje, čiji je udes beskrajna patnja.<sup>582</sup> U stanju utelovljenosti, duše postoje zajedno sa životnim snagama i utanćanim telima, koja su vezana za njih sve dok ne postignu oslobođenje. Za duše se kaže da su emanacije *brahmana*, kao iskre vatre. Samo što se one vraćaju u *brahman*, dok se iskre ne vraćaju u vatru.<sup>583</sup>

### XXXV

#### INDIVIDUALNA SVEST O SEBI

Cilj je *vedānte* da nas vodi od analize ljudskog *sebe* do realnosti jednog i apsolutnog *sebe*. Odlomci *vedānte* sadrže ovu dvostruku primenu.<sup>584</sup> Individualna *svest o sebi* je sistem pamćenja i asocijacija

<sup>578</sup> S. B. G., XIII. 22.

<sup>579</sup> S. B., Tait.-up., II. 8.

<sup>580</sup> S. B., III. 1. 24.

<sup>581</sup> Ibid.

<sup>582</sup> S. B., II. 1. 34.

<sup>583</sup> Mund.-up., II. 1. 1; Kaušitaki, III. 3. 4. 20; Brh., II. 1. 20. Vidi S. B., III. 1. 20—21; Ait.-up., III. 3. Vidi tak. Čhān.-up., VI. 2. 2.

<sup>584</sup> S. B., II. 3. 25.

onoga što želimo i onoga što ne volimo, što nam je draže i za čim težimo. Mada je za nas možda nemogućno da ceo taj sistem obuhvatimo jednim pogledom, ipak su njegova opšta struktura a i najvažniji elementi pristupaćni našem uvidu. Ovaj sistem je *vidhānātman* i podleže promeni, dok je *paramātman* slobodan svake promene.<sup>585</sup> O *divi* se kaže da je suštinski jedno sa *ātmanom*. To si ti.<sup>586</sup> »Nema nikakvog značaja prigovor da stvari sa suprotnim kvalitetima ne mogu biti istovetne. Jer može se pokazati da je suprotnost kvaliteta lažna.«<sup>587</sup> Šamkara pažljivo pravi razliku između *sebe* koje je uključeno u svako iskustvo i *sebe* koje je opažajna činjenica introspekcije, između metafizičkog subjekta ili »ja« i psihološkog subjekta ili »mene«. Predmet svesti o *sebi* (*aḥampratyayaviśaya*) nije čisto *sebe*, *sākšin*,\* već individua koja je aktivna i uživa (*kartr*), a raspolože objektivnim kvalitetima. Kad psiholozi govore o *svesti o sebi*, oni je tretiraju kao predmet introspekcije. Dok je *ātman* čisto spoznajan,<sup>588</sup> naša individualna svest je suštinski aktivna težnja prema nekom cilju. Osećanje aktivnosti je za svakoga od nas najdublje iskustvo. Ova iskustvena *svest o sebi* je pokretač svih aktivnosti.<sup>589</sup> Kad bi aktivnost (*kartrtva*) bila suštinska priroda duše, ne bi bilo oslobođenja od nje — isto kao što nije moguće osloboditi vatru od toplote — a sve dotle dok se čovek ne oslobodi od aktivnosti, on nije postigao svoj najviši cilj; jer, aktivnost je suštinski bolna. »Aktivnost duše zavisi samo od kvaliteta *upādhi* koje joj se pridaju, a ne od vlastite prirode.«<sup>590</sup> Individualna duša je suštinski agens; inače bi vedski propisi i sl. postali besmisleni. Ima mnogo mesta u upanišadama koja pripisuju duši pokretačku snagu.<sup>591</sup> U stvari, pokretna snaga nalazi se u *upādhi* ili ograničenju *vidhāne* ili razuma. *Divi* je subjekt-objekt *sebe* i *ne-sebe*, realnost i pojava. On se sastoji od *ātmana* ograničenog ili individualizovanog predmetom.<sup>592</sup> To je *ātman* koji je vezan sa *adhānom*. Po rećima

<sup>585</sup> S. B., I. 3. 24. Upor. Katha-up., III. 1; Mund., III. 1. 1; Švet-up., IV. 6. 7.

<sup>586</sup> Upor. sa ovim dobro poznatu doktrinu kvekeru, prema kojoj se u svakom čoveku, u njegovoj dubini, nalazi unutrašnja svetlost, blesak prema kome treba da se sudi o svim dogmama i doktrinama.

<sup>587</sup> S. B. IV. 1. 3.

<sup>588</sup> S. B., II. 3. 40.

<sup>589</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>590</sup> S. B., II. 3. 40. Tasmād upādhidharmādhyaśenaivātmanah kartrtvam na svābhāvīkam. Vidi tak. S. B. o Katha-up., III. 4. I *advaita* i *sāmkhya* smatraju da *ātman* ili *puruša* nije uslovljen delima onoga koji ih vrši. On izgleda da je činilac kad ga ne razlikujemo od granica individualnosti. Ta zbrka ili nerazlikovanje je delo *avidye* u *advaiti*, i *prakrti* u *sāmkhyi*.

<sup>591</sup> Brh.-up., IV. 3. 12; Tait., III. 5. Vidi tak. S. B., II. 3. 33.

<sup>592</sup> S. B., II. 3. 40.

\* (Savesni) »svedok« koji nije učesnik u delu.

Emersona »Svaki čovek je bog koji se igra budale«. <sup>593</sup> *Avidyā* ili logičko saznanje je uzrok osećanja individualnosti iskustvenog *sebe* koje je »ujedno obmanitelj i obmanuti«. Specifična karakteristika individualne duše je njena veza sa *budhi* ili razumom, koja traje sve dok savršeno saznanje ne okonča stanje *samsāre*. <sup>594</sup> Vežanost duše sa *buddhi* produžava se čak i posle smrti. Ona se može raskinuti jedino postizanjem slobode. Za vreme dubokog sna i smrti ova veza je potencijalna, međutim postaje aktualna posle buđenja i ponovnog rođenja. Ako ne priznamo potencijalno nastavljanje ove vrste, kršimo zakon kauzaliteta, pošto ništa ne može nastati bez datog uzroka. <sup>595</sup>

Psihofizički organizam se sastoji od organskog tela <sup>596</sup> koje je sastavljeno od grubih elemenata, koje duša odbacuje prilikom smrti od životnih organa (*prāna*) <sup>597</sup> i utančanog tela, <sup>598</sup> sastavljenog od utančanih delova elemenata od kojih se sastoji seme tela. <sup>599</sup> Utančano telo <sup>600</sup> sastoji se od sedamnaest elemenata, odn. pet organa opažanja, pet akcija, pet vitalnih oblika, uma i razuma. <sup>601</sup> To utančano telo, iako je materijalno, takođe je prozračno, te se ne vidi kad se *điva* seli. Dok utančano telo i životne forme ostaju kao postojani činioci duše do oslobođenja, postoji i promenljivi činilac moralnog određenja (*karmāśraya*), koji prati dušu u svakom životu kao nova forma koja ranije nije postojala. <sup>602</sup> Osnova individualnosti se ne nalazi u *ātmanu* ni u *upādharma*, već u moralnoj determinaciji, koja je kompleks znanja (*vidyā*), dela (*karma*) i iskustva (*pradhā*) <sup>603</sup> Životne snage produžuju svoje postojanje, kao i utančano telo koje ih nosi, sve dok traje *samsāra*, i nerazdvojno prate dušu čak i ako treba da uđe u biljku, u kome slučaju unutrašnji organ

<sup>593</sup> Surešvara upoređuje *đivu* sa princom koga je odneo pastir i odgajio u seoskoj sredini. Kad je saznao svoje kraljevsko poreklo on je ostavio svoja druga zanimanja i shvatio svoju kraljevsku prirodu.

Rājasūnoh smrtiprāptau vyādhabhāvo nivartate  
Yathaivam ātmano 'jñasya tat tvam asy ādivākyatah.

(S. L. S.) Vidi tak. S. B. Brh.-up., II. 1. 20; Surešvara: Vārttika o Brh.-up., II. 1. 507—516.

<sup>594</sup> S. B., II. 3. 20.

<sup>595</sup> Kaže se da duše vezane sa *buddhi* borave u Išvari kad je veza potencijalna, mada se takođe dokazuje da duše u smrti i dubokom snu ulaze u *brahman* (Čhān-up., VI. 8; S. B., II. 3. 31).

<sup>596</sup> *Deha*, *sthūlaśarīra*, *annamayakośa*.

<sup>597</sup> Životni organi su dvovrsni: organi svesnog života, kao što su pet čulnih organa (*buddhindriyāni*), pet organa akcije (*karmendriyāni*), i *manas*, koji kontroliše opažanje i akciju; drugu vrstu čine organi nesvesnog života. *Mukhyaprāna*, koji je glavni dah života, deli se na pet različitih *prāna*, koji služe raznim funkcijama disanja, ishrane itd. Mada ima ograničen obim, *mukhyaprāna* je nevidljiv (S. B., I. 4. 13).

<sup>598</sup> *Sūkśmaśarīra*, *lingaśarīra*, *bhūtāśraya*.

<sup>599</sup> *Dehabīdāni*, *bhūtasūkśmāni*.

<sup>600</sup> Odgovara pojmu *lingaśarīra* u *sāmkhyi*.

<sup>601</sup> Kartrivabhoktrtvaviśiṣṭajvo manomayādipañcakośaviśiṣṭah. Mehanički kauzalitet određuje njegove elemente. Vidi S. B., Brh.-up., I. 4. 17.

<sup>602</sup> S. B., II. 4. 8—12; D. S. V., str. 325—6.

<sup>603</sup> Vidi Brh.-up., IV. 4. 2.

i čula, naravno, ne mogu da se razviju. Kako je *samsāra* bez početka, duša mora da je bila snabdevena tim aparatom životnih oblika oduvek. Treće telo, *kārana-śarīra*, se katkad pominje i identifikuje sa bespočetnom, definiciji nepristupačnom *avidyom*. Kauzalna *svest o sebi* (*kārana-ātmā*) je relativno trajno ljudsko *sebe*, koje traje kroz sukcesivna ponovna rođenja koja određuje zakon *karme*. Ovaj opis psihološkog organizma identičan je sa opisom u *sāmkhyi*, izuzev u pitanju pet životnih snaga.

Pet organa opažanja, pet akcija i *manas* su stvoreni predmeti, <sup>604</sup> majušni (*anu* ili *sūkśma*) i ograničeni (*pariśchinna*). Oni nisu atomskog obima (*paramānutulya*), pošto bi onda bilo neshvatljivo njihovo prožimanje celih tela. Smatra se da su majušni, jer kad bi bili grubi, bilo bi moguće videti ih kad odlaze pri umiranju. Imaju ograničen obim, a nisu bezgranični, jer u suprotnom slučaju ne bi mogli ići, prolaziti i vraćati se. U celom ovom objašnjavanju Šamkara ima u vidu funkcije čula a ne njihovu materijalnu stranu. Čula nisu sveprodnora, već imaju isti obim kao telesni domen gde dejstvuju. <sup>605</sup> Razni se organi kao i obično svode na razne elemente, <sup>606</sup> a za bogove koji gospodare elementima kaže se da kontrolišu takođe i organe. *Mukhyaprāna* je životni princip koji podržava i oživljava. Čak i psihički aparat zavisi od njega. *Mukhyaprāna* održava čula, pa se zato nazivaju *prāna*. <sup>607</sup> *Ātman* obučan u *upādhi* jeste *điva*, koji uživa i pati (*bhoktr*) i dejstvuje (*kartr*), dok je najviša duša slobodna oba ova stanja. <sup>608</sup>

*Ātman* upravlja telom i čulima, a u vezi je i sa plodovima dela. Pošto je *ātman* njegova esencija, kaže se da je *viḥu* ili sveprodoran, a ne *anu* ili atomskog obima. Kad bi bio *anu*, ne bi mogao da doživljava opažanje koji se šire po celom telu. <sup>609</sup>

Oni koji smatraju da je duša atomska, dokazuju da se beskrajna duša ne može da kreće; međutim, mi vidimo da duša napušta jedno telo i vraća se u drugo. Prema Šamkari, ovaj prelaz se ne tiče duše kao takve, već samo njenog ograničenja. <sup>610</sup> Prigovor da bi duša, kad bi bila atomska, mogla da bude samo na jednom mestu u telu, te ne bi mogla da opaža sve što se događa u celom telu — odbacuje se primerom da kao što komad sandalovog drveta osvežava celo telo iako ga dodiruje samo na jednom mestu, tako i atomska duša može da oseća sve što se zbiva po celom telu pomoću čula dodira koje obuhvata celo telo. Šamkara odbacuje ovo shvatanje isti-

<sup>604</sup> S. B., II. 4. 1—4.

<sup>605</sup> II. 4. 13.

<sup>606</sup> S. B., II. 4. 14—16; Brh.-up., I. 3. 11; III. 2. 13; Ait.-up., I. 2. 4.

<sup>607</sup> II. 4. 1—6.

<sup>608</sup> Param brahma . . . apahatapāmatvādidharmakam, tad eva jīvasya paramārthikam svarūpam . . . itarad upādhipalpitam (S. B., I. 3. 19). Platon zastupa slično gledište, koje ilustruje neobičnom uporedbom o Glaukosu koji roni u morske dubine. Ako ga vidimo tamo, mi ga ne prepoznamo, jer je ispod morskog rastinja, školjki i drugih stvorenja iz dubina. Svaka individualna duša je izgubljena duša, i *nismo u stanju* da upoznamo njenu pravu prirodu dok je ne izvučemo iz okeana *samsāre* i očistimo od trava, školjaka i mulja koji su se nahvatali na njoj.

<sup>609</sup> S. B., II. 3. 29.

<sup>610</sup> Ibid.

čući da je i trn na koji neko nagazi u vezi sa celim čulom osećanja, mada se bol oseća samo na tabanu, a ne po celom telu. Branioci atomskog shvatanja dokazuju da atomska duša prožima celo telo pomoću kvaliteta duha ili *čaitanye*, kao što se svetlost lampe postavljene na jedno mesto širi po celoj sobi. Šamkara izjavljuje da kvalitet ne može da se širi dalje od supstancije. Plamen lampe i njegova svetlost ne stoje u odnosu supstancije i kvaliteta. Oba su vatrene supstancije; samo što su u plamenu delovi gušće zbijeni, dok se u svetlosti šire, odvojeni su. Ako osobina *čaitanye* ili duha prožima celo telo, onda duša ne može biti atomska. Mesta u upanišadama koja govore o duši kao *anu*<sup>611</sup> nemaju u vidu *ātman*, već jezgro osobina razuma i duha. Njihov je smisao da pokažu utančanost *ātmana*, koji je nedostiživ opažanju.<sup>612</sup> Priznaje se da iskustvena *svest o sebi*, vezana *manasom* itd., nije beskonačna, dok je vrhovna realnost beskonačna.<sup>613</sup> Ako se kaže da je atomska, to je zato što je empirijski vezana za *buddhi*.<sup>614</sup> Sve tvrdnje o smeštaju duše u srcu osnivaju se na teoriji o smeštaju *buddhi* u srcu. Međutim, ono što je svuda, može sigurno biti i na jednom mestu, mada ono što je vezano za jedno mesto ne može biti svuda.<sup>615</sup> Na taj način Šamkara objašnjava sva mesta iz upanišada koja zastupaju prostorno ograničenje duše.<sup>616</sup> Ceo život prema verskoj obavezi zasniiva se na relativnoj realnosti iskustvenog *ego*. Celo polje praktičnog postojanja, sa svojom shemom zasluga i greha, sa svojim kanonom svetog zakona, sa svojim zapovestima i zabranama, svojim izgledima za sreću na nebu i patnju u paklu — sve to pretpostavlja identifikovanje *sebe* sa telom, čulima i raznovrsnim uslovima koji ga opkoljavaju. U svim životnim nizovima nije *ātman*, već njegova senka ta koja tuguje i žali se i igra prizor na pozornici sveta. Duša je sve do svog odvajanja od *upādhi* podložna užitku, bolu i individualnoj svesti.<sup>617</sup>

Šamkara pruža objašnjenje različitih stanja duše. U budnom stanju deluje ceo opažajni mehanizam, pa shvatamo predmete pomoću duha i čula. U stanjima sna čula miruju a samo *manas* je aktivno. *Manas* saznaje predmete po utiscima koje je budno stanje ostavilo na čulima. *Svest o sebi* u snu nije krajnji duh, već duh ograničen dodacima. Zato ne možemo u snu stvarati po volji. Kad bismo to mogli, niko ne bi imao neprijatne snove.<sup>618</sup> U stanju dubokog sna duh i čula miruju, a duša kao da se rastvara u svome sopstvenom *sebi* i ponovo se vraća u svoju pravu prirodu. Šamkara pominje kontinuitet *karme* kao jedan od dokaza za kontinuitet *sebe*. Postoji i sećanje. *Svest o ličnom identitetu (ātmanusmarana)* dokazuje da se budi ona ista duša koja je išla na spavanje. Sveti spisi to potvrđuju, a i oni bi izgubili svoj smisao kad bi dubok san remetio kontinuitet *sebe*. Ako čovek ide da spava kao A a budi se kao B, onda nema kontinuiteta u delima. Čak i oslobođeni mogu da se bude. Očigledno je da se i u dubokom snu, kao i u nastupanju smrti, srž individualnosti održava. Uprkos labavim tvrdnjama sa suprotne strane, priznaje se da čak i u dubokom snu potencijalno postoji *upādhi*, koja ograničava *divu* na *samsāru*. Ako u dubokom snu kao i u oslobođenju potpuno nedostaje specifično saznanje, kako i u čemu zadr-

611 Mund.-up., III. 19; Švet., V. 8—9.

612 S. B., II. 3. 29.

613 Vidi S. B., II. 3. 19—32.

614 II. 3. 29.

615 S. B., II. 1. 7; II. 3. 49.

616 Vidi S. B., I. 3. 14—18; I. 2. 11—12.

617 *Višešavidhāna*.

618 S. B., III. 2. 6.

žava spavač seme *avidye* na osnovu koga dolazi do buđenja? Šamkara postavlja razliku između privremenog jedinstva sa *brahmanom* u dubokom snu i trajnog u *mokši*. »U slučaju dubokog sna postoji ograničavajuća *upādhi*, tako da kad se on prene u bivstvovanje, *diva* mora da započne svoje postojanje.«<sup>619</sup> U stanju *mokše* seme *avidye* je potpuno sagorelo.<sup>620</sup>

Stanju nesvesti poklanja se posebno mesto, jer se ono razlikuje od buđenja utoliko što čula više ne opažaju predmete. Ta indiferentnost za objektivni svet nije posledica koncentracije pažnje na druge predmete. Ona se razlikuje od snova pošto je svest uopšte ne prati; razlikuje se od smrti pošto u telu ima života, i od spavanja bez snova pošto postoji nemir u telu. Onesvešćen čovek ne može se tako lako probuditi kao onaj koji spava. O stanju nesvestice kaže se da je na sredini između dubokog sna i smrti. »Ono pripada smrti utoliko što predstavlja vrata smrti. Ako ostaje neko (neizvršeno) delo duše, govor i duh se vraćaju onesvešćenoj osobi; ako ne ostaje nikakvo delo, dah i toplota ga napuštaju.«<sup>621</sup>

Svaki čovek je u suštini najviša realnost, nepromenljiva i nepristupačna modifikovanju; ali ipak govorimo o usponu i porastu duše. Jer kad se proizvedu ili rastvaraju dopune, kaže se da se *svest o sebi* proizvodi ili rastvara.<sup>622</sup> Dopune koje je ograničavaju daju individualnost raznim dušama u svetu.<sup>623</sup> One određuju prirodu tela, kastu *dive*, trajanje života itd.<sup>624</sup> Duše se razlikuju zbog ovih dopuna, te tako ne postoji zbrka dela ili plodova dela.<sup>625</sup> Individualnost duše nije prejudicirana ni onda ako se smatra da je individualna duša samo *ābhāsa* ili odraz kao odraz sunca na vodi.<sup>626</sup>

### XXXVI

#### SĀKŠIN I ĀDIVA

Pored sazajnog, emocionalnog i voljnog iskustva, u svakoj individualnoj duši imamo *sebe* koje je svedok ili *sākšin*. Večna svest se naziva *sākšin* ako unutrašnji organ služi kao ograničavajuća dopuna i ako osvetljava predmete. Prisustvo ove dopune dovoljno je da pretvori prvobitnu svest u *sebe* koje je svedok. Mada se ova svest koja svedoči

619 S. B., III. 2. 9.

620 Vidi S. B. o delu Gaudapādinom Kārikā, III. 14.

621 S. B., III. 2. 10.

622 S. B., II. 3. 17.

623 S. B., III. 2. 9.

624 Surešvara: Vārttika, str. 110—113.

625 S. B., II. 3. 49.

626 »Kao što jedna slika odražavanja sunca treperi, a druga zbog toga ne treperi, tako kad je jedna duša povezana sa delima i rezultatima dela, druga duša nije zbog toga na isti način povezana. Stoga nema zabune u pogledu akcija i rezultata« (S. B., II. 3. 50).

javlja sa iskustvom o predmetima, ona ne zavisi od iskustva, već je iskustvo pretpostavlja. Kad unutrašnji organ uđe u individuu i postane njen organski sačinitelj, onda imamo *divu*.

Kakav je odnos između *sebe* koje je svedok i *dive*? U poznijim spisima *advaita* definiše se na razne načine. Vidyāranya definiše *sebe* koje je svedok kao nepromenljivu svest, koja je supstrat pojava grubih i utančanih tela, i posmatra njihove efekte iako im nije ni na koji način podložna.<sup>627</sup> Kad prestane delovanje *ego*-a koje uživa, prosvetljenje tih dvaju tela vrši to *sebe* koje je svedok. Ono je neposredno svesno dveju vrsta tela koja su mu data kao pratioci, čak i onda kad *ego* koje uživa prestane da funkcioniše. Stalno prisustvo *sebe* koje je svedok pomaže da se održi identitet posmatrača u nizu mentalnih ideja, koje su u vezi sa nečim drugim što nije *ego*. Vidyāranya je načisto s time da se *sebe* koje je svedok ne može identifikovati sa *divom* koji učestvuje u životu i događajima. Upaniṣad tvrdi da je ono jedno bez osobina, čisti posmatrač a ne onaj koji uživa plodove.<sup>628</sup> Na jednom drugom mestu Vidyāranya ga upoređuje sa lampom na pozornici, koja jednako osvetljava reditelja, glumicu i gledaoce, a svetli za sebe i kad su oni odsutni.<sup>629</sup> Ovo poređenje želi da istakne da *sebe* koje je svedok osvetljava jednako iskustveno *ego* (*divu*), unutrašnji organ i predmete, a sija i samo po sebi u zdravom snu kad je sve to odsutno.<sup>630</sup> *Sākṣin* se od Išvare razlikuje pasivnošću. U Tattvapradīpiki *sebe* koje je svedok definiše se kao čisto *brahman*, koje je univerzalna *svest o sebi* svih stvorenja, i koje, budući da je supstrat svake individualne duše, izgleda da je tolikostruko koliko ima *diva*. *Sebe* koje je svedok ne može se identifikovati sa kvalifikovanim *brahmanom* ili Išvarom, pošto je određeno kao apsolutno i bez kvaliteta. Svedok se ne može identifikovati ni sa *divom*, koji radi i uživa u akcijama i njihovim plodovima.<sup>631</sup> Šamkara podržava gledište koje brane dela Pañčadaśi i Tattvapradīpikā.

Kaumudī uči da je *sebe* koje je svedok posebn oblik Išvare. Autor te rasprave oslanja se na ono mesto Svetāśvatara-upaniṣade koje Išvaru predstavlja kao svedoka. On je dođuše svestan aktivnosti *diva* i prestajanja aktivnosti, ali to ni najmanje ne deluje na njega.<sup>632</sup> On dejstvuje u *divi*, osvetljavajući njegovu *avidyu* i sve ostalo što mu pripada. Poznat je kao *prādhā* kad se sve aktivnosti povuku, kao u stanju spavanja bez snova.<sup>633</sup> Autor dela Tattvaśuddhi slaže se sa ovim mišljenjem. Tvrdjenje da je Išvara *sākṣi* je religiozni ili iskustveni put opisivanja prvog gledišta. U Šamkarinim spisima nalazimo podršku tome gledištu. Komentarišući čuveni odeljak<sup>634</sup> upaniṣade koji opisuje dve ptice koje sede na istoj grani, Šamkara piše: »Od ove dve ptice na grani jedna, *ksetradhā*, koja se nalazi u istančanom telu, jede (tj. iskušava) iz neznanja plodove *karme*, obeležene kao sreća i beda, prijatne na mnogo različitih načina; druga, večni gospod, čisti, razumni i slobodan, po svojoj prirodi sveznajuć, uslovljen *sattvom*, ne jede; jer je on upravljač i onoga koji jede i onoga što služi za

627 Pañčadaśi, VIII. Siddhāntaleśa (gl. I) opisuju gledište Vidyāranya ovako: »Dehadvayādhiṣṭhānabhūtam kūtasthacaitanyam svāvacchedakāśya dehadvayasya sākṣād iksanān nirvikāratvāt sākṣity ucyate«.

628 Upor. »Sākṣi, cetā, kevalo, nirgunāś ca« (Švet.-up.).\*

629 Nṛtyaśālāsthito dīpāh prabhuṃ sabhyāś ca nartakīm Dīpayed aviśeṣena tadabhāve 'pi dīpyate« (Pañčadaśi, X. 11).

630 Ibid., X. 12.

631 Tattvapradīpikāyām api, māyāśabalite, sagune parameśvare »kevalo nirguna« iti viśeṣanānupapatteḥ sarvapratyagbhūtam, viśuddham brahma, jīvaḥ bhēdena, sākṣīti pratīpādyuta ity uditam (Siddhāntaleśa, I).

632 Parameśvarasyaiva rūpabhedaḥ kaścīt jīvapratīvirvrttyor anumantā svayam udāśīnah sākṣī nāma (Siddhāntaleśa, I).

633 Vidi V. S., I. 3. 42.

634 Mund.-up., III. 1. 1.

\* »Svedok je tako potpuno bez atributivnih obeležja.«

hranu. Već samo njegovo svedočenje važi isto toliko koliko i upravljanje, kao u slučaju kralja.<sup>635</sup>

Neki drugi tvrde da je *diva*, koga uslovljava *avidyā*, *sebe* koje je svedok, pošto je on suštinski posmatrač a ne izvršilac. On postaje aktivan i uživa u svetu samo onda kad se pogrešno identifikuje sa unutrašnjim organom.<sup>636</sup> Tako *diva* ima dva izgleda, jedan realan a drugi nerealan, izgled *sākṣina* ili pasivnog posmatrača, i *abhimānina* ili aktivnog činioca i uživača. Ovom gledištu se prebacuje da ako svudaprodnu *avidyu* treba smatrati uslovom *diva* kao svedoka, onda *diva* mora da bude u stanju da osvetli ne samo naš sopstveni um već i umove svih drugih stvorenja. Ali to se u iskustvu ne potvrđuje. Tako je *diva* sa *antahkaranom*, ili unutrašnjim organom kojim je uslovljen, svest koja je svedok *sebe* različita u raznim individuama. Pretpostavlja se da *diva* u *suśupti* (spavanju bez snova) postoji u utančanoj formi, tako da je prisutan i u sva tri stanja. Razlika između iskustvenog *ego* i *sebe* koje je svedok je u tome, što dok je unutrašnji organ atribut ili svojstvo iskustvenog *ego*, dotle je on samo uslov ili ograničenje *sebe* koje je svedok.<sup>637</sup> Ovo gledište zastupa Vedāntaparibhāṣā; ono nije u suprotnosti sa drugim pomenutim gledištima, pošto ističe da se najviša svest kad operiše u individualnom subjektu naziva *sākṣin*. Večna svest ili *ātman* naziva se *divasākṣi* kad dejstvuje u individualnom organizmu, a Išvarasākṣi kad dejstvuje u vasioni kao celini. Ograničenja ili *upādhi* u oba slučaja opravdavaju različita imena. U prvom, *upādhi* je unutrašnji organ, telo itd., u drugom — ceo svet bića. Išvara je duša sveta, dok je *diva* individualna duša.

## XXXVII

### ĀTMAN I DIVA

Individualnome *ego* ne možemo pripisati supstancijalnost ili jednostavnost. Ono nije atomska jedinica, već veoma složena struktura. Ono je sistematsko jedinstvo svesnih iskustava jednog posebnog individualnog centra, koji je prvo određen ili definisan telesnim organizmom i drugim uslovima. Telo, čula itd., ulaze u njegovo iskustvo i unose u njega neku vrstu jedinstva i kontinuiteta. Svest vezana s organizmom čisto je konačna i uključuje telesna stanja kao deo sadržaja svesti. Kao što se telo izgrađuje postepeno, tako je isto i sa njegovim svesnim iskustvom. Konačna *svest o sebi* nije prvobitni uzrok svoje sopstvene svesnosti. *Ego* je osećanje jedinstva iskustvene svesti koja se razvija tokom vremena. To je idealna konstrukcija ili predmet pojmovnog mišljenja.<sup>638</sup> Ona se pomera u istoj individui, te se stoga ne može identifikovati sa suštinom koja se niti menja niti se može izmeniti. *Ātman*, koji je temeljna podloga iskustvenih *ego*, ne podleže promenama niti doživljava emocije.

635 Paśyaty eva kevalam darśanamātreṇa hi tasya prerayitṛtvam rājavat (S. B., Mund., III. 1. 1).

636 Keced avidyopādhiko jīva eva sākṣād draṣṭṛtvāt sākṣi; jīvasyāntahkaranatādātmyāpatyā kartrtvādyāropabhāḥ tv epi svayam udāśīnatvāt (Siddhāntaleśa, I).

637 Antahkaranopadhānena jīvah sākṣi... antahkaranaviśiṣṭah pramātā (Siddhāntaleśa, I).

638 Upor. Ward: *Psychological Principles*, str. 361—382.

Iako je to neshvatljivo, *ātman* nema nikakve veze sa životnom istorijom pojedinaca nad kojom tako verno bdi i koju prati. S pretpostavkom da je stalni pratilac, *ātman* služi samo kao ekran ili osnova na kojoj se odigravaju duhovne činjenice. Mi ne možemo reći da one izlaze iz njega, jer se realnoga ne tiče ono sa čime je izmešano. Stvari ne menjaju svoju prirodu prosto zato što ih mi ne razumemo. Kako se može nepromenljivo *ātman* pojaviti kao ograničen; kako može večna svetlost inteligencije da se pomračiti bilo kojim delovanjem, kad je slobodna od svih odnosa? Staro je pitanje kako realno postaje fenomenalno. Odnos *ātmana* prema *upādharma* tela, čula, i predmeta čula, treba da objasni fenomenalni karakter. Ali ovaj odnos između *ātmana* i psihološkog *sebe* je neobjašnjiv, *māyā* ili misterija. Ako je *ātman* večna sloboda i čista svest, ako ne želi ništa i ne čini ništa kako može biti izvor kretanja i želja u otelovljenim *sebi*? »Neka stvar — odgovara se na to — koja je sama bez kretanja može ipak da pokrene druge stvari. Magnet se sam ne kreće a ipak pokreće gvožđe.«<sup>639</sup> Kad govorimo o odnosu konačnih *svesti o sebi* prema beskonačnom *ātmanu*, onda smo prepušteni milosti konačnih kategorija, koje se ne mogu strogo primenjivati.

Šamkara raspravlja o raznim shvatanjima odnosa individualne duše i *brahmana*, koja se iznose u Brahma-sūtri, kao što su Ašmarathya, Audulomija i Kašakrtsnina. Ašmarathya polazi od onih tekstova upanišada koji upoređuju odnos pojedinca prema apsolutu sa odnosom iskrica prema vatri. Iskre iskaču iz vatre i ne razlikuju se apsolutno od vatre, jer učestvuju u prirodni vatre. S druge strane, one nisu ni apsolutno nerazličite, jer se inače ne bi mogle razlikovati ni od vatre niti međusobno. Tako ni individualne duše nisu različite od najviše realnosti, jer bi to značilo da nemaju prirodu inteligencije; ali nisu ni nerazličite od nje, jer se inače ne bi razlikovale međusobno. Tako Ašmarathya zaključuje da su individue i različite i nerazličite od *brahmana*.<sup>640</sup> Gledište Audulomija je da se individualna duša, vezana za ograničavajuće dopune tela, čula i uma, razlikuje od *brahmana*, iako saznanjem i meditacijom izlazi iz tela i postaje jedno sa najvišim *sebe*. On priznaje apsolutnu razliku između neoslobođenog individualnog *sebe* i *brahmana*,<sup>641</sup> a i apsolutni identitet oslobođenoga sa *brahmanom*. Šamkara usvaja gledište Kašakrtsne.<sup>642</sup>

Individualni *ego* ne može biti deo apsolutnog duha, kako misli Rāmānuđa, jer apsolut je bez delova pošto je iznad prostora i vremena. On se ne može razlikovati od apsoluta, kako pretpostavlja Madhva, jer nema ničeg različitog od apsoluta koji je jedan bez drugoga.<sup>643</sup> *Ego* ne može biti modifikacija apsoluta, kako misli Vallabha, pošto je apsolut nepromenljiv. Ne možemo individualnu dušu smatrati kao stvorenje božje, jer vede govore o stvaranju vatre i drugih elemenata, ali ne pominju stvaranje duše. *Ātma* nije ni različit od apsolutnog *ātmana*, niti je njegov deo, niti modifikacija. On je sam *ātman*. Mi ne možemo shvatiti njegovu prirodu, jer je skrivaju *upādhi*.<sup>644</sup> Kad ne bi bio jedno sa najvišim *sebe*, sva učenja svetih spisa koja dokazuju besmrtnost izgubila bi smisao. Pozivajući se na učenje Ašmarathye, Šamkara kaže: »Kad bi individualna duša bila različita od najvišeg *sebe*, znanje najvišeg *sebe* ne bi uključivalo znanje individualne duše, i tako ne bi bilo ispunjeno obećanje dato u

639 S. B., II. 2. 2.

640 S. B., I. 4. 20.

641 S. B., I. 4. 21.

642 S. B., I. 4. 22.

643 S. B., IV. 3. 14.

644 Vidi S. B. o Mund-up., II. 2. 1; Katha-up., II. 2. 1.

upanišadi da se saznanjem jedne realnosti saznaje sve.«<sup>645</sup> Komentarišući Taittiriya-upanišadu, Šamkara piše: »Nije moguće da ikad ikog postigne identitet sa nečim drugim što je potpuno različito«,<sup>646</sup> pošto upanišade govore o poznavao *brahmana* koji postaje *brahman*, stoga poznavalac mora biti jedan sa *brahmanom*.

Može se dopustiti metafizička istovetnost najvišeg *ātmana* i individualnog *diva*, ali to ne dira pitanje odnosa vrhovnog *ātmana* prema *divi* pre no što *diva* postigne saznanje svoje prave prirode. Naši iskustveni *ego* se kreću, ali ih tereti *upādhi* vuku naniže.<sup>647</sup> Iako zna da odnos između apsoluta i individualnog *sebe* nije pristupačan logičkom raščlanjavanju, Šamkara ipak pruža izvesne analogije koje su se razvile u razne teorije u poznijem *advaiti*.

Priča se da je neki Irac na postavljeno pitanje da opiše beskonačan prostor odgovorio: »Prostor je kao kutija čiji su poklopac, dno i strane odbačeni.« Kao što kutija sa svojim granicama i okvirima nije prostor, tako ni životi vezani umom i čulima nisu *brahman*. Kad uklonimo strane i dno naše konačne individualnosti onda smo jedno sa *brahmanom*. Teorija ograničenja<sup>648</sup> primenjuje se na mnogo mesta. Šamkara se služi poređenjem o jednom kosmičkom prostoru i delovima prostora, jer se pri tome dobro ističu neke crte odnosa *brahmana* prema individuumu. Ako se uklone ograde koje postavlja lonac ili slično, onda se ograničeni prostori stapaju u jedan kosmički prostor. Isto tako kad se uklone granice prostora, vremena i uzročnosti, *diva* postaju jedno sa apsolutnom *svešču o sebi*. Osim toga, ako se prostor zatvoren u jednom loncu ispuni prahom i dimom, drugi delovi prostora nisu time ništa izmenjeni. Isto tako ako je jedan *diva* pod uticajem zadovoljstva ili bola, to ne deluje na ostale. Jedno mesto u prostoru može dobiti razna imena, što zavisi od *upādhi*, dok sam prostor ostaje nepromenjen. Kad se apsolut stoji sa tim granicama (*upādhi-antarbhāva*), priroda *brahmana* je skrivena (*svarūpatirobhāva*), a prirodno sveznanje apsoluta pretrpi ograničenje (*upādhiparicchinna*). Ovaj kontakt ograničenja (*upādhisamparka*) sličan je kontaktu kristala sa crvenom bojom sa kojom je u vezi.<sup>649</sup> Prostor ne sagoreva sa telima niti se kreće sa lađama.<sup>650</sup> Za prostor u loncu ne može se reći da je deo ili transformacija jednog beskonačnog prostora. Tako isto *diva* nisu delovi ili modifikacije *ātmana*. Kao što prostor izgleda deci zaprljan đubretom i sličnim, tako i *ātman* izgleda neprosvećenome vezan ili umrljan grehom. Kad se napravi ili razbije lonac, prostor u njemu nije napravljen ili razbijen. Tako isto *ātman* se ne rađa niti umire. Neki od poznijih pristalica *advaita* prihvataju ovo gledište i drže da je *diva* univerzalni duh ograničen unutrašnjim organom.

Protiv teorije ograničenja iznosi se prigovor da je, kad *diva* ode na nebo zbog svojih zasluga, inteligencija koja je njime ograničena na nebu različita od inteligencije koju je ograničavao na zemlji. To ima neznatne moralne posledice, kao što je uništenje aknade našeg *karme* (*krtanāša*) i sticanje plodova dela koja subjekt nije izvršio (*akrtābhyāgama*). Ne možemo reći da ista ograničena inteligencija odlazi

645 S. B., I. 4. 20.

646 S. B. o Tait-up., II. 8. 15.

647 Na izneseno mišljenje da *ahamkāra* ili osećanje sebe postaje subjekt saznanja na osnovu svoje blizine sa *ātmanom* koji se reflektuje u njemu, Rāmānuđa pita: »Da li svest postaje refleksija *ahamkāre*, ili *ahamkāra* postaje refleksija *svesti*? Prva alternativa se ne može usvojiti, jer nećete priznati svesti kvalitet da bude saznavatelj; isto je i sa drugom, jer *ahamkāra* bez razuma ne može nikad postati subjekt saznanja« (R. B., I. 1. 1).

648 *Avacchedyāvācchedaka*. S. B., I. 3. 7; I. 2. 6; I. 3. 14—18; I. 2. 11—12; II. 1. 14. 22; II. 3. 17; III. 2. 34.

649 S. B., III. 2. 15. *Ātmabodha*, str. 16.

650 S. B., I. 2—8.



na nebo, jer to bi značilo pripisivati kretanje onome što je sveprodomno. Etar se ne kreće sa loncem ma kako da krećemo lonac.

Da bi se osigurala istovetnost duše koja uživa plodove dela, duša se ne smatra ograničenom inteligencijom, nego odraženom inteligencijom koja je nerazdvojno vezana s izvorom odražavanja, tj. s duhom.<sup>651</sup> U komentaru Brhadāranyakopanišade<sup>652</sup> Šamkara je sklon teoriji odražavanja. Kao što je pojava sunca i meseca na vodi samo odraz, a ništa realno, ili kao što je pojava crvene boje u belom kristalu samo odraz crvenog cveta, a ništa realno, jer kad uklonimo vodu ostaju samo sunce i mesec, a kad uklonimo crveni cvet ostaje nepromenjeno belilo kristala, isto tako elementi individualnih duša su odrazi jedne realnosti u *avidyi*, a ništa realno. Kad se ukloni *avidyā*, odrazi prestaju da postoje, a ostaje samo realno. Apsolut je original (*bimba*), a svet je odraz (*pratibimba*). I dalje, vasiona sa svojim raznovrsnim formama slična je okeanu koji odražava sunce *brahmana* na razne načine, i Šamkara podržava ovo mišljenje zbog njegove sugestivne vrednosti, uvidajući da se njime pokazuje da original zaista ostaje neumrljan nečistoćom odraza. Kao što se razlike odraza svode na ogledala, tako se i apsolut, koji je bez drugoga, pojavljuje kao različite individue, po svojim odrazima u raznim unutrašnjim organima. Ako se uznemiri voda na kojoj se nešto odražava, i sam odraz izgleda uznemiren. Branioci teorije ograničenja smatraju da je *avidyā* kao utančana materija u formi unutrašnjeg organa *avačchedaka* ili ograničenje, ili pak *višešana* ili suštinski deo *đive*, tako da bez nje *điva* kao takav ne bi mogao da postoji. Međutim, oni koji podržavaju teoriju odražavanja smatraju da je unutrašnji organ samo *upādhi*,<sup>653</sup> materija koja prima odraz čiste inteligencije i stoga je *prisuṭna* u njemu, ali ne pripada suštinskoj prirodi *đive*.

Neki kasniji sledbenici *advaite* prihvataju ovo gledište i smatraju da je *điva* odraz univerzalnog duha u unutrašnjem organu.<sup>654</sup> Ako je svet senka, onda je *brahman* supstancija koja baca senku. Teoriju odražavanja kritikuju iz više razloga. Stvar koja nema forme ne može imati nikakav odraz, a pogotovo ne u bezobličnom izvoru odražavanja. I čista inteligencija i *avidyā* su bezoblične. Ako je individua odraz, onda ono što se odražava mora da se nalazi izvan izvora odražavanja, pa realnost koja je original mora da se nalazi izvan vasiona ili sveukupnog zbira stvorenih predmeta. To je suprotno stavu toga sistema o »imanenciji«. Hipoteza »odražavanja« nije bez teškoća svojstvenih teoriji ograničenja. Odraz svakog duha zavisi od inteligencije koja mu pripada. Iz toga sleduje da bi odrazi u istom duhu bili različiti na raznim mestima. Ova kritika zaboravlja da je inteligencija po svojoj prirodi uniformna. Ako je *điva* odraz *brahmana*, onda se razlikuje od njega, pa stoga nije realan. Autor *Vivaraṇe* predlaže izlaz iz ove teškoće. Zraci koji polaze iz oka udaraju u reflektor, vraćaju se natrag i omogućuju stvarno opažanje lica. Na taj način je odraz sam original. Međutim, ovo gledište, nazvano inače *bimbapratibimbābhēdavāda* (ili nerazlika originala od odraza), nije prihvaćeno. Ako se poređenje shvati bukvalno, potrebno je da postoji: osvetljeno telo, drugo na koje se baca senka, i treće koje zapaža svetlost. Odraz pretpostavlja stvarno postojeći medijum nezavisan od projekcije, a to protivreči nedvojstvu *brahmana*. Oni koji odbacuju obe teorije, »ograničenja« i »odražavanja«,<sup>655</sup> izjavljuju da je *điva* nepromenljivo *brahman*, nesvesno svoje prave prirode. Šamkara je sklon ovoj teoriji kao i Surešvara. Lična svest je neobjašnjivo<sup>656</sup> prikazivanje *brahmana*. *Điva* se pojavljuje, ali ne znamo kako.

<sup>651</sup> S. B., II. 3. 50. S. B. o Gaudapādinom delu Kārikā, I. 6.

<sup>652</sup> S. B., Brh-up., II. 4. 12. Vidi tak. Brahmapādinu-up., str. 12.

<sup>653</sup> *Višešana* je suštinski predikat koji je inherentan u proizvodni i prisutan s njime kao određenom stvari, dok *upādhi* nije suštinsko svojstvo određene stvari. Boja je *višešana* obojene stvari, dok je zemljani sud *upādhi* prostora koji zauzima.

<sup>654</sup> Antahkaraneṣu pratibimbarṇ jīvacaitanyam (Vedāntaparibhāṣā, I).

<sup>655</sup> O kritici ovih teorija vidi S. P. B., I. 152 i 153.

<sup>656</sup> Vidi S. B. o Brh-up., II. 1.

## XXXVIII

## IŠVARA I ĐIVA

Ako je *Išvara brahman*, ako je *điva* takođe metafizički jedno sa *brahmanom*, i ako su oboje podložni ograničenjima, onda izgleda da je razlika između boga i individue svedena na najmanju meru. Šamkara smatra da je *Išvara* sveznajuć, svemoćan i sveprodoran, a da je *điva* nezalica, malen i slab. »Gospod obdaren višim ograničavajućim dopunama (*niratiśayopādhi*)<sup>657</sup> vlada dušama sa nižim ograničavajućim dopunama (*nihinopādhi*).«<sup>658</sup> *Išvara* je uvek slobodan od *avidye*.<sup>659</sup> Ograničenja *Išvare* ne odnose se na njegovo znanje. *Išvarina māyā* je njemu podložna, tako da se njegova priroda ne skriva. Ona ne skriva njegove kvalitete, kao staklo koje pokriva predmete ne skrivajući njihove osobine. *Māyā*, koja je ograničenje *Išvare*, načinjena je od *śuddhatattve* i ne stvara *avidyū* ili *antahkaranu*\*. Ona je pod njegovom kontrolom i pomaže mu u zadatku stvaranja i razaranja. Ta *māyā* ili sila samoizražavanja u *Išvari* koja se ispoljava u mnogostrukosti sveta, zavodi individualnu dušu u lažno verovanje u nezavisnost sveta i duša u njemu. *Avidyā* je rezultat *māye*. Čista svest *brahmana* kad se združi sa *māyom* u tom smislu naziva se *Išvara*, a sa *avidyom* — *điva*. Pošto *Išvara* nema sebičnih želja ili interesa da stvara svet, naziva se neaktivni ili *akartr*, dok je *điva kartr* ili činilac. *Išvari* se odaje bogopoštovanje; on deli nagrade prema *karmi* i zna za svoje jedinstvo sa *brahmanom*, te tako uživa večno blaženstvo u svome vlastitom duhu. *Điva* je onaj koji obožava i ne zna za svoje božansko poreklo; stoga je pod vlašću *samsāre*. U religiji imamo odnos gospodara i sluga (*svāmibhṛtyayoh*).<sup>660</sup> Na drugom mestu se kaže da su konačne *svesti o sebi* delovi (*aṁṣa*) *Išvare*, kao što su iskre delovi vatre.<sup>661</sup>

U poznijem *advaiti* iznose se razna shvatanja o odnosu *Išvare* i *đive*; ovde ih možemo izneti ukratko. Prakatārthavivarana kaže: »Odraz inteligencije u *māyi*, koja je bespočetna, neopisiva, koja je izvor neorganskog sveta i koja je vezana samo sa inteligencijom — to je *Išvara*. Odraz u mnogim malim količinama te *māye*, koja je u vlasti dveju sila: ovijanja i projektovanja, a poznata je kao *avidyā* — jeste *điva*.«<sup>662</sup> Prema ovom piscu, *māyā* i *avidyā* odnose se na celinu i na delove. *Māyā* je dodatak *Išvari*, a *avidyā* *đivi*. Isto gledište prihvata Samkṣepaśārīraka, mada se tu kaže da je razlika između celine i dela razlika između *avidye* i *antahkarane*, pri čemu je *avidyā* uzrok a *antahkarana* posledica.<sup>663</sup> Pošto ovde pisac podržava teoriju odražavanja, on ne pri-

<sup>657</sup> S. B., II. 3. 45.

<sup>658</sup> S. B., II. 3. 43.

<sup>659</sup> Nityanivṛttāvidyatvāt (S. B., III. 2. 9).

<sup>660</sup> II. 3. 43.

<sup>661</sup> S. B., II. 3. 43.

<sup>662</sup> Anādir anirvācyā, bhūtaprakṛtiś cinmātrasambandhinī māyā; tasyām citpratibimba Išvarah. Tasyā eva paricchinnānantapradeśeṣy āvaranavikṣepaśaktimatsvavidyābhīdhāneṣu citpratibimbo jīva iti (Siddhāntaleśa, I).

<sup>663</sup> Avidyāyām cit pratibimba Išvarah; antahkarane citpratibimbojīvah (S. L. S).

\* Unutrašnji »činilac« ili organ.

znaje podelu celine i delova. Pañcadaši prihvata razliku koja je tome srodna. Primitivni neinteligentni princip *mūlaprakṛti*, koji se sastoji od tri *gune*, ima dva oblika. Onaj deo u kome *sattva* nije podvrgnuto *raśasu* i *tamasu*, već dominira *tamasom*, naziva se *māyā*, te je dodatak *Īšvare*; a onaj u kome je *sattva* podređeno drugim dvama kvalitetima jeste *avidyā*, koja je dodatak *dive*. Razlika između *māye* i *avidye* ovde nije prosto kvantitativna već kvalitativna. To se vidi i na drugim mestima dela Pañcadaši, gde *prakṛti* sa svojom moći izrazitog projiciranja dobija naziv *māyā*, a kad u njoj prevladava moć prikrivanja, naziva se *avidyā*.<sup>664</sup> U Pañcadaši<sup>665</sup> Vidyāranya razlikuje *ākāśu*: 1. ograničeno loncem (*ghatākāśa*); 2. odraženo zajedno sa oblacima, olujama itd., u vodi koja je u loncu, ili *ākāśu* koje pripada vodi u loncu (*dalākāśa*); 3. neograničeno *ākāśa* (*mahākāśa*); i 4. odraženo u česticama vode koje liče na mlaz raspršen štrcaljkom, a o kojima zaključujemo da postoje u oblacima na nebu po kiši koja naknadno počinje padati (*meghākāśa*). Isto tako postoje četiri vrste inteligencije: 1. *kūtastha*, ili nepromenljiva inteligencija ograničena grubim i tananim telima; 2. inteligencija koja se odražava u *manasu*, koja je lažno nametnuta na nepromenljivu inteligenciju (*diva*); 3. neograničena inteligencija; i 4. inteligencija koja se odražava u istančanim utiscima uma<sup>666</sup> svih stvorenja koja postoje u oblaku sličnom *māyi* koja je u *brahmanu* (*Īšvari*). Iz tog objašnjenja sleduje da sve dok je *diva* inteligencija koja se odražava u *manasu*, *Īšvara* je inteligencija koja se odražava u *māyi* obojenoj istančanim utiscima svih stvorenja. Pisac Pañcapādikāvivarane smatra da je *diva* odraz *Īšvare*.<sup>667</sup> Neki kažu da je *diva* *Īšvara* pod uticajem *māye*.

### XXXIX

#### EKAĎIVAVĀDA (TEORIJA O JEDNOJ DUŠI) I ANEKĎIVAVĀDA (TEORIJA O MNOŠTVU DUŠA)

Šamkara ne podržava mišljenje da je *diva* ograničen *avidyom* jedan, kao što je *avidyā* jedna. Jer ako su sve duše jedan *diva*, onda bi postojanje sveta trebalo da se završi čim se pojavi prvi slučaj oslobođenja, ali to nije tako. Ograničeno raznim unutrašnjim organima koje rađa *avidyā*, *brahman* izgleda kao da se deli na mnoge individualne duše, ali su teškoće odnosa *māye* i *avidye* prema *brahmanu* dovele do formulacije raznih teorija u poznijem *advaiti*, od kojih su dve glavne: *ekādivavāda* ili teorija o jednoj duši i *anekādivavāda* ili teorija o mnoštvu duša.

Postoji samo jedan *diva* i jedno materijalno telo. Ta jedna lična svest je realna, dok druga tela, kao ona koja vidimo u snu, nemaju lične svesti. *Avidyā* jednog *dive* zamišlja pogrešno mnogostruki svet; ali, taj oblik *ekādivavāde* protivreči B. S., II. 1. 22; II. 1. 33 i I. 2. 3. Tvorac sveta nije *diva*, već *Īšvara*, koji se razlikuje od *dive* i čija je stvaralačka aktivnost čista zabava; jer pošto su sve njegove želje ispunjene, on ne može imati motiva za stvaranje. Tako ovi pisci tvrde da postoji jedan glavni *diva*, a to je *Hiranyagarbha*, koji je odraz *brahmana*, a drugi *diva* su samo prividno *dive*, odrazi *Hiranyagarbhe*, i tim prividima pripada vezanost i konačno oslobođenje. Ovi pisci priznaju doktrinu o jedinstvu *dive*, uz pretpostavku da postoje mnoga materi-

<sup>664</sup> I.

<sup>665</sup> VI.

<sup>666</sup> *Dhīvāsānā*.

<sup>667</sup> Ovi se oslanjaju na *Antaryami-brāhmanu* *Brh-up.*, VI. 7, i na mesta u B. G., kao što je: »*Īśvaras sarvabhūtānām hrdeśe 'rjuna tiṣṭhati*«.

jalna tela, od kojih je svako snabdeveno jednim nerealnim *divom*. Treći pravač *ekādivavāde* smatra da postoji jedan *diva* koji boravi u svakom od mnogih tela. Individualnost svesti zavisi od brojne razlike materijalnih tela. Branioci ovog gledišta ne priznaju važenje prigovora da isto onako kao što je jedna osoba različito svesna kad se nadražuje razni delovi njenog tela, tako bi i jedan *diva* trebalo odjednom da bude svestan zadovoljstava i bolova koji pripadaju svima numerički različitim materijalnim telima u kojima se on nalazi. Jer oni kažu da činjenica što nisu svesni zadovoljstva i bolova nekog ranijeg stanja egzistencije dokazuje da numerička razlika materijalnih tela onemogućuje takvu svest. Oni prihvataju učenje o jedinstvu *dive* sa mnoštvom tela.

Postoje razne verzije *anekādivavāde* koje dolaze od različitih pojmova o *avidyi*. 1. Suština prirode *dive* je u prisutnosti *avidye* u formi unutrašnjeg organa. Ako su unutrašnji organi itd., uslovi koji sačinjavaju *divu*, i ako ovih organa ima više, onda sleduje da i *diva* ima više. 2. Drugi smatraju: mada postoji samo jedna *avidyā* koja se nalazi u *brahmanu* kao njegov supstrat i skriva ga, i mada konačno oslobođenje nije ništa drugo od uništenje ove *avidye* — ipak *avidyā* ima delove, a neki deo *avidye* (koji obeležava i sposobnost projektovanja) mora se priznati da postoji u onom licu koje postigne oslobođenje još dok živi u telu. Ova *avidyā* delimično prestaje da postoji, tj. neki ograničavajući uslovi nestaju kad se postigne saznanje *brahmana*, a produžuje da postoji kao ranije u drugim delovima, tj. u ostalim ograničenim uslovima. (U stanju *divanmukta*\* individua zadržava svest o svome telu u formi *samskāre* ili duševnog *retentuma*, a to je prefinjena forma *avidye*; u stanju *videhakaivalya* svest o telu prestaje da postoji.) 3. Treća vrsta je slična prethodnoj i smatra da se vezanost sastoji u odnosu *avidye* i inteligencije, a konačno oslobođenje se sastoji u prestanku toga odnosa. Unutrašnji organ ili *manas* određuje odnos *avidye* prema inteligenciji. Kad pojava intucije *brahmana* donese kraj *manasu*, onda *avidyā* prestaje da bude u vezi sa tim posebnim delom inteligencije, mada produžava kao pre odnos sa ostalim delovima inteligencije. 4. *Avidyā* je celina i prisutna je u potpunosti u svakom *divi*, skrivajući *brahman* svakog *dive*. 5. *Avidyā* se sastoji od delova koji su podeljeni na svakog *divu*. *Mokṣa* nekog *dive* sastoji se u razorenju *avidye* koja mu pripada. Svest kao celina ima svoje poreklo u svima *avidyāma* zajedno. »Kao što komad tkanine potiče od svih konaca zajedno a prestaje da postoji ako se razori jedan od njenih konaca, i kao što se nov komad kanine proizvodi tada od preostalih konaca, tako i ovaj svet postaje od svih *avidyā* ukupno, a prestaje da postoji kad jedan od *diva* postigne oslobođenje... a novi svet zajednički svima preostalim *divama* nastaje tada od preostalih *avidyā*«. 6. Svaki deo *avidye* uspostavlja poseban i različit svet. Ceo svet čula i aktivnosti ograničen je za svaku ličnost, a proizvodi ga *avidyā* koja boravi u toj posebnoj ličnosti, kao god što je prividno srebro (koje se vidi umesto školjke) različito za svakog posmatrača, a proizvodi ga *avidyā* koja boravi u svakom posmatraču... Ali tvrdnja da svi ovi mnogobrojni svetovi čine jedan svet čista je zabluda, slična zabludi koja se sadrži u rečima: »Ja sam takođe video isto srebro koje si ti video.« 7. Neki opet smatraju da postoji samo jedan svet, čiji je materijalni uzrok *māyā* koja boravi u *Īšvari*, a razlikuje se od agregata *avidyā* koje borave u *divama*. Ove *avidye*, s druge strane, imaju funkciju delom u tome da skrivaju *brahman*, a delom da projektuju čisto prividne predmete, kao lažno srebro koje se vidi u školjci i predmeti koji se vide u snu.<sup>668</sup>

<sup>668</sup> Vidi: *Siddhāntaleśa*.

\* *Divanmukta*, onaj koji je postigao oslobođenje (od iluzije pojavnosti i metafizičkog »neznanja«, *avidyā*) još za života.

## XL

## ETIKA

Od svega što postoji u svetu jedino je ljudska ličnost etički subjekt. Čovek zna da je u vezi sa dva sveta, konačnim i beskonačnim. Delanje beskonačnog u konačnome nije samo pesnička vizija, već trezna filozofska istina. Beskonačno boravi u svemu konačnome, a čovek je svestan te činjenice. Mada je vezan organizmom koji je mehanički određen prošlošću, beskonačni ideali istine, lepote i dobrote dejuju u njemu i osposobljavaju ga da bira i da se bori za njihovo sve bolje izražavanje. Stoga što se beskonačno *brahman* otkriva u većoj meri u ljudskim bićima, ona su pozvana da budu etički i logički aktivna.<sup>669</sup> Dotle dok pojedinac teži za ovim idealima a ne postigne ih, nalazi se u okovima. U trenutku kad postigne beskonačno, unutrašnji napor popušta a radost slobode ispunjuje njegov duh. Dostići *brahman* — cilj je svih aktivnosti, jer *brahman* nije samo čisto biće ili svest, već takođe blaženstvo (*ānanda*) i kao takvo je predmet svih stremjenja.<sup>670</sup> *Brahmātmaikatva*, ili ostvarenje istovetnosti sa beskonačnom realnošću, krajnji je cilj života, »prava hrana svake duše«<sup>671</sup> i jedina najviša vrednost. Sve dok se to ne postigne konačna duša nije mirna u sebi. »Svako u sva tri sveta teži za izvorima sreće a ne za izvorima bede.«<sup>672</sup> Svi ljudi traže ono što je najbolje, i po rečima Browninga:

Sve što dodirne plemenitost uprkos  
Svojim zabludama navise teži, mada ne jako —  
Kao biljke u rudnicima koje nikad ne videše sunce,  
Ali sanjaju o njemu i slute gde je ono,  
I uz najveći napor pužu da ga dostignu.

Najbolji plodovi koje možemo ubrati sa drveta života (*samsāra*) pretvaraju se u pepeo u našim ustima. Najveća zadovoljstva otupe, i čak je život u nebu (*svarga*) prolazan. Pravi akt dobrote ili uživanje u nekoj slatkoj melodiji ili misaonom udubljanju može za trenutak prividno da nas uzdigne iz granica individualnosti, ali nije u stanju da nas trajno zadovolji. Jedino što može da nam pruži trajno zadovoljenje jeste doživljavanje *brahmana* (*brahmānubhava*). To je stanje najviše radosti i mira i savršenstvo u individualnom razvoju.<sup>673</sup> Nažalost, naše bespokojstvo

<sup>669</sup> Prādhānyāt . . . karmajñānādhikārah (S. B., Tait-up., II. 1).

<sup>670</sup> Prayojanasūcanārtham ānandagrahanam (Śikhāmani o Vedānta-paribhāṣi, Uvod).

<sup>671</sup> *Phaedrus*, str. 247.

<sup>672</sup> Śataśloki, str. 15.

<sup>673</sup> »Suština *mokše* ili oslobođenja je beskonačna radost i potpuno odstranjenje bola. Kao što je jasno da ljudi uvek žele obe te stvari, to uvek postoji želja za oslobođenjem« (Samkṣepaśārīraka, I. 67). Upor. Spinoza: »Sva naša sreća ili nesreća zavisi jedino od kvaliteta predmeta kome je upućena naša ljubav . . . . Ali ljubav prema predmetu večnom i beskonačnom hrani duh radošću koja je čista i bez senke tuge« (*De Intellectus Emendatione*, str. 9 i 10).

se javlja iz naše vezanosti za svet, iz gajenja vere u njegove fantome i osećanja razočarenja kad varljive slike konačnih zadovoljenja iščeznu upravo onda kad ih postignemo. »Individua pada u greh i tugu sve dotle dok veruje da je njeno telo *ātman*, ali kad shvati da je jedno sa *sobom* svih stvari, njena tuga nestaje.«<sup>674</sup> Mi ne možemo realnost da dovedemo u sklad sa nekim idealom našeg duha, već treba jedino da je priznamo. Filozofija za Šamkaru nije proizvođenje onoga što *treba da bude*, već shvatanje onoga što jeste. Duhovno opažanje beskonačnoga kao realnoga vodi miru i radosti.

Sva etička dobra, mada su vezana za svet razlika, imaju vrednost kao sredstva za postizanje cilja. Dok je samoostvarenje apsolutno dobro, etička dobra su samo relativna. Etičko »dobro« je ono što pomaže ostvarenje beskonačnoga, a etičko »zlo« je ono što mu je suprotno.

Ispravno delo je ono koje otelovljava istinu, a neispravno je ono koje otelovljava neistinu.<sup>675</sup> Sve što vodi boljem budućem životu dobro je, a što donosi gori oblik života zlo je. Pojedinac pokušava da načini dobrom svoju beskonačnu prirodu i da postane sve sličniji bogu. U iskustvenom svetu Išvara je najviša realnost, a svet je njegovo stvaranje. Oni koji veruju u boga trebalo bi da vole celu vasionu koja je delo božje. Istiniti mir i prevashodstvo nisu u isticanju sebe, niti u individualnom naporu da se postigne lično dobro, već u prinošenju sebe na žrtvu istinitog bića vasiona. Sebičnost je najveće zlo, a ljubav i saosećanje su najveće dobro. Identifikujući sebe sa društvenim dobrom, mi zaista postižemo stvarni cilj. Svaki pojedinac mora da potčini svoja čula koja služe isticanju sebe; gordost mora da se ukloni pred poniznošću, zlopamćenje pred praštanjem, tesnogruda vezanost za porodicu pred sveopštom dobrotom. Nije toliko vredno delo, koliko volja da se potisne lična sebična volja a potvrdi volja zajednice. Dužnosti pružaju prilike čoveku da potisne svoje izdvojeno *sebe* i da preraste u svet. Šamkara prihvata merila svoga doba i bodri nas da izbegavamo grehe koje zabranjuju šāstre. Proučavanje veda, prinošenje žrtava, ispaštanja i post — sve su to sredstva saznanja.<sup>676</sup> Ona jačaju karakter, prečišćavaju duh i produbljuju uvid. Retki su duhovi koji mogu odjednom da shvate istinu: običnom čoveku je za to potrebno vreme i napor. Ispunjavanje svakodnevnih životnih obaveza i potreba domaćih verskih obreda<sup>677</sup> stvaraju strukturu duha koja je povoljna za ostvarenje.<sup>678</sup> Ako se vedski obredi vrše marljivo; oni dovode do *abhyudaye* (bukvalno do uspona ili napretka na skali *samsāre*), a ne do *nihśreyasa* ili spasenja.<sup>679</sup> Dok duhovni uvid u prirodu krajnje realnosti dovodi do *mokše*, odavanje pošte bogu u ovoj ili onoj formi uzrokuje raznovrsne posledice, mada su sve one

<sup>674</sup> S. B., o Mund-up., III. 1. 2.

<sup>675</sup> Upor.: »Jer svaki koji čini zlo, mrzi na svetlost« (Jov., III. 20).

<sup>676</sup> Brh-up., IV. 4. 22.

<sup>677</sup> S. B., III. 4. 26.

<sup>678</sup> IV. 1. 4.

<sup>679</sup> S. B., o Mund-up., Uvod.

vezane za svet *samsāre*.<sup>680</sup> To nam pomaže da izbegnemo sebične želje mržnju i glupost, a postignemo smirenje, hladnokrvnost i strpljenje u patnji. Pobožna meditacija je sredstvo saznanja. *Bhakti* pomaže *dhānu*.<sup>\*</sup> Istinitu mudrost postižu samo oni čiji se duh pripremi strogom disciplinom. Nije tu reč o ulivanju u dušu neke vrste znanja u kome je ona oskudna. Istina je u sredistu duše. Da bi ona zasijala, duša mora da se odvrati od prolaznog sveta. Naš razum mora da postane proziran kao staklo na lampi kroz koje sija unutrašnja svetlost. »Mada je *ātman* u svim vremenima u svakoj stvari, on ne sija u svakoj stvari. On sija samo kroz razum, kao što se odraz javlja samo na ugladenim površinama.«<sup>681</sup> Šamkara pridaje veliki značaj filozofskoj mudrosti koja se može steći samo vršenjem vrline. Dok *dhāna* vodi oslobođenju, druga sredstva posredno pomažu da se dođe do njega.<sup>682</sup> »Želja da se upozna *brahman* izvire samo u ličnosti čiji je duh čist, koja je slobodna od želja, i koja, slobodna od dela izvršenih u ovom životu ili u ranijim životima, oseća odvratnost prema spoljnoj, efemernoj zbrci ciljeva i sredstava.«<sup>683</sup> Šamkara prihvata princip prakse *yoge*, čiji glavni cilj naziva *samrādhana* ili potpuno zadovoljstvo, koje se sastoji u povlačenju čula od svega spoljnog, i njihovo koncentrisanje na sopstvenu prirodu. *Advaita* priznaje razlikovanje stepena *yoge yame, niyame* itd., kao spoljnih sredstava (*bahirangasādhana*), a *dhārane* i *dhyāne* kao unutrašnjih sredstava (*antarangasādhana*).<sup>684</sup> O unutrašnjim uslovima se takođe konstatuje da su razlikovanje između večnog i nevečnog, odvajanje od svih sebičnih napora za zemaljskim ili nebeskim dobrom, negovanje vrlina spokojstva (*śama*), uzdržljivosti (*dama*), odricanja (*uparati*), smirenosti (*titikṣā*), koncentracije (*samādhi*) i čvrstine duha (*śraddhā*) i, najzad, jake želje za slobodom. To pospešuje istinito saznanje.<sup>685</sup>

Mislilac koji napreduje do šireg shvatanja istine ne raskida sasvim vezu sa opštim uverenjima svoga doba. Mada je uticaj kastinskih odredaba za Šamkaru prestao da bude od životne važnosti, ipak on

<sup>680</sup> S. B., I. 1. 24. Vidi tak. III. 2. 21.

<sup>681</sup> Sadāsarvagato py ātmā, na sarvatrāvabhāsate.

Buddhyāvevābhāsata, svaccheṣu pratibimbavat (Ātmabodha, str. 17).

<sup>682</sup> S. B., IV. 1. 1; S. B. o Tait-up., I. 3. Platon preporučuje filozofima da teže za mudrošću, kojoj je krajnji plod viđenje ideje dobra, a ostalima preporučuje istinito mišljenje. koje je ograničeno na čovekov položaj i njegove dužnosti. Vidi *Phaedo* i *Republic*. Slično, Aristotel preporučuje za običnog čoveka »moralne vrline«, koje su jasne »ljudske obaveze«, a za one koji teže za besmrtnošću da vežbaju razum, »koji shvata stvari plemenite i božanske« (*Nicomachean Ethics*, X. 8).

<sup>683</sup> S. B., Kena-up., Uvod. Vidi tak. S. B., Čhān-up., Uvod, i VIII. 5. 1; Brh-up., IV. 4. 22; Katha-up., I. 2. 15.

<sup>684</sup> *Śravaṇa* i *manana* u *vedānti* odgovaraju *dhārani* i stupnjevima koji vode u njega, i to: *nididhyāsani* odgovara *dhyāni*, a *darśani samādhi*.<sup>\*\*</sup>

<sup>685</sup> S. B., III. 4. 27.

<sup>\*</sup> Saznanje.

<sup>\*\*</sup> *Śravaṇa* je priopšteno znanje, *manana* razumom shvaćeno znanje, *dhārana* je zapamćeno znanje, *nididhyāsana* je uporno meditativno pronicanje, *dhyāna* je (meditativno) zadržavanje pažnje na predmetu pronicanja, a *darśana* je gledište, takođe u smislu pogleda na svet.

ostavlja mesto i za veru u njih. Tradicionalna teorija po kojoj rođenje u određenoj kasti nije stvar slučaja već nužna posledica ponašanja u ranijem životu, navodi Šamkaru da prizna pretenziju viših klasa, bogova i *ršija* na isključivo pravo na studije veda.<sup>686</sup> Iako Šamkara smatra da svaki čovek iz svake kaste može postići najviše saznanje,<sup>687</sup> on dopušta da oni koji se drže brahmanskih pravila života treba da ispunjavaju kastinske obaveze i razdoblja života. Dok *brāhman* može da proučava vede i stiče mudrost, ostali mogu da pribegnu bogoslužnju i sličnim sredstvima, te tako i oni da postignu isti cilj *brahmadhāne*.<sup>688</sup> Teško je naći kod Šamkare podršku za tvđenje da se jedino proučavanjem veda može steći saznanje o *brahmanu*. Kako u svojoj filozofiji, tako i u svojim gledištima o *hindu dharmi*, Šamkara pokušava da izmiri tvđenja koja se protivreče. Otvarajući vrata najvišeg saznanja ili *brahmadhāne* svima koji imaju ljudsko lice podobno bogu (*puruṣamātra*), bez obzira na kastu i veru, on pokazuje svoju duboku humanost i čvrsto pridržavanje logičkih implikacija svoje filozofije *advaita*. Ali dopušta brahmansko verovanje da su šudre — kao Vidura — koji su postigli najvišu mudrost, mogli da uspeju u tome na osnovu svoga ponašanja u prošlom životu. Ako šudra\* sada ima sposobnosti da razume istinu, možemo smatrati da je studirao vede u prethodnom životu. Tako je Šamkara potkopao verovanje u isključivo pravo viših klasa na spasenje. On je bio raspoložen da smatra sve one koji imaju duhovni uvid kao svoje *guru*, učitelje, bilo da su *brāhmani* ili *parije*. »Onaj koji je naučio da gleda na svet pojava u svetlosti nedualizma, taj je moj pravi učitelj, bilo da je *čandāla* (*parija*) ili *dviḍa* (dvaput rođeni). To je moje ubeđenje.«<sup>689</sup>

Šamkara nastoji na ispunjenju pravila *āśrama* ili stupnjeva života. Da bi postigao spasenje, čovek ne mora da postane *saṅgyāsini*. U *Bṛhadāraṇyaka* i *Čhāndogya-upaniṣadama* stiču i poučavaju *brahmavidyu* domaćini ili *grhasthe*.<sup>\*\*</sup> Međutim, najbolje su za to pozvani *saṅgyāsini*, pošto je za njih lakše da steknu to znanje nego za druge, jer nisu obavezni da aktivno učestvuju u obredima, domaćim dužnostima ili vedskom ritualu. Šamkara ističe da oni koji se drže pravila *āśrama* moraju postati *saṅgyāsini* pre no što postignu oslobođenje, mada takva obaveza ne postoji za one koji ne sprovode pravila *āśrama*.<sup>\*\*\*</sup> *Saṅgyāsini* se oslanjaju na *brahman (brahmasamsthā)*. »Takvo

<sup>686</sup> Slučajevi *Īdānaśrutija* (Čhān-up., IV. 1. 2), koga Raikva naziva šudrom, a poučavao ga je vedama, i *Satyakāma Ībāle* — objašnjavaju se time da šudra, sve dok ne dospe u višu kastu putem *samsāre*, nema ni prava na saznanje koje vodi spasenju.

<sup>687</sup> S. B., III. 4. 38.

<sup>688</sup> *Puruṣamātrasaṅbandhibhir japapavāsadevatārādhanādibhir dharmavišeṣair anugraho vidyāyās sambhavati.*

<sup>689</sup> *Maniṣapañcaka*. Vidi tak. *Kaupīnapañcaka*, str. 3 i 5.

\* *Šudra*, predstavnik najniže kaste, sluga.

\*\* Asketa, pustinjač.

\*\*\* *Āśram* je manastir, a istodobno i pravila o stupnjevima života i načinu življenja u raznim razdobljima života pripadnika svešteničke *brāhmanske* kaste od rođenja do smrti.



stanje nije moguće za one koji pripadaju drugim trima stupnjevima života; sveti spisi izjavljaju da oni stradaju zbog nevršenja dela vezanih za njihov životni stupanj, dok *sañnyāsīn* ne može da trpi nikakav gubitak zbog takvog nevršenja.<sup>690</sup> I dalje: »Mada se *dhāna*\* dopušta svima i na svakom stupnju života, samo *dhāna* u posedu *sañnyāsīna* vodi slobodi, a ne ono koje je izmešano sa *karmom*.«<sup>691</sup> Šamkara je u praktičnoj religiji Hindusa osetio nedostatak discipline i opšteg standarda, i zato je preuredio asketske redove i na taj način pokušao da u hinduizmu postigne disciplinske prednosti budističke organizacije.<sup>692</sup> Koristeći se poukom budističkog iskustva u primanju žena u monaške redove, Šamkara je isključio žene iz svojih manastira koji su bili uređeni kao stecišta učenosti, skloništa za one koji su se posvetili siromaštvu, strogoj čistoti života i slobodi od robovanja sveta. Šamkara je zbacio kastinske razlike u monaškom redu koji je osnovao.

Pravila *varnāśrame*\*\* su obavezna za Hinduse, pošto su izraz višeg duha zajednice. Njih ne treba smatrati kao spolja nametnuta pojedincima, koji ne postoje za zajednicu. Moralna vrednost pojedinca ne zavisi isključivo od njegovog doprinosa zajednici. Čovek nije kao komad gline koja spolja treba da se uobliči. Njega treba ubediti iznutra. Šāstre ne sile čoveka da čini ovo ili ono, već jedino opominju ljude na zajedničko iskustvo čovečanstva.<sup>693</sup> Nezavisno od opštih principa, običaji se menjaju iz mesta u mesto.<sup>694</sup> Moralni život se produbljuje što više napredujemo.<sup>695</sup> Običajna moralnost je nešto što je u stalnom rastu. Vedska životna pravila nisu nezamenljiva pomoć mudrosti. I oni koji nemaju prava da ih koriste postižu najviši cilj. Siromašni i parije mogu molitvom i bogopoštovanjem, postom i prinošenjem žrtava postići cilj milošću božjom.<sup>696</sup>

Onaj koji ostvari cilj pravi je brāhman, poznavalac *brahmana*. Način na koji on živi opisuje Šamkara, navodeći ove stihove:

Onaj koga niko ne poznaje, ni po niskom ni po visokom rodu  
Ni po učenosti, niti po neučenosti,  
Ni po dobrim delima, a ni po zlima,  
On je brāhman zaista.

<sup>690</sup> S. B., III. 4. 20.

<sup>691</sup> S. B., Uvod u Mundaka-up. Sayñśaniśthaiva brāhmanavidyā mokṣaśādhanaṃ na karmasahitēti.

<sup>692</sup> Vidyāranya je posle Šamkare (Vidi Uvod u Bhāṣya o Ait-up.) pravio razliku između *vividīśāśañnyāse*, ili odricanja podvižnika, i *vidvatsañnyāse*, ili odricanja spasenoga. Dok je prvi ostavljen slobodnom izboru, drugi ide za sticanjem *vidye*. Ako se usvoji prvi princip, treba ga sprovesti na ortodoksan način, drugi nema određaba koje obavezuju. Vidi *Īvanmuktivēka*.

<sup>693</sup> Jñāpakam hi śāstrān, na kārakam. Vidi tak. S. B., Brh-up., II. 1. 20.

<sup>694</sup> S. B., I. 1. 4.

<sup>695</sup> Ibid.

<sup>696</sup> S. B., III. 4. 36—39.

\* Saznanje.

\*\* Kastinski red života.

Predan tajanstvenim dužnostima, ispunjavanim pravilno,  
On provodi sav svoj život povučeno;  
Kao da je slep i gluv, i lišen osećanja,  
Tako treba da pravi mudrac prolazi kroz svet.<sup>697</sup>

To je život u duhu, pun blagosti i mira, svetosti i radosti; u njemu nema padanja u stanje kontemplativne inertnosti. Aktivnosti ga ne vezuju. Njegovo *karma* nije *karma* u običnom smislu.<sup>698</sup> Dok neki oslobođeni preduzimaju minimum delatnosti da bi samo održavali život (*divana-mātrārtham*), dotle se drugi bacaju na posao sveta (*lokasamgrahārtham*).<sup>699</sup> Ova aktivnost oslobođenoga nije usredsređena u individualističkom stanovištu,<sup>700</sup> te je stoga ne treba smatrati obavezom za pojedinca na krug ponovnih rađanja.<sup>701</sup> Oslobođene duše koje se spasu svojim trudom, spasavaju svet svojim primerom.

Vedski propisi i moralna pravila potrebni su za one koji su zapleteni u krug *samsāre*. Oni gube značaj za dušu koju napušta celokupna oblast želja i okreće leđa razlikama *samsāre*.<sup>702</sup> Javlja se pitanje da li oslobođena duša može da čini šta hoće. Šamkara odgovara da ona, pošto sebična naklonost koja pobuđuje na akciju ne postoji kod oslobođene duše, uopšte nije aktivna.<sup>703</sup> Akcija koja proističe iz *avidye* ne može da postoji istovremeno sa istinitim znanjem duha.<sup>704</sup> Dok takvo

<sup>697</sup> Yam na santam na cāsantam, nāśrutam na bahuśrutam  
Na suvrttām na durvrttām veda kaścit sa brāhmanah.  
Gūdhadharmāśrito vidvān ajñātacaritam caret  
Andhavaj jadavac cāpi mūkavac ca mahīm caret.

(S. B., III. 4. 50; D. S. V., str. 144)

<sup>698</sup> Viduṣaḥ kriyamānam api karma paramārthato 'karmeva (S. B. G., IV. 20).

<sup>699</sup> S. B. G., IV. 19.

<sup>700</sup> S. B., IV. 1. 13.

<sup>701</sup> »Onaj koji dok je budan kao da je u zdravom snu i ne vidi dvojstvo, ili ako ga vidi posmatra ga kao nedvojstvo, mada je aktivan, slobodan je od posledica dela; on jedini je bez sumnje poznavalac *sebe*« (Upadeśasāhasrī, str. 45). »Onaj koji, bilo da je aktivan bilo da miruje, ne vezuje svoj duh — za njega se kaže da je stvarno *divanmukta*.« »Onaj koji, bilo da je aktivan bilo da miruje, ne vezuje svoj *ego* sa svojim aktom i ne dopušta uticaje na svoj duh — za njega se kaže da je stvarno *divanmukta*.« »Onaj koji je, mada u životu saobraćaju sa svim, ipak uvek hladan i nezainteresovan kao da se radi o tuđem poslu, pun mira i zadovoljstva — za njega se kaže da je pravi *divanmukta*.« Rāma pita Vaśiṣṭhu: »Reci mi koji je od dvojice bolji: onaj koji je miran uvek, mada umešan u svet kao neko ko se probudio iz dubokog transa, ili onaj ko se uzdiže u trans i ostaje u njemu u nekom usamljenom uglu?« A njegov *guru* Vaśiṣṭha odgovara: »Trans je samo onaj unutrašnji mir koji dolazi od posmatranja ovog sveta i *guna* koje ga stvaraju kao potpunog *ne-sebe*. Kad postigne ovaj prijatan mir u sebi blagodareći ubeđenju „Ja nemam dodira s predmetnošću“, *yogin* može ostati u svetu ili se predati meditaciji. Obe stvari su, o Rāma, podjednako dobre, ako ohlade potpuno vatru želja u nutriti« (Yogavāśiṣṭha, citat u *Īvanmuktivēka*, I i IV).

<sup>702</sup> Upor. Nistraigunye pathi vicaratām ko vidih ko niśedhah?

<sup>703</sup> Na ca niyogābhāvāt samyagdarśino yatheṣṭācēṣṭāprasañgah... sarvatrābhīmānasyaiva pravartakatvāt, abhīmānābhāvāt ca samyagdarśinah (S. B., II. 3. 48).

<sup>704</sup> Vidi S. B., Uvod u Tait-up.



objašnjenje izgleda da poriče svaku akciju koje bilo vrste oslobođenoj duši, dotle ima drugih mesta u Šamkarinim delima iz kojih proizilazi da je oslobođena duša, slobodna svih sebičnih želja, aktivna na nezainteresovan način.<sup>705</sup> Za nju je psihološki nemogućno zlo delo. Tu se pominje da biti slobodan od moralnih zakona znači odliku, *alamkāru* ili ukras stanja oslobođenja, a ne poziv da se prekrše moralni zakoni. Ni u kojem slučaju to ne treba smatrati ohrabrenjem za zanemarivanje moralnosti. Oslobođena duša se uzdigla do takvog odnosa prema apsolutnom duhu da je za nju nemogućno da greši. Oslobođeni je doista umro za greh. Šamkarin stav ne sme se mešati sa stavom koji nekada zauzimaju antinomijanci u hrišćanskoj crkvi. Iako je istina da oslobođena duša »nema više nijedan predmet kome bi težila, pošto je sve postigla,«<sup>706</sup> ona ipak radi na dobru sveta. Osim toga, iako Šamkara drži da moralne obaveze nemaju više značenja za oslobođenu dušu, on ne kaže da je ona napustila moralne vrline.<sup>707</sup> Moralno savršenstvo vodi smrti, ali ne smrti moralnosti, već moralističkog individualizma. Pravila o ponašanju imaju uticaj dotle dok se borimo da napredujemo, potiskujući životinju u nama. Ona nam pomažu da se držimo ispravno kad se javi opasnost da pođemo pogrešnim putem. Kao što pravila ubice, lopova i sličnih ljudi ne muče civilizovanog čoveka, tako se ni duhovnog čoveka ne tiču konvencionalna pravila morala.

## XLI

### NEKE ZAMERKE ŠAMKARINOJ ETICI

Etička gledišta Šamkare bila su predmet mnogih kritika, pa ćemo se kratko osvrnuti na razne prigovore.<sup>708</sup> Ako je sve što postoji *brahman*, i ako je svet mnoštvo senki, onda ne može biti nikakve realne razlike između dobra i zla. Ako je svet senka, greh je manje nego senka. Zašto se čovek ne bi mogao igrati grehom i uživati u zločinu, ako su to samo senke? Šta će nam koristiti ako se borimo sa divljim životinjama i žrtvujemo svoje interese u traženju vrline u ovom snu života? Ako moralne razlike važe, život je realan; ako je život nerealan, onda one ne važe. Ovaj prigovor pada u vodu ako ne priznamo čisto iluzornu prirodu sveta. Vrlina i greh imaju moralnu vrednost za vrhovni cilj.

<sup>705</sup> S. B. G., IV. 21.

<sup>706</sup> Uvod u S. B. G., V.

<sup>707</sup> Surešvara kaže: »U ličnosti u kojoj se javi ostvarenje najvišega, nemrznja i druge vrline će postati navika za koju nije potreban napor; to nisu više vrline koje bi trebalo sticati svesnim naprežanjem« (Naiškarmyasiddhi, IV. 69).

<sup>708</sup> O oštroj kritici etike *advaita-vedānte* i Deussenove nove formulacije tog problema vidi članak profesora Hogga *Advaita and Ethics* u *Madras Christian College Magazine*, dec. 1916.

Tvrđi se da gledište metafizičke istovetnosti individue i apsoluta ne pruža osnovu za etiku. Ako je *brahman* sve, onda ne postoji nikakva potreba za moralnim naporom. Ovaj prigovor počiva na mešanju realnosti i egzistencije, večnog i vremenskog. Šamkara ne kaže da je suštinski nesavršeni i nepotpuni niz vremenskih događaja isti sa istinski vanvremenim *brahmanom*. Metafizička istina o jednosti *brahmana* nipošto ne prejudicira važenje etičkih razlika u oblasti iskustva. Šamkara kaže: »Vatra je samo jedna, a ipak mi izbegavamo vatru koja je spalila mrtva tela, a ne svaku drugu vatru; sunce je samo jedno, a ipak mi izbegavamo samo onaj deo njegove svetlosti koji sija na oskvrnjena mesta, a ne onaj deo koji pada na čisto tle. Neke stvari koje su od zemlje predmet su želje, kao dijamant i beril, neke opet koje su isto tako od zemlje izbegavaju se, kao mrtva tela itd.«<sup>709</sup> Isto tako, mada su sve stvari konačno *brahman*, ima nekih koje treba izbegavati i drugih koje treba želiti. Izjava »*Ja sam brahman*« (aham brahmāsmi), ne znači neposredni identitet<sup>710</sup> aktivnog sebe sa najvišim *brahmanom*, već samo istovetnost realnog *sebe* kad se ukloni lažna nametnutost.<sup>711</sup> Etički problem javlja se zato što postoji neprekidna borba između beskonačnog karaktera duše i konačnog odela u koje se ona sama obukla. Dok je prirodno stanje čoveka stanje integriteta, sadašnje stanje iskvarenosti došlo je zbog pada iz integriteta snagom *upādhi*.<sup>712</sup> Naša borba protiv nesavršenstva neće imati nikakvog smisla ako se uzdignemo do gledišta sa koga možemo videti realno. Borba će se nastaviti dok se ne skrši odvojenost od beskonačnoga. Dok konačna duša ne dođe do saznanja da je ona *brahman*, ona nije mirna sama u sebi i oseća čežnju za svojim zavijačem. Mi imamo dužnosti i sudbinu kao konačni agensi. Svaki pojedinac je odgovoran za svoje delo, a delo koje čini jedan pojedinac ne može završiti drugi.<sup>713</sup>

O etici Šamkare kaže se da je intelektualistička, jer je uzrok naše vezanosti *avidyā* ili nerazlikovanje.<sup>714</sup> *Mithyādhāna dhīve* je osnova svega iskustva i aktivnosti; *samyagdhāna* ili saznanje jedinstva vodi slobodi.<sup>715</sup> Kako je razlika između najvišeg *sebe* i pojedinca razlika lažnog saznanja,<sup>716</sup> to je se mi oslobađamo istinskim saznanjem. Sve to vodi čoveka do uverenja da je spasenje stvar metafizičkog uviđanja, a ne moralnog usavršavanja. Deussen smatra ovu odliku *advaita-vedānte*

<sup>709</sup> S. B., II. 3. 48.

<sup>710</sup> Mukhyasāmānādhikarānya.

<sup>711</sup> Bādhasāmānyādhikarānya.

<sup>712</sup> Eckhart postavlja pitanje: »Šta bi vredelo čoveku kad bi bio kralj a ne bi to znao?« Nebesko kraljevstvo je izgubljena zemlja.

<sup>713</sup> S. B., III. 3. 53. Vidi tak. III. 2. 9.

<sup>714</sup> S. B., II. 3. 48.

<sup>715</sup> S. B., I. 2—8. Vidi tak. III. 2. 25 i IV. 2. 8; S. B., I. 3. 19.

<sup>716</sup> Mithyājñānakṛta eva jīvaparamēśvarayor bhedo na vastukṛtah (S. B., I. 3. 19). Vidi S. B. o Gaudapādinov Kārikā, Uvod. Upor.: Jñānam vinā mokṣo na siddhyati (Ātmabodha). Vivekāvivekamātrenaiva (S. B., I. 3. 19). Vidi tak. Aparokṣānubhūti, str. 14.

kao njen »glavni nedostatak«. On kaže: »Ispravno je što *vedānta* priznaje naše sopstveno *ja* za jedini izvor iz koga možemo crpiti istinito znanje, istinito shvatanje bića po sebi. Ali je pogrešno kad se zaustavlja na formi u kojoj se neposredno obraća našoj svesti kao subjektu saznanja, čak i pošto je odstranjen ceo intelektualni aparat i pripisan u *ne-ja*, u svet pojava. Isto tako *vedānta* sasvim ispravno označava srce za ognjište najviše duše, a ne glavu kao Descartes.«<sup>717</sup> Ako je jedno i jedino postojće *brahman* već savršeno, i ako je sve što imamo da činimo to da potvrđujemo njegovu realnost a poričemo realnost svega drugog, onda nema pobude za etička dela. Ako je jedini način da se izbegnu zla konačnosti u tome što će se ona poricati, onda nema mesta za ozbiljnu etiku. Mi se moramo boriti ozbiljno da pobedimo mržnju ili da menjamo svoju prirodu. Ali treba da se setimo da *avidyā*, mada je pretežno logički pojam, u metafizici Šamkare označava potpun stav prema životu. »*Avidyā* je čudna zamisao da se »ja« sastoji od telesne prirode. Otuda niče obožavanje tela, a to je strast; i preziranje tela, a to je mržnja. Misli na povredu tela izazivaju strah, i tako dalje.«<sup>718</sup> Lažno saznanje je osnova svih sebičnih želja i postupaka.<sup>719</sup> *Avidyā* je konačnost konačne individue, koja je nagoni da vodi život želja i borbe, što je posledica neznanja svoga jedinstva sa *brahmanom*. Mane karaktera nisu samo gluposti zablude, već pokvarenost volje i skrnavljenja glasa božjeg. Šamkara često upotrebljava složenicu »*avidyākāmakarma*«,<sup>720</sup> gde *avidyā* predstavlja saznanju grešku shvatanja različitosti pojedinca kao realnog,<sup>721</sup> *kāma* emocionalni odgovor na predmet, a *karma* praktični akt da se postigne ili izbegne predmet. Ceo ovaj stav individualističke akcije ima svoj koren u mešanju realnog i nerealnog, a to vodi *samsāri*.<sup>722</sup> *Avidyā* rađa *kāmu*, a *karma* je posledica *kāme*. O stanju slobode kaže se da je uklanjanje zablude, obnova istinitih želja i potiskivanje svih sebičnih stremljenja.<sup>723</sup> Disciplina moralnog života uključuje suzbijanje sebičnih dela, razvoj ispravnih želja i nadvladavanje iskustvenog individualizma. Dok se ovo poslednje ne izvrši naša priroda nije savršena. Mi možemo potisnuti svoje *kāma*, možemo raditi na dobru sveta, ali još nije sigurno da nećemo podleći iskušenju lažne želje ili sebične aktivnosti u nekom drugom trenutku u životu. Sve dok ne posećemo same korene pohlepnih želja i sitne sebičnosti, dok se *avidyā* ne ukloni, ne možemo biti sigurni da

ćemo zauzeti nadličan stav istinite prosvetećenosti. Moralni čovek je nezainteresovan slučajno; svetac je nezainteresovan zahvaljujući svojoj prosvetećenosti.<sup>724</sup>

Šamkara razlikuje *parokṣādānānu* ili logičko učenje, koje dobijamo iz knjiga i od učitelja, o tome da su najviša *svest o sebi* i individua istovetni, i *aparokṣādānānu* ili *anubhavu*, odnosno iskustvo vidovitoga koji se odrekao svoga osećanja odvojenosti i saznao svoje jedinstvo sa svevišnjim.<sup>725</sup> Šamkara nam kaže da prvo nije u stanju da nas oslobodi vezanosti. Komentarišući *Brhadāranyaka-upaniṣadu*,<sup>726</sup> Šamkara kaže da čovek mora sebe da uzdiže korak po korak iz stanja čiste učenosti (*pāndityam*) ka stanju detinjske jednostavnosti (*bālyam*),<sup>727</sup> a iz njega u stanje čutljivog *muni*, i na kraju svega u stanje pravog *brāhmana*, koji se u duhu odriče svih poseda i uživanja, različitih od *brahmana*, koji mogu lako da ga podjarme. *Advaita* je kako filozofija tako i religija. Prosvetećenje se pokazuje u neposrednom i sigurnom iskustvu.<sup>728</sup> Ono nije stremljenje za nekim dalekim idealom.

U istom smislu se tvrdi da je *čittaśuddhi* ili prečišćavanje srca nužan preduslov za duhovno ostvarenje. Ono uključuje sve veće gospodarenje kvaliteta *sattva* i suzbijanje *raḍasa* i *tamasa*. To se postiže nezainteresovanim vršenjem duhovnih vežbi. Ono ne zamenjuje moral već ga implicira. »Kada za nekoga prestane da bude realan pojam ličnog *ego* — izraženog kao »ja« (*aham*) i pojam ličnog poseda — izraženog kao »moje« (*mama*) — onda je on saznao *ātman*.«<sup>729</sup> Dok se sebična želja (*kāma*) ne potisne, *avidyā* se ne može iskoreniti. *Ānāna* ima širi smisao od odgovarajućeg izraza u engleskom jeziku »znanje«. To je istinska mudrost, život u najširem obimu.<sup>730</sup> To nije prihvatanje neke date dogme, već živo iskustvo prema kome je intelektualno shvatanje samo spoljni simbol. Šamkara se ne divi mnogo apstraktnoj inteligenciji. Prema njegovom shvatanju, najviša inteligencija se sastoji u saznanju da sama inteligencija nije dovoljna. Istina je da je cilj razaranje *avidye*, ali se ne možemo osloboditi *avidye* time što ćemo prosto poricati njenu realnost. Mi ne možemo reći da poznajemo *brahman* prosto stoga što

<sup>724</sup> Vidi vrlo ubedljiv članak profesora Hiriyanne o ovom pitanju u *Proceedings of the Indian Oriental Conference*, Poona, tom II. Govoreći o razlici istinite prosvetećenosti i estetskog uživanja, on kaže: »Ako upotrebimo Šamkarine reči, život sačinjavaju nizovi *kāme* i *karme* ili interesa i aktivnosti koji se večno vraćaju. Estetski stav obeležava eliminacija *kāme* i *karme*, dok njihov uzrok *avidyā* produžava da postoji u latentnom obliku. Odbacivanje *avidye* čak i u ovom latentnom obliku karakteristično je za stav svetosti« (str. 241).

<sup>725</sup> Upor. *Varāhopaniṣad*.

Āsti brahmeti ced veda parokṣajñānam eva tat

Aham brahmeti ced veda sāḁṣātkāras sa ucyaate.

<sup>726</sup> III. 8. 10. Vidi tak. *Ān.-up.*, IV. 1. 7.

<sup>727</sup> Upor. Matej, XVIII. 3.

<sup>728</sup> *Anibhavārūdhām* eva ca vīdyāphalaṁ na kriyāphalavat kālāntarabhāvi (S. B., III. 4. 15).

<sup>729</sup> *Upadeśasāhasrī*, XIV. 29. Vidi tak. XIV. 141 i S. B. o *Kena-up.*, Uvod.

<sup>730</sup> Vidi Plato: *Timoeus*, str. 90; Aristotel: *Nichomachean Ethics*, X. 7.

<sup>717</sup> D. S. V., str. 59.

<sup>718</sup> *Dehādiṣv anatmāsy, aham asmīty ātmabuddhir avidyā; tatas tatpūjan-ādau rāgah; tatparibhavādau dveṣah; taducedadarśanād bhayam etc.* (S. B., I. 3. 2).

<sup>719</sup> S. B., *Kena-up.*, Uvod: *Sāmsārabijam ajñānaṁ kāmakarma pravrtti-kāranam*. I dalje: »*Avidyākāmakarmalakṣaṇaṁ sāmsārabijam*« (S. B., o *Kena-up.*, IV. 9).

<sup>720</sup> S. B., o *Mund-up.*, III. 1. 1.

<sup>721</sup> *Avidyākalpitaṁ lokaprasiddhaṁ jīvabhedam* (S. B., II. 1. 14; I. 3. 19).

<sup>722</sup> *Anātmadarśino hy anatmaviṣayah kāmah; kāmayamaṇaṣ ca karoti karmāni; tatas tatphalopabhogāya śārīrād upādānalakṣaṇas sāmsārah* (S. B., *Tait-up.*, I. 11).

<sup>723</sup> *Sarvāvasanākṣayaṁ sarvakāmavināṣaṁ sarvakarmapravilayam*.

imamo spekulativni pojam o njegovom biću. *Brahmadhāna* je duhovno ostvarenje naše ukorenjenosti u večnome, koje ostaje trajan posed, deo našeg istinitog bića.

Neki kažu da je slabost Šamkarinog sistema u tome što on ne smatra moralne vrednosti realnima u krajnjem smislu. Moralne razlike imaju značenje samo ukoliko je naš *ego* strogo izdvojen od svega što se nalazi izvan njegovog tela u prostoru i izvan njegovog iskustva u vremenu. Svet morala koji pretpostavlja izdvojenost i nezavisnost svojih članova pripada svetlu pojava. Propisane dužnosti i zahtevi koji traže ispunjenje jesu podjednako lične stvari pojedinca. Propis i zahtev zasnovani su na pretpostavljenoj nezavisnosti konačnih individua. Sve dotle dok se držimo stanovišta individualističkog moralizma mi se nalazimo u svetu *samsāre*, sa njegovim slučajnostima i nedaćama. Moralni porast se sastoji u postepenom ispravljanju individualističke tačke gledanja, i kad je ispravljanje potpuno, moral kao takav prestaje da postoji. Sve dotle dok on postoji, ideal nije ostvaren. Cilj moralnosti je u tome da se čovek uzdigne iznad svoje individualnosti i sjedini se sa bezličnim duhom vasiona. Ali dok postoji trag individualnosti vezan za moralni subjekt, to uzdizanje može da bude samo delimično. Postići jedinstvo sa beskonačnim na osnovi konačnoga, to je, očigledno, nemoguće poduhvat. Da ostvarimo ideal moramo prevazići moralni život i uzdići se do duhovne realizacije u kojoj se transcendiraju život konačne borbe i napora. Zato Šamkara dokazuje neprekidno neadekvatnost moralne dobrote i napora ograničenog kad se radi o idealu savršenstva. *Karma* ne može da dovede do *mokše*. Konačno kao konačno treba prevazići. *Avidyā* je osnova svega konačnog života i stoga mora da se nadvlada. Mi se moramo probiti kroz krug *samsāre*, neznanja, vezanosti i akcije (*avidyākāmakarma*) da bismo upoznali svoje jedinstvo sa najvišim duhom. Ma koliko moralni bili, sve dotle dok nas čista dobrota ne uznesu iznad konačnoga sveta i ne sruši ograde *avidye*, savršenstvo je izvan nas. Tako Šamkara dokazuje da ne možemo postići *mokšu* ni uz najviši napor, jer celo *karma*, bilo da je to vršenje vedskih obreda ili pobožnosti, vodi samo do održavanja konačnoga kao konačnoga, i uključuje nas u *samsāru* ili beskonačno produžavanu borbu konačnoga za beskonačnim. Oslobođenje iz ovog točka koji se okreće dolazi posredstvom *dhāne* ili umnog sagledanja koje nas uzdiže iz naše individualnosti do jedinstva sa beskonačnim.<sup>731</sup> Moralnost je po prirodi razvoj i ne može da dovede do ostvarenja istine koja postoji sama po sebi. Ako je moralni napredak središnje obeležje čovekovog života, onda ne

<sup>731</sup> Gledište profesora Bosanqueta o ovom pitanju analogno je gledištu Šamkare, a njegovo tumačenje opravdanja verom slično je gledištu Šamkare o oslobođenju posredstvom *dhāne*. Upor.: »Mi smo jedno sa celinom po veri, a ne po delima. Tu je naša neadekvatnost otklonjena. Ovo je pravi smisao »spasonosnog iskustva«. Mi predajemo sebe milosti svemira i nalazimo u jedinstvu s njime adekvatnost koja je u sebi kontradiktorna za nas kao konačna delatna bića« (*The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, str. 173). Vidi tak. *Mind*, N. S., tom XXX, str. 98.

postoji nijedan stupanj na kome on može reći da je ostvario cilj i dosegao svoju prirodu. Ako je bog čovekova priroda, onda u moralnom usavršavanju ne postoji tačka gde pojedinac može reći »Ja sam bog«. »Onaj koji uskladi svoj život sa moralnim pravilima ne može se osetiti da je ostvario samoga sebe. Kad bi moralni život bio sve, najsjajniji životni put bio bi ispravan, ljubav samo lepršava iluzija, a sreća — cilj koji se večno udaljava. Sv. Pavle<sup>732</sup> dokazuje da je spasenje nemoguće posredstvom zakona. Ma šta da uradimo, dok se ne odrekemo svoje sebičnosti ne možemo se spasti. Mi možemo ispuniti zakon morala iz sebičnih pobuda, ali to nema veliku moralnu vrednost. Da bismo se izbacili grešnosti naše prirode, naše *avidye*, sveti Pavle traži veru, a Šamkara *dhānu*, jer nas samo to može da podigne iznad naše konačnosti i iznad mogućnosti greha. Spasenje ne dolazi od pronicljivosti i tumačenja, već od pronalaženja i otkrića. Moralnost se uvek poziva na nešto iznad sebe, ali *dhāna* ili čisto sagledanje ili ostvarenje, je potpuno u sebi. Njemu ništa ne nedostaje; ono nema cilj ili zadatak. *Sruti* izjavljuje da se akcijom ne postiže večna sloboda koja postoji sama po sebi.<sup>733</sup>

Ako se setimo zdravog načela interpretacije po kome najbolji put da se dođe do istinitog značenja neke religijske formule jeste da se razmatraju jeresi koje se žele da obore, onda ćemo shvatiti ono što izgleda da je Šamkarino nepotrebno isticanje nevažnosti *karmamārge* za konačan cilj savršenstva. On je osetio da su *mimāmsake* suviše pažnje posvećivali delima, izjavljujući da je čisto ritualistički formalizam dovoljan za postizanje slobode duha. Njegovo poricanje adekvatnosti dela za spasenje je reakcija protiv preteranog isticanja vedskog ritualizma kod *mimāmsaka*. Krajnja sloboda nije ništa više nego uklanjanje *adhāne*. »Postizanje najvišega je samo uklanjanje *avidye*.«<sup>734</sup> »Kad ukloni neznanje o prirodi *brahmana*, čovek ostaje u samome sebi i postiže najviši cilj.«<sup>735</sup> Saznati *brahman* ne znači steći neki predmet koji nismo posedovali, već ostvariti svoju sopstvenu prirodu koje nismo bili svesni. Kad razorimo *avidyu*, *vidyā* svetli sama od sebe,<sup>736</sup> kao što se upozna komad konopca kad odbacimo lažnu predstavu da

<sup>732</sup> *Poslanica Rimljanima*, III, VIII, X, XIII. *Posl. Gal.*, II i III.

<sup>733</sup> Nasty akrtah krtena. Šamkara komentariše: akrtu mokṣah krtena karmanā nāstīti. Vidi tak. S. B. o Tait.-up., Uvod. Tako: »Akcija je nešto što postoji kao nezavisno od prirode postojećih stvari a zavisno od energije duha neke ličnosti... znanje je posledica *pramāna* (*pramānadanyam*) čiji su predmeti postojeće stvari i zavise potpuno od postojećih stvari (*vastutantram*), a ne od vedskih postavki ili čovečjeg duha« (S. B., I. 1. 4). Vidi tak. S. B., I 4. 22. *Mādhyamike* smatraju da sposobnost mudrosti (*dhānasambhāra*) vodi apsolutnoj slobodi (*dharmakāya*), dok sposobnost zasluge vodi ostvarenju blaženstva (*sambhogakāya*) (*Mādhyamikāvatāra*, III. 12). Vidi Keith: *Budd. Phil.*, str. 277.

<sup>734</sup> S. B., Mund.-up., I. 5. *Avidyāpaya* eva hi paraprāptih. *Avidyānivr̥ttir* eva mokṣah.

<sup>735</sup> S. B., Tait.-up., Uvod. »*Avidyānivr̥ttau* svātmany avasthānam paraprāptih.

<sup>736</sup> S. B., III. 2. 21.

je to zmiya.<sup>737</sup> Samo *karma*, čije su posledice prolazni događaji, ne može da nas dovede do večne činjenice slobode. *Karma* ne može da odagna *avidyu*, jer to dvoje nije u suprotnosti. Kad se kaže da znanje prethodi *karmi* ne misli se time na najviše duhovno sagledanje, već na spoljašnje znanje o ovome ili onome predmetu. *Karma* se uvek vrši da se ispuni neka želja. *Mokša* je nepomirljiv sa prisustvom želje. *Karma* nema smisla ako individua ne veruje u svoju vlastitu delatnost i ne razlikuje predmet od samog sebe;<sup>738</sup> ali sve dok ove razlike postoje *mokša* je nepostiživ. »*Mokša* je nemoguć uz opažanje razlike, a *karma* je nemoguće ako se ne opaža razlika.«<sup>739</sup> Od akata koji se izvrše očekuju se sledeći rezultati: »Proizvođenje neke nove stvari (*utpatti*), promena stanja (*vikāra*), posvećenje (*samskāra*) i postizanje nečega (*āpti*).« *Mokša* nije ništa od toga.<sup>740</sup> *Karma* ima pripremu vrednost, ali ona se suštinski zasniva na delimičnom gledištu i tako ne može da nas dovede samo po sebi do najvišeg cilja. *Āhāna* ili duhovni uvid je jedino sredstvo slobode.<sup>741</sup> Šamkara naglašava ovu činjenicu katkad više nego što je potrebno. »Nerazumno je misliti da za saznanje *brahmana* pred kojim iščezavaju svi pojmovi razlika dela, činioca, ploda itd., može biti potrebna neka spoljna stvar kao dopuna ili pomoć za ostvarenje. Ni za tako postignut plod slobode ne može biti potrebno ništa od toga. Stoga *āhāna* ne može dosledno sebi da iziskuje *karmu* kao pomoć ili dopunu.«<sup>742</sup> Šamkara dopušta da izvršavanje obaveznih radnja (*nityāni karmāni*) pomaže u uklanjanju posledica naših prošlih grehova, dok oni koji žele posebne predmete mogu da pribegnu postupcima upućenim da osiguraju njihovo ispunjenje (*kāmyāni karmāni*). I jedno i drugo zadovoljava pojedinca u pogledu žudnja i želja za neko vreme, ali mu nijedno ne pomaže da postigne večni život. *Mimāmsaka* drži da možemo postići *mokšu* bez ikakvog drugog napora, samo ako izbegnemo zainteresovane i zabranjene postupke, ako iscrpimo uživanje plodova *karma* koji su već počeli da dejstvuju i odbranimo se od greha propusta vršenjem obaveznih dužnosti. U odgovoru na to, Šamkara kaže da uvek ima mnogo *karma* koja još nisu počela da dejstvuju i čije posledice ne mogu da se iscrpu u jednom životu; to nas uvlači u druga rođenja, zbog čega će novo *karma* produžiti da se akumulira. Za nas nema nade sve dotle dok se ne oslobodimo želja koje pokreću *karmu*. Želje se svode na *avidyu*, i tako jedino *vidyā* koja uništava *avidyu* može da nas izvuče iz kandža *karme*.<sup>743</sup> *Brahmavidyā* uklanja osnovu

<sup>737</sup> S. B., II. 1. 14.

<sup>738</sup> S. B., Čhān.-up., Uvod.

<sup>739</sup> S. B., Kena-up., Uvod.

<sup>740</sup> S. B., Tait.-up., II. 11.

<sup>741</sup> Ātmabodha, str. 203.

<sup>742</sup> Vidi S. B. o Kena-up.

<sup>743</sup> S. B., I. 1. 4. Upor. Platon: »Oni koji su vršili narodne i društvene vrline, koje potiču iz običaja i primene bez filozofije ili razuma, najsrećniji su u krugu seobe duša; jer je verovatno da se oni vrate u blage i društvene prirode kao

za ove spoljne obrede.<sup>744</sup> Ono što je važno nije spoljno ponašanje već unutrašnji život. Problemi koji nas tu muče ne mogu se rešiti pozivanjem na pravila. Skrivena srž naše molitve i meditacije pomaže nam da rešimo probleme života. Stoga se najviša moralnost sastoji u razvijanju ispravnog duha. Tajna moralnog genija leži u oduhovljavanju naše savesti. Moralni život je nužna posledica duhovnog uvida. Dok se ovo ne postigne, moralni propisi se vrše na formalan način.

U drugom smislu moralne obaveze su zavisne od stanja individue. U savremenom svetu moralnost se meša sa socijalnim vrednostima, ali ove ne obuhvataju sve vrednosti. Od značaja su ne samo naša gledišta o društvu, već i misli o bogu. Robinzon Kruso može na pustom ostrvu čak i bez Petka da neguje vrednosti.

Šamkara smatra da je upoznavanje unutrašnjeg *sebe* antagonistično prema *karmi*, te ne može da postoji zajedno sa njim čak ni u snu. Iako ima slučajeve, zapisanih u svetim spisima, gde su domaćini ispunjavajući *karmu* postigli svetu mudrost i predavali je svojim učenicima, Šamkara odgovara da takve konstatacije ne mogu da obesnaže očiglednu činjenicu da »koegzistencija svedlosti i mraka ne može da se proizvede ni stotinom pravila, još manje samim ukazivanjima kao što su ova.«<sup>745</sup> Cela ova diskusija je prožeta dvosmislenom upotrebom reči *karma*. Ako *karma* znači aktivnost neke individue u cilju ostvarenja ovog ili onog ličnog cilja, onda je to nespojivo sa duhovnim uvidom. S druge strane, bezlična akcija, koju preduzima neka ličnost pošto je stekla uvid a u cilju opštih ciljeva, ne vezuje onoga koji je vrši, ne uvlači ga u život *samsāre*. U prvom smislu *karma* ne može koegzistirati sa duhovnim uvidom.<sup>746</sup> Ako su *āhāna* i *karma* suprotni, kao svetlost i mrak, onda je *karma* u smislu sebične aktivnosti a *āhāna* u smislu nesebične mudrosti. Prema Šamkari, ono što čini oslobođena duša ne može se nazivati *karmom*. Rad oslobođene duše na solidarnosti sveta (*lokasamgraha*) nije *karma* u strogom smislu reči. Komentarišući jedno mesto u Mundaka-upanišadi, koje glasi: »Onaj koji se zabavlja u sebi, koji uživa u sebi i svakodnevnno radi, on je najbolji od onih koji poznaju *brahman*.«<sup>747</sup> Šamkara primećuje da je gledište po kome ovaj tekst priznaje združivanje *karme* i saznanja, samo »brbljanje

što je njihova, kao npr. u pčele ili ose ili mrave, ili možda u tela ljudi, te da od njih postanu valjani građani. Ali niko osim filozofa ili ljubitelja znanja, savršeno čistog u trenutku smrti, neće moći da stupi među bogove« (*Phaedo*, str. 82).

<sup>744</sup> Idānīm karmopādānahetuparihārāya brahmavidyā prastūyate (S. B., Tait.-up., Uvod).

<sup>745</sup> Vidyā karmavirodhāc ca na hibrāhmātmaikatvadarśanena saha karma svapne 'pi sampādāyitum śakyam... yat tu grhasthesu brahmavidyā sampradāyakartrtvādilingam na tat sthītanyāyam bādhitum utsahate; na hi vidhiśatenāpi tamahprakāśayor ekatrasambhavas śakyate kartum. Kirmuta lingaih kevalair iti (S. B., Mund.-up., Uvod).

<sup>746</sup> Vidi S. B., Iša.-up., 18.

<sup>747</sup> III. 1. 4.

neznalica«. <sup>748</sup> Ne može se poreći da se neka vrsta aktivnosti dopušta. Jedino što Šamkara tvrdi jeste da to nije aktivnost koju mi obično nazivamo *karmom*, jer *karma* se zasniva na sebičnosti. <sup>749</sup> Na drugom mestu on kaže: »Uz onoga koji zna neće prionuti nikakvo delo, čak i ako izvršuje dela kroz ceo svoj život, a to zahvaljujući snazi znanja.« <sup>750</sup> *Karma* je naziv za sve aktivnosti koje vode u nastavak postojanja u *samsāri*, a to je suprotno istinitom znanju. Druga vrsta aktivnosti ne može se nazivati *karmom*, pošto ne zavisi od *kāme* ili sebične želje. Oslobođeni je suzbio svoje sebične želje (*akāmayamāna*). S druge strane, na nekim mestima gde je Šamkara zainteresovan da naglasi slobodu oslobođene duše od okova *samsāre*, on izjavljuje da za oslobođenoga nije mogućna nikakva aktivnost uopšte, pošto je svaka aktivnost po posledicama bolna. <sup>751</sup>

Asketizam je prigovor koji se često diže protiv Šamkarine etike. Na stotinu načina dokazuje Šamkara da nema nigde vrednoga stremljenja u iskustvenom životu. <sup>752</sup> Bolest i smrt dolaze ako ne danas onda sutra, kako nama tako i onima koje ljubimo, i ništa ne ostaje od svega što ljubimo u svetu već samo prah i pepeo. Ništa na zemlji ne može da pruži čvrst oslonac za dušu čovekovu. Ispravnost *samsāre* i vezanost za nju iznose se u poznatoj priči o putniku koji da bi se spasao od divlje životinje koja ga goni skače u isušen bunar. Ali na dnu bunara nalazi se aždaja koja otvorenim ustima hoće da ga proguta. On ne može da iziđe iz straha pred divljom zveri, a ne sme da side u bunar iz straha od aždaje i tako se uhvati neke grane koja raste iz zida bunara. Zamara se i oseća da će brzo propasti. Mada ga smrt čeka na obe strane, on se još drži, grčevito se privijajući uz divlju biljku, ali gle! eno dva miša, crn i beo, koji grizu stablo divlje biljke. Biljka će se skoro slomiti a putnik neće moći da izbegne čeljustima smrti. Isto tako mi koji putujemo vrtlogom *samsāre* znamo sve jame našeg života, znamo da će sve stvari za koje smo vezani neizbežno da stradaju, ali uprkos svemu tome nalazimo poneku kapljicu meda na listovima divlje biljke i žudno je ližemo. Mada dobro znamo da nas aždaja očekuje, mada znamo da beli i crni miš, dan i noć, nagrizaju grane na kojima se držimo, ipak nas još uvek mami drvo života. Aždaja je tu ali to ne mari ništa, med je sladak. Mi priznajemo drvo kao istinu i ne želimo da se suočimo sa strašnom činjenicom da ništa u *samsāri* ne može da zadovolji ono što je beskonačno u čoveku. Šamkara nam kaže da je vrhunska potpunost posledica i nagrada za vrhunsko odricanje.

<sup>748</sup> Asatpralapitam evaitat. Vidi tak. S. B., Čhān.-up., Uvod.

<sup>749</sup> Karmahetuh kāma syāt (Tait-up., S. B., Uvod).

<sup>750</sup> S. B., III. 4. 14. Vidi tak. S. B., Čhān.-up., II. 23. 1.

<sup>751</sup> S. B., II. 3. 40.

<sup>752</sup> Upor. Jov., II. 15—17 »Ne ljubite svet i što je u svetu. Ako ko ljubi svet, nema ljubavi Očeve u njemu; jer sve što je na svetu, želja mesa, želja očiju i razmetanje zemaljskim blagom, nije od Oca, nego je od ovoga sveta. I svet prolazi, i želja njegova; a koji vrši volju božju, ostaje do veka.«

Ono se postiže kad je svaka želja mrtva a užitak i bol jednako odbačeni. Najsavršenija vrlina i najviša intelektualna vizija nisu adekvatne svrsi duhovnog savršenstva. Šamkara ukazuje na potrebu života punog samoodricanja i poziva nas da se oslobodimo vezanosti za telo. Neprijatelj duše nije telo kao takvo, već naša vezanost za telo i osećanje sopstvenosti. <sup>753</sup> Duša oslobođena pre smrti još je u posedu tela, ali njegovo prisustvo ne čini smetnju za slobodu duha. Za običnog čoveka telo predstavlja hiljadu smetnja za slobodu duha, i mi vidimo kako Šamkara dokazuje da je život duha suzbijen i potlačen zbog sjedinjenja sa materijalnim telom. Pojava asketizma dolazi od ponavljanog opominjanja da se razapne meso sa njegovim strastima i požudama.

Kaže se da u Šamkarinoj filozofiji ne može biti smisla za socijalni život ili građanske dužnosti jer ona poriče svet. Ako je svet laž, nemamo potrebe da se za njega uopšte interesujemo. Dalje se kaže da Šamkara insistira na iskupljenju od sveta a ne na iskupljenju sveta. On ne traži da promenimo svet, već bodri da izbegnemo iz njega. Nema kod njega pobuda da se poprave postojeće društvene institucije. Da slučaj Šamkarin nije tako idav kao što izgleda, jasno je iz njegovog života, koji je stalno pobijanje optužbe da je postojeći red u svetu sa svojim institucijama takav da mu treba izbeći. Cela njegova filozofija odbacuje tvrđenje da individualnost zavisi od odvojenosti. Čovek mora da očisti sebe od nečistoće u svetu, da zbací svaku masku, ostavi se svega nevrednog. On mora da se istrigne iz ropstva sebičnosti, strasti i čulnosti. Večni život znači dobrovoljno odricanje od svih ličnih osećanja i preimućstava, samoodricanje do stepena prividnog ništavila, »bekstvo samoga samome«. Šamkara ne ističe kao glavno povlačenje iz sveta, već odricanje sebe. Lakše je pobeći od sveta nego od sebe. Šamkara nas poziva da suzbijemo svoju sebičnost, a ako to zahteva samoću i povućenost, on ih onda preporučuje kao sredstvo za postizanje cilja. Ko se potpuno otrešao sebičnosti slobodan je da primi na sebe zadatak sveta. Njegov stav neće biti ni traženje sveta ni bežanje od sveta, već spasenje sveta. Savršen čovek ne živi niti umire za sebe već za čovečanstvo. Istina je, svakako, da nas Šamkara poziva da budemo u svetu ali da ne pripadamo svetu, kao što se kaplja vode nalazi na lotosovom cvetu ali se ne meša sa njime. Mudrost treba da sanja otvorenim očima, da se odvojimo od sveta bez neprijateljstva prema njemu. <sup>754</sup>

<sup>753</sup> Šatašlokt, str. 15.

<sup>754</sup> U vezi sa Schopenhauerovim rečima da je »proučavanje upanišada bilo uteha moga života, a biće i uteha mojeg umiranja,« Max Müller kaže: »Schopenhauer je manje nego iko bio čovek koji piše nasumice, ili koji dozvoljava sebi da padne u ekstazu kad je u pitanju mistika ili neartikulisana misao. I ja se ne bojim niti stidim da kažem da delim njegov entuzijazam za *vedāntu*, i osećam da mu dugujem mnogo šta što mi je pomoglo na mome životnom putu. Uzev sve u obzir, nije svako pozvan da uzme aktivno učešće u životu, bilo da brani zemlju bilo da upravlja njome, da skuplja bogatstva ili tuca kamenje; a za čoveka koji ima naklonost i



Kritička primedba da ako tumačimo *mokšu* kao utočište mira, gde se sav život stišao a svest i ličnost potisnuti, da to možemo postići jedino ako prestanemo da budemo ljudi — vodi nas dalje od naše sadašnje tačke do šireg pitanja i odnosu beskonačnog prema konačnome, pošto moralnost pripada sistemu konačnih stvari. Logički, to je pitanje odnosa između intuicije i intelekta, duhovnog uvida i logičkog saznanja. Kako ovo drugo zavisi od prvog, mi ne znamo tačno kako su ta dva momenta povezana. Iskustveni svet zavisi od *brahmana*, ali mi ne možemo reći kako. Isto je tako moralni život u odnosu sa duhovnim *mokšom*; kako — to ne možemo reći. Razdvojiti jedno od drugog, intuiciju od intelekta, *brahman* od sveta, religiozno ostvarenje od moralnog života — to znači opravdati kritičko tvrđenje da je za Šamkaru svet iluzija, a naše znanje laž, naš moralni život poruga. Ali Šamkara neprekidno izjavljuje da svet ima svoje korene u *brahmanu*. Mi moramo proći kroz svet pojava da bismo se uzdigli iznad njega. Kao što put ka realnome vodi kroz fenomenalno, tako put savršenstvu vodi kroz moralni život. Mada je cilj nešto u čemu je etičko kao takvo transcendirano, to ne znači da spiritualno nije u vezi sa etičkim. Šamkara nigde ne podstiče onoga ko traži istinu da se odrekne dužnosti prema svetu ili odanosti bogu. Nerealnost moralne situacije pokazuje se samo onda kad je funkcija moralnosti izvršena. Konačno dobro nije nešto onostrano, dok je moralna borba ovde pozornica zabluda i grešaka. Ono se može ostvariti ovde i sada. Reći da je moralni napor relativan, znači priznati u njemu elemenat idealnoga. Mišljenje da je razlikovanje dobra i zla relativno našem ograničenom nivou, ne obesnažuje njegovo poštovanje u praktičnom životu. Nerealnost razlikovanja nema značenja za one koji sebe okivaju u lance sebičnosti i produžavaju bedu ograničenog života. Šamkara ne odbacuje potpuno zakon, već smatra da približavanje slobodi vodi kroz kapiju zakona. Intelekt leži na intuiciji, a moralni život na duhovnoj slobodi. To je klica iz koje se razvija cvet savršenstava.

## XLII

### KARMA

Šamkara priznaje zakon *karme*. Individualnost je uslovljena *karmom*, koje je proizvod *avidye*.<sup>755</sup> Vrsta sveta u kome se rađamo jeste tačni obračun dela onoga ko ih je izvršio.<sup>756</sup> Individualni organizam

prema kontemplativnom i tihom životu, ja ne znam bolju pripremu od *vedānte*. Može neko da bude platonovac, a ipak dobar građanin i pošten hrišćanin, a ja bih to isto kazao o pristalici *vedānte*« (S. S., str. 193).

<sup>755</sup> S. B., III. 2. 9.

<sup>756</sup> Kriyākārahaphalam.

je dejstvujući mehanizam<sup>757</sup> ustrojen tako da proizvede pomenutu odmazdu u formi dela s posledicama patnje i sreće. Ponekad dela jednog jedinog života moraju da se iskupljuju kroz nekoliko uzastopnih života. A i kad je izvršeno iskupljenje za prošla dela, gomila se novo *karma*, »tako da se uteg na časovniku iskupljenja spuštajući se uvek ponovo sam navija.«<sup>758</sup> Moralni život je neprekidno aktivno skupljanje snage koja se nikad ne iscrpljuje. On poprma beskonačno mnoge oblike, prema raznovrsnosti zahteva i uslova ljudskog života. Taj proces ide neprekidno napred, sve dok se ne postigne savršeno saznanje, koje uništi seme *karme* i onemogućava ponovno rađanje. Sloboda od potčinjenosti zakonu *karme* je kraj ljudskog života. Rešiti se *avidye* znači osloboditi se zakona *karme*. Ali sve dotle dok je individua konačna, ona je potčinjena zakonu *karme*, tj. ona stremlje uvek idealu koji nikad ne postiže. Moral je kamen oslonac a ne krajnja tačka. Svi postupci izvršeni u očekivanju nagrade donose svoje plodove u skladu sa zakonom *karme*, dok dela izvršena iz nesebičnih pobuda, u duhu predanosti bogu — prečišćavaju dušu.

Međutim, sve to ne znači da se mi krećemo kao lutke koje vuku konci našeg *karme* iz prošlosti. Već je rečeno da je pojedinac odgovoran za svoja dela, a bog je jedino pomoćni posrednik koji čuva plodove njegovih dela.<sup>759</sup> Bog ne prinuđava nikoga da čini ovo ili ono. Čak i one sklonosti sa kojima smo tesno povezani mogu se nadjačati naporom volje.<sup>760</sup> Vašištha poziva Rāmu u delu Yogavašištha »da prekine lanac koji nas drži u okovima, slobodnim pregnućem.«<sup>761</sup> Pojedinac ima impulsivnu prirodu, zahvaljujući kojoj ima simpatije i antipatije.<sup>762</sup> Ako čoveka vodi haotična priroda sa kojom je rođen, on je potpuno ostavljen milosti svojih nagona. Sve dok oni određuju njegove postupke, ti postupci nisu slobodni. Ali čovek nije samo prost zbir svojih nagona. U njemu postoji i beskonačno. *Svest o sebi* kao uzročna snaga leži izvan iskustvenih nizova i određuje ih. Istorija čovekova nije pozorište lutaka. Ona je stvaralačka evolucija.

## XLIII

### MOKŠA

*Mokša* je stvar neposrednog ostvarenja nečega što postoji od večnosti, mada skriveno od našeg pogleda. Kad se granice uklone, duša je oslobođena. Ona ostaje tamo gde jeste, ono što jeste i što je večno

<sup>757</sup> Kāryakāranasamghāta.

<sup>758</sup> D. S. V., str. 354.

<sup>759</sup> S. B., II. 3. 42.

<sup>760</sup> S. B. G., III. 3. 4.

<sup>761</sup> Vidi Ātmanmuktiviveka, gl. I.

<sup>762</sup> S. B. G., VIII. 18; III. 33.

bilo, prvi princip svih stvari. To je mir koji svet nikad ne može da pruži ni da oduzme, vrhovno i jedino blaženstvo. »Ono što je realno u apsolutnom smislu, nepromenljivo, večno, sveprodorno kao *ākāṣa*, izvan svake promene, potpuno zadovoljavajuće, nepodeljeno, čija priroda postaje njegova sopstvena svetlost, u kome nema ni dobra niti zla, ni posledica, ni prošlosti, ni sadašnjosti, ni budućnosti — to netelesno zove se oslobođenje.«<sup>763</sup> Kad *avidyā* nestane, istinska duša sama sebe otkriva, kao što zlato zasija kad se oslobodi nečistoća koje su ga zaklanjale, ili kao što zvezde sijaju u noći bez oblaka, kad prestane dan koji ih nadblještava.<sup>764</sup> Oslobođenje čoveka od svih zamki koje je sam ispleo, slava koja je sasvim izvan domašaja misli, mir koji je pravi cilj svih naših stremljenja, bliži su nam nego naša najbliža svest. Šamkara nam ne pokazuje nebo koje je odvojeno od zemlje, koje spada u drukčiju vrstu iskustva, već nebo koje je oduvek tu, samo kad bismo mogli da ga vidimo. Nije to nešto u izmišljenoj budućnosti, nastavak postojanja u svetu koji će doći pošto se sadašnji život završi, već stanje identifikacije sa realnim sada i ovde.<sup>765</sup>

Oslobodena duša prima formu svoga pravog *sebe* (*svātmanya-vasthānam*).<sup>766</sup> Sloboda nije ukidanje *sebe*, već ostvarenje njegove beskonačnosti i apsolutnosti proširenjem i prosvetljenjem svesti. Ćitsukhācārya kaže da je *mokṣa* ostvarenje svakog blaženstva.<sup>767</sup> Suštinska priroda *sebe* kao blaženstva skrivena je bolom koji se rađa iz neznanja; u odsustvu neznanja bol nestaje a priroda *sebe* se očituje kao nepomućeno blaženstvo. Ostvarenje *mokṣe* nije objektivni proces kojim pokušavamo da razorimo ceo svet. To nije »kao uništavanje tvrdoće masla njegovim stavljanjem na vatru«.<sup>768</sup> Tako ogroman poduhvat kao što je razaranje sveta, nemogućan je za običnog čoveka. Kad bi smisao *mokṣe* bilo razaranje pluraliteta sveta, onda bi ceo svet već bio razoren kad je prvi čovek postigao oslobođenje.<sup>769</sup> Dostignuće istine ne znači uništenje mnoštva, već samo uklanjanje osećanja mnoštva.<sup>770</sup> To je uvid koji menja izgled sveta i »čini da su sve stvari nove«. Ovo sagledanje, ova promena stava prema životu i njegovim

<sup>763</sup> Idam tu pāramārthikam, kūtastham, nityam, vyomavat sarvavyāpi, sarvavikriyārahitam, nityatṛptam niravayavam svayamjyotissvabhāvam, yatra dhar-mādharmāu sahakāryena kālatrayam ca nopāvartate tad aśarīram mokṣākhyam (S. B., I. 1. 4).

<sup>764</sup> S. B., I. 3. 19.

<sup>765</sup> Upor. Nāgārjunino shvatanje da *nirvāna* ne postaje niti prestaje, nije jedno niti mnoštvo, ne kreće se niti je izvan pokreta, nije ni večno niti prolazno, i da je jedno sa *samsārom* (Mādhyanika-kārikā, XXV. 19).

<sup>766</sup> S. B., IV. 4. 1—3. Upor. Advaitabrahmasiddhi: Ātmany evāvidyānirvrttih.

<sup>767</sup> Anavacchinnānandaprāpti. S. L. S.

<sup>768</sup> S. B., III. 2. 21. Vidi tak. Brh.-up., IV. 5. 13.

<sup>769</sup> Ekena cādimuktēna prthivyādiprivilayah krta itidānim prthivyādi śūnyam jagad abhaviṣyat (S. B., III. 2. 21).

<sup>770</sup> Jñāte dvaitam na vidyate.

zbivanjima, nije toliko uslov za *mokṣu* koliko sam *mokṣa*.<sup>771</sup> Beskonačna povorka sveta nastavljaće dalje da se penje i spušta, ali prestaje vezanost oslobođenog čoveka za nju.

Reč *avidyā* treba da naglasi suštinu tog stanovišta. Sa postizanjem slobode u svetu se jedino menjaju naša gledišta. Prolazne stvari sveta koje mogu da zaslepe neopreznoga, ne bune više oslobođenoga. Uzrok bola je prosto u zabludi lažnog saznanja,<sup>772</sup> a sa oslobođenjem od zablude dolazi i oslobođenje od bola. Tako *mokṣa* nije raspad sveta već samo nestajanje njegovog lažnog izgleda. U svome staranju da pokaže kako oslobođena duša nema mogućnosti da ponovno padne u svet pojava, Šamkara često ukazuje na to da se sloboda sastoji u potpunom raspadu svih empiričkih kategorija i subjektivno-objektivne razlike.<sup>773</sup>

Kritika da je svet čista iluzija nalazi podršku u gledištu po kome svet iskustva sa svojim razlikovanjem duša, stvari i Išvare nestaje za onoga koji upozna jedinstvo *brahmana* i *ātmana*.<sup>774</sup> Ima nebrojeno mnogo mesta kod Šamkare prema kojima, kao što pogrešno shvatanje o zmiji nestaje kad se opazi konopac, i kao što slike sna nestaju kad se probudimo, tako isto *samsāra* prestaje da postoji kad se postigne *mukti*. Forma u kojoj se svet prikazuje našem ograničenom uvиду menja se kad se shvati istovetnost duše sa *brahmanom*. Stvari koje poznamo kao sadržaje naše okoline u ovom praktičnom životu nisu prisutne kao takve u apsolutu.<sup>775</sup> Šamkara na razne načine podvlači činjenicu da svet ne postoji za apsolut na onaj način na koji postoji za nas. Bradley je siguran, kao i Šamkara, da specifična pojava ne nadživljuje u apsolutu. Da se poslužimo njegovim izrazom, pojave se u apsolutu na neki način »preobražavaju«. Kako se sve to rešava u realnosti kod Bradleya je obeleženo rečju »nekako«, a kod Šamkare »*anirvacāniya*«. \* Šamkara bi prigovorio Bradleyevoj upotrebi reči »transmutacija«. Čak ni neophodno reagovanje na nesavršenstvo na koje ta reč ukazuje, nije u skladu sa nepromenljivim savršenstvom apsoluta. Šamkarina preterana vezanost za logičku tačnost zavodi ga donekle do izjava iz kojih se može zaključiti da je svet ništavilo. Mi primenjujemo intelektualne kategorije kad govorimo o »transmutaciji« pojava u realnosti, ili o »stapanju« nota u večnu harmoniju. Po mišljenju

<sup>771</sup> Upor. Śuddhabrahmāśrayaviṣayam ekam eva jñānam tannāśa eva ca mokṣah. Krṣṇānanda, komentator dela Siddhāntaleśa, piše: Caitanyāśyājñānasmbandho bandhas tadasambandho mokṣo na tu tannivrttih. Padmapāda misli da je *mokṣa* odsustvo lažnog znanja. Mithyājñānanivrttimātram mokṣah.

<sup>772</sup> Mithyābhīmānabhrāmānimitta eva duhkānubhāvah (S. B., II. 3. 46).

<sup>773</sup> Sureśvara kaže: »Kad se beskonačna svetlost upozna intuitivno, sva stvorenja od Brahme do najniže biljke pretvaraju se u iluziju kao u san« (Mānasollāsa, I).

<sup>774</sup> Grhīte tv ātmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahāraparisamāptir eva syāt (S. B., I. 2. 6).

<sup>775</sup> S. B., I. 2. 12; I. 2. 20.

\* *Nirvacāniya*, ono što je izrazivo, jasno i razgovetno.

Šamkare, sve je to pokušaj da se unesu pluralitet i iskustvene razlike u srž apsoluta, a za to ne postoji nikakva metafizička garancija. Realnost je iznad svih odnosa. Apsolut ostaje nešto što mi ne možemo prevesti u naše termine. Relativno kao relativno nema mesta u apsolutnome. Kad se ono što od apsolutnoga čini relativno razori, ono što ostaje je apsolutno. U komentaru Māndūkya-upanišade Šamkara primećuje da se *turiya* ili »četvrt« (integralno iskustvo) ostvaruje stapanjem triju ostalih (budnosti, sanjanja i spavanja bez snova) u njega. Najviše obuhvata ostalo, pravazilazeći ih.<sup>776</sup> Upotrebljeni izraz »*prapañcōpa-šamam*« znači tonjenje sveta u *brahman*, a ne njegovo poricanje. Mi posedujemo sposobnosti koje nam omogućuju da odgovorimo zahtevima istine, a njihova upotreba bi izmenila ceo karakter naše vasionne. Kad postignemo stanje *turiya*, sagledaćemo realnost iz druge perspektive, osvetljenu drugom svetlošću; samo taj vid i ta svetlost su apsolutni. Kad shvatimo realnost s te strane, uviđamo da je realnost sveta samo *brahman*.<sup>777</sup> Ono što negiramo jeste iluzorni okvir, a što ostaje jeste realno u sebi.<sup>778</sup> *Māyā* kao zavesa nema moći nad oslobođenom dušom. Kad se pomoću *anubhave* postigne sigurnost u jedinstvo *brahmana* i *ātmana*, spona koja nas veže za forme je prekinuta, a forme prestaju da nas privlače same za sebe. One ostaju i ostaće dotle dok su čula živa i dok razum deluje, ali nije potrebno dovoditi ih u vezu sa intuitivno shvaćenim *brahmanom*. Kad naučno saznanje razbije iluziju fatamorgane, iluzorna pojava ostaje iako nas više ne obmanjuje. Mi vidimo istu pojavu, ali joj pridajemo drugi značaj. Kad se iluzornost iluzije prozre, ona prestaje da bude iluzija. Bilo da se forme rastvore u bezobličnost, ili da se pokaže da su samo pojave *brahmana*, ni u jednom slučaju svet nije samo iluzija.

Na mnogo mesta Šamkara izjavljuje da je suština oslobođenja stanje jedinstva sa *brahmanom*,<sup>779</sup> i kao što je *brahman* uzdignut iznad svih kategorija iskustva, tako se i stanje *mokše* ne može opisati izrazima našeg znanja. Pošto se naše znanje bavi razlikama prostora i vremena, uzroka i posledice, ljudi i stvari, delovanja i podnošenja, kažemo da nijedna od tih razlika ne odgovara stanju slobode. Ne može se reći da oslobođeni žive u nekoj geografskoj oblasti zvanoj *svarga* ili *brahmaloka*, niti se može tvrditi da beskrajno traju. Jer, Šamkara se slaže sa Aristotelom da »beskonačno trajanje od dobrog ne načini bolje, niti od belog belje«. <sup>780</sup> Stanje *mokše* ne možemo smatrati stanjem neprekidne aktivnosti. To je najviše doživljavanje u kome se prevazilazi sva intelektualna aktivnost, pa se čak briše i svest o sebi. Duša se uzdiže iznad točka sveta, *samsāra-čakre* i njenog neprekidnog ritma rasteća i opadanja, rađanja

<sup>776</sup> Trayānām viśvādinām pūrvapūrvapraṇāpanena turīyasya pratipattih. *Pravilaya* ukazuje na stapanje, a ne na *nirākaranu* ili negaciju.

<sup>777</sup> S. B., I. 3. 1.

<sup>778</sup> S. B., Māndūkya-up., II. 7.

<sup>779</sup> Brahmaiva hi muktyavasthā.

<sup>780</sup> *Nichomachean Ethics*, I, 6.

i preporođenja, te postiže ono iskustvo večnosti, koje Boethius definiše kao »potpuno i savršeno posedovanje neograničenog života u jednom jedinom trenutku«. <sup>781</sup> Sloboda se sastoji u postizanju stanja univerzalnog duha, *sarvātmabhāve* (doslovno: sveopšte-sebe-biće), ili *brahmana*, koje je uzdignuto iznad svih razlika iskustvenog sveta. <sup>782</sup> Stanje *mokše* nije ništa drugo do unutrašnja priroda samog čoveka kao *brahman*, a ne stečeno stanje kao *svarga* (raj). Sveti spisi (*śruti*) se uče, a našem razumu je jasno da *brahman* ima jednu prirodu, te je zato i oslobođenje jedne vrste, bilo da ga postigne Brahmā ili čovek. *Sālokya* (ili biće u istom svetu sa *brahmanom*) i druge posebne vrste oslobođenja koje se pominju jesu stečeni rezultati, i stoga mogu da pokazuju stepene u izvrsnosti prema vrsti kvaliteta; ali oslobođenje (*mukti*) nije takve prirode. <sup>783</sup> Pošto je *brahman* »svuda prisutno, u svemu je i sebe svega... potpuno je nemoguće da bi ikad bilo cilj u procesu kretanja. Jer, mi ne idemo prema onome što je već postignuto; iskustvo nas uči da čovek ide prema nečemu što se razlikuje od njega«. <sup>784</sup> Poštovaoci ličnog boga mogu biti upravljani prema *brahmaloki*,\* ali to ne mogu oni koji su postigli *mokšu*. <sup>785</sup>

*Mokša* se opisuje negativno, kao stanje slobode gde nema ni dana ni noći, gde je tok vremena zaustavljen, gde su sunce i zvezde nestali sa neba. Razlike znanja tu ne igraju nikakvu ulogu. <sup>786</sup> *Mokša* je kao nebo hrišćana, nepokvarivo, neuprljano nasledstvo koje ne iščezava. Ali to ne znači da je to stanje potpuno praznine. Oslobođena duša ne vidi drugu dušu, već vidi sebe u svemu. <sup>787</sup> Kao što *brahman* izgleda čisto ništa ako se posmatra sa našeg iskustvenog gledišta, tako i stanje *mokše* izgleda mrtav gubitak, iščezavanje u zaborav, gašenje svetlosti i utapanje u nepostojanje — kao ono što opisuje George Eliot u *The Legend of Jubal*:

Utrnuli sunčev talas, napuštajući smrtnost,  
Svestvaralačku prisutnost za svoj grob.

Kao što Šamkara upozorava da *brahman* izgleda neegzistentno samo slaboumnima, tako isto dokazuje da sa našeg iskustvenog gledišta sjedinjavanje sa velikim *Sve* izgleda utapanje u smrt a ne ulazjenje u život; ali, kad se govori tačno, to nije tako. Ima čak mesta kod Šamkare koja izlažu kako postoji svest kad se postigne *mokša*. Na jednom takvom

<sup>781</sup> Navod u Evelyn Underhill: *Jacopone de Todi*, str. 245.

<sup>782</sup> Sa sarvātmabhāvah sarvasamsāradharmātītabrahmasvarūpatvam, eva (S. B., Tait.-up., II. 1).

<sup>783</sup> S. B., III. 4. 52.

<sup>784</sup> S. B., IV. 3. 14. Vidi tak. III. 3. 31.

<sup>785</sup> S. B., IV. 3. 7—8.

<sup>786</sup> Darśanādivyahārābhāva (S. B., I. 3. 9).

<sup>787</sup> Muktyasāpi sarvaikatvāt samāno dvitīyābhāvah (S. B., Chan.-up., VIII. 12. 3).

\* »Svet« (ili »mesto«) boga stvoritelja Brahme, ili apsoluta *brahmana*.

mestu Šamkara dokazuje da individualna svest (*višešavidhāna*) nestaje u *mokši*, ali ne i sva svest. Čista supstancija *ātmana* (*vidhānaghanātmā*) ostaje.<sup>788</sup> Slično tome, on tvrdi da se u *mokši* razaraju samo ograničavajući dodaci, a ne samo *ātman*.<sup>789</sup> *Mokša* nije nestajanje u otpad. Sa naše ograničene tačke posmatranja duša je sa svojim vidikom ograničenim na telo, čula, um i razum, realna; a oslobođena duša, koja je upoznala svoje jedinstvo sa univerzalnim *sobom*, koja je pobedila vreme i postigla večni život, izgleda nerealna. Mi tražimo besmrtni život u smislu produžene lične egzistencije. Šamkara to dopušta duši čiji vido-krug ne ide dalje od tela, čula i duha. Samo što on takvu dušu smatra za čistu posebnost, pojavu među pojavama koje nastaju i prolaze. Ali kad nestane sve što karakteriše konačno kao konačno, kad se odbaci telo koje je simbol konačnosti, tj. kad se konačno uzdigne na stepen beskonačnoga, postizemo pravo stanje blaženstva čak i ovde i sada. Teško je opisati šta je pozitivno njegov sadržaj. Istina je da to oko nije videlo, ni uvo čulo, niti je doprlo do srca čovekova da shvati slavu koja će biti objavljena. Ipak, ako *mokša* treba da ima ma kakav značaj za nas, mi moramo zaodnuti ideju besmrtnosti jezikom vremena i nazvati je *sarvātmabhāva* ili sveopšte sebe-biće.<sup>790</sup>

Isto tako ima mesta gde Šamkara izjavljuje da je prava priroda pojedinca priroda najvišeg gospoda. »Svest o sebi višeg gospoda je realna priroda otelovljene duše; a stanje otelovljenja uslovljeno je ograničavajućim dodacima.«<sup>791</sup> »Kao god što zamišljena zmija postaje konopac kad se odbaci *avidyā*, tako prividno individualna duša, koja je uprljana aktivnošću i iskustvom, ljubavlju i mržnjom i drugim nesavršenstvima, te je podložna mnogome zlu, preobraća se mudročću u bezgrešnu suštinu najvišeg boga, nasuprot svim ovim nesavršenstvima.«<sup>792</sup> Appaya Dikšita navodi ovo mesto i primećuje da Šamkara očigledno podržava gledište *mokše* kao jedinstva sa Išvarom,<sup>793</sup> gledište koje i on sam usvaja.<sup>794</sup>

<sup>788</sup> S. B., I. 4. 22. On navodi takođe Brh.-up., IV. 3. 30, u S. B., I. 3. 19, komentariše ovako: »Višešavidhānavināśābhiprāyam eva, na vijātrvināśābhiprāyam«.

<sup>789</sup> Upādhipralayam evāyam nātmapralayam (II. 1. 14).

<sup>790</sup> Sarvātmabhāvo mokša uktah (S. B., Brh.-up., IV. 4. 6).

<sup>791</sup> Pārameśvaram eva hi śārīrasya pāramārthikam svarūpam, upādhi-krtaṁ tu śārīratvam (III. 4. 8). I dalje: Evam mityājñānākṛta eva jīvapārameśvarayor bhedo na vastukṛto vyomavad asamgatvāviśeṣāt (S. B., I. 3. 19). Vidi tak. S. B., Iša-up., 14.

<sup>792</sup> Yad avidyāpratyupasthāpitam apāramārthikam jaiṣām rūpam kartrtvabhoktrvarāgadveśādidośakaluṣitam anekānarthayogi tadvilayanena, tadviparītam, apahatāpāpmatvādigunakam pārameśvaram svarūpam vidyayā pratipādyate, sarpādivilayaneneva rajjivādīn (S. B., I. 3. 19). Vidi dela Kalpatara i Parimala.

<sup>793</sup> Bhāṣyakāro 'py atispaṣṭam muktasya saguneśvarabhāvāpattim āha.

<sup>794</sup> Vidi Siddhāntaleṣa, IV. Nekad se dokazuje da je, prema *anekādivāvādi*, *mukti* jedinstvo sa Išvarom dotle dok svi ne postignu oslobođenje, a zatim postaje identitet sa *brahmanom*. Vidi o tome Siddhāntaleṣa, IV i Krṣṇānanda: Vyākhyā.

\* Diskurzivno znanje se dokida postizanjem cilja (tj. oslobođenjem), ali se ne dokida i sam znalac.

Kaže se da se oslobođena duša ne može razlikovati (*avibhāga*) od najvišega.

Ova nemogućnost razlikovanja tumači se na razne načine. Āiminī<sup>795</sup> smatra da oslobođena duša ima mnogo osobina slobode od greha, istinitost poimanja, sve do sveznanja i svemoći. Audulomi se ograđuje od ovog gledišta i smatra da oslobođena duša ima samo jedan pozitivan kvalitet, duhovnu energiju (*śaitanyam*), i jedan negativan, slobodu od greha.<sup>796</sup> Ostali kvaliteti koje Āiminī pripisuje oslobođenoj duši zavise od ograničenja (*upādhi*). Bādarāyana ne vidi protivrečnosti među tim dvama gledištima.<sup>797</sup> Šamkara se slaže sa Bādarāyanom. Audulomi nam pruža metafizičku istinu koja ne dozvoljava da se tesni u iskustvene kategorije, ali ako insistiramo na iskustvenom opisivanju, onda ćemo morati da prihvatimo gledište Āiminija. Tako Āiminī i Audulomi pružaju intelektualno i intuitivno objašnjenje istog stanja slobode. Bādarāyana, pošto je potvrdio skoro bezgraničnu moć i znanje koje će postići duša po oslobođenju, primećuje da ipak niko neće postići moć stvaranja, upravljanja ili razaranja vasiona, pošto to pripada jedino bogu.<sup>798</sup> To se slaže sa gledištem Madhve, koji priznaje da nije moguće za podređene duše da steknu bezgraničnu moć i nezavisnost od boga. Rāmānuđa ne nalazi teškoće sa svojim gledištem o unutrašnjim razlikama u *brahmanu* i večnim razlikama između oslobođene duše i boga. Šamkara nalazi da se to gledište ne može složiti sa čestim izjavama upanišada da oslobođeni postize potpunu »istovetnost sa čistim Jednim«. »On postaje tvorac sveta«, ali ipak Bādarāyana kaže da on ne može da upravlja svetom. Šamkara objašnjava da u stanju krajnjeg oslobođenja nema ni subjekta niti objekta, ni *sebe* niti sveta, te se tako i ne javlja pitanje upravljanja i stvaranja. Ali dotle dok smo mi u stanju podeljenosti na Išvaru, duše i svet, *mokša* nije postignut u apsolutnom smislu, i tako je u tom stanju istina da oslobođena duša ima sve kvalitete Išvare, izuzev moći stvaranja itd.<sup>799</sup> Prema Šamkari, onaj ko ima duhovni uvid postize jedinstvo sa *brahmanom*, mada to stanje možemo opisivati jedino kao istovetnost sa bogom. Međutim, oni koji nemaju duhovnog uvida ali su obožavaoci ličnog Išvare nisu se potpuno oslobodili *avidye*, i tako stiču sve moći u *brahmaloki*, izuzev moći stvaranja i upravljanja svetom. Oni zadržavaju svoju individualnost nezavisno od Išvare, mada su ispunjeni duhom božjim.

Da li je *mokša* ili oslobođenje od *samsāre* u skladu sa radom u svetu? Šamkara je sklon da odgovori na ovo pitanje negativno, pošto svaka aktivnost kojom se mi bavimo pretpostavlja osećanje dvojstva i ne slaže se sa realizacijom istine o nedualizmu. Ipak, ukoliko se to tiče *divanmukta*, aktivnost je dozvoljena. Iz toga sleduje da aktivnost kao takva nije neusklađiva sa istinom o nedualizmu. Oslobođeni su već za života iznad osećanja sebičnosti i zato iznad uticaja zakona *karne*; oni deluju ispunjeni vizijom najvišega. Nema suštinskog antagonizma između dela i slobode.

U vezi sa ovim raspravlja se takođe pitanje mogućnosti vraćanja oslobođenoga na zemlju u novi život.<sup>800</sup> Kaže se da su se mudraci, kao Apāntaratamas i drugi, vratili u telesni život iako su

<sup>795</sup> S. B., IV. 4. 5. Vidi tak. Čhān-up., VIII. 1. 6; VIII. 7. 1.

<sup>796</sup> S. B., IV. 4. 6. Vidi tak. Brh.-up., IV. 5. 13.

<sup>797</sup> S. B., IV. 4. 7.

<sup>798</sup> V. S., IV. 4. 17.

<sup>799</sup> Na taj način Šamkara uklanja prividnu protivrečnost među Bādarāyanom i upanišadama, kao i između nekih izjava Bādarāyane (IV. 2. 13 i 16, i IV. 4. 17 i 21).

<sup>800</sup> S. B., III. 3. 32.

postigli najvišu mudrost. Šamkara kaže da oni to čine radi ispunjenja misije (*adhikāra*) za dobro sveta. Kad se njihova misija završi, njihovo individualno postojanje prestaje, i tada nema više mogućnosti da se vrate. Međutim, jasno je da čak i posle postizanja uvida u realnost možemo da se zainteresujemo za svet, mada je naše vraćanje u njega u stvari poseta a ne zadržavanje. Međutim, Šamkara dokazuje da je stanje oslobođenja suprotno *samsāri*; a pošto je aktivnost opšta osobina *samsāre*, to ona nije prisutna u stanju oslobođenja.

U poznijem *advaiti* dolaze do izraza razna gledišta o *mokši*.<sup>801</sup> Oni koji se drže teorije o jednom *divi* izjavljuju da je *mokša* povlačenje u *brahman* i ukidanje pojavnog sveta, uključujući boga i čoveka.<sup>802</sup> Oni koji prihvataju teoriju o mnoštvu *diva* svode svet pojava na *avidyū* svake duše. Mada ovaj svet propada po prestajanju *avidye*, on nastavlja da postoji u očima ostalih neoslobođenih duša. Prema teoriji po kojoj su i bog i pojedinci odrazi *brahmana*, *mokša* znači razbijanje svih ogledala koja odražavaju i povlačenje u sam original. Takođe se smatra, pošto je čisti duh podloga kako *Īšvare* tako i *dive*, da je *diva* odraz *Īšvare*. Sa ovog gledišta, oslobođenje nije jedinstvo sa *brahmanom*, već jedinstvo sa *Īšvaraom*, sve dotle dok ima neoslobođenih *diva*. Ako se jedno lice odražava u više ogledala, uklanjanje koga bilo ogledala dovodi do povlačenja tog odraza u original; ali lice neće biti lišeno svog karaktera kao original sve dok se sva ogledala ne razbiju. Prema tome, dotle dok ima neoslobođenih duša, oslobođenje znači jedinstvo sa *Īšvarom*; ali kad se sve duše oslobode, *Īšvara* gubi svoj karakter kao *bimba*, ili original, i tone nazad u *brahman*, osiguravajući tako za sve oslobođene duše jedinstvo sa *brahmanom*. Ali pošto prema ortodoksnom *advaiti* nema kraja *samsāre*, oslobođenje znači jedinstvo sa *Īšvarom*.

Pokrenuto je jedno interesantno pitanje o prirodi spasonosnog saznanja. Dok postoji saznanje *mokša* se ne dostiže, ali dok ne steknemo saznanje *brahmana*, ne može biti *mokše*. Zar nije ovo poslednje saznanje kao saznanje nespojivo sa najvišim postignućem? Priznaje se da nema saznanja u najvišem stanju i iznosi se veći broj primera uništenja samog najvišeg saznanja. Kao što prah od ploda *katake* bačen u nečistu vodu svuče na dno svu nečistoću i potone i sam dole, kao što kap vode bačena na usijanu gvozdeno loptu oduzima deo toplote ali i sama nestaje, kao što se vatra pošto sagori gomilu trave sama gasi, tako i saznanje *brahmana* razara naše neznanje, a i samo se razara.<sup>803</sup>

Šamkara dopušta mogućnost postepenog oslobođenja (*kramamukti*). Raspravljajući o jednom mestu iz Prašna-upanišade koje se bavi pitanjem meditacije o *Aum*,\* on kaže da takva meditacija vodi do *brahmaloke*, gde postepeno postizemo savršeno saznanje.<sup>804</sup> Na drugom mestu dokazuje da odavanje pošte ličnom *Īšvari* ima za cilj očišćenje od greha (*duritakṣaya*), postizanje vlasti (*aīśvarya*) ili postepeno oslobođenje (*kramamukti*).<sup>805</sup> U *brahmaloki* duša zadržava

<sup>801</sup> Siddhāntaleša, IV.

<sup>802</sup> Ekajtvavāde tadekājnānakalpitasya jīveśvaravibhāgādikrtsnabhedaprapaṅcasya tadvidyodaye vilayān nirveśeśacaitanyarūpenaivāvasthānam.

<sup>803</sup> Vidi Siddhāntaleša, III.

<sup>804</sup> S. B., I. 3. 13.

<sup>805</sup> S. B., III. 2. 21.

\* *Aum*, sveta reč s magičnim zvučnim dejstvom — *mantra* (upor. »Amin«).

svoju posebnu ličnost. Za Šamkaru kao i za sve mističare pojam raja u kome je duša upućena bogu, i jedino bogu, nije postignuće ideala. Može biti da duša gleda boga licem u lice i preplavljena je njegovim prisustvom, ali razlika još postoji između duše i njenog predmeta. Duša nije predmet svoje vizije, i njen konačni i stvoreni karakter suprotstavlja se tome da postane predmet.

Iz Šamkarinog objašnjenja *divanmuktija* jasno je da večni život nije stanje egzistencije koje dolazi posle telesne smrti. Kad uvid sine već ovde na zemlji, oslobođenje je postignuto. Trajanje tela do smrti ne deluje više kao obmana. Kao što grnčarski točak nastavlja još neko vreme da se okreće i pošto je sud napravljen, tako se život nastavlja posle oslobođenja, pošto nema u njemu uzroka koji bi zaustavio pokretačku silu koja je već u dejstvu.<sup>806</sup> Šamkara navodi takođe primer čoveka koji vidi mesec dvostruko zbog nekog nedostatka u oku, i ne može da to spreči iako zna da realno postoji samo jedan mesec.<sup>807</sup> Pretpostavka je da se sva dela oslobođene duše vrše u *brahmanu*.<sup>808</sup>

## XLIV

### BUDUĆI ŽIVOT

Jedino onaj koji poznaje istinu stiće večni život za razliku od prelaženja iz života u život, što je sudbina svake druge duše.<sup>809</sup> Dok se ne postigne večni život, naši životi su vezani za *samsāru* ili

<sup>806</sup> S. B., IV. 1. 15.

<sup>807</sup> S. B., IV. 1. 15.

<sup>808</sup> U poznijem *advaiti* izlažu se razna gledišta, kao: 1. u stanju slobode za vreme života prvobitna *avidyā* oslabi nešto u svojoj moći projekcije; 2. utisak *avidye* živi nešto duže od njenog dokidanja; 3. prvobitna *avidyā* postoji beživotno, kao izžoreli komad tkiva; 4. svet sa telom i ostalim prestaje da postoji za njega. Vidi Siddhāntaleša, IV.

<sup>809</sup> S. B., Brh.-up., I. 1. 1. Sarvađnātmanuni ne priznaje *mukti* u životu na zemlji, mada skoro svi ostali *advaitisti* podržavaju shvatanje o *divanmuktiju*.

<sup>810</sup> Ako se iz činjenice da kvaliteti *sebe* traju dokle traje telo izvede zaključak da su to kvaliteti tela, može se izneti prigovor da to nisu kvaliteti tela, pošto ne postoje posle smrti čak i ako telo postoji. Ne možemo reći da je, zato što je opažanju u tami potrebna svetiljka da bi moglo opstojati, opažanje kvalitet svetiljke. Telo je sredstvo, kao i lampa. Štaviše, saradnja tela nije uvek neophodna pošto mi mnoge stvari opažamo i kad telo spava. Ima razlika među kvalitetima tela koje svi opažaju, kao oblik itd., i kvalitetima unutar *sebe* koji se tako ne opažaju. Dok je tačno da se na osnovu postojanja tela može dokazivati prisustvo svesnih kvaliteta, dotle se ništa ne može reći o svesti na osnovu nepostojanja tela. Ona može ući u neko drugo telo i živeti dalje. Ako je svest kvalitet fizičkih elemenata i njihovih proizvoda, onda ti proizvodi ne mogu biti predmet svesti. Pošto se o postojanju elemenata i njihovih proizvoda zaključuje iz činjenice da su pristupačni opažaju, to moramo zaključiti da se opažanje razlikuje od njih.



zamorni točak beskonačnog bivanja. *Samsāra* je izraz vremenskog procesa, a *divama* je obezbeđena buduća egzistencija u tom beskrajnem krugu, dok se ne uzdignu iz vremena u večni život pomoću duhovnog uvida. Prisustvo večnoga pokazuje se u vremenu kao beskonačni kontinuitet. Prema dobro poznatim rečima iz Platonovog *Timeja*: »Vreme je slika večnosti u kretanju«, Šamkara ne iznosi nove dokaze o istinitosti budućeg života. Pretpostavlja se da kad je fizičko telo uništeno, iza njega ostaje seme iz koga niče novi organizam njegove vrste. Šamkara odbacuje materijalističko gledište po kome individualna duša nije ništa drugo do telo, a sa njegovim rastvaranjem i duša nestaje.<sup>810</sup> Duša je nezavisna od tela, a njen identitet omogućava sećanje itd.<sup>811</sup> Mada naše telo može da se pretvori u prah, ipak ima nečega u nama što nadživljava; a to je ono što određuje naš budući život. Znanje koje smo stekli, karakter koji smo izgradili, pratiće nas u budućim životima.<sup>812</sup> Moralni i pobožni se uzdižu, dok nemoralni i bezbožni padaju na niže stupnjeve. Priroda budućeg života zavisi od moralnih osobina prošlog života. Rođenje i smrt se odnose samo na vezu individualne duše sa telom i na odvajanje od njega.<sup>813</sup>

Prema Šamkarinom shvatanju čak ni vedski bogovi nisu besmrtni, jer »besmrtnost bogova znači samo postojanje za dugo vreme, kao što i njihova vlast ne zavisi sama od sebe već je dar *Īšvare*«. <sup>814</sup>

Šamkara ocrtava pojedinosti odlaska duše posle smrti. U Rg-vedi duše dobrih bića prelaze posle smrti u Yamino\* nebo svetlosti, gde vode blažen život u društvu otaca (*pitaraḥ*), <sup>815</sup> a duše zlih, izgnane s neba, padaju u nižu tamu.<sup>816</sup> U upanišadama piše da se mudri izdižu sve više i više putem bogova (*devayāna*) u *brahman*, odakle nema povratka. Oni koji vrše dela penju se putem otaca (*pitryāna*) u svetlu oblast meseca, uživajući tu plodove svojih dela, a zatim silaze u novi život, određen karakterom prošlog života. Oni koji se ne odlikuju ni mudročću niti delima odlaze na treće mesto i rađaju se kao niže životinje ili biljke, koje ne osećaju blagodeti meseca.<sup>817</sup> Šamkara priznaje ova tri razna stanja na točku *samsāre*, dok je *mokṣa* nešto za sebe, različito od svega toga. Dok put otaca vodi nazad u zemaljski život, put bogova vodi u *brahmaloku*, odakle nema povratka. U prikazu Čhāndogya-upanišade<sup>818</sup> pominju se samo dva puta, *devayāna* i *pitryāna*, a svi oni koji nisu postigli mudrost određeni su za *pitryānu*, bez obzira da li su dobri ili rdavi. Šamkara prihvata teoriju o dvostrukoj odmazdi u zagrobnom i novom životu, da bi tako izmirio gledišta veda i upanišada.<sup>819</sup> Bilo je nekih pokušaja da se napravi razlika između vedskih obreda koji osiguravaju nagradu posle smrti, i moralnog života koji obezbeđuje nagradu u zemaljskom iskustvu.<sup>820</sup> Oni koji se drže običajnog morala, prinose žrtve itd., ali bez ikakvog istinitog znanja, idu putevima otaca kroz

<sup>811</sup> S. B., III. 3. 54.

<sup>812</sup> S. B., III. 4. 11, i Brh.-up., IV. 4. 2. Vidi tak. S. B., III. 1. 5—6.

<sup>813</sup> S. B., II. 3. 16—17.

<sup>814</sup> S. B., I. 2. 17.

<sup>815</sup> X. 14. 10.

<sup>816</sup> X. 152. 4.

<sup>817</sup> Brh., VI. 2; Katha-up.

<sup>818</sup> V. 3. 10. Vidi tak. S. B., III. 1. 12—21.

<sup>819</sup> S. B., III. 1. 8.

<sup>820</sup> S. B., III. 1. 9—11.

\* Yama je bog podzemlja i pokojnika.

zadimljene oblasti meseca, i pošto uživaju plodove svoga *karme* vraćaju se u novi oblik života na svetu. Drugi, koji odaju poštu ličnom bogu i vrše dela sa punim znanjem, vođeni su putem bogova sve više kroz sunce ka *brahmaloki*.<sup>821</sup> Onaj koji odaje poštu ličnom bogu učestvuje u njegovoj moći i vlasti, mada »njegov mrak još nije razbijen,« a njegova *avidyā* još nije razorena. Oni koji poštuju niže bogove takođe dobijaju svoju nagradu, mada ih to ne vodi na put najvišeg *mokṣe*.<sup>822</sup> Oni koji vode nemoralan život padaju sve niže,<sup>823</sup> ali niko od njih nije izgnan iz božjeg naučja ni bačen u ništavilo oča'anja.<sup>824</sup>

U trenutku smrti čula se apsorbuju u *manas*, a *manas* se stapa sa životnim duhom (*mukhyaprāna*); njega apsorbuje moralni nosilac duše u utančanom telu. Telo napušta dušu čiji su ograničavajući dodaci *avidyā*, *karma* i prethodno iskustvo sa svojim *sūkṣmašarirom*.<sup>825</sup> To utančano telo naziva se utančanim stoga što se smatra da odlazi kroz vene. Ono zahvata prostor (*tanutvam*), omogućava kretanje (*samcāra*) i prozračnost (*svacchātva*); u svemu ovome ono ne nailazi ni na kakve prepreke, a niko ga i ne vidi.<sup>826</sup> To utančano telo se ne raspada do časa oslobođenja.

## XLV

### RELIGIJA

Postoji opšte uverenje da Šamkarin sistem *advaita*, iako je remek-delo intelekta, ipak ne može da pobudi religioznu pobožnost. Njegov apsolut ne može da izazove u duši strasnu ljubav i obožavanje. Ne možemo obožavati apsolut koga niko nije video niti ga može videti, koji boravi u svetlosti kojoj se nijedan čovek ne može približiti. Bezoblični (*nirākāram*) apsolut zamišlja se običnim (*ākāravat*) da bismo ga mogli obožavati. Poštovanje boga nije namerno smišljena laž, jer bog je jedina forma u kojoj konačni duh može da zamisli apsolut. Najviša realnost prikazuje se pojedincu koji nije osetio njeno jedinstvo sa svojom sopstvenom prirodom, kao nosilac mnogih savršenstava.<sup>827</sup> Pojam ličnog boga je spajanje najviše logičke istine sa najdubljim religioznim ubedenjem. Taj lični bog je predmet iskrenog obožavanja i poštovanja, a ne neetičko božanstvo, ravnodušno prema čovekovim potrebama i strahovanjima. Vernik ga smatra za tvorca, upravljača i sudiju vasiona, koji ima kvalitete moći, pravde, ispravnosti i milosti, svudaprisutnosti, svemoći i svezanja. Svetost karaktera i moralna lepota su istaknuti aspekti Šamkarinog boga. On bdi nad ljudskom dušom, koja je prema njemu u položaju ljubljene prema ljubavniku,

<sup>821</sup> S. B., IV. 3. 1—6.

<sup>822</sup> S. B., IV. 1. 4; IV. 3. 15—16.

<sup>823</sup> S. B. o Čhān.-up., Uvod. Vidi tak. III. 1. 1—7, 18.

<sup>824</sup> Interesantno pitanje se pokreće o stanju onih koji su ušli u *brahmaloku* putem bogova. Bādari smatra da oni nemaju tela, dok Bādarāyana miri ovu dvojicu, izjavljujući da oni koji poseduju vlast mogu po volji da postoje ili u telesnom ili u bestelesnom obliku (S. B., IV. 4. 8—22).

<sup>825</sup> II. 2. 1—5.

<sup>826</sup> IV. 2. 9—11.

<sup>827</sup> S. B., III. 3. 12.

sluge prema gospodaru, sina prema ocu, i prijatelja prema prijatelju. Strogost metafizičke apstrakcije popušta kad se Šamkara zadržava na raznovrsnosti božanskih kvaliteta kojima večni privlači sebi duhove dece koju je stvorio. Za Šamkaru religija nije doktrina ili ceremonija, već život i iskustvo. Ona počinje sa osećanjem duše za beskonačno, a završava se time što i sama postaje beskonačna. *Sākṣātkāra*, ili intuicija realnosti, je kraj religije. Istinita *bhakti* je stremljenje za vlastitom realnom prirodom.<sup>828</sup> Postoje mnoge *vidye* ili forme kontemplacije zastupljene u upanišadama,<sup>829</sup> a svaki pojedinac ima da odabere jednu od njih koja odgovara njegovoj prirodi.<sup>830</sup> S obzirom na predmet, postoji jedinstvo, mada u načinu približavanja postoji raznovrsnost. Versko obožavanje, govoreći uopšteno, može biti dve vrste: obožavanje ličnog boga, npr. Saguna Brahme, i kult simbola (*pratika*).<sup>831</sup> Ako verni posmatra boga kao nešto izvan sebe, njegovo obožavanje je simbolično.

Odnos koji postoji između ličnosti koja obožava i obožavanog predmeta implicira razliku između jednog i drugog.<sup>832</sup> Najviše bogopoštovanje vodi nas do *brahmaloke*, gde još postoji razlika između pojedinca i svevišnjega. Iz toga stanja tek postepeno se postiže *mukti*. U popularnom smislu religija je nešto što treba transcendirati. Ona je nesavršeno iskustvo koje postoji samo dok nam ne pođe za rukom da se uzdignemo do istinitog shvatanja realnosti. Ona je predodređena da bude apsorbovana, jer »kad se pojavi ono što je savršeno, onda ono što je delimično ima da se ukloni«. Šamkara navodi izreke najviših religioznih vidovnjaka gde se tvrdi jedinstvo duše i *ātmana*: »Zaista sam ja ti, o sveto božanstvo, a ti si ja.«<sup>833</sup> Svaka filozofija religije trebalo bi da pruži neko objašnjenje takvih izreka kao što su »ja sam *brahman*« (*aham brahmāsmi*), »to si ti« (*tat tvam asi*), gde je prevaziđena razlika između stvorena i tvorca. Šamkara ih objašnjava ističući da religiozna svest sa svojim razlikama dolazi do kraja kad postigne svoj cilj. »Lični bog« ima smisla samo za praktičnu religioznu svest, a ne za najviši uvid.<sup>834</sup> Konačnoj individui, zaslepljenoj velovima, apsolut izgleda određen i ekskluzivan. Vežanost i iskupljenje imaju

<sup>828</sup> Svasvarūpānusrādhānam bhaktir ity abhidhyate (Vivekācūdāmani, str. 31).

<sup>829</sup> III. 3. 5.

<sup>830</sup> S. B., III. 3. 59.

<sup>831</sup> S. B., IV. 1. 3.

<sup>832</sup> Upāśyopāsakabhāvo 'pi bhedābhīṣṭhāna eva (S. B., I. 2. 4).

<sup>833</sup> Tvam vā aham asmi bhagavo devate, aham vai tvam asi bhagavo devate (S. B., IV. 1. 3).

<sup>834</sup> Upor. Bradley: »Za mene, apsolut nije bog. Bog za mene nema značenja izvan religiozne svesti, a ona je po svojoj suštini praktična. Za mene apsolut ne može biti bog, jer na kraju apsolut nema veze ni sa čim, pa ne može postojati neki praktični odnos između njega i konačne volje. Kad počnete da obožavate apsolut ili univerzum, i načinite ga predmetom religije, vi ste ga u tom trenutku izmenili« (*Truth and Reality*, str. 428).

smisla za konačnu individuu, čija niža priroda okiva i potiskuje njegovu svest. Ako bi lični bog, odvojen od individue, bio najviši, onda bi mistično iskustvo postalo neshvatljivo, a mi bismo morali da se zadovoljimo konačnim bogom. Bog nije bog ako nije sve; a ako je sve, onda religiozno iskustvo nije najviše.<sup>835</sup> Ako je božja priroda savršena, ona to ne može postati dok joj se čovekova nesavršena priroda nadmoćno suprotstavlja, a ako nije savršena, onda nije božja priroda. Tako se u religioznom iskustvu nalazi jedna osnovna protivrečnost koja jasno ukazuje da ono pripada oblasti *avidye*.

Prihvatanje *karmakānde*\* zahteva priznanje vedskih božanstava. Šamkara, koji odobrava tradicionalno gledište, smatra da su ona personifikacije prirodnih sila, a ne prosti prirodni elementi. »Imena bogova, kao Āditya i tako dalje, čak i ako se odnose na svetlost itd., sile nas da, prema svetim spisima, priznamo duhovno biće koje odgovara (elementima) i obdareno je moći upravljanja (*aiśvarya*); jer njih upotrebljavaju himne i brāhmane. Ova božanstva dejstvuju kao rukovodeći činioци (*adhiṣṭhātr*) raznih životnih funkcija.<sup>837</sup> Za Agnija se kaže da pomaže govoru, Vāyu disanju, a Āditya očima. Na božanstva ne mogu da utiču iskustva individualne duše.<sup>838</sup> U času smrti božanstva ne odlaze sa životnim organima, već samo povlače svoju podršku. Svevišnji stvara bogove, ljude i životinje prema svojim zaslugama, odnosno gresima. Međutim, besmrtnost bogova je relativna (*āpekṣikam*), jer oni su uključeni u *samsāru* i podležu prolaznosti.<sup>839</sup> Njima je potrebno spasonosno znanje i zavise od vrhovnog boga. U svetim spisima nalazimo slučajeve da bogovi uče *brahmavidyu*.\*\* Prigovor da ako su ova božanstva individue, onda su podložna rođenju i smrti, a ta činjenica utiče na večni karakter veda — odbacuje se na osnovu toga da se reči veda ne odnose na individue nego na opšte pojmove. Reč »Indra« ne označava individuu, već izvestan stupanj (*sthānaviṣeṣa*) u hijerarhiji bića. Ma ko da zauzima taj položaj nosi to ime. Na prigovor da njihova individualnost nije ni realna — pošto se bogovi ne vide prilikom prinošenja žrtava, niti mogućna — pošto individua ne može biti na više mesta u isto vreme, što bi moralo da bude ako bi primao prinesene žrtve, Šamkara odgovara da bogove ne vidimo stoga što oni imaju moć da se načine nevidljivim i mogu da umnože svoja tela hiljadu puta kao što to čine i *yogini*.

<sup>835</sup> Vidi Bradley: *Truth and Reality*, str. 436 i d.

<sup>836</sup> Vidi D. S. V., str. 65—66.

<sup>837</sup> Ait.-up., I. 2. 4.

<sup>838</sup> Jedino ona je *bhoktr*, dok su božanstva *bhogopakāranabhūta*.\*\*\*

<sup>839</sup> S. B., I. 3. 28.

\* *Karmakānda*, »odeljak« svetih spisa u kojima se govori o »delima« (u užem smislu o obredima).

\*\* Najviše znanje o *brahmanu*.

\*\*\* *Bhoktr* je »uživalac« (korisnik) plodova. *Bhoga-upakārana-bhūta* su bića koja su pri tome od pomoći.

Šamkarina duhovna vera nema potrebe za svetilištima i obredima; ali ipak on je imao dovoljno istorijskog smisla da sve to preporučiti onima koji osećaju potrebu za tim.<sup>840</sup> Različito od mnogih drugih tumača *vedānte*, Šamkara prihvata filozofsko gledište koje se razlikuje od teološkog u pitanjima religije. Teolog obično zauzima stanovište na nekoj posebnoj konfesionalnoj osnovi. Kao član posebne verske zajednice, on preduzima da sistematizuje, razrađuje i brani doktrine svoje škole. Svoju veru prima kao istinu sa kojom njegova religija ostaje ili pada. S druge strane, filozof, ukoliko je filozof, ne ograničava sebe ni na koju religiju, već uzima religiju kao takvu za svoju oblast, ne pretpostavljajući da je religija u kojoj je rođen ili koju je prihvatio jedina istinita religija. U Šamkari nalazimo jednog od najvećih tumača obuhvatnog i tolerantnog karaktera indijske religije, koji je uvek spreman da prihvati druge vere. Stav tolerancije nije kod njega bio ni ostatak nekog sujeverja niti sredstvo za kompromis, već suštinski deo njegove praktične filozofije. On je priznao ograničenja svih formula i odbio je da prisiljava svevišnjega da uđe u njih. Nijedan razuman čovek ne može da misli da je njegova sekta odvagnula i izmerila boga i izrazila rezultat toga postupka u svome nepogrešnom verovanju. Svaka veroispovest je jedna avantura vere, jedno približavanje iskustvu. Ona je oruđe koje vodi životnom religioznom iskustvu; a ako realnost religioznog iskustva stekne neko značenje za pojedinca koji iskreno traži boga na ovaj ili onaj način, za nas je neoprilično da tražimo od njega da promeni svoju veru. Šamkara nije bio takav fanatik da bi postavljao pitanje o religioznom iskustvu onih koji tvrde da imaju neposrednu vezu sa bogom preko svojih prinosa u veri i ljubavi. Ako su ljudi potpuno različiti ubeđenja u stanju da postignu iste rezultate moralnog oživotvorenja, duševnog mira i veze sa središnom duhovnom realnošću, on je dopuštao da oni imaju svoja sopstvena gledišta. Kao što je istakao jedan od najvećih religioznih genija sveta: »po plodovima njihovim« a ne prema njihovim verovanjima »poznaćete ih«. Ne znači ništa kojim imenima mi odajemo poštu bogu, tako dugo dok smo ispunjeni duhom božjim i žarom da mu služimo. O jednoj realnosti govori se na razne načine, prema raznovrsnosti ljudskog duha (*matibhedāt*).<sup>841</sup> Kad pokušamo da izrazimo ono što je iznad pojava, mi pronalazimo simbole koji uobličavaju naše potrebe na najbolje moguć način. Šamkarina sloboda od religijskih iluzija i njegov duboko ukorenjen humanizam pobudili su ga da obrati pažnju ljudskim snovima koji izgleda da su jedine vrednosti u svetu *māye*. On je odbio da tumači propagandistički ili da snizi svoje filozofske standarde da bi time proširio svoju versku privlačnost. Hinduizam, kako ga je shvatio Šamkara, pružao je dosta mesta u svome okviru za mnoge različite vrste misli i

<sup>840</sup> Priča se da je Šamkara na samrtnoj postelji molio oproštaj što je posećivao hramove, jer čineći to kao da je poricao sveprisutnost božju.

<sup>841</sup> Haristuti, str. 18.

temperamenta. Šamkaru su nazivali Šanmatasthāpanācārya, ili »učitelj koji je osnovao šest veroispovesti.«<sup>842</sup> U pitanjima religije lako je zauzeti stav idealističke superiornosti i ignorisati sve zemaljske činjenice, a isto je tako lako poći grubo realističkim pravcem koji odbacuje sve ideale. Ali teško je kombinovati prosveteni realizam sa čvrstim čuvanjem ideala — a to je upravo pokušao Šamkara. Jedinostvena je pojava da propovednik religije pravda šest različitih verskih sistema, pojava koja je mogućna jedino u hinduističkoj Indiji. Kako kaže Vidyāranya, ljudi su identifikovali boga sa svakovrsnim predmetima, od imanentnog duha do stada ili stabala.<sup>843</sup> Dok su se sledbenici vaišnavizma, šaivism, šaktaizma itd. međusobno prepirali, Šamkara je uzdigao ove popularne veroispovesti iz prašine prazne polemike u svetlu atmosferu večne istine. On je dao zajedničku osnovu za glavne oblike veroispovesti i sve ih doveo u vezu sa centralnom, koordinirajućom idejom. On je istakao religiju istine ukorenjene u duhovnoj nutрини. Istina kojoj teže sve religije jeste *ātman*; i sve dok ne upoznamo jedinstvo svoga *sebe* sa realnošću koja transcendirira sva ova nesavršena karakterisanja, mi ćemo se okretati u krugu *samsāre*. Sa svoga filozofskog stanovišta on izjavljuje da iako se apsolutu pristupa mnogim putevima, ipak je podloga jedna. Nema stupnjeva realnosti, mada ima stupnjeva istine, tj. naših puteva ka shvatanju realnosti. Šamkara nije napravio skok do zaključka da uopšte nema boga, jer ako bi ga bilo, ljudi se ne bi razlikovali u shvatanjima o njemu. Razlike postoje zbog ljudskih ograničenja.<sup>844</sup> Tako je on kao niko drugi bio slobodan kako od skepticizma tako i od fanatizma. Pokazao je svoje iskreno uverenje time što je komponovao himne raznim božanstvima, himne koje teško da imaju takmaca po snazi pobude. Ovo još nipošto ne znači da je Šamkara pravdao sve forme sujeverja i idolatrije. On je odlučno odbacio

<sup>842</sup> To su veroispovesti šaiva, vaišnava, saura, šakta, gānapatya i kāpāli

<sup>843</sup> Antaryāminam ārabhya sthāvarānteśavādinah (Pañcadaśi, VI. 121)  
Vidi tak. VI. 206—209.

<sup>844</sup> S. B., I. 1. 20. Ima jedno mesto u najnovijem delu barona von Hügela koji izlaže Šamkarino stanovište o tom pitanju. »Izgleda jasno da prividno beskonačne varijacije koje istovremeno postoje između jedne religije u celini i druge religije u celini, pa i između jednog i drugog pojedinačnog uma, ili varijacije koje se sukcesivno javljaju u jednoj istoj religiji ili jednom istom umu, i da zapravo obične detinjarije u mnogo čemu, što većina pojedinaca i većina religija smatraju i prikazuju kao svoje iskustvo i njegov predmet, sami po sebi ne osuđuju stanovište da veliku transsubjektivnu nadljudsku realnost takve grupe i osobe shvataju tako različito pa čak i neadekvatno, ali ništa manje aktualno. Realnost koja postoji i deštuje na svet i u njemu nezavisno od čovekovog uma, a deštuje i na same te ljudske umove i duhove kao i u njihovoj nutрини, tu realnost možemo doista shvatiti kao odličan povod, predmet i uzrok čovekovog dugog traženja i uvek ponovnog nalaženja boga; postepenog rasteanja u dubinu i u osetljivost čovekovih religioznih briga; čovekovog nalaženja svog potpunog odmora i trajne osnove jedino u religioznom iskustvu i izvesnosti; i, konačno, istovremenog čovekovog postojanja sve svesnijim kako potrebe za najboljim tako i neadekvatnosti svih ljudskih kategorija i definicija da izraze ovu realno doživljenu realnost«. (*Philosophy of Religion*, str. 44—45).

neke opasne običaje koji su se povezali sa religijom. Propagiranjem učenja *advaita* on je pomagao ljudima da tumače boga u izrazima duhovnih vrednosti. Verovao je u snagu uma da shvati istinu samo ako se istraje u radu prema najprosvetljenijem uviđanju. Njegovo držanje prema religijama koje su tada postojale bio je stav simpatije i kritike. Šamkara nastoji da hinduizam tumači za novo doba, da sačuva i da istakne još jasnije nego ranije njegovu izrazitu misiju. U okviru ove šire namere mogli bismo da zapazimo ideju o ujedinjenju naroda cele zemlje. Ali on to jedinstvo nije težio da ostvari namećući strogo spoljnu organizaciju ili unutrašnja verovanja. On je to pokušao da ostvari obuhvatnije. Naglašavajući lični karakter religioznog iskustva, on je proširio i oduhovio hinduizam. Dajući novo tumačenje hinduskoj misli, on je katkad nalazio mesta za one elemente u njoj koji su očigledno neusklađeni sa njegovim vlastitim gledištima.

Posle bure i oluje perioda polemike dolazi Šamkarin *advaita* sistem sa svojim elementarnim mirom i ubedljivošću racionalnog uverenja. On ne naređuje niti propisuje dogme, ali njegove dostojanstvene i zrele tvrdnje nose težinu iskrenog napora i zrelog razmišljanja. On postavlja religioznu realnost u središte ljudske svesti, odakle se ne može iščupati. Jedini duhovni poziv čovekov sastoji se u otkriću realnosti, a ne u onome što služi našim vremenskim potrebama. To otkriće zahteva potpuno napuštanje egocentričnih i antropocentričnih gledišta, uz apsolutno svladavanje čovekovog praznog i neodmerenog uobraženja o sopstvenoj važnosti. Mi moramo napustiti sve pokušaje da zamišljamo boga u granicama našeg ograničenog znanja i iskustva. Bog postoji za sebe, prvi i najviši, a ne jedino za nas. Naša logika i naša etika čine od boga oruđe za postizanje naših ciljeva. Tako instrumentalno gledište o bogu, određeno slabim ljudskim duhom, radi ostvarivanja svojih sitnih planova, možda služi na čast čoveku, ali nije pohvala bogu. Šamkara bi na svoj način potvrdio Spinozine reči da onaj koji istinski ljubi boga ne može želeti da bog ljubi njega za uzvrat.

Ako nam Šamkarin *advaita* izgleda apstraktan, to je zato što mi pristajemo da se zadržavamo na stupnju nižem od najvišega koji nam je dostupan. Šamkarino odbacivanje antropomorfizma čini da njegova religija deluje pomalo hladno. Ali ako odrekemo volju i saznanje apsolutnom duhu, to nije toliko ograničenje apsoluta koliko posledica njegovog savršenstva. Šamkari nipošto ne nedostaje religiozno osećanje. Ono često dolazi do izraza u njegovim spisima na način koji deluje na osećanje, a pokatkad dovodi do oduševljenja. Ali naša popularna religiozna gledišta nisu pošteđena njegovog dijalektičkog kritičizma, a naša gledišta o bogu pokazuju se nestabilna i prolazna kao što smo i mi sami.

Iz svega rečenog vidimo da se kod Šamkare povezuje prodorno intelektualno zagledanje u božanske stvari sa duhom mistične kontemplacije. Pozivajući se na Šamkaru, ne možemo reći da je snažna igra

intelektla smetnja za mističnu kontemplaciju. On takođe pokazuje da sloboda od spoljnih poslova nije neophodna karakteristika kontemplativnog života. On uzajamno izmiruje lične i mistične, običajne i autoritativne, intelektualne i filozofske elemente religije.

## XLVI

### ZAKLJUČAK

Upanišade govore dvostrukim jezikom, filozofije i religije. One predstavljaju najvišu realnost kao apsolut i boga, *brahman* i Paramešvaru.\* Govore o spasenju kao postajanju jednim sa *brahmanom*, kao i o boravku u carstvu božjem. Negativni opisi *brahmana*, kao i pozitivne karakteristike koje se mogu naći u upanišadama, nalaze se takođe u svakoj velikoj religioznoj književnosti. Mističari — jevrejski, hrišćanski i muslimanski — pružaju nam opise jedne tame van onoga što jezik može da izrazi. Drugi nam pričaju o punoći božjoj. Dok mislioci i mistici ističu neograničeni karakter boga, religiozni vernici smatraju boga za prijatelja, pomagača i spasioca. Svaka filozofija religije mora da uzme u obzir ovu dvojnu prirodu svakog religioznog iskustva i da je opravda. Problem koji Šamkara postavlja sebi, mada se nameće iz ograničenog konteksta religioznog iskustva zabeleženog u upanišadama, ima opšti značaj, a rešenje do koga je došao izgleda da zadovoljava ukoliko svi elementi održe svoju ravnotežu. To je po svojoj suštini filozofsko rešenje, jer nas Šamkara uzdiže do ideala radosti i mira misaonom snagom koja jedina može da izmiri i oplemeni različite strane života. Istina je da on uči da misao ne može da reši sve probleme, već joj je potreban intuitivni zahvat u realnost. Mada se Šamkara rado klanja pred misterijama života, on ipak ne priželjkuje misteriju sebe radi. U središtu Šamkarinog sistema je misterija stvaranja, misterija u kojoj je impliciran svaki pokret života i svaki atom sveta.

Ako — umesto da posmatramo svet kao nešto o čijem postanku ne možemo da pružimo odgovarajuće objašnjenje — pođemo za nekim poznijim *advaitistima* i odbacimo svet kao kosmičku iluziju, koja se pojavila samo da bi ojadila nas obmanute smrtnike nekim rđavim snom, onda sistem ne može da nas zadovolji. Ali takvo gledište nije nipošto ispravno za Šamkaru.

Šamkarin sistem je nenadmašen u svojoj metafizičkoj dubini i logičkoj snazi. Misao sleduje misli prirodno sve dok se *advaitizam* ne prikaže u potpunosti i kao kruna građevine. Velik je to primer monističkog idealizma kome se teško suprotstaviti s potpuno valjanim metafizičkim protivdokazima. Šamkara podržava viziju života koja se

\* Paramešvara je »vrhovno božanstvo«.

sreće na najvišim vrhuncima pesništva i religije, gde smo skloni da sa simpatijom prihvatimo njegovo isticanje prednosti intuicije pred svetlošću razuma. Dok ostaje na tom visokom stanovištu nemoguće je suprotstavljati mu se. Ali potajna sumnja tišti većinu čovečanstva koja se retko uzdiže do ovih zanosnih visina. Ljudi osećaju da je nepravedno sa tako velikim prezirom ostaviti svet u kome žive, kreću se i bivstvuju, i prepustiti ga *adhāni* ili mraku, dok je jedina uteha koja im se pruža da će sve neprijatne pojave brzo iščeznuti u večnoj svetlosti. Za njih je nesigurna svepreobražavajuća svetlost visinskog sunca, pa izjavljuju da je Šamkarin sistem sistem mistične ravnodušnosti prema činjenici. Mnogima se čini da su samo pobožne pretpostavke da će se ljudske patnje izlečiti, da će ceo svet nestati kao žalosna obmana, da je sva naša nevolja naše sopstveno delo, i da će na kraju sveta svi ljudi naći ono apsolutno jedinstvo s kojim će se sva srca zadovoljiti, sva razočaranja izgaditi i svi zločini okajati. Ushićeno povlačenje u sebe, koje se oprema svetošću, uključuje grubu ravnodušnost prema praktičnom životu, teško prihvatljivu za prosečnu inteligenciju. Šamkara zna sve to i stoga nam pruža logički teizam koji ne nipodaštava razum, ne potcenjuje mudrost vekova, a u isto vreme je najviše razumno objašnjenje istine.<sup>845</sup> Šamkara nam ne kaže kakav je odnos između apsolutne intuicije i empirijskog teizma logike. Jer, kako je Goethe mudro rekao: »Čovek nije rođen da reši problem svemira, već da utvrdi gde problem počinje, a zatim da se povuče u granice onoga što je shvatljivo«. Šamkara priznaje da postoji oblast u koju mi ne možemo prodreti, i gde je mudri agnosticizam jedino razumno držanje. Veličina dela Šamkarinog vidi se u posebnoj snazi i sjaju misli kojom sprovodi istraživanje realnosti, u visokom idealizmu duha koji se hvata ukoštac sa teškim problemima života, bez obzira na teološke konsekvencije, i u sagledanju savršenstva koje daje božansku slavu ljudskom životu.

Uzvišen kao filozof i dijalektičar, velik kao čovek mirnog rasuđivanja i široke tolerancije, Šamkara nas uči da ljubimo istinu, poštujemo razum i ostvarujemo cilj života. Prošlo je dvanaest vekova, a njegov uticaj se još oseća. On je razorio mnogu staru dogmu, ali ne napadajući je nasilno, već smireno predlažući nešto razumnije, što je u isto vreme bilo i spiritualnije. On je uveo u opštu upotrebu ogroman broj značajnih saznanja i formativnih ideja koje je narod bio zaboravio, iako su sadržane u upanišadama, i tako nam ponovo otkrio daleku prošlost. Nije bio idealist sanjalica, već praktični vizionar, filozof i u isto vreme čovek od akcije, ono što bismo mi nazvali socijalni idealist

<sup>845</sup> Упор. Платон: »Нико не треба да се изненади ако усред многих мишljenja о богovima и постанку васионе нисмо у станју да у сваком погледу прикажемо своје идеје узajамно повеzане и потпуно одређене. Доволjno је ако можемо да пружиmo обjашњење које није мање вероватно од других; јер морамо имати на уму да смо и ја који говорим и ви који судите о ономе што кажем — смртна бића, тако да се у овим питањима морамо задовољити вероватном причом и не заhtевати ништа више« (*Timoeus*, стр. 27).

visokog ranga. Čak ni oni koji se ne slažu sa njegovim osnovnim postavkama o životu neće odbiti da mu priznaju mesto među besmrtnicima.

#### LITERATURA

- Carpenter: *Theism in Mediaeval India*, Pred. VI.  
 Dasgupta: *History of Indian Philosophy*, gl. X.  
 Deussen: *The System of the Vedānta*.  
 Dvivedi: *Māndūkyopaniṣad with Gaudapāda's Kārikā*.  
 Mahādeva Śāstri: *Bhagavadgītā with Śamkara's Commentary*.  
 Max Müller: *Six Systems of Indian Philosophy*, gl. IV.  
 P. Narasimham: *The Vedāntic Absolute and the Vedāntic Good. Mind*, N. S., 82 i 93.  
 Thibaut: *The Vedānta Sūtras with Śamkara's Commentary* (S. B. E.).  
 Vidyāranya: Pañcadaśī. Izd. Srinivasa Rao i Krishnasami Iyer.



## GLAVA IX

## RAMANŪDĪN TEIZAM

Uvod — Purāne — Život — Istorija i literatura — Bhāskara — Yādavaprakāṣa — Pramāne — Implikacije Rāmānuđine teorije saznanja — Bog — Individualna duša — Materija — Stvaranje — Etika i religija — Mokṣa — Opšta ocena

## I

## UVOD

Filozofija ima svoje korene u čovekovim praktičnim potrebama. Ako neki sistem misli ne može da opravda osnovne ljudske nagone i protumači dublji duh religije, ne može postići opšte priznanje. Spekulacije filozofa koje ne mogu da nas uteše u naporima i patnjama samo su intelektualna razonoda a ne ozbiljno mišljenje. Šamkarin apsolut je strog, nepokretan i potpuno bez inicijative ili uticaja, ne može da izazove naše obožavanje. Kao Tađ Mahal, koji nije svestan divljenja koje pobuđuje, i apsolut ostaje ravnodušan prema strahu i ljubavi svojih obožavalaca. Za sve one koji cilj religije smatraju za cilj filozofije — tj. da upoznati boga znači upoznati realno — Šamkarino gledište izgleda kao odličan primer učene zablude. Oni osećaju da ono ne zadovoljava ni prirodne instinkte ni školovanu inteligenciju. Kaže se da je svet pojava a bog beskrvni apsolut, taman od suviška svetlosti. Zaboravlja se očevidna činjenica iskustva, kad slaba i zalutala ljudska bića vape iz dubina da im nepoznati pruži ruku milosrđa i pomaže. Šamkara ne postupa pravedno prema živom osećanju drugarstva koje verni gaje u svome teškom životu. On izjavljuje da spasti sebe znači izgubiti sebe u moru nepoznatoga. Lične vrednosti potčinjene su bezličnim, ali teist protestuje da istina, lepota i dobrota kao apstrakcije koje postoje same po sebi nemaju realnosti. Iskustvo koje ne pripada nekom subjektu je protivrečnost u pojmovima. Istina, lepota i savršenstvo govore nam o jednom prvotnom duhu u čijem su iskustvu večno ostvareni. Bog je sam najviša realnost i vrhovna vrednota. Štaviše, najdublje biće božje je ne samo realizacija večne istine ili uživanje u savršenoj

lepoti, već je i savršena ljubav koja se iscrpljuje za druge. Vrednost konačnoga sveta za duh vasiona leži u duhovima kojima je on dao sposobnost da sebe ostvare prema njegovoj slici. I sami duhovi imaju vrednost u očima božjim, a ne samo apstraktno posmatrani stepeni inteligencije ili vrline koje oni prigodno ostvaruju. Iz toga se vidi da oni nisu stvoreni samo zato da budu slomljeni i odbačeni.

Rāmānuđa usredsređuje svoju pažnju na odnos sveta prema bogu i dokazuje da je bog zaista realan i nezavisan. Ali i duše u svetu su realne, iako je njihova realnost potpuno zavisna od božje. On veruje u duhovni princip koji je u osnovi sveta i prema kome ne treba postupati kao prema iluziji. Zastupa trajno individualno postojanje oslobođenih duša. Mada svet materije i individualne duše imaju vlastitu realnu egzistenciju, ipak ni jedan ni drugi nisu suštinski što i *brahman*. Jer, dok je *brahman* večno slobodno svakog nesavršenstva, dotle je materija nesvesna, a individualne duše podležu neznanju i patnji. Ipak, sve to skupa čini jedinstvo, pošto materija i duše postoje jedino kao telo *brahmana*, tj. mogu da postoje i budu ono što jesu samo stoga što je *brahman* njihova duša i nadzorna moć.<sup>1</sup> Izvan *brahmana* oni nisu ništa. Individualna duša i neživa priroda suštinski se razlikuju od njega, mada ne postoje niti služe nekom cilju izvan njega ili službe njemu. Tako Rāmānuđina teorija *advaita* ili nedualizam, mada sa kvalifikacijom (*višeṣa*), dopušta pluralitet, pošto najviši duh postoji u pluralitetu oblika kao duša i materija. Stoga se taj sistem naziva *viśiṣṭādvaita* ili kvalifikovani nedualizam.

U etici je takođe postojao protest protiv intelektualizma koji su podržavali sledbenici Šamkare, kao i protiv ritualizma *mīmāmsaka*. Već u rano doba Rg-vede videli smo da bogove neki pokušavaju da umilostive molitvom, a neki da prinude obredom. Žrtveni kult imao je uvek da se takmiči sa pobožnim odavanjem pošte svevišnjem pomoću simbola, prvobitno u vrtovima a kasnije u hramovima. U žrtvenoj religiji veda sveštenik koji vrši obred važniji je nego božanstvo. Ali izražavanje u dativu ne pruža utehu srcu koje pati. Pored toga, Kumārila, brahmanski arhitekt koji je pokušao da izgradi stabilno društvo iz haotičnog stanja nastalog raspadanjem budizma, trudio se da ojača brahmanski kult na trajnim i čvrstim temeljima kastinskog sistema, u kome je samo trima višim kastama bilo dozvoljeno prinošenje žrtava, dok su široki slojevi naroda bili prepušteni svojim vlastitim verskim obredima. Zato je reakcija protiv *mīmāmsaka* dovela do razvoja teističkih religija vaišnavizma, šaivizma i šaktaizma, koje su poklanjale malo pažnje razlikama kaste, rase i društvenog staleža. Teizam implicitno sadrži socijalno poverenje. Kao deca zajedničkog oca i majke, mi se

<sup>1</sup> »Sve u ovome svetu, kako individualne duše tako i materijalne stvari, sačinjava telo vrhovne duše, i stoga se može reći da gore pomenuto bezuslovno poseduje telo (*nirupādhikaśartra-ātmā*). Upravo iz tog razloga kompetentne ličnosti nazivaju 'śātraka' telo učenja (*śāstra*), jer mu je *brahman* predmet o kome raspravlja.«

svi nalazimo na istom tlu. Svi ljudi, kako niskog tako i visokog roda, podjednako su dragi roditeljskom srcu.

Mada Šamkara pod *dhānom* nije podrazumevao teorijsku učenost, postojala je tendencija među nekim njegovim učenicima da religija postane više stvar glave nego srca ili volje.<sup>2</sup> Oni su isključili iz večnog života jednako dušu koja nije u pravu kao i zlu dušu. Mehaničko ponavljanje formule »ja sam *brahman*« je tužna zamena za inteligentnu pobožnost. Zato teistički sistemi ističu *bhakti*, a isto tako čine i četiri škole vaišnavizma.<sup>3</sup> Uprkos doktrinarnim razlikama, sve ove škole se slažu u odbacivanju pojma *māye*, u posmatranju boga kao ličnosti a duše kao nosioca neotuđive individualnosti, koja nalazi svoje pravo biće ne u utapanju u svevišnjega već u združenju s njim.

## II

### ĀGAME

Kako su stari stanovnici Indije potpadali pod sve jači uticaj Arijevaca, tako se širila i hinduska religija. Kulturniji dravidski, kao i niži urođenički narodi doprineli su da se stari vedski žrtveni obredi modifikuju u korist hramovnih obreda i javnih svečanosti. Kad su nova plemena bila asimilovana pojavile su se nove sekte, svaka sa svojim sopstvenim obeležjima (*tilaka*), svojim načinom posvećenja (*dikṣā*), svojim učiteljem (*guru*), svojim zakletvama (*mantra*) i svojim svetim knjigama (*śāstra*). Vrlo rano u svome napredovanju hinduizam je razvio važne kultove vaišnavizma, šaivizma i šāktaizma, sa njihovim posebnim svetim spisima Pañčarātra, Samhitā, Šaiva-agama i Tantra.

*Āgame* se obično dele na četiri dela: *dhāna* ili znanje, *yoga* ili koncentracija, *kriyā* ili dela u vezi sa osnivanjem hramova i postavljanjem idola, i *čarya* ili metoda odavanja pošte bogovima.<sup>4</sup> Jasno je da se *āgame* bave religijama koje veruju u obožavanje slika, pošto razrađuju do pojedinosti pravila o konstrukciji i posvećivanju hramova. Šakte su u praksi bili isto što i šaive, izuzev što su bili privrženi nekim primitivnim obredima i poštovali Šakti, suprugu Šive. Pojam boga koji ima ženu i decu pripada primitivnoj misli, koja je nužno antropomorfna. Teorija *sāmkhye* o *puruši* i *prakrti* pružala je filozofsko opravdanje za Šakti, koja je princip života i izraza. Pošto se Šiva ne može saznati, nepristupačan je i potpuno neaktivan, to je Šakti, koja je jedno sa njime, uvek aktivna, postala izvor božanske milosti.

Iz tamijskih dela Nāladīyāra, Śilappathikārame, Manimeghalajja i Kurala vidi se jasno da su budistička i džainska religija imale znatan uticaj u južnoj Indiji u ranim vekovima hrišćanskog doba. Prema Śilappathikārami (prvi vek n. e.), bilo je Višnuovih hramova, budističkih *vihāra* i džainskih svetišta u gradu Kāveripatnaṇṇu.

<sup>2</sup> Upor. Vākyārthajñānamātrād amrtam iti (Tattvamuktākālāpa, II. 45).

<sup>3</sup> Rāmānuđina *śrisampradāya*, Madhvina *brahmasampradāya*, Višnusvāmina *rudrasampradāya* i Nimbārkinina *sanakādisampradāya*.

<sup>4</sup> Padma-samhitā, I. 2. 6; II. 1. 3; III. 1. 6; IV. 1. 1.

Ašoka je slao svoje misionare u trećem veku pre n. e., a približno u isto vreme Bhādrabāhu je, prema tradiciji, sproveo jednu seobu džaina na jug sa Maurya kraljem Candraguptom. Ali budizam i džainizam nisu odgovarali temperamentu Dravida, koji je tražio boga koji bi mogao da prima i nagrađuje strasno obožavanje. Mono-teistički kultovi vaišnavizma i šaivizma razvijali su se, a sveci te dve škole bili su pod velikim uticajem odgovarajućih *āgama*.

## III

### PURĀNE

Purāne su religiozno pesništvo iz perioda škola, a prikazuju pomoću mita i priče, simbola i parabola tradicionalno shvatanje o bogu i čoveku, kosmogoniji i društvenom poretku. Sastavljana su sa ciljem da po mogućnosti podriju jeretička učenja toga doba. Po svome karakteru purāne su eklektična dela i mešaju filozofska učenja sa narodnim verovanjima. Vyāsa se ističe kao autor purāna.<sup>5</sup> Purane se smatraju nastavkom tradicije veda.<sup>6</sup> Purāne,<sup>7</sup> mada se ubrajaju u filozofske doktrine, ne idu za sistematskim razvićem. Njihov je glavni zadatak da predaju pouke starih mislilaca, naročito onih iz *vedānte* i *sāmkhye*. Njihovo ime pokazuje da se trude da sačuvaju »stare« (purāna) tradicije. Sva su dela po svome karakteru teistička i priznaju razliku između materije, duše i boga. Pojam *trimūrti*\* dobija veliki značaj, mada se svako purāna stara da istakne nadmoć jednog posebnog aspekta, Višnaua ili Šive. U jednom purāni gde se dokazuje vrhovna vlast Višnaua, Šiva i Brahmā odaju poštu Višnuu i čak izjavljuju da

<sup>5</sup> Neki smatraju Višnaua za autora. Vidi Padma-pur., I. 62: 18.

<sup>6</sup> Vāyu-pur., I. 11. 194, 202.

<sup>7</sup> Glavnih purāna ima osamnaest. Višnu, Bhāgavata (Śrimad-bhāgavata češće nego Devī-bhāgavata), Nāradiya, Garuda, Padma, Varāha su po svome karakteru vaišnavske, dok su Šiva, Linga, Skanda, Agni (ili Vāyu prema drugim izvorima), Matsya, Kūrma — po svome naglasku šaivske. Druge: Brahma (ili Saura), Brahmānda, Brahmavaivarta (koja veliča Kršnaua), Mārkaṇdeya, Bhaviṣya i Vāmana bave se Brahmom. Te tri grupe nazivaju se: *sāttvika*, *tāmasa* i *rādasas*. Vidi Matsya, str. 52. Ovo su mahāpurāne, a postoje druge koje se zovu upapurāne. Za svako purāna se kaže da obrađuje: *sargu*, *pratisargu*, *vamšu*, *manvantaru* i *vamśānučaritu*.\*\* Purāne su poznije od eposa,\*\*\* a najranije od njih postojale su pre hrišćanske ere, mada su se znatno menjale. »Morale su postojati bar u početku petog veka pre n. e., i ova niža granica mogla bi se postaviti za 150 do 200 godina ranije ako se, kao Āpastambi, prizna raniji datum« (Pargiter: *Ancient Indian Historical Tradition*, str. 51). Čhān.-up., III. 4. 1; Śat.-brāh., XI. 5. 6. 8; Arthaśāstra, I. 5, a i neka druga dela govore o purānama.

\* *Trimūrti* je vrhovno božanstvo-trojstvo: Brahmā, Višnu i Šiva.

\*\* Klasični redosled tema u purānama: stvaranje; ponovno stvaranje (u razdobljima nastajanja i nestajanja svetova); genealogija (nebeskih i zemaljskih dinastija); razdoblje Manua, praoca sveta; istorija lunarne i solarne dinastije u epskim razdobljima.

\*\*\* Rāmāyane i Mahābhārate.

je onaj koji obožava Višnu i njima mio.<sup>8</sup> Prema Bhāgavata-purāni, Šiva kaže Pračetasu: »Mio mi je onaj koji se posvetio Višnuu.«<sup>9</sup> Bog je jedini izvor, oslonac i kraj sveta.<sup>10</sup> Purāne pripisuju najvišem božanstvu, bez obzira kako se zove, sva mogućna savršenstva. »Ko može opisati njega koji ne može da se opazi čulima, koji je najbolji od svih stvari, najviša duša, koji sam sobom postoji, bez ikakvog obeležja razlike po boji kože, po kasti ili po nečemu sličnom, koji se ne rađa, ne doživljava svet, ne umire, ne opada niti raste, koji je večan i jedini, koji postoji svuda i u kome sve stvari ovde postoje, a koji se stoga naziva Vāsudeva!<sup>11</sup>«\* Prema *sāmkhyi*, opis o *prakrti* i njenom razvoju se prihvata, sa ograničenjem da *prakrti* dejstvuje pokoravajući se volji najvišeg duha. *Prakrti* se katkad poštuje kao omiljena supruga boga oca. Na početku treće glave Višnu-purāne pita Māitreja Parāšaru »kako stvaralačka snaga (*sargādikatrtvam*) može da se pripíše čistom *brahmanu*«, i dobija odgovor da je ceo svet u njemu kao što je toplota u vatri.<sup>12</sup> Purāne priznaju realnost sveta i pominju pojam *māye* samo zato da bi ga odbacili.<sup>13</sup>

U religiji vidimo jasno odstupanje od vedskih obreda koji se sastoje od molitve i prinošenja žrtve, i prihvatanje obožavanja slika i *bhakti*. Etika purāna ne razlikuje se od tradicionalne etike. Ona prihvata doktrinu *karme* i ponovnog rođenja i mogućnost oslobođenja vrlinom i mudrošću. Suštinu *bhakti* čini predanost bogu, a ne priznavanje dogme, i to se smatra kao najsigurnije sredstvo za spasenje u ovom razdoblju *kali*.<sup>14</sup>\*\* *Bhakti* može da pokreće bregove: ništa za nju nije nemoguće.<sup>15</sup> Dhruvu savetuje njegova majka da bude dobar, pobožan i da prijateljski i revnosno čini dobro svakom živom stvorenju.<sup>16</sup> »Znaj da je odan Višnuu onaj koji nikad ne izbegava dužnosti svoje kaste, ko se jednako odnosi prema prijatelju i neprijatelju, koji ne uzima ništa što nije njegovo, ko ne nanosi štetu i ko je čistog srca.«<sup>17</sup> Društvo propada kad svojina određuje položaj u njemu, kad bogatstvo postane

<sup>8</sup> Upor. Višnu-pur., I. 2. 2. Śaktayo yasya caikasya brahmaviṣṇuśivātmikāh (I. 9). Vidi tak. Bhāgavata, I. 2. 23.

<sup>9</sup> Bhagavantam vāsudevam prapannah sa priyo hi me (IV. 24. 28). Vidi tak. IV. 24. 30.

<sup>10</sup> Višnu-pur., I. 2. 4.

<sup>11</sup> Ibid., I. 2. 10.

<sup>12</sup> I. 3.

<sup>13</sup> Padma-pur., VI. 263—270.

<sup>14</sup> Bhāgavata, XII. 3. 52. Bhāgavata pravi razliku među raznim stupnjima *bhakti*.

Sravanam kīrtanam viṣṇoh smaranam pādasevanam  
Arcanam vandanam dāsyam, sakhyam ātmanivedanam (VII. 5. 23).

<sup>15</sup> I. 12.

<sup>16</sup> Višnu-pur., I. 11.

<sup>17</sup> Višnu-pur., III. 7.

\* Vāsudeva je Višnu (kao bog koji boravi u svim bićima).

\*\* *Kali-yuga*, poslednje razdoblje sveta, tame i propasti, u kome čovečanstvo boravi u sadašnjem vremenu.

jedina osnova vrline, strast jedina veza između čoveka i žene, laž izvor životnog uspeha, pol jedino sredstvo uživanja, kad se spoljni znaci uzimaju kao oznake unutrašnjeg duha.<sup>18</sup> Takvo stanje zajednice vapi za iskupiteljem. *Mokṣa* je jednakost sa bogom (*iṣvarāśadrśyam*).<sup>19</sup> Na veru Rāmānude uticali su znatno Višnu- i Bhāgavata-purāna.

## IV

### RĀMĀNUĐIN ŽIVOT

Rāmānuda je rođen u Śrīperumbudūru godine 1027. n. e. Izgleda da je izgubio oca dok je još bio dete. Pošto je dobio opšte obrazovanje koje dobijaju dečaci njegove klase, posećivao je tečaj *vedānte* pod vođstvom Yādavaprakāše iz Kondivarama; ali se nije mogao složiti u svemu sa tumačenjima Yādave. Čuveni starešina *mata\** u Śrīrangamu, Ālavandār, iznenadio se učenošću Rāmānude i mislio je da ga postavi na apostolsko mesto u Śrīrangamu. Kad je Ālavandār bio blizu smrti, njegovi učenici poslaše Perianambija da dovede Rāmānudu. Kad je ovaj stigao, učitelj je već bio mrtav, a tradicija kazuje, kad se Rāmānuda približio mrtvom telu video je tri od pet prstiju njegove desne ruke savijena. Učenici su objasnili da to znači da je učitelj imao tri neispunjene želje, od kojih je glavna bila da napiše lagan komentar za Brahma-sūtru. Rāmānuda se vratio u Kondivaram i nastavio svoje uobičajene molitve bogu. Jednog dana u velikoj potištenosti zamoli sveštenika u hramu da ustanovi volju božju u pogledu njegove budućnosti. Volja božja izražena je u ovim stihovima: »Ja sam najviša realnost, moj pogled je razlikovanje. Samoodricanje je siguran povod spasenju, lični napor nije bitan, spasenje će doći na kraju. Perianambi je najbolji među učiteljima.«<sup>20</sup> Bog je tako govorio ili je Rāmānuda čuo taj glas i rešio da mu se pokori. On je sreo Perianambija u Madhurāntakamu, i ovaj ga je uveo u misterije *vedānte*. Veliki ljudi često ne umeju da nađu sebi odgovarajuću ženu, i Rāmānuda nije bio srećan da dobije ženu koja bi težila za njegovim idealima i tako je ona ojačala njegove snage. Nesklad u braku teško je skriviti, a Rāmānuda je ubrzo osetio ono što su osetili Budha i Šamkara, Platon i Pavle, da je odricanje neophodan uslov za postizanje najvišeg vrha ljudskog savršenstva ili približavanja bogu. Kad je postao *śaṅnyāsīn* on se ubrzo proćuo, a ushićeni narod nazvao ga je knezom asketa (*vatirāda*). Rāmānuda se nastanio u Śrīrangamu i stekao potpuno poznavanje Tiruvāymoyi. Uz pomoć svoga učenika Kūrattalvāra, koji je znao napamet Bodhāyanavrtti, Rāmānuda je napisao dela: Vedāntasāra, Vedārthasam-

<sup>18</sup> Artha evābhijānahetuh, dhanam eva aśeṣadharmahetuh, abhirūcīr eva dāmpatyasāmbandrahētuh, anrtam eva vyavahārajāyāhetuh, śrītvam eva 'pabhoga hetuh... brahmasūtram eva vipratvāhetuh, lingadhāranam eva āśramahetuh... (V. P., IV. 24. 21—22).

<sup>19</sup> U *āgama* se ističe *bhakti*. Ostavlja se veća sloboda ispunjenju želja. *Mantrama*, *yantrama*\*\* i yoginskim vežbama poklanja se velika pažnja.

<sup>20</sup> Śrīman param tattvam aham, matam me bhedah, prapattir nira-pāya hetuh

Nāvaśyaki ca smrtir antyakāle mokṣo mahāpūrṇa ihāryavaryah.

Glavna oznaka *pañcārātra* religije je ubedenje da svi ljudi na kraju života poštižu spasenje. Vidi Vedānta Deśika: Pañcārātrarakṣā.

\* *Mat* je manastir.

\*\* *Mantra* su svete formule vedskih himni, a *yantra* su pravila asketskog ograničenja u životnim pravilima.

graha i Vedāntadīpa, a sastavio je svoj veliki komentar za Brahma-sūtru i Bhagavadgītu. Učeni ljudi među vaišnavama složili su se sa Rāmānuđinim izlaganjem Brahma-sūtre, te je ono postalo za njih glavni komentar (Śrībhāṣya). Rāmānuđa je putovao po celoj južnoj Indiji, obnovio mnoge hramove vaišnava i preobratio mnoge u vaišnavizam.

Veliki mislilac je živa reč svoga doba; ali on u svome sopstvenom iskustvu oživljava takođe staru mudrost koja mu je predana. Sveti ljudi i učitelji, u čijem društvu je Rāmānuđa proveo svoje dane, kreću se u oblasti religioznog života i pobožnosti. Himne *ālvāra* bile su izliv duša ispunjenih bogom, duša za koje je bog ne samo izvor života već blizak lični prijatelj i vođ. Religiozni instinkt Rāmānuđe zahvatio je konkretnu ideju o bogu kao ličnosti. Šamkara i Rāmānuđa bili su veliki tumači *vedānte*. Njihovi duhovi stremili su rešavanju istih problema, njihovi tekstovi su bili praktično isti, njihove metode su se zasnivale na istim pretpostavkama, a ipak rezultati do kojih su došli pokazuju upadljive razlike. Njihovi zaključci otkrivaju njihove vizije, njihova shvatanja istine. Rāmānuđa čvrsto veruje u religiozni instinkt i razvija duboko versko shvatanje koje čoveku otkriva boga preko stvaranja, preko teofanija, preko proroka, preko inkarnacija. Njegovo proučavanje *ālvāra* i školovanje kod *ācārya*\* pomogli su mu da razvije elemente koji bi inače ostali latentni u upanišadama i u Brahma-sūtri. On nije ni jednog trenutka osećao da izlaže svoj sopstveni sistem; on je samo izlagao mudrost mudraca svih vremena.

## V

### ISTORIJA I LITERATURA

Pokret vaišnavizma imao je svoju dugu istoriju skoro od početaka epskog perioda. U Rg-vedi Višnu je jedino sunčano božanstvo za koje smatraju da prožima svet a ima mesto u najvišem nebu.<sup>21</sup> Ideal Varune je strogo monopolistički po svome karakteru. U vedama imamo takođe pojam boga Bhage, koji je davalac blaženstava. On je ubrzo postao izraz moći dobrote, a onaj ko je posedovao moć nazivao se *bhagavān*. Religija u kojoj je *bhagavān* (ili *bhagavāt*) predmet poštovanja jeste bhāgavatizam. U Mahābhārati se pominje religija *bhāgavata*. Vaišnavizam je razvoj religije *bhāgavata*, koja identifikuje Višnu sa *bhagavānom*. Odlike karakteristične za vaišnavizam nalaze se u religiji *pañcārātra*,<sup>22</sup> koja se pominje u Mahābhārati. Međutim u eposu se kao rival Višnu javlja Šiva, ali u Višnu-purāni je prvenstvo Višnu nesumnjivo. Harivamša podstrekava kult Višnu. Bhāgavata-pūrana (900. g. n. e.) ističe kult *bhāgavata* usredsređen na Kršnu. Njena *bhakti* je emocionalnog karaktera, a odnos između boga i duše simbolički se predstavlja kao odnos čoveka prema devojci. Iz zapisa u Nanaghatu vidi se jasno da je bhāgavatizam našao put do južne Indije nešto pre prvog veka hrišćanske ere. Bhāgavata kaže da će u doba

<sup>21</sup> Višnoh paramam padam. R. V., I. 22. 20.

<sup>22</sup> I. P., str. 490, 496—499.

\* *Ācārye* su učitelji pojedinih slavni škola.

Kali biti pristalica Nārāyane u velikom broju u južnoj Indiji.<sup>23</sup> Himne pesnika-svetaca nazvanih *ālvāri* — od kojih su dvanaest kanonizovane — obično su poznate pod naslovom Nālāyira-Prabandham.<sup>24</sup> Među *ālvārima* ima i jedna žena, nekoliko śūdra\* i jedan princ. Njima sleđuju *ācārye* ili teolozi, čiji je glavni cilj bio da ostvare filozofsku osnovu za poštovanje ličnog boga i veru u spasonosnu milost toga boga. Glavni učitelji koji su prethodili Rāmānuđi bili su Nāthamuni i Ālavandār ili Yāmunācārya. O Nāthamuniju (deseti vek) se kaže da je učenik poslednjih *ālvāra* i da je sudio himne *ālvāra*. Njemu se pripisuju i dela Nyāyatattva i Yogarahasya. Yāmunācārya se mnogo borio da odbrani *āgame* vaišnava i dokaže da imaju isto značenje kao i vede. Njegova glavna dela su: Āgamaprāmānya, Mahāpurušaniraya, Siddhitrāyam, Gītārthasamgraha, Čatuššloki i Stotraratna. Sveti spisi vaišnava pominju se često kao Ubhaya-vedānta, pošto su obuhvatili sanskrske Prasthānātraya i tamilski Prabandham. U tradiciji je dugo bilo rasprostranjeno mišljenje da se himne *ālvāra* slažu sa spisima veda. Beskompromisni advaitizam Šamkara prinudio je Rāmānuđu da često ponavlja teističko gledište veda. On izjavljuje da on jedino razvija misli koje se nalaze u Bodhāyaninom delu Vrṭti i poziva se na druge učitelje koji misle kao on — Tanka, Dramida,<sup>25</sup> Guhadeva, Kapardin i Bhāruči.<sup>26</sup> Šamkara priznaje drevnost teističke tradicije koju ističe Rāmānuđa. Prema tome, možemo ubrajati u prethodnike Rāmānuđine filozofije neke teističke upanišade, delove Mahābhārata, ubrajajući tu odeljak Nārāyanija i Bhagavad-gītu, Višnu-purānu, *āgame* vaišnava, dela *ālvāra* i *ācārya*. Njegova glavna dela pokušavaju da izmire misao upanišada, Gīte i Brahma-sūtre sa verom i uverenjem vaišnavskih svetaca. Mada nije lako odlučiti nešto o obimu njegove samostalnosti i originalnosti, mora se reći da njegov pokušaj u delu Śrībhāṣya »po bitnoj zasluzi i potpunosti daleko prevazilazi sve ranije napore da se u Brahma-sūtri nađe osnova za mono-teizam.«<sup>27</sup> Rāmānuđina vera je u višoj meri filozofska i uzdržana nego vera nekih njegovih prethodnika i sledbenika. On se nije ustezao da odbaci obrede i propise veda, niti je mnogo držao do mitologije purāna. Njegov je glavni cilj bio da proglasi doktrinu o spasenju pomoću *bhakti*, i dokaže da je u tome glavno učenje upanišada, Gīte i Brahma-sūtre. Delo Śrutaprakāśikā od Sudaršane Bhatte je čuveni glosar Rāmānuđinog Bhāṣye.

Oko trinaestog veka postaju vidljive razlike između *tengalai* (južna škola) i *vadagalai* (severna škola). Prvi smatraju da je tamilsko Prabandham kanonski spis i ne priznaju sanskrsku tradiciju. *Vadagalai* i jedno i drugo priznaju kao jednak autoritet. *Tengalai* prihvataju opasno učenje o *doṣabhogyi*, da bog uživa u grehu

<sup>23</sup> XI. 5. 38—40.

<sup>24</sup> Ova zbirka sadrži četiri hiljade stihova (*nālāyiram*) i podeljena je u četiri dela. Prvi se zove Mudalāyiram i sadrži reči raznih svetitelja, kao Periālvāra i gospođe Āndāl. Drugi se zove Periatirumoyi, a delo je Tirumangaija; treći je čuveni Tiruvāymoyi od Nammālvāra. Četvrti, Iyarpa, predstavlja zbornik kao i prvi. Nammālvārov Tiruvāymoyi smatra se tamilskom adaptacijom veda. Upor. »Vedam tamiy ūeyda māran«; takođe:

Krūre kaliyuge prāpte nāstikaih kaluṣīkrte

Viṣnor amśāmsasambhūto vedavedārthatattvavit

Stotram vedamayam kartum drāvidyāpi ca bhāṣayā

Janiṣyati satām śreṣṭho lokānām hitakāmyayā (Bhaviṣya-pur.).

Nāthamuni kaže o Tiruvāymoyi: »Sahasraśākhopaniṣatsamāgamam... drāvidavedasāgaram«. Tiruvāymoyi je glavni zadatak da osvetli pet tema (*arthapañcakam*): apsolutne realnosti, individualne duše, njen odnos prema svevišnjem, razaranje nepoželjnoga i ostvarenje poželjnoga.

<sup>25</sup> Prema Ānandagiriju, Šamkara se poziva na ovog pisca u svome komentaru Čhān-up., III. 10. 4.

<sup>26</sup> Vedārthasamgraha.

<sup>27</sup> Keith u E. R. E., tom X, str. 572.

\* Predstavnik najniže kaste, sluga.

jer mu to daje širu mogućnost da pokaže svoju milost.<sup>28</sup> *Vadagalai* više koriste sanskrt nego tamil i prihvataju elemente *śākta* teologije u svome shvatanju Lakṣmī.<sup>29\*</sup>

Pillai Lokācārya je glavni predstavnik škole *tengalai*. On uči da je milost božja neodoljiva i treba je primiti ne samo aktivnom verom (*bhakti*), već i pasivnom odanošću (*prapatti*). Ovaj misaoni pravac naglašava da se treba potpuno potčinuti vodstvu duhovnog učitelja (*ācāryābhīmāna*). Mora se reći da ovo nije sasvim isto kao aktivna i razumna predanost koju propoveda Rāmānuđa. Lokācārya je autor osamnaest dela nazvanih *Rahasye* (tajne), od kojih su glavna *Arthapañcāka* i *Tattvatraya*. Glavni svetac *tengalaija* je Manavāla Mahāmuni.

Osnivač sekte *vadagalai* je Vedānta Deśika, ili Venkatanātha (trinaesti vek), jedan od najvećih sledbenika Rāmānuđe. Mada je rođen u Kondivaramu, proveo je velik deo svoga života u Śrīrangamu. Bio je plodan pisac, ali su njegova glavna filozofska dela *Paramatabhanga* i *Rahasyatrayasāra*, pisana tamilskim jezikom. Njegova dela *Pañcārātrarakṣā* i *Saṅcārītrarakṣā* opisuju principe i obrede škole *pañcārātra*. Napisao je i jedan komentar o Śrībhāṣyī nazvan *Tatvatīkā*, i drugi nazvan *Tātparyācāndrikā* o Rāmānuđinom komentaru *Gīte*. Njegovo delo *Seṣvara-mīmāṃsā* tretira *pūrva* i *uttara-mīmāṃsu* kao delove jedne celine i dokazuje da *karma* ne može da proizvede plod nezavisno od uticaja božanstva. Korisna dela su njegovi spisi *Nyāyasiddhāntāna* i *Tattvamuktākālāpa* sa komentarom *Sarvārthasiddhi*. Njegovo polemičko delo *Śatadūṣaṇi*, koje napada filozofiju *advaita*, imalo je takođe sličan mnogoglagoljiv komentar nazvan *Ādamāruta* (sedamnaesti vek). Delo Śrīnivāsācārye *Yatīndramatāpikā* je značajno delo sedamnaestog veka. Appaya Dīkṣita, mada je sledbenik *śaivismā*, komentariše nekoliko rasprava vaišnava.<sup>30</sup> Rangarāmānuđa (osamnaesti vek) je pisao komentare o upanišadama u prilog Rāmānuđinog teizma. Uticaj Rāmānuđe može se videti kroz celu pozniju istoriju hinduizma. Pokreti *Madhve*, *Vallābhe*, *Āitanye*, *Rāmānande*, *Kābīra* i *Nānaka*, kao i reforme organizacije *brahmoizma* imaju mnogo šta da zahvale Rāmānuđinom teističkom idealizmu.

## VI

### BHĀSKARA

Oko 900. godine n. e. pisao je Bhāskara komentar o *Brahma-sūtri*, nazvan *Bhāskarabhāṣya*.<sup>31</sup> To nije sektaško delo i ne odobrava ni Śamkarina gledišta niti gledišta *pañcārātra* vaišnava. Bhāskara je branilac *bhedābhedavāde*, ili učenja po

<sup>28</sup> Vidi Oscar Wilde: *De Profundis*: »Hristos izgleda da je po nekom svom božanskom instinktu ljubio grešne kao da se oni najviše približavaju savršenstvu čovekovom . . . Na čudan način, koji je svetu neshvatljiv, on je greh i patnju smatrao za lepe, svete stvari i moduse savršenstva.«

<sup>29</sup> Oni veruju da je supruga Višnuja, kao i on, nestvorena i treba je jednako poštovati kao udeliteljicu milosti; međutim, *tengalai* smatraju da je ona stvorena i da je, mada je božansko biće, samo posledica ili posredni put milosti gospoda. Vidi *Aṣṭādaśabhedu* od Govindācārye Svāmīna, J. R. A. S., 1910.

<sup>30</sup> Na jednom skupu *pandita* u Kondivaramu on je kazao da ne nalazi razlike između *Śive* i *Višnuja*, i tako je pristao uz *Śivu*.

Māheśvare vā jagatām adhiśvare  
Janārdane vā jagadantarātmani  
Na vastubhedapratipattir asti me  
Tathāpi bhaktis tarunenduśekhare.

<sup>31</sup> Njegova gledišta napada Udayana u svome delu *Kusumāñjali* (980. n. e.).

\* Lakṣmī je supruga boga Višnuja i izraz njegove magične snage, *śakti*.

kome su podjednako realni jedinstvo i mnoštvo.<sup>32</sup> *Brahman* nije nediferencirana masa čiste svesti, već poseduje sva savršenstva. Kauzalno stanje *brahmana* smatra se jedinstvom, dok je njegovo razvijeno stanje mnoštvo.<sup>33</sup> Stvari su nerazličite u svome uzročnom i generičkom aspektu, a različite kao posledice i individue. Nerazlika ne apsorbuje razliku kao što vatra utroši travu. Oba aspekta su jednako realni. Bhāskara veruje u realnu evoluciju (*parināma*).<sup>34</sup> Teoriju iluzije smatra neautentičnom i pripisuje je uticaju budizma.<sup>35</sup> On misli da materijalni svet stvarno postoji, mada suštinski ima istu prirodu sa *brahmanom*. Kad materija deluje na *brahman*, to služi kao ograničavajući dodatak u obliku tela i čula, a završava se nastankom individualnih duša. Bhāskara priznaje realnost *upādhi* i ne svodi ih na *avidyu*. *Dīva* je prirodno jedan sa *brahmanom*, dok njegova razlika od *brahmana* dolazi od ograničenja.<sup>36</sup> Odnos *dīva* prema *brahmanu* može da se prikazuje analogijom iskre i vatre. Život u *samsāri* zasniva se na brkanju *brahmana* sa *upādhi*. Na osnovu vrline i pobožnosti možemo razlikovati to dvoje, a onda smo postigli spasenje. Bhāskara misli da *brahman* zaista podleže patnji i ponovnom rođenju individualne duše. Po njemu je *karma* bitno sredstvo (*anga*) saznanja kome sleduje spasenje. On prihvata gledište Rāmānuđe, ili tačnije rečeno *dīānakarmasamuṅcāye*, ili kombinacije *karme* i *dīāne*.

## VII

### YĀDAVAPRAKĀŠA

Yādavaprakāša je bio neko vreme *guru\** Rāmānuđin, živeo je u jedanaestom veku n. e. u Kondivaramu i napisao jedan samoslatan komentar oslanjajući se na interpretaciju *advaite*. On prihvata *brahmaparināmavādu* ili teoriju o transformaciji *brahmana*. Smatra da se *brahman* zaista menja u *cit* (duh), *acit* (materiju) i *īśvaru* (boga). Ako se *īśvara* podvede pod *cit*, onda su obe forme, svesna i nesvesna, samo različita stanja (*avasthābheda*) jedne supstancije a ne međusobno različite supstancije. Njegova teorija naziva se *bhedābhedavāda*, ili učenje o istovremenoj razlici i nerazlici. Mada *brahman* podleže promenama, ipak ne gubi svoju čistotu. Yādava ne nalazi nikakvu protivrečnost u tvrdnji da neka stvar može biti različita i nerazličita od same sebe u isto vreme. On kaže da sve stvari predstavljaju sebe uvek u ova dva različita vida. One predstavljaju nerazliku ukoliko se tiče njihove uzročne supstancije (*kāraṇa*) i klasnih osobina (*dāti*); a predstavljaju razliku ukoliko se tiče njihovih proizvedenih stanja (*kārya*) i individualnih oznaka (*vyakti*). Tako su *brahman* i svet i različiti i nerazličiti.<sup>37</sup> Dok Bhāskara veruje da *brahman* na neki način proživljava iskustva konačnih duša, Yādava tvrdi da *brahman* ostaje u svome iskonskom uzvišenom stanju.<sup>38</sup> Ako verujemo da su to troje: bog, duša i materija — krajnje realnosti a ne transformacija *brahmana*, onda smo u oblasti zablude (*bhrama*). Jedino *brahman* je realno, a sve ostalo je proizvedeno iz njega. Po Yādavi razlike su realne kao i identitet, dok po Bhāskari razlike zavise od *upādhi* koji su

<sup>32</sup> Kritiku toga vidi R. B., I. 1. 4.

<sup>33</sup> *Kāryarūpena nānātvaṃ, abhedah kāraṇātmanā. Bhāskara o I. 1. 4.*

<sup>34</sup> *Bhāskariyās tu cidacidamśavibhaktam brahmadravayam acidamśena vikriyate (Sarvārthasiddhi, III. 27).*

<sup>35</sup> *Māhāyānikabauddhagāthitam māyāvādam. Bhāṣya o I. 4. 25.*

<sup>36</sup> *Jivaparayoś ca svābhāviko 'bheda aupādhikas tu bhedah. Bhāskara o IV. 4. 4. Vidi tak. IV. 4. 15; II. 3. 18.*

<sup>37</sup> *Sarvārthasiddhi, III. 27.*

<sup>38</sup> *Bhāskara o I. 1. 17.*

\* Učitelj.



svakako realni, dok je identitet krajnja istina. *Samsāra* nije ništa više do život zasnovan na pogrešnom saznanju da se *cit*, *acit* i *Īšvara* izvorno razlikuju. Da se ukloni to krivo znanje korisni su kako *karma* tako i *dhāna*.

Rāmānuda ustaje protiv gledišta Yādave zbog toga što se razlika između *brahmana* i *Īšvare* ne može opravdati. Nema nikoga iznad *Īšvare*, a njega ne treba smatrati kao prostu modifikaciju *brahmana*. Odnos *śakta*, ili sila božjih, duša i materije prema njihovoj osnovi (*śaktyāśraya*), *brahmanu*, nije jasan.<sup>39</sup>

## VIII

### IZVORI SAZNAJANJA

Rāmānuda priznaje opažaj, zaključak i svete spise kao valjane izvore saznanja, dok je prema ostalome ravnodušan. Njegovi sledbenici ovom broju dodaju još jedan ili dva. Opažaju je predmet ono što se odlikuje razlikom, a opšte obeležje mu odieđuje oblik.<sup>40</sup>

Rāmānuda postavlja razliku između određenog i neodređenog opažaja. Neodređeni opažaj nije ni zahvatanje apsolutno rediferenciranog predmeta ili čistog bića, niti je zahvatanje kvalifikovanog predmeta i njegovih međusobno nepovezanih kvaliteta. Prvo nije slučaj, jer nije moguće zahvatiti predmete lišene svih elemenata razlike. Suštinska osobina svesti je u razlikovanju, pa ne možemo zahvatiti neki predmet a da ne zahvatimo neke njegove posebne osobine. Svako saznanje se sastoji u zahvatanju nekog predmeta kvalifikovanog nekom posebnom osobinom;<sup>41</sup> jer i u određenom opažaju ostaju u pamćenju i prepoznaju se samo one osobine koje su zahvaćene u neodređenom opažaju. Razlika između te dve vrste sastoji se u tome što u neodređenom opažaju opažamo individuu prvi put, i mada shvatamo njen klasni karakter nismo svesni da je on zajednički svima individuama te klase.<sup>42</sup> Kad opazimo individuu drugi ili treći put uviđamo da je obeležje roda zajedničko celoj klasi.

Za Rāmānudu jedino su individue realne. Ne postoji tako nešto kao suština klase u njima, mada postoji sličnost (*sādrśya*) među jedinkama, kao npr. raspored delova (*samsthāna*). Mi pojam izgrađujemo na osnovu činjenice sličnosti. Sličnost je osnova za upotrebu iste reči.<sup>43</sup> Vedānta Deśika dokazuje da se razlika (*bheda*) sama po sebi ni u kojem pogledu ne odnosi na činjenicu koju razlikuje. Prema tome, opažaj nam može pružiti znanje činjenice kao i njegovu razliku.<sup>44</sup> Ta dva momenta ne određuju jedan drugi niti su uzajamno zavisni.

<sup>39</sup> Tattvamuktākalāpa, III. 28.

<sup>40</sup> Spoljna svojstva su pristupačna opažaju. Kad čujemo neki zvuk, *vrtti*, uva izlazi napolje. Vazduh je predmet čula. Svetlost je pristupačna dodiru i vidu, iako nema mirisa.

<sup>41</sup> Saviśeṣavastuviśayatvāt sarvaprāmānānām (I. 1. 1).

<sup>42</sup> Tattvamuktākalāpa, IV. 32.

<sup>43</sup> Upor. ovo sa gledištem *đaina*.

<sup>44</sup> Sarvārthasiddhi, V. 14.

Izgleda da se uzajamno određuju kad se nastoji da se oni sjedine. Ali i ako sve to pretpostavimo, teško je shvatiti kako može postojati razlika koja ne razlikuje ništa.<sup>45</sup>

Sledbenici Rāmānude ne priznaju da je yoginski opažaj nezavisan izvor saznanja. Svako čulo ima svoju posebnu oblast predmeta, pa i kad je dobro uvežbavano ne može da zahvata predmete koji pripadaju drugim čulima. Uvo ne može da vidi niti oko može da čuje. Ako yoginsko opažanje dejstvuje preko čula, onda se ono ne razlikuje od čulnog opažanja; ako je nezavisno od svakog iskustva, onda ne važi.

*Smrti* ili pamćenje smatra se važećim i dobija posebno mesto. Ne možemo ga ubrojiti u opažanje prosto zato što svako zapamćeno znanje pretpostavlja opažanje. Jer, inače čak i zaključak, koji pretpostavlja opažajno znanje, treba ubrojiti u opažanje.

Zaključak je znanje izvedeno iz opšteg principa; kao činjenica, pojedini slučaj ukazuje na opšti princip. Izvestan broj slučajeva pomaže nam da otklonimo sumnju. Pomoću *tarke* ili indirektnog dokaza i upotrebe pozitivnih i negativnih primera eliminišemo nebitno i utvrđujemo opšte pravilo.<sup>46</sup> Silogizam ima tri člana, prva ili poslednja tri petočlanog silogizma *nyāye*. Poređenje se ne priznaje za nezavisno, pošto je to slučaj ili sećanja ili zaključivanja. Implikacija (*arthāpatti*) i subsumpcija (*sambhava*) ubrajaju se takođe u zaključke.

Rāmānuda priznaje autoritet svetih spisa. Najviša realnost, koja je jedini uzrok sveta, nije predmet drugih sredstava saznanja već je upoznajemo samo preko *śāstra*.<sup>47</sup> *Brahman* nije predmet opažanja.<sup>48</sup> Nikakvo uopštavanje iz iskustva ne može da dokaže ili obori realnost *brahmana*.<sup>49</sup> Njegova realnost na koju ukazuje razum nalazi se u oblasti koja je iznad onoga što se može stvarno opaziti ili što konačan razum može da shvati. Što se tiče natčulnih stvari, tu su sveti spisi naš jedini izvor, mada se razum može iskoristiti za potporu istih.<sup>50</sup> Vede su večni, pošto ih *Īšvara* jedino izražava u svakoj epohi sveta. *Smrti* i eposi tumače ideje koje sadrže vede, te su zato i oni autoritativni. Pañčarātra-āgame mogu se takođe priznati kao važeće, pošto svoje poreklo duguju božanskom *Vāsudevi*.<sup>51</sup> Kad je *aitihya* ili predanje istinito, ono onda predstavlja slučaj saznanja na osnovu svetih spisa (*āgama*).<sup>52</sup>

<sup>45</sup> *Abhāva* ili nepostojanje smatra se da je predmet opažaja, pošto nepostojanje neke stvari znači njeno postojanje na nekom drugom mestu. Preko *anupalabdhi* ili neopažanja znamo da svest nema uvek predmete na koje se odnosi (I. 1. 1).

<sup>46</sup> Sarvārthasiddhi, IV. 47.

<sup>47</sup> I. 2. 1.

<sup>48</sup> I. 1. 3.

<sup>49</sup> I. 2. 23.

<sup>50</sup> II. 1. 12. U vezi sa protivničkim dogmatizmom, Yāmūnācārya prihvata potpuno racionalističko gledište. Odbijajući da prizna tvrđenje svoga protivnika, on primećuje: »Celo ovo učenje može imati neko značenje za one koji veruju; mi ne verujemo, i zato tražimo logiku da nas ubedi« (Siddhitraya, str. 88).

<sup>51</sup> Tattvamuktākalāpa, IV. 121.

<sup>52</sup> Kad je predanje lažno onda je to *āgamābhāsa*.

Rāmānuđa priznaje da sama misao ne može da nas suoči sa pravom istinom. Čak i vede nam pružaju samo posredno znanje. Nešto više je potrebno i od prostog razumevanja reči svetih spisa. Intuicija (*sākṣātkāra*) realnosti, koja nije logičko saznanje, mogućna je samo u meditaciji koja nosi karakter devocije.<sup>53</sup> Vāmadeva i drugi videli su jedno *brahman*. kome su materijalni i nematerijalni predmeti modusi razlikovanja.<sup>54</sup> Ovo najviše saznanje uključuje primenu nesaznajnih elemenata duše. Duh ima druge puteve za ispitivanje prirode realnosti, a svi ti putevi su povezani svojim konačnim ciljem i prvim izvorom. Da bi shvatio istinu, duh mora da pokrene sve svoje izvore i da deluje na najvišem stepenu svoga života. Duh u svome najpotpunijem dometu prožet je i razumom i osećanjem. Zaista je tačno da ima krivih osećanja, kao što ima krivih saznanja. Takođe je istina da su osećanja na nižem stupnju izolovana isto tako kao i saznanja. Ali, kao što se saznanja sistematizuju, tako se osećanja preobražavaju i disciplinuju, tj. racionalizuju. Pošto intuirani predmet nije neposredno dat, kaže se da je priroda intuicije po svome karakteru posredna ili reprezentativna; no ipak, tako daleko dokle seže njena neposrednost i jasnoća, intuicija nije niža od perceptivnog saznanja.<sup>55</sup> Kako ćemo videti, ovo znanje pojavljuje se milošću božanskom kao odgovor na svakodnevnu molitvu i bogoslužjenje. To je religiozno iskustvo ili neposredno doživljavanje beskonačnoga. Individualna duša je u odnosu sa krajnje realnim.

Ako je svako znanje znanje realnoga,<sup>56</sup> kako se onda događa da naše saznanje katkad ne odgovara stvarima? Predmet koji se javlja u pogrešnom opažanju nije iluzoran nego realan, jer prema učenju o upetostručenju (*pañcikarana*) svi predmeti fizičkog sveta su složene supstancije koje sadrže pet elemenata u promenljivim razmerama. »Da se jedna stvar zove ‚srebro‘ a druga ‚školjka‘ razlog je u relativnom preovladavanju jednog ili drugog elementa. Mi vidimo da su školjke slične srebru; tako nas sam opažaj obaveštava da neki elementi ovog drugog postoje stvarno u prvome.« Sličnost je u izvesnom pogledu znak za delimičnu istovetnost supstancije. Mi vidimo vodu u fatamorgani prosto zato što voda postoji u vezi sa delićima svetlosti i zemlje. Kad neko koji pati od žutice u očima vidi belu školjku kao žutu, žutilo očiju se prenosi na školjku zajedno sa zracima organa vida, te se pomrači belina školjke. Ma kako da je ova teorija nenaučna, ona pokazuje kako je Rāmānuđa neraspoložen da se odrekne svoje teorije da je saznanje uvek saznanje realnoga. Čak i u snu bog stvara predmete na radost ili patnju pojedinca, u skladu sa njegovom zaslugom ili grehom.<sup>57</sup> Bog »dok proizvodi ceo svet kao predmet dozrevanja plodova za indivi-

<sup>53</sup> R. B., III. 2. 23.

<sup>54</sup> III. 2. 24.

<sup>55</sup> R. B., III. 4. 26.

<sup>56</sup> Sarvaṁ vijñānajatām yathārtham (I. 1. 1).

<sup>57</sup> Vidi tak. R. B., III. 2. 5 i 6.

dualne duše, u skladu sa njihovim dobrim i rđavim postupcima, stvara neke stvari takve prirode da postaju opšti predmeti svesti, dok neke druge stvari stvara tako da ih opažaju samo određene osobe i da traju samo ograničeno vreme. Ta razlika stvari koje su predmeti opšte svesti i stvari koje nisu takve, čini razliku između onoga što se naziva, stvar koja potčinjava' i ‚potčinjena stvar‘.«<sup>58</sup> Pogrešno je misliti da neka saznanja imaju za svoj predmet lažne stvari, a druga istinite.

Izgleda da Rāmānuđino objašnjenje isključuje svaku zabludu. Dok ostaje kod toga da je svako znanje znanje o realnome, on ne kaže da je znanje znanje celokupne realnosti. Naše znanje je uopšte nesavršeno i delimično. Kad pogrešno uzmemo komad školjke kao srebro, mi opažamo neke osobine a izostavljamo druge. U iluziji o »žutoj« školjki ne primećujemo belinu školjke. U doživljavanjima snova previdamo činjenicu da su predmeti lični i posebni za spavača, a ne za druge. Čak i u onome što je opšte priznato kao istinito znanje mi ne vidimo mnogo šta što je nepotrebno za praktične svrhe. Mada je nepotpuno kako istinito tako i pogrešno znanje, ipak istinito uzima u obzir osobine potrebne za ostvarenje onoga što nas interesuje i služi našim potrebama; međutim, pogrešno znanje ne uspeva da postigne predviđeni cilj. Istinito znanje je korisno u životu. Fatamorgana je greška, ne zato što u njoj nije prisutan element vode, već stoga što voda u njoj ne gasi našu žeđ. Istinito je ono što predstavlja realno (*yathārtha*) i što je praktično korisno (*vyavahārānuguna*).<sup>59</sup>

Mada svako znanje predstavlja neke vidove realnosti, ono je nepotpuno i nesavršeno dok ne zahvati celokupnu realnost. Mogućnost zablude se ne uklanja dok naše znanje ne postigne potpunost i obuhvatnost, i dok se individualni subjekt saznanja ne oslobodi svih nedostataka. U *samsāri* to nije moguće, mada težnja za tim postoji.

Rāmānuđa veruje u unutrašnju nužnost koja deluje u prirodi znanja. Ta nužnost omogućava da neodređeno saznanje pređe u određeno. Naši sudovi neprekidno pokušavaju da povežu subjekte sa većom celinom. Kad znanje bude na vrhuncu, tj. kad postigne svoj cilj, mi ćemo imati jedno jedino organizovano iskustvo koje će obuhvatiti izvestan broj delova sa njihovim posebnim funkcijama. U takvoj celini svaki član bi bio obeležen svojim vlastitim mestom i funkcijom i, mada je konačan, bio bi ipak individualan i jedinstven. Kad se *diva* oslobodi, postiže ideal savršenog znanja.

Šankara ima potpuno pravo kad misli da se gola istovetnost ne može zahvatiti mišljenjem, ali ne treba osuđivati misao što ne postiže nemoguće. Ako je subjekt jednostavna istovetnost sa sobom, onda sud koji tvrdi da S jeste P nije istinit, jer možemo samo reći — S je S. Signifikativno prediciranje je lažno, a tautološko suđenje je nekorisno.

<sup>58</sup> I. 1. 1.

<sup>59</sup> YatIndramatadIpikā.

Ali Rāmānuḍa tvrdi da sud, istina, potvrđuje identitet subjekta sa predikatom, ali da postoji još jedan isto tako značajan činilac, a to je — da su subjekt i predikat različiti. Ne može biti suda ako ne postoji istovetnost koja se održava kroz razne vidove stvari, a istovetnost mora da se manifestuje u razlici i da je natkrili. Istovetnost je odnos, a svaki odnos zahteva dva člana. Ako članovi nisu različiti ne može se među njima uspostaviti odnos. Poricanje svake razlike čini nemogućnim čak i odnos istovetnosti. U apsolutnoj samojednakosti ne može biti ni reči o identitetu. Čak i ako kažemo S je S, mi to izričemo samo u odgovoru na pretpostavljenu razliku. Šamkara dokazuje da kad kažemo »Ti si ti« postoji *prividna razlika* između ta dva elementa, a sud potvrđuje realni identitet među njima. Ali Rāmānuḍa tvrdi da se identitet i razlika primenjuju na članove koji su na istom stupnju realnosti. Svaki identitet je identitet u razlici i njenim posredstvom, a svaki sud je ilustracija toga. U sudu »nebo je plavo«, »nebo« i »plavo« nisu istovetni, ali nisu ni potpuno različiti. Predmet i svojstvo plavila postoje zajedno, mada jedno i drugo imaju različita značenja. Relaciono gledište mišljenja najbolje je prilagođeno izlaganju prirode realnosti, pošto je realno savršen sistem koji je određen svojom sadržinom i određuje svoju sadržinu. Pogrešan je standard inteligibilnosti koji smatra da je racionalna priroda misli nedostatak. Saznanje, da bi bilo saznanje, mora da iznese i razvije sistem odnosa pomoću kojih potvrđuje svoje sopstveno postojanje. Aktivni živi princip je ono što iznutra razlikuje sebe a da ipak pri tome ostaje slobodno. Šamkara smatra da sistem odnosa vodi u beskonačan regres. Odnos implicira dva činitelja, koji zajedno sa samim odnosom čine tri; a ako dodamo tome njihove uzajamne odnose, onda nužno ulazimo u beskonačni regres. Rāmānuḍa odbacuje ovo gledište u korist dinamičke realnosti koja u sebi ima mogućnost samootkrovenja. On ne veruje da ne postoje nikakvi odnosi tamo gde postoji jedinstvo, a gde postoje odnosi da ne postoji jedinstvo. Svet je za saznanje jedna sređena celina, detaljan razvoj ili izraz jednog jedinog principa. Bog i svet su podjednako realni, i jedan mora biti realan posredstvom drugoga; ovo je moguće samo ako smatramo da je sistem jedno jedino iskustvo lične vrste. Misao postiže puno shvatanje boga kao samosvesne inteligencije. Realnost je individua čiji su elementi manje individue.

## IX

### UZROK I SUPSTANCIJA

Rāmānuḍa prihvata teoriju *satkāryavāda*. Svaka posledica nosi u sebi preegzistentni materijalni uzrok. Smisao uzročnosti leži u izmeni stanja.<sup>60</sup> Konci su uzrok tkanine, jer je tkanina samo ukršteni raspored

<sup>60</sup> Avasthāntārāpattir eva hi kāryatā (R. B. G., XIII. 2).

konaca.<sup>61</sup> Postojanje i nepostojanje predstavljaju različita stanja supstancije. Nepostojanje je samo relativno a ne apsolutno.

Sve što ima osobine jeste supstancija ili *dravya*. Osnova (*ādharma*) je supstancija, a ono što od nje zavisi (*ādheya*) jeste nesupstancija (*adravya*). Dok su stvari *dravya*, atributi i odnosi su *adravya*. Lampa je supstancija, svetlost isto tako (*prabhā*), mada je svetlost takođe *guna* ili kvalitet. *Buddhi\** je supstancija, pošto ima osobinu da se širi i skuplja; ona je takođe kvalitet *sebe*.<sup>62</sup> Ceo svet kao *višešana* (pridev) boga nije supstancijalan (*adravya*) sa gledišta Išvare, mada sadrži *dravyu* i *adravyu* kao elemente i kvalitete. *Višešana* može biti supstancija kao *dhāna*. Dok supstancije služe kao materijalni uzrok, nesupstancije to ne mogu.<sup>63</sup> Supstancije su *prakrti* ili materija, *kāla* ili vreme, *śuddhasattva* ili čista materija, *dharmabhūta dhāna* ili atributivna svest, *diva* ili individualna duša i Išvara ili bog.<sup>64</sup> Dok su prva tri nesvesni (*dada*), bog i duša su svesni (*adada*), a *dhāna* ima njihove osobine. Ono se razlikuje od nesvesne supstancije, pošto može manifestovati sebe i spoljne predmete. Međutim, znanje nije nikad zasebno, već uvek za drugoga, za *sebe*. Znanje je jedinstven dodatak *svesti o sebi*, a naziva se *dharmabhūta dhāna*. *Svest o sebi* poznaje ovaj ili onaj predmet kad *dhāna* proizilazi iz ovog ili onog čula i dođe u kontakt sa predmetom. Pretpostavlja se da subjekti i objekti postoje nezavisno i dolaze u vezu jedan sa drugim pomoću saznanja.

U nesupstancije spadaju: pet kvaliteta zvuka, otpor, forma, ukus i miris, kohezija, kvantitet, broj, veličina, individualnost, spojenost, razlika, kao i želja, odvratnost, zadovoljstvo, bol, volja i razumevanje.

## X

### SEBE I SVEST

Šamkara je ubeđen da je razlika između subjekta i objekta relativna, pošto je realnost jedno i nerazdeljeno *brahman*. Rāmānuḍa osporava ovo mišljenje i smatra da priroda svesti svedoči o postojanju trajnog misaonog subjekta, kao i objekata koji se razlikuju od *sebe*.<sup>65</sup> Saznanje uključuje opažanje razlike. Ne postoji nijedan izvor saznanja koji bi nas osposobljavao da shvatimo čisto nediferencirano biće. Čak i kad bi postojao, on bi stavio *brahman* na mesto predmeta, i tako bi ga uključio u oblast prolaznosti. Ne može da postoji tako nešto kao što je čista svest. Ovo je ili dokazano ili nije. Ako je dokazano da je

<sup>61</sup> R. B., II. 1. 19—20. Vidi tak. II. 1. 16.

<sup>62</sup> Tattvamuktākalāpa, IV. 7.

<sup>63</sup> Ibid., V. 2.

<sup>64</sup> Ibid. I. 6.

<sup>65</sup> Na ca nirviṣayā kācit samvid asti.

\* *Buddhi* je organ uma.

čista svest realna, onda sleduje da ima attribute; ako nije dokazano, onda je ona neegzistentna, kao nebeski cvet.<sup>66</sup> Čak i Šamkara pripisuje svesti kvalitete kao večnost i sposobnost osvetljavanja *sebe*. Sigurno je da saznanje osvetljava *sebe* (*svayamprakāṣa*), ali ono je takođe i predmet saznanja (*vedya*). Nije nužno da sve što se zna mora da bude nesvesni (*dada*) predmet.

Kad bi znanje bilo neograničeno, njegovi predmeti bi bili takođe neograničeni, što nije slučaj. Pogrešno je misliti da znanje postoji u dubokom snu i sličnim stanjima kao čisto znanje bez ikakvih predmeta. »Jer osoba koja se probudi iz dubokog sna nikada ne predstavlja sebi stanje svesti za vreme spavanja na ovaj način: „Ja sam bio čista svest, slobodna svakog jastva i po prirodi suprotstavljena svemu drugome, svedočeci o neznanju (*adhāni*)”. On misli samo „Ja sam dobro spavao”. Prema ovakvom načinu razmišljanja izgleda da je čak i za vreme dubokog spavanja *svest o sebi*, tj. „ja” bila subjekt koji zna i opaža zadovoljstvo. Čak i onda kad *svest o sebi* kaže da nije bila „svesna ničega”, to znači da je *ja* koje saznaje trajno, a poriču se samo predmeti saznanja.«<sup>67</sup> *Āhāna* (znanje) se ne saznaje izuzev u odnosu sa nekim predmetom, a u dubokom snu ono ne deluje pošto nema predmeta. U dubokom snu duša ostaje u svome suštinskom stanju samosvesti zajedno sa *dhānom*, koje u to vreme ne deluje. *Svest o sebi* je uvek *ego* a nikad čisto znanje. Šamkara se s time slaže utoliko što kaže da *svest o sebi* postoji u dubokom snu kao svedok (*sākṣin*) opšteg neznanja, mada se izgubio organ jastva (*ahamkāra*). Ali ono što ne zna ne može biti svedok (*sākṣin*). Čisto znanje nije svedok. *Sākṣin* je znalac, tj. subjekt. Taj subjekt opstoji i u dubokom snu, samo ga mi nismo svesni jer je nadvladan *tamasom*. Kad ne bi opstojao u dubokom snu, mi se ne bismo mogli sećati da smo spavali dobro kad se probudimo iz sna. Ali ovome trajnom *sebi* pamćenje bi bilo nemoguće, pa ne bismo mogli prepoznati danas nešto što smo videli juče. Čak i ako bi svest bila identifikovana sa svesnim subjektom i priznata kao trajna, fenomen prepoznavanja ne bi bilo lako objasniti. Jer on uključuje svesni subjekt koji traje od ranijeg do poznijeg momenta, a ne samo svest.<sup>68</sup> *Svest o sebi* nije znanje koje samo sebe osvetljava, već samo njegov subjekt. Mi ne kažemo »Ja sam svest«,<sup>69</sup> nego samo »Ja sam svestan«.<sup>70</sup> Osobina znanja da samo sebe osvetljava proističe iz *sebe* ili znalca. Postojanje saznanja i njegova osobina samoosvetljavanja zavisi od njegove veze sa *sobom*.<sup>71</sup> Dokazivati da tako

određeni subjekt spada na strani objekta »nije ništa bolje nego tvrditi da je naša sopstvena majka nerotkinja«. Čulu svoga *ja* (*ahamkāra*), koje je neinteligentna posledica *prakti*, ne možemo pripisivati znanstvo kao ni znanje. *Svest o sebi* je po suštini znanje, a znanje joj je ujedno i kvalitet.<sup>72</sup> Ona je saznavalac a ne samo svetlost.<sup>73</sup> Nemamo potrebe da mislimo da biti znalac znači biti suštinski promenljiv. Jer biti znalac znači biti supstrat kvaliteta znanja, a pošto je saznanje *sebe* večno, to je večno i znanje, koje je njegov kvalitet. Samo što se ovo večno znanje ne manifestuje uvek. Znanje koje je u sebi neograničeno (*svayam apariśchinna*) može da se skuplja i širi. Na osnovu uticaja *karme* ono se skuplja kad se prilagođava raznovrsnom radu, a razna čula ga određuju na različite načine. S obzirom na ova prilagođavanja koja zavise od čula, kaže se da se javlja i nestaje. Ona nikad ne prestaje da postoji, mada u toku života deluje na više ili manje ograničen način. Ali, pošto kvalitet prilagođavanja nije suštinski, a ostvaruje se akcijom, smatra se da je *svest o sebi* suštinski nepromenljiva.<sup>74</sup>

Rāmānuđa ustaje protiv mišljenja da svest nije nikad predmet. Mada nije predmet kad osvetljava druge stvari, ona može da bude, a često i postaje predmet. Jer obično posmatranje pokazuje da svest jedne osobe postaje predmet saznanja za drugu, kao kad zaključimo nešto na osnovu prijatnog ili neprijatnog izgleda drugog čoveka, ili kad prošla stanja nečije svesti postanu predmeti njegovog sadašnjeg saznavanja. Svest ne gubi svoju prirodu samo zato što postaje predmet svesti. Ne možemo reći da je svest sama sobom dokazana. Po Rāmānuđu suština prirode svesti sastoji se u njenom manifestovanju sebe u datom trenutku kroz vlastito biće, u dokazivanju svog vlastitog predmeta svojim vlastitim bićem svome supstratu, ili u tome da je instrumentalna.<sup>75</sup> Kad se otkriju nesvesne stvari, one se ne otkrivaju same sebi. Ostali atributi *sebe*, kao atomska ekstenzija, večnost itd., i prošla stanja svesti ne otkrivaju se sama sobom, već posredstvom akta saznanja različitog od njih.<sup>76</sup>

## XI

### BOG

Iz Rāmānuđine teorije saznanja sleduje da realno ne može biti gola istovetnost. Ono je određena celina koja zadržava svoju

<sup>66</sup> *Sāṁvit siddhyati vā na vā, siddhyati cet sadharmatā syāt, na cet tucātā gaganakusumādivat* (I. 1. 1).

<sup>67</sup> I. 1. 1. Vidi tak. II. 3. 31.

<sup>68</sup> *Pratisamdhānam hi pūrvaparakālasthāyinaṁ anubhavitāram upasthāpayati, nānubhūtimātram* (I. 1. 1).

<sup>69</sup> *Anubhūtir aham.*

<sup>70</sup> *Anubhavāmy aham.*

<sup>71</sup> I. 1. 1. Vidi tak. II. 3. 18.

<sup>72</sup> *Cidrūpa ... caitanyagunaka.*

<sup>73</sup> *Jñātaiva na prakāśamātram. Vidi tak. Brh.-up., IV. 3. 7 i 14; IV. 5. 15; Čhān., VIII. 12. 3 i 4; VIII. 26. 2; Praśna-up., IV. 9; VI. 5; Tait. II. 4.*

<sup>74</sup> I. 1. 1.

<sup>75</sup> *Anubhūtitvaṁ nāma vartamānadaśāyāṁ svasattayaiva svāśrayam pratiprakāśamānatvaṁ, svasattayaiva svaviśayasādhanatvaṁ vā* (I. 1. 1).

<sup>76</sup> Vidi *Śrutaparakāśikā*.

istovetnost u razlikama i kroz njih. Kao što je Rāmānuđi jasno da postoji apsolutno *sebe*, njemu je isto tako jasno da je sva konačna realnost izraz toga *sebe*. Da bi uzajamno delovanje među mnogim postojećim datostima bilo moguće, sačinio celine sveta moraju imati zajedničku vezu jedinstva i uzajamne zavisnosti, a ona mora da bude duhovni princip. Ne samo logika, već i religiozno iskustvo zahteva očuvanje konačnoga i dopuštanje beskonačnoga kao ličnog bića. Osećanje ličnog opštenja sa bogom uključuje stvarno drugarstvo sa »drugim«, sa božanskom ličnošću. *Nirguna brahman*,\* koje nas gleda hladnim očima i ne obraća pažnju na našu nesebičnu predanost i tihu patnju, nije bog religioznog uvida. Prema Rāmānuđi, Šamkarin metod vodi u prazno, što on pokušava da prekrije beskorisnom igrom pojmova. Njegovo *nirguna brahman* je praznina koja nas podseća na čuvenu Orlandovu kobilu koja je bila u svemu savršena osim u malom nedostatku što je bila mrtva. Takvo *brahman* ne može se saznati nikakvim sredstvom: opažanjem, zaključkom ili iz svetih knjiga.<sup>77</sup> Ako su svi izvori saznanja relativni, oni nam ne mogu reći ništa o onome što transcendira iskustvo; ako su sveti spisi nerealni, onda je takvo i *brahman* o kome govore. U krajnjoj realnosti nazvanoj bog nalazimo određenost, granicu, razliku, drugo biće koje je u isto vreme rastvoreno, sadržano i skupljeno u jedno. Konačnost je u samom beskonačnom. *Brahman* ima u sebi unutrašnje razlike (*svagatabheda*) i čini sintetičku celinu sa dušama i materijom kao svojim momentima (*čidačidvišišta*).<sup>78</sup> Kvaliteti bića (*sat*), svesti (*čit*) i blaženstva (*ānanda*) daju *brahmanu* karakter i ličnost. *Brahmanovo* znanje je neposredno i ne zavisi od čulnih organa.<sup>79</sup> On je sveznajuć i ima neposrednu intuiciju svega. *Brahman* je najviša ličnost, dok su pojedinci lični na nesavršen način. Ličnost uključuje snagu da planira i ostvaruje svoje ciljeve. Bog je savršena ličnost, pošto sadrži celokupno iskustvo u sebi i nije zavisn ni od čega izvan sebe. Razlike koje su nužne za ličnost sadržane su u njemu. Najistaknutiji kvaliteti boga jesu znanje, moć i ljubav (*karuna*). Iz svoje ljubavi bog je stvorio svet, uspostavio zakone i pomaže stalno svakome koji se trudi da postigne savršenstvo.<sup>80</sup> Mada se svaka osobina sama po sebi razlikuje od ostalih, sve one pripadaju istom identitetu i ne cepaju njegov integritet bića. Veza gospoda sa njima je prirodna (*svābhāvika*) i večna (*sanātana*).<sup>81</sup> O ovim atributima se kaže da su apstraktni, za razliku od materije i duša, koje se takođe nazivaju atributima božjim. *Īšvara* je oslonac (*ādhāra*) svojih suštinskih kvaliteta, kao kvaliteta predmeta koji zavise od njega.<sup>82</sup> Svevišnji ima »božanski

77 I. 1. 2.

78 I. 1. 2; S. D. S., IV.

79 I. 2. 19.

80 Rahasyatrayasāra, XXIII.

81 R. B., II. 1. 15.

82 Rahasyatrayasāra, III.

\* *Brahman* kao apsolut neobeležan atributima.

oblik svojstven sebi samom, ali ne od materije *prakṛti*, niti zavisi od *karme*.<sup>83</sup> Telo nije samo mešavina elemenata ili nečega što počiva na *prāni* ili životnom dahu. Ono nije sedište čula ili uzroka radosti i bola. Prema Rāmānuđi ono je »svaka supstancija koju svesna duša može da potpuno kontroliše i održava u svoje vlastite svrhe, i koja je prema duši u potpuno potčinjenom odnosu.«<sup>84</sup> Mada je otelovljen, bog ne pati, te se vidi da je uzrok patnje u *karmi* a ne u otelovljenosti.<sup>85</sup> On je gospodar *karme*, jer *karma* ne može samo po sebi da izazove posledice. Delo koje je nerazumno i prolazno nije sposobno da dovede do posledice vezane za budućnost.<sup>86</sup> Svevišnji gospod je taj koji dodeljuje razne oblike užitka u ovom i u nebeskom svetu. Možemo takođe reći da je *brahman* lišeno forme,<sup>87</sup> mada je vezan različitim formama, jer »individualna duša je vezana sa oblikom tela u kome boravi, pošto učestvuje u užicima i bolovima koje telo pokreće; ali, pošto *brahman* nema udela u tim užicima i bolovima, ono nema forme.«<sup>88</sup> *Brahman* ne dodiruju patnje duša i promene materije. Svako zlo je posledica ranije krivice, proizvod života duše u *samsāri*. Bog nikako nije odgovoran za to. Iznad beskonačnog redosleda egzistencija, on boravi u svetlosti gde nikakva senka ne može da zamagli njegovu slavu.<sup>89</sup> Takav život je moguć takođe za oslobođene duhove; a tim pre za boga.<sup>90</sup>

Duše i materija obuhvaćene su u jedinstvu suštine gospoda i odnose se prema svevišnjem kao atributi prema supstanciji, kao delovi prema celini, ili kao telo prema duši<sup>91</sup> koja ga oduhovljava. One se takođe nazivaju *prakāre* ili modusi, *šeše* ili dodaci, *niyāmye*<sup>92</sup> ili pod nadzorom, dok je bog oslonac (*prakāri*), nadzornik (*niyantā*) i poglavar (*šeši*).<sup>93</sup> Oni su realni i trajni, mada u svim svojim modifikacijama evoluiranja podležu nadzoru jednog *brahmana*. Kaže se da odnos tela prema duši pokazuje u grubim crtama prirodu zavisnosti sveta od boga. Pošto se telo (*śarīra*) raspada kad ga duša napusti, ono ima samo drugostepeno biće; kretanja tela zavisna su od volje duše.<sup>94</sup> Svet je u istom odnosu prema bogu; biće mu je izvedeno iz

83 I. 2. 1.

84 II. 1. 9.

85 I. 1. 21.

86 III. 2. 37.

87 Brahmarūparahitātulyam eva.

88 III. 2. 14.

89 I. 1. 21.

90 III. 3. 27.

91 Upor.: Jagat sarvaṁ śarīram te.\* Rāmāyana Yuddhakānda, I. 20. 26; Tiruvāymoyi, I. 1. 8; Brh.-up., V. 7.

92 Niyāmyatvam deñiñe Vedānta Deśika kao »tatsamkalpādhina sat-tāsthitipravṛttikatvam«.\*\*

93 III; R. B., II. 4. 14.

94 Svarūpāśritam. Samkalpādhinam.

\* »Čitav svet je tvoje telo.«

\*\* Osnovna ideja (o predmetu) ustrojena varijabilnom funkcijom bića.



božjeg i potčinjeno je njegovoj volji.<sup>95</sup> Išvara postoji tako da mu je *diva* unutrašnje, a svet spoljašnje telo. Ako su duše i materija atributi božji, to ne znači da one u sebi nisu supstancije koje imaju attribute sa njihovim sopstvenim različitim modusima, energijama i aktivnostima. Primer duše i tela ukazuje na to da telo ima sopstvene osobine iako kvalifikuje dušu. Ova hipoteza omogućava Rāmānuđi da objasni harmoniju vasiona i uzajamni uticaj relacija tako da formiraju jedan svet. Svet je jedan blagodareći svevišnjem duhu koji daje mnoštvu duhovnih relacija organski spoj, mesto i funkciju svakome od njih. Duše (*bhoktā*), materija (*bhogyā*) i bog (*preritā*)<sup>96</sup> čine trojstvo zbog njihovih prirodnih razlika (*svarūpabheda*); ali su jedno zbog istovetnosti (*aikyam*) modusa i supstancije (*prakāra* i *prakāri*).<sup>97</sup> Istovetnost znači samo nerazdvojivo postojanje (*aprthaksiddhi*).

Rāmānuđin pojam boga nije samo poslednji termin u uzlaznom nizu realnih, reflektivnih, samosvesnih individua, niti pojam čisto transcendentnog apsoluta koji postoji iznad i iza konačne vasiona. Iako svesni i nesvesni predmeti vasiona koegzistiraju sa bogom, njihovo je postojanje ipak izvedeno iz njega i on ih održava. Pluralistička vasiona je realna u potpuno istom smislu kao što je realan bog. Međutim, vasiona zavisi od boga kao svoje osnove, svoje *ratio essendi*, ali ne kao svoga uzroka. Boga ne treba smatrati prosto za imanentnu osnovu, jer onda bi boga trebalo smatrati potpuno diferenciranim u »mnoštvo«, ili bi mnoštvo trebalo shvatiti kao potpuno apsorbovano u nediferenciranom jedinstvu boga. Za Rāmānuđu bog je i transcendentni i imanentni osnov sveta. Bog je ličnost a ne samo zbir drugih ličnosti, te se tako ne može brkati sa misaonim individuama i predmetima njihovog mišljenja.

Bog, iz unutrašnjosti kosmičkog reda, podržava taj red kao njegov krajnji osnov i oslonac, i prima ga nazad prilikom njegovog raspadanja.<sup>98</sup> Stvaranje i razaranje ne treba shvatiti kao događaje u vremenu, već ih treba tumačiti kao ono što označava logičku zavisnost od jednog vrhovnog bića. Jedino *brahman* je neprouzrokovano, dok je sve ostalo prouzrokovano.<sup>99</sup> Mada *brahman* odgovara za svet koji je nesavršen, ipak njega ne dodiruju nesavršenstva sveta. Rāmānuđa identifikuje vrhovni duh sa Višnuom i pripisuje mu najviše attribute. *Brahmā* i *Šiva* su takođe Višnu.<sup>100</sup>

Božanski duh može se zamišljati na razne načine. »*Brahman*« može obeležavati središnje jedinstvo ako se duše i materija posmatraju

kao njegovi atributi, ili kombinovanu celinu ako se kaže da je realno *brahman* i samo *brahman*. *Brahman* je najviša realnost kome je svet telo ili atribut (*višešana*). Ovaj svet može biti manifestovan, kao što je slučaj u stvaranju, ili nemanifestovan, kao u *pralayi*. I u stanju *pralaye* postoje atributi duša i materije, iako istančano. Uslov za apsolutno oslobođenje svih je iscrpljenje sveta. To je ideal kome stremi proces sveta. Kad se on ostvari, duše ponovo postižu svoju nevinost i postoje u nebu gledajući boga. Čak i priroda ispoljava svoju formu *sattve*. Taj idealan svet je inherentan u bogu. To je već individualizovano stanje. To stanje ne može se identifikovati sa stanjem duša i materije u *pralayi*. Osim tela-sveta, Išvara ima idealnu materijalnost, neku vrstu plastične tvari pomoću koje prikazuje svoju bezgraničnu moć da se pojavljuje raznovrstan i mnogostruk, iako je iznutra jedan i isti. No ipak, njegovu suštinu treba razlikovati takođe od ovog *nityavibhūti*.

Rāmānuđa se oslanja u svome pojmu realnosti na svete spise. Vede izjavljuju da *brahman* ima mnogo dobrih osobina. »Istina, znanje i beskonačnost je *brahman*« kaže upanišad. Ovi razni izrazi odnose se na jednu vrhovnu realnost i izjavljuju da je apsolutno *brahman* nepromenljivo savršenstvo i da poseduje um koji je večno nesputan, dok je um oslobođenih duša bio nek o vreme i u stanju sputanosti. *Brahman* je beskonačno (*anantam*), pošto je njegova priroda slobodna svih ograničenja po mestu, vremenu i supstanciji, a razlikuje se po vrsti od svih ostalih stvari. Beskonačnost karakteriše kvalitete kao i prirodu *brahmana*, što nije slučaj sa dušama koje se nazivaju večne (*nitya*).<sup>101</sup> Ono je prvo bez drugoga, jer nema drugog boga osim boga. Rāmānuđa dopušta da ima tekstova koji poriču sve predikate *brahmanu*, ali tvrdi da oni poriču konačne i lažne attribute, a ne sve attribute. Ako kažemo da mi ne možemo shvatiti prirodu *brahmana*, to samo znači da je njegova slava tako ogromna da prelazi dohvat konačnog duha. Tekstovi koji poriču mnoštvo objašnjavaju se time da im je svrha da poreknu realno postojanje stvari odvojeno od najvišeg duha koji je istovetan sa svima stvarima. Najviši duh opstoji u osnovi svih *formi* kao duša svega (*sarvasyāmatayā*). Upanišade se izjašnjavaju da se najvišom intuicijom »ne vidi ništa drugo, ne čuje ništa drugo i ne saznaje ništa drugo« do *brahman*. Rāmānuđa objašnjava da »kad meditacija pobožnoga postigne intuiciju (*anubhava*) *brahmana*, koje se sastoji u apsolutnom blaženstvu, on ne vidi ništa izvan njega pošto se ceo agregat stvari sadrži u suštini (*svarūpa*) i spoljnoj manifestaciji (*vibhūti*) *brahmana*«. <sup>102</sup> Rāmānuđa tumači čuvene reči »Tat tvam asi« u skladu sa svojim gledištem na saznanje. Šankara zastupa mišljenje da mesto »To si ti« treba da istakne metafizički identitet *brahmana* i individualne duše kad se ne uzimaju u obzir njihove posebne karak-

<sup>95</sup> *Īśvarasya rūpāśritam i icchādhīnam*.

<sup>96</sup> *Śvet.-up.*, I.

<sup>97</sup> *Brahman* je *prakāravīśiṣṭaprakāri*.

<sup>98</sup> I. 1. Upor. Tiruvāymoyi, X, 5. 3. Rāmānuđina filozofija naziva se *viśiṣṭādvaitam* pored ostaloga i iz tog razloga što insistira na nedvojuštvu različitih predmeta, *viśiṣṭayor advaitam*.

<sup>99</sup> II. 3. 9.

<sup>100</sup> Upor. Tiruvāymoyi, X. 10. 1.

<sup>101</sup> *Deśakālavastuparicchedarahitam . . . sakaletaravastuvijāṭiyam* (I. 1. 2)

<sup>102</sup> I. 3. 7.

teristike. U sudu »Ovo je taj Devadatta« ideja koja se saopštava odnosi se na Devadattu i samo na njega. Da bismo razumeli istovetnost S i P moramo da isključimo obeležje »ovo« i »to«. Dok to ne učinimo S i P neće biti nikad istovetni, te će pomenuta rečenica tvrditi nešto protivrečno. Na taj način rečenica »To si ti« znači apsolutno jedinstvo *brahmana* i individualne duše koju bismo trebali shvatiti kad odbacimo uobrazene razlike koje proizvodi *avidyā*. Rāmānuđa ustaje protiv ovog tvrđenja i drži da je svaki sud sinteza različitoga. Kad se *brahman* i individualna duša postave u odnos subjekta i predikata (*sāmānādhikarānya*),<sup>103</sup> iz toga sleduje da postoji među njima razlika. Subjekt i predikat su *različita značenja* koja se odnose na *ist*u supstanciju. Ako dva značenja ne mogu da skupa pripadaju istoj supstanciji, onda je sud pogrešan. Mi razlikujemo subjekt i predikat po njihovom značenju ili intenzitetu, ali ih spajamo u njihovoj primeni ili ekstenzitetu. Tako sud »To si ti« ispoljava složenu prirodu krajnje realnosti, koja u sebi inherentno sadrži individualne duše.<sup>104</sup> *Brahman* i *diva* stoje u odnosu supstancije i atributa (*višeša* i *višešana*), ili duše i tela.<sup>105</sup> Kad ne bi bilo među njima razlike, ne bismo mogli reći da jedno jeste drugo. Postoje izjave sadržane u svetim spisima gde mistična duša identifikuje sebe sa svevišnjim i poziva druge da je obožavaju. Indrina izjava »Meditirajte o meni«, i Vāma'evina izreka »Ja sam Manu, ja sam Sūrya« nalaze kod Rāmānuđe takvo tumačenje koje potvrđuje gledište da je *brahman* unutrašnje *sebe* svega (*sarvāntarātmattvam*).<sup>106</sup> Pošto beskonačni živi u svemu, može se za njega reći da živi u svakom pojedincu, te se tako može reći sa Prahlādom da, pošto *brahman* »sačinjava moje 'ja', onda je isto tako sve od mene, ja sam sve, u meni je sve«. <sup>107</sup> Sve se reči, neposredno ili posredno, odnose na *brahman*.<sup>108</sup>

Teologija vaišnava zasniva se na vedama i āgamama, na purānama i Prabandhi. Vede govore o apsolutu po sebi i o unutrašnjem upravljaču. Pañcarātra āgame prihvataju teoriju *vyūha* ili manifestacija. Purāne usađuju obožavanje *avatāra* kao što su Rāma i Kṛṣṇa. Drāvīda-prabandham je puno pobožnih izjava upućenih slikama u hramovima južne Indije. Zato se kaže da jedan apsolut identičan sa Višnuom, postoji u pet različitim načina, u slikama i sl. (*arcā*), inkarnacijama (*vibhava*), manifestacijama (*vyūha*) kao Šamkaršana, Vāsudeva, Pradyumna i Aniruddha, u neprimetnoj (*sūkṣma*) formi Vāsudeve ili najvišeg duha i unutrašnjeg upravljača svega (*antaryāmin*). Ponekad se kaže o najvišem vidu (*para*) da je Nārāyana ili *brahman* koji živi u Vaikunthi,<sup>109</sup> gde se kaže o bogu da postoji u telu načinjenom

<sup>103</sup> Samānam = ekam, ādhikaranam = višešanānām ādhādabhūtam višeṣyam.

<sup>104</sup> Vidi tak. II. 1. 23.

<sup>105</sup> Jivaparamātmanoh śarīrātmabhāvena tādātmyam na viruddham. Vidi Vedārthasamgraha, str. 32, 35, 44 i 110.

<sup>106</sup> I. 1. 31.

<sup>107</sup> Višnu-pur., I. 19. 85, cit. u R. B., I. 1. 31.

Sarvagatvād anantasya sa evāham avasthitah

Mattas sarvaṁ ahaṁ sarvaṁ mayi sarvaṁ sanātane.

<sup>108</sup> Vedārthasamgraha, str. 30.

<sup>109</sup> Parabrahmaparavāsudevādivācyo nārāyanah (Yatindramatadipikā).

od čistog *sattve*. Bog u svojoj beskonačnoj punoći prevazilazi svoje sopstvene manifestacije. Savršena ličnost boga ne iscrpljuje se u svojim kosmičkim vidovima. Bog ima svoj nezavisan život, a to omogućava lične odnose sa njim. U Vaikunthi gospod sedi na zmiji Šeši, a podržava ga njegova supruga Lakšmi. Lakšmi je imaginativni simbol stvaralačke snage božje; u poznijem vaišnavizmu postaje božanska majka vasiona i katkad se zauzima kod boga za slabo i zabludelo čovečanstvo. Ona je snaga sjedinjena večno sa gospodom. Dok Išvara simbolizuje pravdu, Lakšmi zastupa milost, a oba kvaliteta su zastupljeni u vrhovnom bogu. Lakšmi je *śakti* Višna i ima dve forme: *kriyā* ili princip regulacije i nadzora, i *bhūti* ili princip nastajanja. S obzirom na sliu i materiju, ova dva momenta osposobljavaju Višna da postane dejstveni i materijalni uzrok vasiona. Svevišnji ima šest savršenstava: znanje, energiju, silu, gospodarstvo, snagu i sjaj.<sup>110</sup> Dok najviši duh Vāsudeva poseduje svih šest savršenstava, tri ostala *vyūha* poseduju samo dva. Prema Rāmānuđi *vyūhe* su forme koje najviše *brahman* uzima iz saosećanja prema svojim vernima. To su upravljači individualnih duša (Šamkaršana), umova (Pradyumna) i jastva (Aniruddha).<sup>111</sup> *Vibhavarūpe* su inkarnacije Višna. U svome uvodu u Gitābhāṣyū, Rāmānuđa kaže da bog u svojoj bezgraničnoj milosti »uzima razne forme ne otklanjajući svoju suštastvenu božansku prirodu i s vremena na vreme se inkarnira . . . silazeći ne samo u cilju da olakša zemaljski teret, već i da bi bio pristupačan ljudima, i onima kakvi smo mi, otkrivajući sebe svetu da bi bio vidljiv svima, čineći i druga čudesna dela da bi oduševio srca i oči svih bića, visokih i niskih«. Rāmānuđin bog nije neosećajan apsolut koji gleda na nas sa visine neba, već nam pristupa u doživljajima našeg života, učestvuje u našim ciljevima i delima u izgrađivanju sveta. *Avatāri* su doslovno oni koji silaze iz natprirodnog (*aprākṛta*) u prirodni (*prākṛta*) red. Oni su glavni (*mukhya*) i podređeni (*gauna*). Kad se Višnu umeša u prirodni red, to je prvi slučaj; nadahnute duše<sup>112</sup> su podređene inkarnacije. Oni koji traže put slobodi odaju poštu *avatārima*, dok su drugi pribеzište onih koji traže bogatstvo, moć i uticaj. Bog boravi u dostojno posvećenim slikama (*pratimā* ili *vigraha*). Arthapañčaka govori o patnjama kojima se gospod iz svoje ljubavi prema čoveku podvrgava, dozvoljavajući sebi da se otelovi u nekom idolu.<sup>113</sup> Bog, kao *antaryāmin*, boravi u svim bićima i prati dušu na svim njenim putovanjima kroz nebo i pakao. Bog je u čoveku kao munja svetlosti u srcu plavog oblaka.<sup>114</sup> O Bogu kao *antaryāminu* se kaže da je najviši od svih.<sup>115</sup>

## XII

### INDIVIDUALNA DUŠA

Apsolutnu prirodu boga kvalifikuje Rāmānuđa tako da dopušta u oblasti njegove univerzalne aktivnosti postojanje slobodnih

<sup>110</sup> Vidi tak. Višnu-pur., VI. 5. 79.

<sup>111</sup> R. B., II. 2. 40.

<sup>112</sup> Āveśāvatāras.

<sup>113</sup> »Mada sveznajuć, on se javlja kao nezalica; mada duh, kao neduh; mada svoj gospodar, kao neko ko je u vlasti ljudi; mada svemoćan, kao nemoćan; mada potpuno slobodan svih potreba, kao neko koji je potreban; mada svepomoguć, kao bespomoguć; mada gospodar, kao sluga; mada nevidljiv, kao vidljiv; mada nepristupačan, kao pristupačan.«

<sup>114</sup> Nilatoyadamadhyasthā vidyullekheva bhāsvara (u Vedārthasamgrahi).

<sup>115</sup> Upor. Pañcarātrarahasya:

Pūrvapūrvoditopāsti viṣeṣakṣīnakalmaṣah.

Uttarottaramūrtinām upāstyadhikṛto bhavet.

Vidi S. D. S., IV.

duhova koji, mada sve što jesu dobijaju od boga, ipak poseduju takvu spontanost i izbor da zaslužuju da se nazovu ličnostima. Rāmānuđa istupa snažno i rečito polemički protiv onih koji ličnosti smatraju za ispravne varijacije jednog te istog apsoluta. Individualna duša, posredstvom modusa svevišnjega, realna je, jedinstvena, večna, obdarena inteligencijom i samosvešću, bez delova, nepromenljiva, neopazljiva i atomska.<sup>116</sup> Ona se razlikuje od tela, čula, životnog duha, pa čak i od *buddhi*. Ona je znalac, agens (*kartā*) i korisnik (*bhoktā*). Povezana je, na ljudskom nivou, s materijalnim telom, životnim dahom, koji je oruđe kao i čulni organi,<sup>117</sup> sa pet organa akcije i *manasom*. *Manas* otkriva duši unutrašnja stanja i uz pomoć čula saopštava znanja u spoljnim stanjima. Funkcije *manasa* su trostruke: odluka (*adhyavasāya*), ljubav prema sebi (*abhimāna*) i razmišljanje (*čintā*).<sup>118</sup> Atomski *diva* ima sedište u *hrtpadmi*.<sup>\*</sup> On miruje u njemu u dubokom snu i u najvišem *sebi*.<sup>119</sup> Spavanje nije prekid u kontinuitetu *sebe*, što se vidi iz kontinuiteta rada, iz činjenice pamćenja, iz izjava svetih spisa i iz slaganja hipoteza sa etičkim propisima.<sup>120</sup> Uprkos atomskog obima *diva* pomoću svog atributa saznanja koje se širi i skuplja sposoban je da oseti radost i bol po celom telu, kao što lampa, mada i sama malena, osvetljava mnoge stvari pomoću svoje svetlosti koja se može skupljati i širiti.<sup>121</sup> *Divā* zahvata predmete udaljene prostorno i vremenski. Saznanje duša, kao i božje, večno je po karakteru, samostalno, prostire se na sve stvari i ima važenje; ipak, njegov domet je smanjen zbog nedostataka, kao što su *karma* iz prošlosti i sl.<sup>122</sup> Pluralitet duša je očevidan izraz podele radosti i bolova.<sup>123</sup> Do oslobođenja one su vezane za *prakrti* koja služi kao vozilo (*vāhana*) *divi*, kao što konj služi jahaču. Vezanost za telo, »ovo prljavo odelo sagnjevanja«, ometa viđenje večnoga i sprečava dušu da prepozna svoju srodnost sa bogom.

Duša ostaje nepromenjena u svojoj suštinskoj prirodi kroz sve procese rođenja i smrti. Ona se rađa mnogo puta u čulni svet i ponovo odlazi iz njega, ali pri svemu tome zadržava svoj identitet. Pri svakom *pralayi* ili razaranju sveta posebne forme duša se razaraju, mada su same duše nerazorive. One ne mogu da izbegnu posledice svojih prošlih života, pa ponovo dospevaju u svet prilikom novog stvaranja sa podesnim sposobnostima. Povezanost sa telima ili razdvojenost od njih — koja dovodi do skupljanja ili širenja inteligencije

<sup>116</sup> II. 2. 19—32; II. 3. 18. Yatīndramatadīpikā, VIII.

<sup>117</sup> II. 4. 10.

<sup>118</sup> Naziva se *buddhi*, *ahankāra* i *čitta* — prema tim trima funkcijama.

<sup>119</sup> III. 2. 9.

<sup>120</sup> III. 2. 7.

<sup>121</sup> II. 3. 24—26.

<sup>122</sup> *Īśvarasyeva jīvanām api nityam jñānam svataś ca sarvaviśayam pramātmakam ca, tattatkarmādidoṣavaśāt samkucitaviśayam* (Vedānta Deśika: *Seśvara-mīmāṃsā*).

<sup>123</sup> II. 1. 15.

\* *Lotosov cvet srca.*

— jeste ono što nazivamo rođenjem ili smrću; sve do oslobođenja duše su nužno vezane za tela, mada su u *pralayi* povezane finom materijom koja ne dopušta diferenciranje po imenu i formi.<sup>124</sup> *Svest o sebi* ne može da svedoči o svojoj sopstvenoj prošlosti, pošto pamćenje ne ide dalje od sadašnjeg otelovljenja.

Sušтина koja karakteriše *divu* jeste *svest o svome ja* (*aham-buddhi*). Nije to prost atribut *sebe* koji može da se izgubi ostavljajući suštinsku prirodu *sebe* nedirnutu. Razlikovanje sebe sačinjava pravo biće *sebe*. Kad ne bi bilo tako, stremljenje ka oslobođenju ne bi imalo smisla. U stanjima vezanosti i oslobođenja duša zadržava svoj karakter subjekta saznanja (*dhātā*). *Svet o sebi* je takođe aktivan činilac. Stoga što i akti pripadaju duši, ona podnosi posledice svojih postupaka. Ali samo zato što ona ima moć da dejstvuje još ne znači da trajno deluje. Dotle dok su duše vezane za tela zbog *karme* njihovi postupci su u jakoj meri determinisani. Ali kad se oslobode od tela one ostvaruju svoje želje čistom voljom (*samkalpād eva*).

*Divā* nije jedno sa bogom, jer on se razlikuje po suštinskom karakteru od njega. Kaže se da je deo (*amśa*) *brahmana*. Mada ne može biti deo izdvojen iz celine, pošto *brahman* ne dopušta deljenja,<sup>125</sup> ipak je uključen u univerzalno *sebe*. Rāmānuđa kaže da su duše delovi, u smislu *višešana*, kvalifikovanih formi ili modusa *brahmana*.<sup>126</sup> Duše se smatraju posledicama *brahmana*, pošto ne mogu postojati nezavisno od njega, ali ipak one nisu proizvedene posledice kao etar ili sl. Suštinski se priroda duše ne menja. Promena stanja koja se kod nje zbiva odnosi se na skupljanje i širenje inteligencije, dok su promene od kojih zavisi npr. proizvođenje etra promene suštinske prirode.<sup>127</sup> Osobine duše kao što je podložnost bolu ne pripadaju bogu. On je jedini slobodan od promena suštinske prirode, karakterističnih za nesvesne predmete, i skupljanja i širenja karakterističnog za duše.

Unutrašnja prisutnost najvišega duha ne lišava *divu* njegove autonomije volje, mada sam napor individualne duše nije dovoljan za akciju. Potrebna je takođe saradnja najvišeg duha.<sup>128</sup> Iako ističe autonomiju individualne duše u određivanju njene budućnosti, i mada dopušta da dobar čovek može da transcendirā čisto prirodne zakone

<sup>124</sup> III. 2. 5.

<sup>125</sup> II. 3. 42.

<sup>126</sup> »Individualna duša je deo (*amśa*) najvišeg *sebe*, kao što je svetlost koja izlazi iz nekog svetlog tela, kao što su vatra ili sunce, deo toga tela, ili kao što su oznake roda krave ili konja i bela ili crna boja stvari tako obojenih, atributi i stoga delovi stvari u kojima su ti atributi inherentni, ili kao što je telo deo nekog otelovljenog bića. Jer pod delom se zamišlja nešto što konstituiše jedno mesto (*ekadeśa*) nečega; atribut različitosti (*višešana*) je deo stvari koja se razlikuje po tom atributu (*viśištavastu*). Mada atribut i supstancija stoje jedan prema drugome u odnosu dela prema celini, ipak primećujemo da se razlikuju suštinskom oznakom« (II. 3. 45).

<sup>127</sup> *Svarūpānyathābhāvalakṣana*, II. 3. 18.

<sup>128</sup> II. 3. 41.

vasione, Rāmānuđa ipak izjavljuje da je samo bog vrhovna moralna ličnost, slobodan svake vezanosti za materiju i *karmu*.<sup>129</sup> Bog se naziva *šeši*, ili suvereni gospodar, a između njega i individualne duše postoji odnos gospodara i vazala, obeležen izrekom *šešašešibhāva*. *Šešitva* je apsolutna moć božja da upravlja dušom.<sup>130</sup>

Pitanja ljudske slobode i božanskog suvereniteta dobijaju veliki značaj u filozofiji Rāmānuđe, i on se trudi da istakne obadva. Individualne duše u svojoj aktivnosti zavise potpuno od boga. Bog određuje šta je dobro a šta zlo, snabdeva duše telima, daje im moć da se služe njime, a uzrok je takođe krajnjeg smisla, slobode i vezanosti duša. Pa ipak, ako u svetu ima toliko mnogo patnje i bede, bog nije odgovoran za to, već čovek koji ima moć da deluje za dobro ili za zlo. Volja čovekova izgleda da čini granicu apsolutnosti božje. Duše imaju slobodu izbora i mogu da postupaju tako da remete volju božju. Ako je apsolutni bog obavezan da uzima u obzir i da deluje prema zakonu *karme*, onda on nije apsolutan. Rāmānuđa izbegava ovu teškoću time što tvrdi da je bog u krajnjoj liniji uzrok dela svih ljudi. Ali to nije kalvinizam, jer bog dejstvuje prema nekim zakonima koji su izraz njegove prirode. Bog ne navodi dušu da postupa dobro ili zlo prema njegovoj čudi, već pokazuje doslednost svoje prirode time što dejstvuje u saglasnosti sa zakonom *karme*. Ako je zakon *karme* nezavisan od boga, onda je apsolutnost boga dovedena u pitanje. Kritičar koji izjavljuje da ne možemo spasti nezavisnost božju ako ne žrtvujemo učenje o *karmi*, nema tačan pojam o hinduskoj ideji boga. Zakon *karme* izražava volju božju. Poredak *karme* uspostavio je bog koji je gospodar *karme* (*karmādhyakṣah*). Pošto je zakon zavisn od prirode božje, sam bog može se smatrati kao onaj koji nagrađuje pravedne a kažnjava rđave.<sup>131</sup> Da se pokaže da zakon *karme* nije nezavisan od boga, ponekad se kaže da bog, mada može da suspenduje zakon *karme*, ipak neće to da učini.<sup>132</sup> Obavezan da izvršuje moralni zakon koji je većan izraz

<sup>129</sup> I. 1. 21.

<sup>130</sup> Upor. sa ovim Lotzeovu teoriju da je duša svesna svoga jedinstva i da je realna jedinka koja se razlikuje od boga i svake druge duše, mada je karakter stvaralačke duše izveden iz održavajuće prirode božje.

<sup>131</sup> II. 2. 3; III. 2. 4.

<sup>132</sup> Lokācārya kaže: »Na osnovu svoje moći da čini ono što želi, bog može da oslobodi sve duše istovremeno lukavstvom, tj. da odstrani *karmu* iz duše, čija suština, trajnost i sl., zavise od njega; njegova odluka da podvrgava duše propisima svetih spisa, tj. zakonima *karme*, zavisi jedino od njegove želje da uživa u igri.« Yatthecham kartum śaktatvāt sakalātmano 'pi yugapad eva muktān kartum samarthatve 'pi svādhīnasvarūpasthityādinātmanah karma vyājikṛtya dūrikṛtya śāstramaryādayā tañ aṅgikuryām ittham sthiti līlārasecchayaiva (Tattvatraya, str. 108). Bog je prvi uzrok, dok je *karma* drugi. »Božansko biće . . . ulazeći u igru shodnu njegovoj moći i veličini (svamahatmyānugunālīlāpravrtaḥ), i utvrdivši da je delo (*karma*) dvostruke prirode (*dvaividhyam*), dobro i zlo, i snabdevši sve individualne duše telima i čulnim organima koji ih osposobljavaju da uđu u takav rad, i moć da kontrolišu svoja tela i organe (*tanniyamanaśakti*), i ušavši i sam u njihove duše kao njihovo unutrašnje *sebe*, ostaje u njima . . . Duše snabdevene svim moćima predatim

njegove pravedne volje, on dopušta zlo koje bi inače mogao da spreči. Unutrašnji upravljač poštuje u svakom slučaju voljni napor koji podstiče čovekovo delo.<sup>133</sup> On ne želi da stavi van snage svoje vlastite zakone i da se meša u plan sveta. Mada je imanentan svetu, bog ne želi da bude nametljiv.

Postoje tri klase *diva*: večni (*nitya*), ili oni koji se nalaze u Vaikunthi, učestvujući u blaženstvu i slobodni od *karme* i *prakṛti*; oslobođeni (*mukta*), ili oni koji svojom mudrošću, vrlinom i pobožnošću postignu oslobođenje, i vezani (*baddha*), ili oni koji lutaju *samsārom* zbog svoga neznanja i sebičnosti.<sup>134</sup> Duša se može uzdići do najvišega, ali može i da spadne na najniži stupanj, utapajući se sve više u telo dok se ne izgubi život razuma, kao u mračnom životinjskom kretanju osećanja i nagona.<sup>135</sup> Duše koje lutaju *samsārom* dele se u četiri klase: nebeske ili nadljudske, ljudske, životinjske i nepomične (*sthāvara*). U stvari, sve su duše jedne vrste, samo što njihove razlike potiču od tela sa kojima su u vezi. Čak i kastinske razlike među dušama dolaze od njihove veze sa telima raznih vrsta. Same po sebi, duše nisu ni ljudske niti nebeske, ni brahmanske niti šudrinske. U *samsāri* duše se grupišu u one koje žele uživanje i one koje žele oslobođenje. Dok duša ne postigne oslobođenje, ona mora da se rađa iznova da bi iskusila plodove *karme*. Kad se duša upućuje prema nekom drugom utelovljenju, ona je zavijena u rudimente elemenata<sup>136</sup> koji služe kao supstrat života.<sup>137</sup> Utančano telo traje dotle dok traje stanje vezanosti.<sup>138</sup> Oslobođeni idu putem *devayāna*, dobri putem *pitryāna*, dok se zli vraćaju odmah na zemlju, ne prolazeći preko Meseca. Postoje zastupnici božji koji vode duše na njihovom putu naviše.<sup>139</sup> Ako duše na bilo koji način učestvuju u božanskoj prirodi, one su morale nekada da poseduju njihovu slobodu i čistotu. Kako su one to izgubile i prešle pod vlast *karme*? Rāmānuđa smatra da ni razum niti sveti spisi ne mogu da nam kažu kako su duše došle pod vlast *karme*, jer kosmički proces je bez početka (*anādi*).

im od gospoda . . . upotrebljavaju iste na svoju ruku i prema svojim željama da čine dobro ili zlo (svayam eva svecchānugunyena punyāpunyarūpe karmanī upādādate). Gospod onda upoznaje onoga koji vrši dobre radnje kao onoga koji saglašava sebe njegovim naredbama, blagoslovi ga pobožnoću i bogatstvom, srećom i oslobođenjem, dok onoga koji gazi njegove naredbe dovede do toga da oseti suprotno svemu ovome« (II. 2. 3).

<sup>133</sup> II. 8. 41.

<sup>134</sup> Vidi Rahasyatrayasāra, IV. Ima nekih *viśiṣṭādvaita* koji veruju da postoje neki koji su uvek vezani za točak *samsāre* (*nityabaddhah*). Vidi Tattva-muktākālāpa, II. 27—28.

<sup>135</sup> I. 1. 4.

<sup>136</sup> III. 1. 1.

<sup>137</sup> III. 1. 3.

<sup>138</sup> IV. 2. 9 i III. 3. 30.

<sup>139</sup> IV. 3. 4.

## XIII

## MATERIJA

*Prakrti* ili materija, *kāla* ili vreme i *śuddhatattva* ili čista materija su tri nesvesne supstancije. One su predmeti iskustva (*bhogyā*), podložne promenama i ravnodušne prema čovekovim ciljevima.<sup>140</sup> Postojanje *prakrti* nije predmet opažaja niti zaključka. Ono se priznaje na osnovu autoriteta svetih spisa.<sup>141</sup> Njena tri kvaliteta — *sattva*, *radas* i *tamas* — uključeni su u nju u vreme stvaranja sveta. U *pralayi* materija postoji u izvanredno finom stanju, bez razlike imena i forme, a naziva se *tamas*. Materija je nestvorena (*ada*), mada se njene forme javljaju i nestaju.

Prilikom stvaranja iz *tāmasa* nastaje *mahat*; od *mahata ahamkāra* ili *bhūtādi*. Iz *sāttvika ahamkāre* nastaje jedanaest čula, iz *tāmasa* pet *tanmātra* ili pet elemenata, a *rādasāhamkāra* pomaže oba ova procesa.<sup>142</sup> Iz *ahamkāre* proizilazi utančani elemenat zvuka, a zatim *ākāša*; iz *ākāše* dolazi utančani elemenat dodira, a zatim vazduh i tako dalje svi drugi elementi. Na osnovu kvaliteta zvuka, dodira itd., mi zaključujemo o odgovarajućim supstancijama. Zvuk je u svim elementima. Osećanje dodira može biti tri vrste, toplo, hladno i neutralno. Boja ima pet, i one se pod uticajem toplote menjaju. Višišādvaitini ne priznaju nikakav realni prostor nezavisan od *ākāše* i dokazuju da mi u njemu fiksiramo neku tačku, kao istok gde se sunce rađa i zapad gde zalazi, pa merimo blizinu i daljinu sa tih stanovišta.<sup>143</sup> *Prāna* ili životni dah ne sme da se pobrka sa čulima, već je samo poseban uslov (*avasthāvišeṣa*) vazduha.<sup>144</sup> Za razliku od *sāmkhye*, *višišādvaita* drži da razvoj *prakrti* uzrokuje i kontroliše Išvara.<sup>145</sup>

*Kāla* ili vreme dobija samostalno mesto. Ono je forma svakog postojanja.<sup>146</sup> Ono je predmet opažanja. Razlikovanje dana, meseca itd., zasniva se na odnosima vremena.<sup>147</sup>

Dok *prakrti* ima tri *gune*: *sattvu*, *radas* i *tamas*, dotle *śuddhatattva* ima samo *sattvu*. To je materijal tela božjeg u stanju *nityavibhūti*. Ono ne skriva unutrašnju prirodu. Bog otkriva sebe kao kosmičku silu svojom *lilāvibhūti*\* uz pomoć *prakrti*, a u svojoj transcendentnoj egzistenciji svojom *nityavibhūti* uz pomoć *śuddhatattve*.

Sva ova nesvesna bića dejstvuju pokoravajući se volji božjoj.<sup>148</sup> U sebi ona nisu ni dobra niti zla, već mogu da doprinose zadovoljstvu ili bolu individua prema njihovom *karmi*. Bog određuje njihovo pona-

<sup>140</sup> S. D. S., IV.

<sup>141</sup> Tattvamuktākalāpa, I. 11.

<sup>142</sup> Sarvārthasiddhi, I. 11.

<sup>143</sup> Tattvamuktākalāpa, I. 48.

<sup>144</sup> Ibid., I. 53—54.

<sup>145</sup> Sarvārthasiddhi, I. 16.

<sup>146</sup> Prema Tattvatrayi, *kāla* je *tattvaśūnyam*\*\*

<sup>147</sup> Upādhibhedah (Tattvamuktākalāpa, I. 69).

<sup>148</sup> II. 2. 2.

\* Energija igre.

\*\* Ništavilo takvosti ili suštine.

šanje, jer »ako bi posledice stvari zavisile samo od njihove sopstvene prirode, sve bi u sva vremena proizvodilo za sva lica ili samo radost ili samo bol. Ali to se ne može utvrditi«. »Najvišem *brahmanu*, koje je subjekt sam za sebe, ta veza je izvor zabave, a sastoji se u tome da vodi i kontroliše stvari na razne načine«. <sup>149</sup> Svet će se pokazati u suštini blagosloven onome koji se oslobodio od svih veza *karme* i *avidye*. Dok duša i materija sačinjavaju tela ili atribute božje, on je u neposrednoj vezi sa dušama a samo u posrednoj sa materijom koju duše kontrolišu. Materija je mnogo više zavisna od *brahmana* nego duše koje imaju slobodu izbora. Duše mogu uzeti učešća u božanskom životu i tako se uzdići iznad promene i smrti.

## XIV

## STVARANJE

Prema Rāmānuđi svaka posledica uključuje materijalni uzrok, a posledica sveta implicira duše koje slobodno postoje i nerazvijenu materiju. Mada su duše i materija modusi (*prākara*) boga, one su uživale onu vrstu individualne egzistencije koja je njihova od večnosti, i ne mogu se potpuno utopiti u *brahman*. One imaju neku vrstu drugostepene subzistencije, koja je dovoljna da ih osposobi da se razvijaju u svom sopstvenom pravcu. One postoje u dva različita stanja koja se periodično izmenjuju; prvo je utančano stanje u kome nemaju kvalitete po kojima ih obično poznajemo, u kome nema razlike individualnog imena i oblika, u kome je materija nerazvijena (*avyakta*) a inteligencija skupljena (*samkučita*). To je stadij *pralaye*, u kome se kaže da je *brahman* u uzročnom stanju (*kāranāvasthā*). Kad se po volji gospoda zbiva stvaranje, utančana materija postaje gruba a duše ulaze u vezu sa materijalnim telima prema stepenu njihove zasluge ili greha, stečenom u prethodnim oblicima života, a njihova inteligencija podvrgava se izvesnoj meri proširenja (*vikāsa*). *Brahman* je, kaže se, sa dušama i materijom manifestovanim na taj način, u stanju posledice (*kāryāvasthā*). Stvaranje i razaranje su samo relativni i obeležavaju različita stanja iste uzročne supstancije, naime *brahmana*.<sup>150</sup> Duše i materije imaju dvovrstu egzistenciju, uzročno postojanje i posledično postojanje. U svome uzročnom postojanju duše su nematerijalizovane a priroda je u ravnoteži; ali kad dođe vreme stvaranja duše pod uticajem svojih *karma* poremete ravnotežu tri *gune*, a *prakrti* ostvari plodove njihovog *karme* po božanskom providenju. Stvaranje se sprovodi da se omogući dušama da prođu kroz iskustva za koja su ih njihova dela odredila.

<sup>149</sup> III. 2. 12.

<sup>150</sup> Vidi R. G. B., XIII. 2; IX. 7.



Bog stvara svet tako da odgovara *karmi* duša. U tom smislu stvaralački akt boga nije samostalan ili apsolutan.<sup>151</sup>

Prema objašnjenju Pañčarātre, razlikuje se čisto stvaranje (*śuddhasṛīti*) i grubo stvaranje. Prvo nije toliko stvaranje koliko večni izraz unutrašnjosti bića božjeg; u njemu se manifestuju osobine boga: sveznanje (*dhiāna*), gospodstvo koje je usredotočeno u neometanoj aktivnosti (*aiśvarya*), moć da se rodi kosmos (*śakti*), snaga da sve održava (*bala*), nepromenljivost (*virya*) i božanska dovoljnost sebi i sjaj (*tejas*). Ovi kvaliteti čine telo Vāsudeve i Lakšmi, ili Vāsudeve združenog sa Lakšmi. Vyūhe i Vibhave\* pripadaju takođe čistom stvaranju. Vaikuntha ima za svoj materijalni uzrok *śuddhasattvu* i pripada čistom stvaranju.<sup>152</sup> Grubo stvaranje zbiva se po već pomenutom redu a posredstvom *prakṛti* koja se sastoji od tri *guṇe*.<sup>153</sup> O bogu se kaže da je stvaranje za njega čista *līlā* ili zabava.<sup>154</sup> Metafora o *līli* iznosi da u osnovi stvaralačkog akta leži nezainteresovanost, sloboda i radost. To pobuđuje Rāmānuđu da insistira na apsolutnoj slobodi i nezavisnosti boga. Priroda i duše su oruđa božje igre; one nikad ne mogu da pruže otpor njegovoj volji. Gospod se po svojoj miloj volji upustio u celu tu dramu.<sup>155</sup>

Šamkarina poteškoća da se ne može reći da iz *brahmana*, koje je apsolutno savršenstvo, nastaje svet nesavršenstva, ili bar da je za ograničen um nemogućno da objasni kako konačno nastaje iz beskonačnoga, ne zbunjuje Rāmānuđu, jer je on raspoložen da prihvati, na osnovu autoriteta *śruti*, da konačno izvire iz beskonačnoga. Sve što *śruti* kaže mora da je pristupačno logičkom određenju. Da li zavisi ili ne zavisi od volje božje da postoje nerazvijena materija i nematerijalne duše? Potpuno je istina da ovi elementi od kojih je zavisna volja božja prilikom stvaranja nisu dati spolja, kao što veruje Madhva, već su inherentni bogu kao njegovi modusi. U svakom slučaju volja božja zavisi od njihovog prethodnog postojanja. Teorijski je moguće zamisliti da je sa drugom vrstom materijala svet mogao biti bolje formiran. Bog nije mogao da izabere najbolji od svih mogućih svetova, već je bio obavezan da napravi najbolji od datog. *Brahman* ima apsolutno neuslovljeno postojanje,<sup>156</sup> što nije slučaj sa neinteligentnom materijom koja je mesto promene i duša zapletenih u materiju. Ali je teško pred-

<sup>151</sup> II. 1. 34—35.

<sup>152</sup> Bengalska škola vaišnavizma prihvata ovu shemu, ali na mesto Višnuva i Lakšmi stavlja Kršnu i Rādhū.

<sup>153</sup> Pañčarātra-samhitā priznaje takođe posredno stvaranje.

<sup>154</sup> Upor. »Kṛīdā harer idam sarvam«. I dalje: hare viharasi kṛīdā kantukairiva jantubhih; takođe Sūtra: lokavat tu līlā kaivalyam.\*\*

<sup>155</sup> Svasamkalpakṛtam (R. B. G., I. 25).

Upor.:

»Bog oseća beskonačnu radost  
Beskonačnim putevima« (Browning: *Paracelsus*).

<sup>156</sup> Nirupādhikasattā, I. 1. 2. Upor. Śrutapṛakāśikā: Kenāpi parināma-viśeṣena tattadavasthasya sattā sopādhikasattā, ato nirupādhikasattā nirvikāratvam.

\* Likovi i sposobnosti izražavanja.

\*\* »Sve je ovo igra gospoda.«

»Živiš u božjoj igri koja je kao igra zaljubljenih bića.«

»Oslobođenje je igra u koju su uključeni svetovi.«

staviti kako se za *brahman* moglo pretpostaviti da je nepromenljivo, s obzirom na promenljive uslove njegovih atributa, duša i materije. Ovi modusi (*prakāra*) se menjaju od prefinjenog u grubo stanje i *vice versa*, i Rāmānuđa je prinuđen da prizna da je Išvara takođe podložan promeni.<sup>157</sup> Rāmānuđa od konačnoga pravi atribut beskonačnoga. Sa ovog gledišta trebalo bi da sleduje da beskonačno ne može da postoji bez svojih atributa, te je tako atribut nužan beskonačnome. No ipak Rāmānuđa nije u stanju da prizna to s obzirom na mnoge suprotne tekstove svetih spisa. Komentarišući mesto: »Ova bića nisu u meni«,<sup>158</sup> Rāmānuđa kaže: »Po svojoj volji ja sam oslonac svih bića, a ipak nema za mene pomoći ma od koga od tih bića.« »Nikakvu vrstu pomoći ne pružaju oni za moje postojanje.«<sup>159</sup> Postojanje sveta je potpuno nematerijalno za božansko biće. Takvo gledište se teško slaže sa Rāmānuđinim opštim stavom po kome svet ima svoju osnovu u božjoj prirodi. Komentarišući mesto u Giti po kome »ja uživam u svemu što god mi se pruži sa pobožnošću, makar to bio list ili cvet«, Rāmānuđa kaže: »Čak i ako ja ostanem u uživanju svoga sopstvenog prirodnog, bezgraničnog i neocenljivog blaženstva, ja uživam u tome kao da sam dobio neki omiljen predmet koji leži daleko izvan domašaja mojih želja.«<sup>160</sup> Bog je spreman da u nekoj meri bude usrećen dobrovoljnom odanošću svojih vernih, mada nije tako isto spreman da se uzbudi zbog bola i patnje drugih. Ako su duše delovi gospoda, onda on mora da bude dirnut bolom koji se javlja u iskustvu duše, isto kao što individua pati od bola koji podnosi njena ruka ili noga. Tako bi svevišnji gospod podnosio više bolova nego duša.<sup>161</sup> Ali Rāmānuđa tvrdi da patnja duša ne prlja prirodu božju. Ako akti stvaranja, održavanja i razaranja pružaju bogu uživanje, treba li da mislimo da se uživanje boga može menjati i da se povećava tim zahtevima? Priroda boga kao transcendentnog duha je priroda zadovoljstva, a modifikacije njegovih atributa doprinose njegovom zadovoljstvu. Pošto odnos između duše i tela nije logički određen, ni odnos između transcendentnog uživanja, koje je savršeno i ne može se menjati — i uživanja koje potiče od promena u njegovom telu, nije pojmovno utvrđen.

Rāmānuđa odlučno ustaje protiv učenja o *māyi* i fenomenalnosti sveta. Ako razlike u svetu zavise od nesavršenstva ljudskog uma, onda za boga ne bi smelo da bude takvih razlika. Ali sveti spisi nam govore da bog stvara svet, dodeljuje nagrade raznim dušama, i tako naglašavaju da bog računa sa svetom razlika. Ne može se reći da je mnoštvo nerealno, kao što je privid; jer privid je nerealan stoga što naša aktivnost pokrenuta njime nije uspešna; a sa aktivnošću zasno-

<sup>157</sup> Ubhayapṛakāra-viśiṣṭe niyantramśe tadavasthataduthayaviśiṣṭatārūpa vīkāro bhavati (R. B., II. 3. 18).

<sup>158</sup> B. G., IX. 4.

<sup>159</sup> Matsthitau tair na kaścid upakārah (R. B. G., IX. 4).

<sup>160</sup> R. B. G., IX. 26.

<sup>161</sup> S. B., II. 3. 45.

vanom na opažanju sveta nije takav slučaj. Nije logično ni dokazivati da je realnost sveta o kojoj svedoči opažanje nametnuta svedočanstvom svetih knjiga; jer oblasti opažanja i tih spisa su potpuno različite, i tako ne mogu jedra drugoj da protivreče.<sup>162</sup> Svako saznanje otkriva predmete.<sup>163</sup> Tvrditi da predmeti ne postoje samo zato što nisu trajni, prilično je čudno.

Taj dokaz nosi u sebi brkanje suprotnosti i razlika. Razlikovanje nije poricanje. Kad su dva pojma uzajamno protivrečna, obadva ne mogu biti realna. »Lonac, komadi tkanine i slične stvari ne protivreče jedni drugima, jer su prostorno i vremenski razdvojeni. Ako se sazna nepostojanje neke stvari u isto vreme i na istom mestu gde se sazna njeno postojanje, onda imamo uzajamnu protivrečnost dvaju saznanja. Ali kad se za neku stvar, koja je opažena u vezi sa nekim mestom i vremenom, primeti da ne postoji u vezi sa nekim drugim mestom i vremenom, odatle ne nastaje nikakva protivrečnost.«<sup>164</sup> U primeru kad se konopac pogrešno vidi kao zmija, saznanje o nepostojanju javlja se u vezi sa datim mestom i vremenom. Zato je to protivrečnost. Ali ako neki sada opaženi predmet ne postoji u drugo vreme i na drugom mestu, ne možemo preuhitreno zaključiti da je stvar nerealna. I Šamkara i Rāmānuđa poklanjaju veliku pažnju logici identiteta;<sup>165</sup> samo što Rāmānuđa veruje da pravi identitet uključuje razliku i determinaciju, mada ne protivrečnost i negaciju.

Rāmānuđa iznosi nekoliko prigovora protiv učenja *advaite* o *avidyi*. Gde je sedište (*āśrayā*) *avidye*? To ne može biti *brahman*, koje je puno savršenstva. To ne može biti individua, koja je proizvod *avidye*. *Avidyā* ne može da prikriva *brahman*, čija priroda osvetljava samu sebe. Ako svest koja samu sebe osvetljava, koja je bez predmeta i bez supstrata, postane pod uticajem nekog nesavršenstva koje se nalazi u njoj samoj, svesna za sebe da je vezana za bezbojne predmete, da li je to nesavršenstvo realno ili nerealno? Prema *advaiti* to nije realno; prema Rāmānuđi ne može biti nerealno, jer je to nešto što je bog dozvolio. U ljudskom znanju, gde nešto nemanifestovano postaje manifestovano, možemo pretpostaviti postojanje nekog bića koje je omelo manifestaciju. Ali nije potrebno pripisivati *brahmanu* takve nedostatke. Ako *avidyā* obuhvata takođe *brahman* u svoje mreže, onda će univerzalna lažnost biti jedina realnost, pa joj ne možemo izbeći. Priroda (*svarūpa*) *avidye* ne može biti određena logički. Ona nije ni realna niti nerealna. Nelogično je reći da je neka stvar nepristupačna definiciji (*anirvacāniya*). Nikakvo sredstvo saznanja (*pramāna*) ne

dokazuje postojanje *avidye*. Ni opažaj, ni zaključak, niti otkrovenje to ne ustanovljuju. U svetim spisima reč *māyā* se upotrebljava da označi čudesnu moć koju ima bog, a koja nema nikakve veze sa večno nerealnom *avidyom*. Sa gledišta *advaite* čak i sveti spisi su deo zablude sveta, i čitav temelj znanja je razoren. Ako do prestanka (*nivartana*) *avidye* dolazi posredstvom znanja o *brahmanu* lišenom svih atributa i kvaliteta, onda do toga ne može doći, jer takvo znanje nije moguće. Dokidanje (*nivrtti*) *avidye*, koje je konkretna realnost, ne može se ostvariti apstraktnim znanjem. Nema sumnje da je svet suviše velik i značajan da bi se olako mogao odbaciti kao čist proizvod *avidye*. Realna *avidyā*, čija smo mi žrtva, je ona snaga iluzije koja nas ubeđuje da smo i mi sami i svet nezavisni od *brahmana*.

## XV

### ETIČKI I RELIGIOZNI ŽIVOT

*Ātma* su u *samsāri* zajedno sa svojim dušama pričvršćenim u telima kao neki ostrvljani koji žive nesvesni mora. Oni veruju da nisu toliko modusi boga koliko deca prirode. Na osnovu svojih prošlih dela duša se nalazi ograničena u materijalnom telu, a njena je unutrašnja svetlost pomračena spoljnim mrakom. Ona zamenjuje odelo prirode sa svojim pravim *sobom*, i pripisuje sebi kvalitete tela, voli lepršava zadovoljstva ljudskog života kao pravo blaženstvo, i odvraća svoje lice od boga. Propadanje duše dolazi od *karme* i *avidye*, koji dovode do otežavanja. Veza duše, koja je čisti duh, sa materijom je uniženje duše. Njen greh nije samo smetnja njenom usponu naviše, već je takođe uvreda prema bogu. *Avidyā* mora da se zameni *vidyom*, ili intuicijom da je bog osnovno *sebe* svega.

Rāmānuđa dozvoljava individualnim dušama slobodu da deluju prema svojoj sopstvenoj volji. Ukoliko se tiče odgovornosti, svaka individua je za boga drugo različito lice. Kad duša ne uspe da razume svoju zavisnost od boga, bog joj pomaže da shvati tu istinu preko mehanizma *karme*, koje povlači kaznu na dušu, opominjući je tako njenih grešnih težnji. Unutrašnjim dejstvom boga duša upoznaje svoju grešnost i obraća se bogu za pomoć. U Rāmānuđinoj filozofiji poklanja se velika pažnja uverenju o grehu i čovekovo odgovornosti za njega. Yāmunačārya opisuje sebe kao »sud hiljadu grehova« i moli boga za milost. Vera vaišnava ne podstiče na *tapas* ili asketske podvige.

Kao teista, Rāmānuđa veruje u mogućnost spasenja, ali ne posredstvom *dhāne* i *karme*, već pomoću *bhakti* i *prasāde* (milosti). U svetim knjigama *dhāna* obeležava *dhyānu* ili meditaciju, i *nididhyāsanu* ili koncentrisanu kontemplaciju.<sup>166</sup> *Bhakti* se postiže koncentracijom

<sup>162</sup> Ākāśavāyāvādhūta... padārthagrāhi pratyakṣam; śāstram tu pratyakṣādyaparichedya sarvāntarātmatvasatyatvādyanantaviśeṣanaviśiṣṭa brahmasvarūpa... viśayam, iti śāstrapratyakṣayor na virodhah (Vedārthasamgraha, str. 87).

<sup>163</sup> Arthaprakāṣa.

<sup>164</sup> Deśāntarakāḷāntarasambandhitayānubhūtasānyadeśakālayor abhavāpratipattau na virodhah (I. 1. 1).

<sup>165</sup> S. B., II. 2. 23; R. B., II. 2. 31.

<sup>166</sup> III. 4. 26.

na istinu da je bog naša najdublja *svest o sebi*, a da smo mi samo modusi njegove supstancije. Ali takvo *dhāna* ne može se postići dok se ne razori zlo *karme*. Delo koje preduzima nesebičan duh pomaže da se uklone akumulacije iz prošlosti. Dotle dok se *karma*, koje propisuju svete knjige, vrši sa sebičnom pobudom, cilj se ne može postići. Rezultati vršenja obreda su prolazni, dok je rezultat saznanja boga nerazoriv (*akṣaya*); ali ako izvršimo delo u duhu predanosti bogu, to nam pomaže u našem stremljenju ka spasenju.<sup>167</sup> Delo izvršeno u takvom duhu razvija prirodu *sattve* i pomaže duši da sagleda istinu stvari. To dvoje, *dhāna* i *karma*, sredstva su *bhakti*, ili moći koja čupa našu sebičnost iz korena, daje nove snage volji, nove oči razumu i novi mir duši.

*Bhakti* ili predanost je neodređen pojam koji obuhvata oblast od najnižeg oblika molitve do najvišeg životnog ostvarenja. Ima neprekinutu istoriju u Indiji, od doba Rg-vede<sup>168</sup> do naših dana. Po Rāmānudi, *bhakti* je čovekovo stremljenje prema punijem saznanju boga. On tiho i meditativno nastoji na razrađenoj pripremi za *bhakti*, a to uključuje *viveku* ili diskriminaciju hrane<sup>169</sup>, *vimoku* ili slobodu od svega drugoga osim težnje bogu, *abhyāsu* ili neprekidno razmišljanje o bogu, *kriyu* ili činjenje dobra drugima,<sup>170</sup> *kalyānu* ili želju da svakom bude dobro, *satyam* ili istinoljublje, *ārdavam* ili čestitost, *dayu* ili samilost, *ahimsu* ili nenasilje, *dānu* ili milosrđe i *anavasādu* ili vedrinu i nadu.<sup>171</sup> *Bhakti* nije na taj način čisti emocionalizam,<sup>172</sup> već obuhvata vežbanje volje i intelekta.<sup>173</sup> To je saznanje boga, ali i pokoravanje njegovoj volji.<sup>174</sup> *Bhakti* je ljubav prema bogu svim našim umom i svim našim srcem. Svoj najviši stepen nalazi u intuitivnom shvatanju boga.<sup>175</sup>

*Bhakti* i *mokṣa* su organski povezani, tako da se mi usavršavamo na svakom stupnju *bhakti*. *Bhakti* je spasenje koje se razvija, a smatra se da je viša od drugih metoda, pošto je sama svoja nagrada (*phalarūpatvāt*).<sup>176</sup> Kroz *bhakti* duša postaje sve življe svesna svog

<sup>167</sup> Tadarpitākhilācāratā (Nārada: Bhakti-sūtra, str. 19).

<sup>168</sup> Upor.: »Sve moje misli koje traže sreću, veličaju Indru, žudeći za njime; one ga grle kao što žene grle lepog mladog mladoženju, njega, božanskog davaoca darova, da im pomogne. Moj um je upućen tebi, Indra, i ne odvrća se od tebe; u tebi ja smirujem svoje želje, o mnogoprizivani!« (R. V., X. 43. 1).

<sup>169</sup> Bolje je Šamkarino tumačenje zašto ne treba da budemo vezani za stvari čula.

<sup>170</sup> Razlikuje se pet vrsta: proučavanje, poštovanje boga, dužnosti prema precima, ljudskom društvu i živim stvorenjima.

<sup>171</sup> S. D. S., IV.

<sup>172</sup> Raspravljajući o izrazu »anurakti«, koji upotrebljava Šāndilya, Sva-pnešvara kaže da *anu* znači posle, a *rakti* privrženost, tako da je *anurakti* privrženost koja dolazi posle saznanja boga. Slepa privrženost nije *bhakti*.

<sup>173</sup> Jñānakarmānugrhitam bhaktiyogam (R. B. G., Uvod). Dhīprātirūpā bhaktih (Tattvamuktākalāpa).

<sup>174</sup> U delu Vedārthasamgraha pravi Rāmānuđa razliku između *sādhana-bhakti* i *para-bhakti*. Prvo obuhvata kontrolu tela, uma i govora, vršenje svojih dužnosti, studije, neprivrženosti itd.

<sup>175</sup> I. 1. 1.

<sup>176</sup> Nārada: Bhakti-sūtra, str. 26.

odnosa prema bogu, dok se najzad ne preda bogu, koji je duša njene duše. Tada nema više samoljublja ili traženja samog sebe, pošto je bog zauzeo mesto *sebe* i ceo život se izmenio. Nammālvār kaže: »Kao uzvrat za tvoj veliki i dobar dar — sjedinjenje moga duha sa tvojim — ja sam potpuno predao svoj duh tebi!«<sup>177</sup> Svaka kap čovekove krvi, svaki otkucaj njegovog srca i svaka misao njegovog mozga predati su bogu. To je slučaj »Ja a ipak ne ja«. *Bhakti* može biti: formalna (*vaidhi*) i vrhovna (*mukhyā*). Formalna je niža faza, kad se predajemo molitvama, obredima i obožavanju slika. Sve to pomaže duši da se unapređuje, ali samo to ne može da je spase. Mi smo dužni da se molimo svevišnjem; jer ako tačno analizujemo stvar, ništa drugo ne može da bude predmet meditacije.<sup>178</sup>

*Prapatti* je potpuno predavanje bogu,<sup>179</sup> a za *bhāgavate* je najmoćnije sredstvo za postizanje spasenja. Pristupačna je svakome, učenom kao i neznauci, uzvišenom kao i niskom, dok je put *bhakti*, koji u sebi obuhvata *dhānu* i *karmu*, ograničen samo na tri gornje klase. Ali svaki koji dobije pouku od učitelja može da se baci na grudi boga i nađe pribežište u njemu. Prema južnoj školi (*tengalai*), koja sledi vernije tradicije *ālvāra*, *prapatti* je jedini put spasenju i nikakav drugi napor od strane pobožnih nije potreban. Bog spasava dušu koja mu se potpuno predala. Severna škola (*vadagalai*) je mišljenja da je *prapatti* jedan od puteva za postizanje cilja, ali ne jedini. Po njima je ljudski napor bitni činilac u spasenju. Individua koja se osposobila u *karmi*, *dhāni*, *bhakti* i *prapatti* stiče ljubav božju. Ova škola se drži teorije *markatanyāya*, ili teorije majmuna, jer mladi majmun mora da se vežba da se drži majke. Međutim, južna škola se drži teorije *mārdāranyāya* ili teorije mačke, pošto mačka sama drži mače svojim ustima. Ova škola smatra da ništa ne zavisi od čovekovoga napora, jer milost božja bira individue koje treba da se spase. Oni takođe veruju da bog prihvata dušu jednim odlučujućim aktom koji se ne ponavlja, dok severna škola dokazuje potrebu stalnog predavanja duše bogu.

U Bhāgavata-purāni *bhakti* je manje uzdržana po svome karakteru nego kod Rāmānuđe. Neka vrsta sklonosti prema prete-

<sup>177</sup> Tiruvāymoyi, II. 3. 4.

<sup>178</sup> U vezi s ovim Rāmānuđa citira jednog učitelja: »Od Brahme do svežnja trave sve stvari koje žive u svetu podložne su *samsāri* blagodareći *karmi*, i stoga ne mogu biti od koristi kao predmeti meditacije, pošto su one sve u neznanju i podvrgnute *samsāri*.« I. 1. 1.

Ābrahmastambaparyantā jagadantarvyavasthitāh  
Prāninah karmajanitasāmsāravasavartinah.  
Yatas tato na te dhyāne dhyāninām upakārakāh  
Avidyāntargatās sarve te hi saṁsāragocarāh.

<sup>179</sup> Vidi R. B. G., Uvod u gl. VII. 14. U *prapatti* se razlikuje šest činilaca, i to: 1. sticanje kvaliteta koji bi čoveka učinili dostojnom žrtvom bogu (*ānukūlyasya sampattiḥ*); 2. izbegavanje ponašanja koja bog osuđuje (*prātikūlyasya vandanam*); 3. vera da će ga bog zaštititi (*rakṣīṣyatīti viśvāsah*); 4. poziv za zaštitu (*goptrtvaranam*); 5. osećanje sopstvene malenkosti (*kārpanyam*); 6. apsolutno potčinjenje (*ātmasamarpanam*). Ovo poslednje je isto sa *prapatti*, a ostala su sredstva za to.

ranom oduševljenju obeležava buđenje religioznog smisla kod čoveka. Čovek koji proživljava preobraćanje u duši doživljava jezu strahopoštovanja i užitka. U Bhāgavati *bhakti* je uzbuđeno osećanje koje zatalasa celo biće, zaustavi govor i dovodi do zanosa. Bhāgavata je ravnodušan prema žrtvenim obredima i izjavljuje da moramo ljubiti boga zbog njega samog a ne zbog nagrade. On priznaje da je sjedinjenje sa bogom pristupačno svakom čoveku, samo ako se stara o tome. On to može postići pomoću *bhakti*, ali duša koja ostaje večno odvojena od boga kome se moli, srećnija je od one koja se utopi u boga.<sup>180</sup> U bogu Bhāgavate nalazimo toplinu ljudskog osećanja. On nije slobodan (*asvatāntra*), jer je potčinjen volji svojih vernih (*bhaktaparādhina*).<sup>181</sup> Bez crkve svojih svetih bog ne misli mnogo o sebi.<sup>182</sup> Upadljiva crta Bhāgavate je idealizovanje priče o Kršni i *gopi*.<sup>\*</sup> Ova legenda je prerađena u ideal *bhakti* i izvršila je uticaj na poznije sekte vaišnavizma, kako ćemo videti kasnije.

Pobožnost vaišnava iskoristila je najprisnije ljudske odnose kao simbole odnosa čoveka prema bogu. Bog se posmatra kao učitelj, prijatelj, otac, majka, dete, pa čak i kao ljubavnik. Ovo poslednje naglašavaju *ālvāri*, Bhāgavata-purāna i Bengalska škola vaišnavizma. U najlepšoj ljubavi, kao u *bhakti*, živeti u prisustvu ljubljenoga je najveća sreća i stvaralačka produktivnost. Živeti bez njega ili nje je bol i oćajanje i jalovost. Mi mislimo da upotreba simbola ljubavi nije na svom mestu, jer pretpostavljamo da je čulna privlačnost u ljubavi sve u svemu; ali u pravoj ljubavi ima malo čulne privlačnosti. Mnoge žene, isto tako i neki ljudi, koji su u ljubavi iznad životinja, protestovaće da ljubav nije u traženju jedino novih nadražaja. U istinitoj ljubavi dve duše veruju jedna drugoj više nego svima drugima koje su upoznale ili srele ranije. Zaljubljeni je radi svoje ljubavi spreman da se bori protiv celog sveta, da podnese sva odricanja, i oseća se srećan u siromaštvu, izgnanstvu i progonjenju. Čak i ako je on ili ona razdvojen od drugoga mnogim smetnjama, tako da ponovan susret izgleda daleko, pa i nemoguć, ipak on ili ona ne može da prihvati gubitak drugoga, i, uz rizik da izgubi sve ostalo, održava večnu vezu stvorenu uzajamnom ljubavlju koju ne može da raskine ni sama smrt. Priče o Sīti i Sāvitrī, o Damayanti i Śakuntali raspaljivale su ovu pouku u srcu Indije. Nije čudo što indijski vaišnava gleda na boga kao na ljubavnika,<sup>183</sup> i pokušava da prenese na boga strasti, žudnje i zanose ljudske ljubavi. *Bhakte* se osećaju bespomoćni i nemirni kad izgube prisustvo boga, jer ih ništa drugo ne može da zadovolji. U mnogim njihovim himnama nalazimo krik srca za bogom, osećanje puste praznine ako je odsutan, predosećanje radosti u njegovom drugarstvu, i osećanje dragocenosti njegove ljubavi koja je realna iako neodređena. U ushićenim usklikima višnuitskih

<sup>180</sup> Bhāgavata, III. 25. 33.

<sup>181</sup> IX. 4. 67.

<sup>182</sup> Nāham ātmānam āśāste madbhaktair sādhubhir vinā (IX. 4. 6). Upor. Bhaktaprāno hi krṣṇas ca krṣṇaprānā hi vaiṣṇavāh (Nārada-pañcārātra, II. 36).

<sup>183</sup> Upor.:

Sa eva vāsudevo 'sau sākṣāt puruṣa ucyate  
Strīprāyam itarat sarvaṁ jagad brahmapurassaram.

Samo najviši gospod je muškarac; svi drugi, od Brahme naniže, žene su, tj. zavise od njega i žude da se sjedine sa njime. Upor. tak.:

Svāmitvāmatvaśeṣitvapurnīstvēdyas svāmīno guṇāh.  
Svebhyo dāsatvadehatvaśeṣatvastrītvadāyīnah.

\* *Gopi* su čobanice s kojima se Kršna u svojoj mladosti zabavljao. Kršna je osmo ljudsko utelovljenje boga Višnuva u našem kosmičkom ciklusu.

svetaca osećamo ekstatičnu radost mističara željnog sjedinjenja sa bogom u duhovnom smislu. »Ti sjajna svetlosti neba«, uzvikuje Nammālvār, »Ti se u mome srcu topiš i izgaraš moć duh. Kad ću postati jedno sa tobom?«<sup>184</sup> Duboka privrženost bogu ima za posledicu ravnodušnost prema svemu ostalome.<sup>185</sup>

Pobožni Hindus se ne bori da razori želju, već pokušava da se uzdigne sa zemlje na nebo, stara se da je odvoji od stvorenoga sveta, da bi je usredsredio na tvorca. Manavāla kaže: »Užitak koji ima nezalica od čulnih predmeta isto je onom koje se naziva *bhakti* ako je upućeno bogu. U slučaju Nammālvāra ta *bhakti* je postala ljubav prema lepom gospodu, iz čega se kod *ālvāra* javlja »ljubavnik« tip pobožnosti.«<sup>186</sup> Iako mnogi od onih koji upotrebljavaju simbole mladoženje i mlade ne pokazuju tragove erotizma i moralno su ispravni, ne može se poreći da je bilo i zloupotreba.<sup>187</sup> Ali te zloupotrebe su bile zastranjenja od normalnog puta.

Kastinske razlike ne odnose se na prirodu duše. U najboljem slučaju one se odnose na tela i određuju dužnosti koje razne individue duguju društvu. Ali kasta nema nikakve veze sa kvalitetima duše. Neki od *ālvāra* koje su obožavali brahmani bili su šudre. Rāmānuda dopušta da ne bi trebalo da postoji razlika među onima koji ljube boga.<sup>188</sup> On priznaje da su oni koji su izvan *āśrama* dostojni da saznaju *brahman*.<sup>189</sup> Strogo govoreći religija *bhakti* ili predanosti i *prāpatti* ili potčinjenosti ne treba sveštenika, jer žrtva ljubavi ne treba sankciju svetih spisa, a milost božja nije u nadležnosti nijednog čoveka. Za onoga koji je dubok u predanosti ne postoje ni sveti spisi niti pravila.<sup>190</sup> Rāmānuda propoveda jednakost u bogoslužjenju i objavljuje da *bhakti* prevazilazi sve kastinske razlike. On je dopustio parijama pristup u hram u Melkote. Ali time nipošto nije rečeno da je on bio spreman za potpuno protivljenje utvrđenom poretku. Iz poštovanja prema tradiciji on dopušta da je sloboda pristupačna samo trima gornjim klasama, dok ostale imaju da rade na svome uzdizanju i čekaju sledeće rođenje. Stoga ne možemo reći da se u potpunosti zalagao za logičke implikacije svoga učenja. Jedan pozniji vaišnava učitelj, Rāmānanda (trinaesti vek), ustao je protiv kastinskih razlika. On kaže: „Ne dozvolite nikome da pita o čovekovoju kasti ili sekti,

<sup>184</sup> Tiruvāymoyi, V. 10. 1.

<sup>185</sup> Anurāgād virāgah. Put *bhakti* ima u sebi četiri pokreta: 1. želju duše kad se okrene prema bogu i upućenost osećanja prema njemu; 2. bol od neispunjene ljubavi; 3. radost ljubavlju obuzetoga i igru te radosti; 4. večno uživanje božanskog ljubavnika u srcu božanskog blaženstva.

<sup>186</sup> Yā prītir asti viṣayeṣv avivekabhājām  
Saivācyute bhavati bhaktipadābhidheyā  
Bhaktis tu kāma iha tatkamanīyarūpe  
Tasmān muner ajani kāmukavākyabhangī.  
(Dramidopaniśadsamgati)

<sup>187</sup> I. P., str. 495—496.

<sup>188</sup> Upor. Nāsti teṣu jātividyārūpakuladhanakriyādibhedah (Nārada: Bhakti-sūtra, str. 72). Upor. tak.:

Śvapaco 'pi mahīpāla viṣṇubhaktō dvijādīhikah.  
Viṣṇubhaktivihīnas tu yatiś ca śvapacādīhah.  
(Bhāgavata)

<sup>189</sup> III. 4. 36; I. 3. 32—39.

<sup>190</sup> Atyantabhaktiyuktānām naiva śāstram na ca kramah.

Ko god poštuje boga, pripada bogu." Imao je oko dvanaset apostola, među kojima jednog brahmana, jednog berberina, jednog kožarskog radnika, jednog Radputa i jednu ženu. Čaitanua je propovedao religiju predanosti i ljubavi svim ljudima bez obzira na kastu ili klasu. S druge strane, u južnoj Indiji je Vedānta Dešika poklanjao veliki značaj obrednoj religiji.<sup>191</sup> Neprekidno, kroz celu istoriju indijske civilizacije, javljali su se protesti protiv kastinske krutosti; ali svi ti pokreti protesta nisu bili u stanju da u značajnijem stepenu suzbiju vlast kastinskog sistema u duhu naroda.

## XVI

### MOKŠA

Prema Rāmānuđi, spasenje nije iščezavanje *svesti o sebi*, već njeno razrešenje od ograničavajućih smetnja. Jer iščezavanje *svesti o sebi* značilo bi propast realnog *sebe* (*satyātmanāša*).<sup>192</sup> Jedna supstancija ne može da se pretvori u drugu supstanciju.<sup>193</sup> Ma kako visoko da se uspe neki čovek, uvek će postojati za njega neka svemoćna sila, večna ljubav, koju će poštovati i obožavati. Rāmānuđa postavlja religiozno iskustvo na najviši nama dostupan stepen i tvrdi da je time implicirano i »drugo«. Oslobođena duša stiče prirodu boga, mada ne istovetnost sa njime.<sup>194</sup> Ona postaje sveznajuća i ima trajnu intuiciju boga.<sup>195</sup> Ona ne želi ništa drugo, i tako nema povoda da se vrati u *samsāru*.<sup>196</sup> Nije individualnost opreka spasenju, već jastvo. Mada je suštinska priroda nešto večno savršeno, ona je u stanju *samsāre* zamračena *avidyom* i *karmom*. Stanje oslobođenja znači nesmetanu manifestaciju prirodnih kvaliteta inteligencije i blaženstva. Za oslobođenu dušu se kaže da je *svarāt* u tom smislu što ne podleže zakonu *karme*.<sup>197</sup> Po Rāmānuđi i *divanmukti* ne postoji. Zajednica sa bogom postiže se pošto se iscrpe *karma* i odbaci fizičko telo. U stanju oslobođenja sve duše su istog tipa. Tu nema razlika između bogova, ljudi, životinja i biljaka. U svetu *samsāre* te razlike imaju neko značenje. Veza sa ma-

191 Śrutismrtir mamaivājñā yas tām ullāṅghya vartate  
Ājñāchedī mama drohī madbhakto 'pi na vaiśnavah.

Vidi glavu o Śāstraniyamanādhikāri u Rahasyatrayasāri.  
192 I. 1. 1.

193 Viṣṇu-pūrana, II. 14. 27.

194 Brahmano bhāvah na tu svarūpaikyam (I. 1. 1.).

195 Paripūrnaparabrahmānubhavam. Upor. »Sarvadeśa sarvakāla sarvāvasthaigalilum, sarveśvaranai, anantamgalāna, vighraha guna vibhūti ceṣṭitamgalil onrum kurayāmal, niratīśayabhogya māka, visayīkarittukondirukkum« (Rahasyatrayasāra, XXII).

196 R. B., IV. 4. 22.

197 Śrutaprakāśikā, I. 1. 1.

terijom daje jedinstvenost duši. Ali duše se mogu osloboditi te veze koja nije prirodna.<sup>198</sup> Odatle sledi da individualnost koju određuju telesne veze nije večna. Kad je odbacimo, kažemo da je duša postigla prirodu *brahmana* i manifestovala svoju pravu prirodu. Ona ne razvija nikakav nov karakter.<sup>199</sup>

U oslobođenom stanju duše imaju sva savršenstva svevišnjega izuzev u dva pogleda. One su atomske po obimu, dok vrhovni duh sve prožima. Mada atomska po obimu, duša može da uđe u nekoliko tela i iskusi različite svetove koje je stvorio gospod;<sup>200</sup> ali ona nema vlast nad stvaralačkim pokretima sveta, koja pripada isključivo *brahmanu*.<sup>201</sup>

Carstvo božje sastoji se od izvesnog broja duša koje ne kopiraju prosto jedna drugu. Forme kojih se one primaju zavise od čiste materije (*viśuddhasattva*). Uz njenu pomoć oslobođene duše daju oblik svojim mislima i željama. Na kraju igre — ako se tako nešto može zamisliti — svaka individualna duša će postati savršena ali će se ipak smatrati pridevom apsolutu. Apsolut koji je jedino *sebe* na osnovu sebi imanentnog principa, postaje uzajamno povezano jedinstvo *svesti o sebi*, a da pri tome ne gubi ništa od jednote *sebe*. U tome je sadržan određeni socijalni karakter. Nijedno udruženje *sebe* svesnih ne teži za sebičnim interesom već za univerzalnim bićem.

Filozofija *viśištādvaita* razlikuje dve klase oslobođenih: one koji se na zemlji trude da služe bogu, a to isto čine i na nebu, i one (*kevalin*) koji su sasvim izdvojeni od ostalih pošto su postigli svoj cilj trajnom meditacijom o realnoj prirodi svoje duše.

Slika neba gde borave spasene duše ne razlikuje se mnogo od uobičajenog opisa.<sup>202</sup> Ona se razlikuje samo u pojedinostima odela, običaja i pejzaža od raja narodne mašte. Ima tamo reka živih voda, drveta prepunih ukusnih plodova, lakih povetaraca i zlatnih sunčanih zrakova koji raduju duše. Usred ovih uživanja one pevaju i slave, slušaju muziku nebeskih horova i pokatkad uživaju u međusobnim filozofskim razgovorima. Ali takva slika raja ne zadovoljava mističnu dušu koja se buni protiv usamljenosti zarobljeničtva nekoj prirodi. Mistik čezne za probijanjem granica ličnosti i utapanjem u život i suštinu svemira. U svojoj teoriji o *mokši* Rāmānuđa nije pravedan prema misticima, koji na taj način žude da se sjedine sa najvišom realnošću. Za mistike nebo naslikano u pojmovima zemaljskog života, ma kako idealizovano, ne razlikuje se bitno od samog iskustva. Mada duša vidi boga i jedino boga, i preplavljena je njegovim prisustvom, ipak ona zadržava svoju individualnost i još ostaje ono što jeste a ne predmet svoje vizije. Težnja za bekstvom od sebe u boga bila je sre-

198 Karmarūpajñānamūlah, na svarūpakrtah (I. 1. 1).

199 IV. 4. 1.

200 IV. 4. 13—15.

201 IV. 4. 17.

202 Nāradapañcarātra, VI.



dišna pobuda nekih vidovitih ljudi u upanišadama, u orfičkim bratstvu u staroj Grčkoj i kod nekih hrišćanskih i sufičkih\* mistika. Oni pokušavaju da strgnu sa sebe ne samo svoja tela već i svoje ličnosti, da bi svoje duše stopili s bogom. Ali nemamo podataka o tome da je koji mistik postigao takav cilj. Rāmānuđa tvrdi da je po prirodi stvari nemoguć dokaz takvog utapanja u boga. Onaj koji je postao bog ne može da se vrati i kaže nam nešto o svome iskustvu; onaj koji priča događaj nije postao bog.

## XVII

### OPŠTA OCENA

Šamkarina filozofija može privlačiti one uzvišene duhove koji se ustručavaju pred sentimentalnim rešenjima teškoća i traže svoje unutrašnje zadovoljstvo u disciplini volje, koja ih osposobljava da snose sa stojičkim mirom najgore što im donose okolnosti. Ipak, i Šamkara dopušta da milioni ljudi žude za bogom koji ima nešto srca za njih. Rāmānuđino gledište je najviši *izraz* istine, mada bi Šamkara dodao da je realno nešto šire i bolje nego što naše mišljenje može da obuhvati. Rāmānuđa tvrdi da ne moramo pretpostaviti da ono što nam pruža religija nije najviša realnost.<sup>203</sup> Teizam onog tipa koji brani Rāmānuđu onakav je kakav i Šamkara dopušta u životu i religiji. To je vera hinduzima, bez obzira da li u formi vaišnava, smārta, šaiva ili šākta. Čudno je što zapadni mislioci i kritičari previdaju ovu očiglednu činjenicu i uporno podmeću hinduzimu kao celini teoriju apstraktnog monizma.<sup>204</sup> Mada Rāmānuđino stanovište nije nipošto niže vrednosti od drugih oblika teizma, ipak nije oslobođeno teškoća vezanih za teističko gledište.

Teorijom o odnosu *višešye* i *višešane*, ili supstancije i atributa, Rāmānuđa pokušava da izvede realnost jedne i to samo jedne egzistencije,<sup>205</sup> i da s njom asimilira sve ostale. Dodirujući odnose *brahmana* prema *sat*, *čit* i *ānanda*,\*\* Rāmānuđa dokazuje da jedinstvo ovih atri-

<sup>203</sup> Upor. Bradley: »Čovek koji zahteva realnost čvršću od one koju poznaje religiozna svest, ne zna šta traži.«

<sup>204</sup> Hegel piše: »U istočnim religijama prvi je uslov da je samo jedna supstancija kao takva istinska i da pojedinac ne može ni imati u sebi, niti steći ikakvu pravu vrednost ukoliko postavlja sebe nasuprot biću u sebi i za sebe. On može imati pravu vrednost jedino identifikovanjem sa njegovom supstancijom, u kojoj on prestaje da postoji kao subjekt i nestaje u nesvesnome.«

<sup>205</sup> Nyāyasiddhānta, str. 96.

\* *Sūfi* je mistički pokret iranskog porekla u islamu, istovrstan i uzajamno povezan u Indiji sa pokretima *bhakti* religije (pesnički kult božanske ljubavi).

\*\* *Sat*, *čit*, *ānanda* ili *saččīdānanda* je vedāntinsko vrhovno trojstvo ideja: biće, svest i blaženstvo.

buta nije apsolutna jednota, već samo jedinstvo inherencije, tj. odnos u kome postoji razlika između supstancije i atributa, kao i između samih atributa. Bog je temeljni supstrat u kojem su inherentni beskonačni atributi. Rāmānuđa ne može da izbegne ovakvom zaključku sve dotle dok priznaje logički sud kao ključ prirode krajnje realnosti. Svaki sud je sinteza subjekta i predikata ili supstancije i atributa. Ali svako tvrđenje se odnosi na konačne predmete čije jedinstvo ne prekoračuje odnos inherencije; u konačnom iskustvu ne nalazimo apsolutno jedinstvo. Mi smo prinuđeni da transcendiramo svet promene i konačnosti da bismo dostigli realnost u kojoj su subjekt i predikat apsolutni. Pretpostavka takve realnosti je osnova svakog logičkog postupka. U sudu mi pokušavamo sve što možemo da iznesemo punu prirodu realnosti u nizu prediciranja. Ali niz apstrakcija ne može da zadovolji bogatstvo realnosti, ako ne pretpostavimo da je krajnja realnost misao kao takva. Taj apsolutni sud da su biće i misao jedno implicitan je u našem duhu od početka.

Dalje od činjenice da je apsolut, kako ga karakterišu *sat*, *čit* i *ānanda*, konkretan i da poseduje te attribute koji ga obeležavaju. Rāmānuđa ne kaže u kakvom se tačnom odnosu ti atributi organski nalaze u samom apsolutu.

Između supstancije i atributa,<sup>206</sup> *brahmana* i sveta, po svojim terminima stoji odnos nerazlike i koinherencije. Jer, poslednji ukazuje na inherentnu odvojenost.

Da li su duše i svet takođe jedno sa *brahmanom*? Ako jesu, u kom smislu? Zavisnost *višešana* ili atributa je večna i u vezi je sa njegovom suštinskom prirodom.<sup>207</sup> Svet nije samo *višešana*, već ima isto tako nešto zajedničko sa prirodom najvišeg bića. On je manifestacija unutrašnje određenosti realnoga. Priznanje da su individualne duše jednako večne sa *brahmanom* postavlja granicu. Beskonačnost *brahmana* se dovodi u pitanje postojanjem njegovih konstitutivnih sačinitelja. Ako *brahman* i duša postoje jednako večno, kakav je odnos među njima? Večan odnos među njima biće neobjašnjiva misterija, bilo da je suštinski ili slučajan. *Sebe brahmana* razlikuje se od njegovog tela, pa ga možemo nazvati neuslovljenim *sobom*.

U Rāmānuđinoj shemi izgleda da se konačni centri iskustva rastvaraju u pokrete božjeg života. Ako je apsolut savršena ličnost koja uključuje sve *svesti o sebi* i svet, teško je shvatiti kako se održavaju konačne *svesti o sebi* sa svojim specifičnim svesnostima, jedinstvenim značenjima i vrednostima. Jedno *sebe* ne može biti deo drugog. Rāmānuđino *brahman* nije samo najviše *sebe*, već večno društvo večnih *sebe*. Kako može bog i uključiti i isključiti pojedinca u istom

<sup>206</sup> Pojam odnosa supstancije i atributa ne zadovoljava. Ako su ovi istovetni, razlika je besmislena; ako su različiti, onda odnos postaje potpuno spoljni. Ako su u unutrašnjem odnosu *samavāye*, taj sam odnos mora da bude u odnosu sa svojim terminima, i tako dalje *ad infinitum*.

<sup>207</sup> Svarūpānubandhitvena niyatatyāt (II. 4. 14).

krajnjem smislu? Možemo razlikovati boga kao različitog od manjih duhova koji dobijaju svoje biće od njega, i kao apsolut koji obuhvata celu zamišljivu egzistenciju. Bog, duhovi i materija su apsolut, a ne samo bog. Ipak, Rāmānuđa identifikuje boga sa apsolutom, pored koga i iznad koga ne postoji ništa. Kad podvlači monistički karakter svoga sistema, on iznosi da najviša realnost ima jedinstvo svesti o sebi, a materija i duše su samo momenti u biću toga najvišeg duha. Kad se trudi da sačuva nezavisnost pojedinca, on dokazuje da su sve individualne duše središta svesti, subjekti saznanja koji poseduju svest o sebi, mada je njihova osobenost izvedena iz boga.

*Brahman* je materijalni i dejstveni uzrok vasiona duša i materije. Promene se odnose na telo božje, dok duša (*dehi*) ostaje nepromenjena (*nirvikāra*).<sup>208</sup> »Sve što se razlikuje od toga najvišeg *sebe*, bilo da je svesno ili nesvesno, sačinjava njegovo telo, dok je samo *sebe* neuslovljeno oteľovljeno *sebe*.«<sup>209</sup> Telo božje je materijalni uzrok, a duša je dejstveni uzrok, i tako možemo reći da je bog i materijalni i dejstveni uzrok sveta. Ovu razliku treba imati u vidu; jer Rāmānuđa veruje da promene tela ne utiču na dušu božju, kao što ni promene tela *đive* ne utiču na suštinu *đive*. U čemu je, onda, suština boga koja ostaje nepromenjena? Bilo da se nalazi u istančanom stanju kao u *pralayi*, ili u grubom stanju kao u stvaranju, ili u individualizovanom mada ne nesavršenom stanju kao u stanju oslobođenja — suština Išvare se razlikuje od suštine sveta. Ona se mora razlikovati takođe od (*nityavibhūti*)\* Išvarine. Teško je pojmiti prirodu apsoluta ako ne uzmemo u obzir attribute *sat*, *čit* i *ānanda*, koji su ipak samo atributi. Međutim, ako atributi čine suštinsku prirodu božju, onda proces promene u njima mora da utiče i na njegovu prirodu. Da li to sve znači da bog nije apsolutna aktualnost, već je i sam u nastajanju? Najzad, ne može se održati razlika po kojoj je duša božja dejstveni uzrok, a njegovo telo materijalni uzrok. Ne možemo uzeti polovinu kokoške za kuvanje, a drugu polovinu da ostavimo da nosi jaja.<sup>210</sup>

Slaba tačka svakog monizma je odnos konačnoga prema beskonačnome. Sistem konačnih realija ne može ni sam biti beskonačan. Moramo imati nešto iznad i više od konačnoga. Rāmānuđa obuhvata sve vidove sveta pod dve kategorije, misli i materije, i nalazi da su one dobro prilagođene jedna drugoj, te stoga zaključuje da postoji bog koji upravlja procesom sveta. Logika nas na to navodi, religiozna svest to potvrđuje, i stoga većina nas prihvata to. Ali to nije rešenje problema. Ostaje slobodno da se kaže da je čitavo objašnjenje unutar realnosti, a ne objašnjenje realnosti. Nikad ne možemo reći zašto je realno ono što jeste. Ali čak ni unutar realnosti odnosi

nisu logički određeni. Ako se konačno izjednači sa mišlju i materijom, takvi suprotni činiooci ne mogu pripadati istoj realnosti. Mora se izmeniti ili jedinstvo celine ili razlika atributa. Rāmānuđa kombinuje to dvoje u jedan apsolut koji je konkretna organska celina, čiji svi delovi i elementi postoje i najvišem principu, koji se oteľovľava u njima i po tom principu. Kritika upravľjena protiv Šamkare iznosi da on uzdiže apsolut do takve visine da nema puta koji vodi dole u nizinu čovečanstva. Rāmānuđa se trudi da nam pruži jedinstvo koje će bolje zadovoljiti, jer nije ni istovetnost niti agregat delova, već obuhvata sve razlike i odnose. Može se s pravom postaviti pitanje: Zar takvo apsolutno iskustvo nije proizvoljna mašta koja se ne može proveriti? Možemo kombinovati reći tako da sačinimo jasnu konstataciju, ali je sumnjivo da li postoji realnost koja joj odgovara. Ako se pretpostavi da je apsolut transcendentna nepromenljiva egzistencija, ostaje problem kako takav apsolut koji nema istoriju, uključuje vremenski proces i razvoj sveta. Ako Rāmānuđa ne pristane da eliminiše nepromenljivo savršenstvo apsoluta i da ga zameni trajno promenljivim procesom, nekom vrstom progresivnog savršenstva, onda ne može da nam pruži zadovoljavajuće objašnjenje o odnosu duše apsoluta prema njegovom telu.

Postavlja se dalje pitanje: Kako se mehanizam prirode i oblast duša kombinuju u celinu? Svakako je vrlo dobro pokušati da se očuva jedinstvo sveta, kao i različitost individua. Ali ako su naše brige i borbe, gresi i nesavršenstva, sastavni delovi apsoluta, a večno su prisutni u božanskom duhu kao posebni sačinitelji njegove neuznemireno blažene svesti, zar nisu onda duše jednostavno izvesni trajni elementi u duhu božjem? S druge strane, ako smo mi odvojeni pojedinci, bog mora biti izdvojen od nas. Prosta činjenica da učestvujemo u zajedničkom životu ne smanjuje našu individualnost.<sup>211</sup> Rāmānuđa upotrebljava analogiju duše i tela da bi pokazao da telo ne može da postoji odvojeno od duše koja je u njemu oteľovľjena. Kad duša ode, telo se raspada. Osim toga, telo postoji samo da bi pružilo duši radost i bol. Krajnji uzrok tela je duša. Ali ako se ta analogija nameće silom, onda će značiti da je bog sve, a duše i telo su samo oruđa za božji užitak. Konkretno univerzalno kod nekih hegelijanskih mislilaca je reč koja ne rešava problem, već ga samo ponovo postavlja. Za njih je problem filozofije u tome da se poveže u jednu celinu večno savršenstvo apsoluta sa beskonačnim procesom sveta.

Rāmānuđa se zauzima da sačuva trajnu i nezavisnu realnost individualnih duša i odlučno ustaje protiv gledišta koje svodi individualnost na varljivi privid. U okviru jedne realnosti, koju možemo nazvati apsolutnom, pravi se razlika između boga, individualnih duša

<sup>208</sup> Tattvamuktākalāpa, III. 25.

<sup>209</sup> Svavyatiriktaṁ cetanācetanavastujātaṁ svaśarīram iti, sa eva niru-pādhikaś śārīra ātmā (I. 1. 13).

<sup>210</sup> Ānandagiri o B. S., I. 2. 8.

\* Moć nepokolebljivosti ili postojanosti.

<sup>211</sup> Ako priznamo, kaže Bradley, da »individualni ljudi, ti i ja, jesu realni svaki na svoj način, onda je besmisleno govoriti o bogu kao onome koji je realan u religioznoj svesti« (*Truth and Reality*, str. 434—5).

i nesvesne materije.<sup>212</sup> Svevišnji je duša individualnog *dive*, jer sve stvari sačinjavaju telo boga.<sup>213</sup> Ono što Rāmānuđa uzima kao dušu to je iskustveni *ego*, koji je nešto konačno i ima svoje pre i posle. Nije potrebno ovde dokazivati da svako saznanje uključuje razliku subjekta i objekta. Jer ta razlika je relativna. U slučaju gledanja, razlikujemo prizor vida kao predmet gledanja i oko kao subjekt. Isto tako u svesnom doživljavanju razlikujemo sadržinu svesti od njene forme, i formu nazivamo subjektom a sadržinu objektom, mada, strogo govoreći, i jedno i drugo spada u svet iskustva. Ono što Rāmānuđa naziva subjektom nije subjekt istinski shvaćen kao subjekt, već je to subjekt koji je i sam objektivizovan i sveden na jedan od mnogih konačnih objekata koje sadrži iskustvo.<sup>214</sup>

Rāmānuđa kaže da na individualnu dušu ne utiču promene njenog tela.<sup>215</sup> Ona je prirodno čista. Mračne senke materijalnosti samo zaklanjaju njen sjaj, ali ga ne uništavaju. Materijalizacija je samo slučajnost koja se može odstraniti. Ova materijalizacija je proizvod greha, ali čista duša ne može da greši. Tako greha ne može biti bez otelovljenja duše, a otelovljenja duše ne može biti bez greha. Kao i drugi indijski mislioci, Rāmānuđa rešava tu teškoću pojmom bespočetnog *samsāre*. Ali to uključuje čistu duhovnost duše. Greh i kazna spadaju zajedno u objektivni niz i nemaju ništa zajedničko sa čistim subjektom koji ne može da greši. Ali ako duša može da greši, to znači da je već vezana za materiju i da nije čista duša već iskustveno *ja*. Kad se kaže da je niz predmeta bez početka, dobijamo čist duh na jednoj strani, a predmet na drugoj; oboje su apsolutno egzistentni, pošto ne nalaze objašnjenja izvan sebe samih. Duša je čista u samoj sebi; telo zavisi od nje. Kako to biva?

Kakav je odnos *svesti o sebi* prema saznanju? Da li se razlikuju ili su jedno? Ako se razlikuju, onda će doživljavanje radosti i bola na određenju tački tela pripadati saznanju a ne *sebi*, tako da *svest o sebi* neće moći da oseti radost i bol. Ne možemo reći da je saznanje funkcija (*vyāpāra*) *sebe*, jer onda mora biti prouzrokovana. Međutim, po Rāmānuđi saznanje je večno i nezavisno, a ne proizvod. Ako su *svest o sebi* i saznanje jedno, onda će *svest o sebi* biti podložna širenju i skupljanju. Ali atomska duša ne može se širiti i skupljati. Odnos između *sebe*, koje je i samo sačinjeno od svesti<sup>216</sup> i saznanja,

<sup>212</sup> Upor. sa ovim Rashdalovo gledište (*Theory of Good and Evil*, tom II, str. 238 i d.).

<sup>213</sup> Sarvātmatvāt pratyagātmano 'py ātmā paramātmā.

<sup>214</sup> Upor. Gentile: »Kad bismo znali suštinu transcendentalne aktivnosti duha, ne bismo smeli da je predstavimo kao posmatrača i prizor, duh kao predmet iskustva, subjekt kao spolnog gledaoca. Ukoliko je svest predmet svesti ona nije više svest. Strogo govoreći, ona više nije subjekt već objekt, ne više *ego* već non-*ego*« (*Theory of Mind as Pure Act*, engl. prevod. str. 6).

<sup>215</sup> Svaśariragatabālatvayuvavasthaviratvādayo dharmāḥ jīvaḥ na sprśant (I. 1. 13).

<sup>216</sup> Vijñānamayo hi jivo na buddhimātram (I. 1. 13).

nije jasno pojmovno određen. *Sebe* je ispunjeno sveću, a svest mu je takođe i kvalitet.<sup>217</sup> »Znanje se razlikuje od sazajnog subjekta čiji je kvalitet, kao što je miris koji se zamećuje kao kvalitet zemlje koja miriše različit od zemlje.«<sup>218</sup> Rāmānuđa dopušta da u dubokom snu postoji svest, mada se ne odnosi na predmete.<sup>219</sup> Priroda *sebe* nije toliko znanje koliko čista svest koja se ovde-onda odnosi na predmete.

Odnos *dive* prema *brahmanu* ima takođe svoje teškoće. Rāmānuđa kaže: »Najviše *brahman* odluči da bude mnoštvo. Tada emanira ceo svet koji se sastoji od vatre, vode itd.; uključi u tako emanirani svet celu masu individualnih duša (*śetanam divavargam*) u različita tela, božanska, ljudska itd., prema zasluži svake duše, i konačno i sam uđe po svojjoj želji u te duše, tako da bi sačinjavao njihovo unutrašnje *sebe* (*divāntarātmā*), razvijeno u sve te agregate imena i oblika, tj. načinivši svaki agregat nečim supstancijalnim (*vastu*) i sposobnim da bude obeleženo jednom rečju.«<sup>220</sup> Tako je *diva* odraz cele realnosti. Svaki *diva* ima: 1. *antaryamin brahman*, svećlost koja osvetljava svaku egzistenciju; 2. dušu koja je subjekt saznanja; i 3. nesvesna oruđa pomoću kojih duša deluje. Svaka individua izgleda da je trojstvo u jedinstvu, kao što je i vrhovno *brahman*.<sup>221</sup> *Brahman* je protoip čiji je pojedinačni primerak svaka individua, jer svaka individua ima u konačnom i materijalnom nacrtu vrhovno savršenstvo boga. S druge strane, kad duša odbaci telo i stupi u stanje oslobođenja, izgleda da postaje gola tačka čistog postojanja. Ona nije otcepljena od boga, pošto kroz nju teku struje božanskog života. Neće li tako doći do bifurkacije (*overlapping*) tih duša? Ako ne, po čemu se sve ove duše međusobno razlikuju? Da li su one samostalne supstancije ili čisti kvaliteti smešteni u apsolutu? Rāmānuđa veruje da svaka od tih duša ima središte iskustava koja organizuje u jednu celinu; ali je logika svega toga, kako se čini, slaba.

Rāmānuđin pojam individualnog *sebe* podseća nas na skolastičku teoriju supstancije koju su Kant u svom delu *Pobijanje racionalne psihologije*, i Šamkara u svom komentaru *Brahma-sūtre* napali. Rāmānuđa veruje u kontinuirano u sebi identično biće koje je večno, dok Šamkara smatra da je kvalitet kontinuirane samoidentičnosti istinit samo kod *ātmana*. Sa gledišta Rāmānuđe teško je saznati odnos između kontinuiranog razvoja i identične suštine *sebe*. Kao kod Hegela, i ovde imamo identitet procesa, identitet za koji se kaže da traje u razlici i kroz nju. Ako identitet individualnog *sebe* ne prima nikakav uticaj od prelaženja iz tela u telo, ili od povremenih obustava svesti, onda iz toga sleduje da telesni odnos, pamćenje i svest nisu osnovni

<sup>217</sup> II. 3. 29.

<sup>218</sup> II. 3. 27.

<sup>219</sup> Jñānasya viśayagocaratvaḥ jāgryādāv upalabhyate (II. 3. 31).

<sup>220</sup> I. 1. 13.

<sup>221</sup> Acijjivaviśiṣṭaparamātmā (I. 1. 13).

za prirodu *sebe*. Mi ne možemo razumeti šta je permanentna nepromenljiva priroda *sebe*, za koju su bez značaja sva stečena iskustva. Izgleda da smo svedeni na apstraktni monadizam, gde su besmisleni svi izrazi kao lični identitet, kontinuitet svesti, besmrtnost i preegzistencija. Apstraktna monada malo ima veze sa konkretnim živim *sobom* iz iskustva. Samo je pretpostavka smatrati da se jednostavno bezbojna jedinica nazvana »sebe« razlikuje u svakoj individui. Moramo da priznamo da postoji jedan osnovni *ātman* u svakoj individui, koji je na neki način povezan s tekućim istorijskim razvojem.

Šamkara i Rāmānuđa su dva velika mislioca *vedānte*, a najbolje osobine jednoga bile bi nedostaci drugoga. Šamkarina očigledno suva logika učinila je da je njegov sistem bio religiozno neprivačlan; Rāmānuđine lepe priče o drugom svetu, koje priča sa uverenjem nekoga koji je lično prisustvovao pri nastanku sveta, nisu ubedljive. Šamkarina rušilačka dijalektika, koja svodi sve — boga, ljude i svet — na jednu krajnju svest, ne izaziva ni smešak na usnama Rāmānuđinih sledbenika. Šamkarini sledbenici nadmašili su učitelja i doveli njegovo učenje u opasnu blizinu ateističkog mentalizma. Sledbenici Rāmānuđe kreću se sa toliko olimpijske sigurnosti kroz odaje božanskog duha, kao Milton kroz nebeske svodove. Ipak je Rāmānuđa imao veličinu religioznog genija. Ideje su njemu pricale iz različitih izvora — upanišada i āgama, purāna i prabandhama — a on je odgovarao na sve njih sa po nekom stranom svoje religiozne prirode. Svi njihovi različiti elementi skupljeni su u jedinstvo religioznog iskustva koje se ne da definisati. Filozofski duh bio je jak u Rāmānuđi, a bila je takva i njegova religiozna potreba. On ulazi svoje najbolje snage da izmiri zahteve religioznog osećanja sa postulatima logičkog mišljenja. Ne treba da nas iznenadi ako nije uspeo u pokušaju da nam da jednu sistematsku i u sebi završenu filozofiju religije. Mnogo je značajnija duboka ozbiljnost i stroga logika sa kojom je shvatio problem i radio da premosti otvorenu provaliju između prividno suprotnih ciljeva religije i filozofije. Tanak intelekt bez duboke duše može da bude slep za čuda puteva božjih, i mogao bi da nam pruži prividno prosto rešenje. Rāmānuđa ne čini to, on nam pruža najbolji tip mono-teizma koji se može zamisliti, sa umecima imanentizma.<sup>222</sup>

#### LITERATURA

Rāmānuđin komentar Brahma-sūtre: Thibautov engl. prevod, S. B. E., XLVIII.  
Rāmānuđin komentar Brahma-sūtre: Rangācāryin engl. prevod.  
Ramanuđin komentar Bhagavad-gīte: Govindācāryin engl. prevod.  
Yatīndramatāpikā: Govindācāryin engl. prevod, S. D. S., gl. IV.

<sup>222</sup> Šamkarino *saguna-brahman* i *brahmaloka* odgovaraju Rāmānuđinom Višnuu i *vaikuntha*. Šamkara dokazuje da ovi pojmovi, mada najviši od nama pristupačnih, nisu najviši po sebi. Ova ograda nema mnogo značaja što se tiče života.

## GLAVA X

### TEIZAM KOD ŠAIVA, ŠAKTA I POZNIJIH VAIŠNAVA

*Šaiva-siddhānta* — Literatura — Metafizika, etika i religija — Kašmirski sistem *pratyabhidhā* — Šaktizam — Dualizam Mādhve — Život i literatura — Teorija saznanja — Bog — Duša — Priroda — Bog i svet — Etika i religija — Opšta ocena — Nimbārka i Kešava — Vallabha — Čaitanya, Ćiva, Gosvāmi i Baladeva

#### I

#### ŠAIVA-SIDDHĀNTA

Od početka je kultu vaišnavizma bio glavni suparnik šaivism,<sup>1</sup> koji je i danas vrlo raširena vera u južnoj Indiji. Preovlađivao je u južnoj Indiji još pre hrišćanskog doba, a znatno ga je osnažilo suprotstavljanje budizmu i đainizmu, koje je zajedno sa vaišnavizmom nadjačao oko petog ili šestog veka naše ere. Posebnu filozofiju, zvanu *šaiva-siddhānta*, izgradio je oko jedanaestog veka n. e. Dr Pope je mnogo radio na proučavanju ovog sistema i smatra ga za »najbolje izgrađen, uticajan i nesumnjivo najsnažniji po unutrašnjoj vrednosti od svih indijskih religija.«<sup>2</sup> Postoje upadljive sličnosti između *siddhānte* i kašmirskog šaivism, no ipak ne možemo reći da prvi duguje svoju opštu strukturu ili bitna učenja drugome. Najranija tamilska dela, kao Tolkāppiam, pozivaju se na *arivare* ili vidovnjake koji su oćtali put slobodi i blaženstvu. Ovi poslednji bili su pod uticajem vedskog shvatanja o Rudri i kulta Rudra-Šiva iz brāhmana, Mahābhārate i Švetāšvatara-upanišade.<sup>3</sup> Pored toga, glavni izvori južnog šaivism su dvadeset osam Šaiva-āgama, naročito delovi koji se bave *dhānom* ili znanjem, himne šaivitskih svetitelja i dela poznijih teologa.

<sup>1</sup> Mādhvino delo S. D. S. poziva se na četiri škole šaivism: *nakuliša-pāsupata*, *šaiva*, *pratyabhidhā* i *rasešvara*. Ova poslednja nema filozofski interes. O glavnim principima prve vidi I. P., str. 488—489.

<sup>2</sup> Tiruvāšagam, str. LXXIV.

<sup>3</sup> Vidi I. P., str. 88, 488-9, 510 i d.

## II

## LITERATURA

Priznato je dvadeset osam āgama,<sup>4</sup> od kojih je glavni Kāmika, koji sadrži odeljak gde se raspravlja o saznanju pod naslovom Mrgendra-āgama. Tamiški sveci Mānikkavāsagar (sedmi vek n. e.) i Sundarar pozivaju se na njih. Pobožna literatura *śaiva*<sup>5</sup> spada u doba od petog do devetog veka. *Śaiva*-himne koje je skupio Nambi Āndār Nambi (1000. godina n. e.) nazivaju se kao celina Tirumurai. Prvi deo, poznat kao Devāram, sadrži himne Sambandara, Appara i Sundarara; od ostalih najvažniji je Tiruvāsagam od Mānikkavasāgara. Sekkirarovo delo Periapurānam (jedanaesti vek), koje opisuje živote šezdeset tri *śaiva* sveca, sadrži značajne podatke. Meykanderovo delo Sivadhānabodham (trinaesti vek) smatra se proširenjem dvanaest stihova Raurava-āgame, i predstavlja glavno izlaganje gledišta *śaiva-siddhānte*. Prvi od četrdeset devet učenika Meykanderovih, Arulnandi Śivācārya, autor je važnog dela Śivadhānasiddhiyar. Od Umāpatijevih dela dobro su poznata (četnaesti vek): Śivaprakāśam i Tiru-akulpayan. *Śaiva-siddhānta* osnivala se na dvostrukoj tradiciji veda i āgama,<sup>6</sup> a sistematsko mirenje tih dveju tradicija je preduzeo Nilakantha<sup>7</sup> (četnaesti vek n. e.), pisac komentara o Brahma-sūtri, koji to delo komentariše u svetlosti sistema *śaiva*. On uglavnom prihvata stanovište Rāmānude i ustaje protiv apsolutnog identiteta ili apsolutne razlike boga sa jedne strane, i duša i sveta — s druge.<sup>8</sup> Najviši je Śiva, sa svojom suprugom Ambom, čije se telo sastoji od svesnih i nesvesnih bića. Veliku vrednost ima komentar Appaya Dikšite, nazvan Śivārkamanidipikā.

## III

## UČENJA

Najviša realnost zove se Śiva, a smatra se da je bez početka, bez uzroka, slobodan nedostataka, svećinilac i sveznalac, koji oslobađa individualne duše od veza koje ih okivaju. Formula *sačcidānanda*

<sup>4</sup> U hramu Kailāsanātha u Kondivaramu nalazimo najranije pismene podatke o dvadeset osam *Śaiva*-āgama u kojima kralj Rādasimhavarman, iz dinastije Pallava, izlaže svoju veru; kaže se da to pripada petom veku n. e.

<sup>5</sup> »Nijedan kult u svetu nije proizveo bogatiju pobožnu literaturu ili pokazao jače osećanje sa sjajem mašte, toplinom osećanja i veštinom izražavanja« (Barnett: *The Heart of India*, str. 82).

<sup>6</sup> Tirumūlar, citiran u *Siddhānta-dīpikā*, novembar 1911, str. 205. Śivadhāna Siddhiyar kaže: »Jedine realne knjige su vede i śaivāgame... Od njih vede su opšte i govore za sve. Āgame su specijalne i objavljene su na korist blaženih, a sadrže bitne istine veda i *vedānte*. Za jedne i druge se kaže da su od boga« (I. 46). Upor. Nilakantha: *vayam tu vedaśivāgamayoh bhedam na paśyāmah. Brahma-mīmāṃsā*, str. 156.\*

<sup>7</sup> Vidi Nilakantha, I. 1. 3.

<sup>8</sup> Mnogi od glavnih odeljaka su odjeci Rāmānuđinog Bhāṣye. Upor. npr.: *Sūkṣmadacidivīṣṭam brahma kāranam, sthūlacidacidivīṣṭam tat kāryam bhavati* (I. 1. 2).\*\* Ali vidi Dikšita: *Ānandalaharī*.

\* »Mi u vedi, Śivi i āgami ne vidimo rascep.«

\*\* »Istančana (nematerijalna) razlika između svesti i nesvesti je uzrok u *brahmanu*. Gruba razlika svesti i nesvesti je posledica toga uzroka.«

se tumači tako da sadrži osam atributa: samostalnog postojanja, suštinske čistote, intuitivne mudrosti, beskonačne inteligencije, slobode od svih veza, beskonačne milosti ili ljubavi, svemoći i beskrajnog blaženstva. Pominju se neki dokazi o postojanju boga. Svet podleže promeni. Njegov materijalni uzrok, *prakrti*, nesvestan je kao glina i ne može da se organizuje u jedan svet. Razvoj ne zavisi od elemenata koji su lišeni inteligencije. *Karma* je isto tako nedovrljna. Prema Meykandararu *kāla* ili vreme je bez promene, mada se posmatraču prikazuje kao promenljivo.<sup>9</sup> Ono je uslov za svaku akciju, ali samo po sebi nije aktivni činilac. Ako je bog neposredno uzrok, njegova nezavisnost i savršenstvo mogu možda doći u pitanje. Stoga se kaže da bog deluje preko svoje *śakti*\* kao svog instrumentalnog uzroka. Princip *karme* deluje u skladu sa čovekovim duhovnim ciljevima. On ne određuje ciljeve i ne pravi razlike između dobra i zla. Njih postavlja beskonačni duh koji takođe uz pomoć svoje *śakti* vodi računa o tome da duše dobiju ispravne nagrade. Kao što je loncu prvi uzrok lončar, štap i točak instrumentalni uzrok, a glina materijalni uzrok, tako je i svetu Śiva prvi uzrok, *śakti* instrumentalni uzrok, a *māyā* materijalni uzrok. Kao što zvuk ispunjava sve note jedne melodije, ili kao što ukus prožima plod, tako bog svojom *śakti* prožima ceo svet tako potpuno da se ne čini da je različit od njega. Bog je duša čije su telo vasiona prirode i čoveka. On nije istovetan sa njima, mada boravi u njima i oni u njemu. Nedualizam ne znači jednost (ekatva), već nerazdvojjivost.

Śiva je večan, jer ga vreme ne ograničava. On je sveprisutan. On deluje kroz svoju *śakti*, koja nije nesvesna već svesna energija, pravo telo božje. To telo je sastavljeno od pet *mantra*,<sup>10\*\*</sup> i služi za pet funkcija: stvaranja, održavanja i razaranja sveta, pomračenja ili otevoljenja (*tirodhāna*) i oslobođenja duša. Njegovo znanje večno sja i neposredno je. Prema Pauškara-āgami, *śakti* — nazvana Kundalini (savijena) ili *śuddhamāyā* — je ta iz koje Śiva izvodi svoje funkcije i u kojoj je osnova njegovog bića. *Śakti* je posredna veza između Šive, čiste svesti i materije koja je nesvesna. To je *upādhi*, uzrok diferencijacije Śivinih funkcija.<sup>11</sup> To je uzrok vezanosti svih bića, od Anante koji je potčinjen samo Śivi, naniže, a uzrok je i njihovog oslobođenja. *Śakti*, često nazivana Umā, samo je odraz Šive, a nije nezavisna egzistencija. Apsolut sam za sebe naziva se Śiva, a apsolut u odnosu na predmete naziva se *śakti*. U *Siddhānti* Śiva nije samo metafizički ap-

<sup>9</sup> Śivadhānabodham, I. 4.

<sup>10</sup> Sadyojata, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruša i Išana. Upor. Tait-aranj. X. 43. 47.

<sup>11</sup> Pauškara-āgama, II, 1.

\* *Śakti* je »ženska moć« plodnosti ili proizvođenja u bogu (odgovara »stvaralačkoj« sposobnosti biblijskih religija).

\*\* *Mantra* su svete izreke iz veda koje imaju ujedno magičnu moć vibracionog delovanja na materiju.



solut, već bog religije. On je spasitelj i *guru*, i prima taj oblik iz velike ljubavi prema čovečanstvu. On je bog ljubavi.

Gospodu (*pati*) pripada *pašu*, doslovno »stado«, beskonačni roj duša. On nije njihov tvorac pošto su one večne. Duša se razlikuje od tela koje je nesvestan predmet iskustva (*bhogyā*). Njeno prisustvo potvrđuju činjenice pamćenja i prepoznavanja. Ona je sveprisutan, stalan, svestan činilac. Ona je boravište večne i sveprisutne *čitsakti*.<sup>12\*</sup> Ona ima svest (*čaitanyam*), čija je suština u aktu viđenja (*drkkriyārūpam*). Prema Šivađñānasiddhiyaru duša se razlikuje od grubog tela kao i od utančanog, mada je sjedinjena sa njima, a ima funkcije želje, misli i akcije (*ičchāđñānakriyā*).<sup>13</sup> Ona postaje jedno sa stvari u kojoj privremeno boravi. U svetu *samsāre* ona je usredsređena na svetske stvari, dok u stanju oslobođenja usredsređuje svoju svest na boga. Za vreme *pralaye* duše lišene otelovljenja miruju kao snage i energije u velikom Šivi. Broj duša ne može se povećati niti smanjiti. Koliko više duša postigne oslobođenje, toliko otelovljene duše opadaju brojno. Svest se savršeno manifestuje u oslobođenima, dok je u neslobođenima pomračena. Individualnih duša može biti tri vrste, prema tome da li su vezane za jednu, dve ili tri nečistoće.<sup>14</sup> Zemlja i ostalo takođe su posledice božjeg stvaranja. Oni su nesvesni i služe ciljevima duša.

Tkanje veza (*pāśadāla*) razlikuje se na *avidyu*, *karmu* i *māyu*.<sup>15</sup> Prvo se naziva *ānavamala*, ili ljaga koja dolazi od pogrešnog pojma o konačnosti (*anutva*) koji ima duša. *Svest o sebi*, koja je čista svest, zamišlja sebe da je konačna i zatvorena u telo sa ograničenim znanjem i moći. Ona ne poznaje svoju prirodu kao svest, a zamenjuje takođe telo sa svojom realnošću. To je vezanost (*paśutva*) duše (*pašu*). Ova *avidyā* je jedna u svim bićima, bespočetna, gusta, velika i mnogoobrazna. Stvaranje, razaranje itd., dešavaju se s obzirom na konačni svet, te se zato posmatraju kao modifikacije (*parināma*) *avidye*.<sup>16</sup> *Karma* je uzrok spajanja svesne duše sa nesvesnim telom. To je pomoćna sila *avidye*. Naziva se *karma* stoga što ga proizvode dela bića. Ono je nevidljivo (*adršta*) pošto je utančano. Preovlađuje u vreme stvaranja, a vraća se nazad u *māyu* za vreme *pralaye*. Ne može se razoriti, već mora da ostvari svoje rezultate.<sup>17</sup> *Māyā* je materijalni uzrok sveta, nesvestan po prirodi;<sup>18</sup> ona je seme vasiona koje pose-

<sup>12</sup> Mrgendra-āgama, VII. 5.

<sup>13</sup> III. 1.

<sup>14</sup> Najviši (*vidñānakala*) su oni oslobođeni od *māye* i *karme* i oni imaju u sebi samo *ānavam*. Sledeći (*pralayakala*) su oni koji su podvrgnuti nečistoćama *ānavam* i *karme* koji ih vezuju za ponovno rođenje; i poslednji (*sakala*) uključuju sva bića koja podležu trima nečistoćama.

<sup>15</sup> Mrgendra-āgama, II. 3—7.

<sup>16</sup> Ibid., VII. 11.

<sup>17</sup> VIII. 1—5.

<sup>18</sup> IX. 2—4.

\* Snaga duha ili uma.

duje mnoge snage, sveprisutna je i neumištviva. »Kao što stablo, list i plod, latentni u semenki, izrastu iz nje, tako se i vasiona od *kale* do zemlje (*kṣīti*) razvija iz *māye*.«<sup>19</sup>

Proces stvaranja dobija važno mesto u sistemu *šaiwa*. Dok je Šiva čista svest, materija je čista nesvest, a za *šakti* se kaže da je posrednik između njih. Ona nije materijalni uzrok sveta, pošto ima prirodu svesti (*čaitanya*). Ona je spoljni zvuk, karika koja spaja grubo i utančano, materijalno i duhovno, reč i pojam,<sup>20</sup> *Šuddhamāya*, majka svemira, ona je Vāk ili Nāda, »glas tišine«. U analizi *Šaiva-siddhānte* nalazimo trideset šest *tattva* u vasioni, prema dvadeset pet u *sāmkhyi*. Nad *puruṣom* imamo *pañcakāñcuku* ili petostruki omotač: *niyati* (red), *kāla* (vreme), *rāga* (interes), *vidyā* (saznanje) *kala* (snaga). Nad *kalom* su *māyā*, *Šuddhavidyā*, *Īšvara*, *Sadāšiva*, *Šakti* i *Šiva*. *Šivatattva* je klasa za sebe; *Sadāšiva* *Īšvara* i *Šuddhavidyā* sačinjavaju *vidyātattve*, a ostale trideset dve od *māye* naniže su *ātmatattve*. To su razni stepeni razvoja. *Māyā* se razvija prvo u suptilne principe, zatim u grube. *Kalā*, prvi princip koji se razvio iz *māye*, svladava nečistoće koje ometaju manifestaciju svesti i pomaže joj da se manifestuje u skladu sa *karmom*. Pomoću drugog principa, *vidye*, duša izvodi iskustvo radosti i bola. »Ono oruđe kojim aktivna duša posmatra operacije *buddhi* jeste *vidyā*.«<sup>21</sup> *Māyā* je želja od koje zavisi celokupno iskustvo. *Kāla* ili vreme reguliše iskustva prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Vreme nije večno, jer je večnost nezavisnost od vremena. *Niyati* je utvrđeni poredak koji upravlja razlikama tela, organa i sličnim, za razne duše. Ovih pet principa obavljaju *puruše*. *Šaiva-siddhānta* zastupa mišljenje da je *mūlaprakṛti* u *sāmkhyi* i sama proizvod i dopušta da iza nje postoji pet suptilnih principa. Od ovih pet, prva tri služe da se manifestuju snage znanja, akcije i osećanja, dok ostala dva uglavnom odgovaraju vremenu i prostoru. *Prakṛti* je materijal od koga su sačinjeni svetovi koje *puruša* treba da iskusni. Iz *prakṛti* se razvijaju *gune*, iz *guna buddhi*; ostatak evolucije slaže se sa prikazom u *sāmkhyi*.

*Šivatattva* je *niškala* ili nediferencirana osnova svake svesti i akcije. »Kad *šuddhamāyā*, *šakti* Šive, počinje život svoje aktivnosti, onda Šiva postaje Šiva — koji — doživljava (*bhoga*); on je *Sadāšiva*, nazivan takođe *Sadākhyā*, i nije realno odvojen od Šive. Kad je *šuddhamāyā* stvarno aktivna, onda Šiva — koji — doživljava postaje Šiva upravljač (*adhikāra*); on je onda *Īšvara* koji realno nije odvojen od *Sadāšive*.«<sup>22</sup> *Sadāšiva* ima telo od pet *mantra*, a ne Šiva. *Šuddhavidyā* je uzrok istinitog znanja. Između perioda sveta postoje razmaci mirovanja nakon kojih počinje novi razvoj. Gospod pomaže nečistoćama da se manifestuju i podržava ceo tok njihovog razvoja radi krajnjeg dobra duša koje zavise od njegove milosti.<sup>23</sup> On nadgleda aktivnosti duša i pomaže im na njihovom putu naviše. Poštovanje zakona *karme* ne ograničava božju nezavisnost, jer je zakon *karme* sredstvo koje on upotrebljava.<sup>24</sup>

*Šaiva-siddhānta* ne podržava iluzornu koncepciju sveta. Bespočetna *samsāra* zavisi od materije i duša, koje su takođe večne. Svet ima ozbiljan moralni razlog i ne može se odbaciti kao čista zabluda ili šala. Bog se večno bavi spasavanjem duša iz veza materije. Neprekidan ritam sveta, sa zakonom *karme* koji ga reguliše, produžava se radi jedinog cilja da privuče čoveka u viši život. »Šiva želi da ga svi

<sup>19</sup> Pauškara-āgama, III. 4.

<sup>20</sup> Ibid., II. 17.

<sup>21</sup> Ibid., V. 9.

<sup>22</sup> Pauškara-āgama, I. 25—26.

<sup>23</sup> VII. 11—22.

<sup>24</sup> S. D. S., VII; Šivađñānabodham, II. 5.

upoznaju«, kaže Meykander.<sup>25</sup> To nije samo ambicija duše da upozna boga, već je to isto tako i želja gospoda.

Greh je trostruka veza od koje se moramo osloboditi. Mi se moramo otresti *ānave* ili *avidye*, ili prljavštine koja pomračuje svetlost duše, neutralisati *karmu* koje proizvodi ponovno rođenje, i odbaciti *māyu* koja je osnova svake nečistoće. Bog nam pomaže u našim naporima. Metafizički apsolut koga se ne tiču radosti i bolovi duše nema nikakvog značaja. Ali Šiva je pun milosti i čeka iz eona u eon da primi priznanje duše i njenu pobožnu ljubav. Lična veza vezuje dušu s bogom. Milosrđe božje je put slobodi. Ono zahteva detinjsko poverenje u Šivu. »Onima koji mu se ne približe on ne daje blagodat; onima koji mu se približe on podari svako dobro; veliki bog ne zna za mržnju.«<sup>26</sup> Sveci *śaiva* teže da vide boga. Mānikkavāsagar peva:

»Odbaciti sasvim ovaj grešni okvir; ući u dom Šive;  
Videti čudesnu svetlost, tako da ove oči steknu sreću;  
O beskonačni, nema ti poređenja! Skup tvojih svetih  
od davnine da vidi, o gospode, za tim je žudela duša tvog  
sluge.«<sup>27</sup>

Svest o grehu se snažno oseća i neki svetitelji uzvikuju da ih njihovi gresi odvajaju od jedinstva sa bogom.<sup>28</sup> Pobožnost *śaiva* je življa i mužestvenija od pobožnosti vaišnava.

Tiruvāsagam<sup>29</sup> opisuje u lepim himnama napredak duše iz okova neznanja i strasti u slobodu svetlosti i ljubavi, njeno prvo buđenje, radosti i ushićenja, nezgode i obeshrabrenje, borbu i nemir, mir i radosti sjedinjenja. Kaže se da u intuiciji boga nestaje razlika znalca, znanja i znanoga.<sup>30</sup> Barem u ranoj formi šaivism postojao je duh. »Ma kakvog boga da poštujete, Šiva će se pojaviti kao on.

<sup>25</sup> Śivadñānabodham, XII. 3.

<sup>26</sup> Tiru-arul-payan, I. 9.

<sup>27</sup> Prevod Popea: Tiruvasagam, XXV. 9.

<sup>28</sup> Upor. Appar:

»Zlo, svako zlo je u srodstvu sa mnom,  
zlo su sve moje osobine.  
Velik sam samo u zlu,  
zlo je čak i moje dobro.  
Zlo je moje najdublje ja,  
koje je glupo i izbegava čistotu.  
Životinja nisam,  
no ipak puteve životinje ne mogu nikad izbeći.

Ah! Bedan čovek kakav sam ja,  
Zašto sam se rodio!«

(Kingsbury i Philips: *Hymns of the Tamil Śaivite Saints*, str. 47)

<sup>29</sup> U vezi sa literaturom *śaiva-siddhānte*, Charles Eliot piše: »Ni u jednoj literaturi koju poznajem nije individualni religiozni život — njegove borbe i očajanja, nade i strahovanja, pouzdanje i trijumf — našao iskreniji i dublji izraz« (*Hinduism and Buddhism*, tom II, str. 217).

<sup>30</sup> Tiru-arul-payan, VIII. 74.

On, koji je iznad svega toga, razumeće vašu molitvu i pokazati vam milost.«<sup>31</sup> *Guru* ili učitelj zauzima važno mesto u shemi spasenja. Istiniti *guru* je onaj koji je u svome poslednjem životu; za samog Šivu se kaže da živi u *guru*, posmatrajući sa ljubavlju učenika *guruovim* očima.<sup>32</sup> Nema Šivinih otelovljenja, mada se on često javlja da proveri *bhakti* vernih ili da ih uputi u istinu. Ali Šiva nije rođen, niti ima ljudski životni put.

Naročito se nastoji na etičkim vrlinama. Siddhiyar kaže: »Nemaju ljubavi prema bogu oni koji nemaju ljubavi prema celom čovečanstvu.«<sup>33</sup> Mada se zakon *karme* ne može prekršiti, izbor duše nije sputan. Bog je uvek spreman da pomogne naporima čovekovim. *Karma* i *dñāna* zajednički proizvode oslobođenje.<sup>34</sup> U svakom pravom teizmu ograde kasta nužno se gube. Mada Mānikkavāsagar nije razvio protivnički stav prema kastinskim pravilima, pozniji šaivisti — Pattanathu Pillai, Kapilar, Telugu pesnik, Vemana — kritikuju kastinske ograde. Tirumūlar je smatrao da postoji samo jedna kasta kao što postoji samo jedan bog.<sup>35</sup> Reformatorski pokret Basava (sredina dvanaestog veka) karakterističan je po svome revoltu protiv vlasti brahmana, mada je i sam Basava bio brahman.<sup>36</sup> Ova sekta ne prihvata hipotezu o ponovnom rođenju.

Posle razrušenja *pāše*, kaže se da pojedinac postaje Šiva,<sup>37</sup> tj. postiže savršenu sličnost njemu, mada pet funkcija stvaranja itd., ostaje samom bogu.<sup>38</sup> Pošto duša nema u sebi prašine ni mraka, svetlost božja sija kroz nju. Oslobođenje nije postajanje jedno sa bogom, već uživanje božjega prisustva. Meykander kaže: »Kad bi duša nestala prelazeći u jedinstvo sa Šivom, onda ne bi bilo večnog bića koje bi se združilo sa bogom. Ako ne nastaje, već ostaje odvojeno biće, onda nema sjedinjenja s bogom. Ali nečistoće će prestati da deluju na dušu, i onda će duša, kao što se so sjedinjuje sa vodom, biti sjedinjena sa Šivom kao njegov sluga i postojati kraj njegovih nogu u jedinstvu sa njim.«<sup>39</sup> »Kad se odstrani greh, duša postiže stanje samoga Šive.«<sup>40</sup> Oslobođena duša može da postoji u stanju otelovljenja ili neotelovljenja.<sup>41</sup> Neki šaivisti veruju da je u stanju oslobođenosti

<sup>31</sup> Śivadñānāsiddhiyar.

<sup>32</sup> Tiru-arul-payan, V.

<sup>33</sup> XII. 2, citirano u Siddhānta-dīpikā, novembar 1912, str. 239.

<sup>34</sup> Nilakantha, I, 1. 1.

<sup>35</sup> Onre kulamum oruvane devanum (Tirumantram).

<sup>36</sup> Mada reforma *lingāyata* počinje odlučnim protestom protiv kastinskog sistema, danas njeni sledbenici priznaju kastinsku podelu.

<sup>37</sup> Mrgendra-āgama, VI. 7. »Nirantaram śivo 'ham iti bhāvanā pravāhena, śithilitapāśatayā 'pagatapaśubhāva upāsakah śiva eva bhavati« (Nilakantha o IV. 1. 3).

<sup>38</sup> Nilakantha o IV. 4. 7.

<sup>39</sup> Śivadñānabodham, XI. 5. Vidi tak. Pope: *Note III, Tiruvāsagam*, str. XIII.

<sup>40</sup> Nilakantha, IV. 4. 4.

<sup>41</sup> Nilakantha, IV. 4. 5.

i samo telo osvetljeno svetlošću Šive; drugi misle da duše stiču neke čudotvorne moći. Pre no što postignu sjedinjenje sa svevišnjim, duše moraju da iscrpe plodove svojih dela. *Divanmukta*, mada u telu, jedan je u osećanju i sposobnosti sa svevišnjim. On se ne angažuje u delima koja vode daljim otelovljenjima. Ispunjen je prisustvom božjim.<sup>42</sup> On produžava da bude u telu dok se njegovo ranije *karma* ne iscrpe, a dela iz međuvremena se ne istroše milošću božjom.<sup>43</sup> Sva dela koja izvrše oslobođeni zavise od pobude božje u njima.<sup>44</sup>

## IV

## SISTEM PRATYABHIĀNĀ

Mada su āgame takođe bile osnova i za kašmirski šaivism, poznija dela pokazuju primetno oslanjanje na advaitizam.

Kaže se da je Vasugupta (osmi vek n. e.) našao Šiva-sūtru i poučavao u njoj Kallatu. Neka važna dela ove škole jesu: Spanda-kārikā od Vasugupte ili Kallate; Šivadršti od Somānande (900. n. e.); Pratyabhidhā-sūtra od Utpale (930. n. e.); Paramārthasāra, Pratyabhidhāvimaršini i Tantrāloka od Abhinavagupte; Šivasūtravimaršini i Spandasandoha od Kšemarāde. Oni prihvataju dela Šaiva-āgame i *siddhānte* kao autoritativna, i prerađuju ih u smislu Šamkarinog *advaite*. Ova dela koja pokazuju razliku u mišljenjima, a kaže se da predstavljaju tri različite vrste monističkog idealizma, imaju zajedničko ime Trika.<sup>45</sup> Šiva-sūtra s Bhāskaranim Varttikom i Kšemarādinom Vimaršini predstavlja jedan pravac; Vasuguptina Spanda-kārikā sa Kallatinom Vrtti izlažu idealizam koji se ne razlikuje mnogo od prvoga. Somānandina Šivadršti i Utpalino Pratyabhidhā-sūtra i Abhinavaguptina dela podržavaju nedualizam.<sup>46</sup> Od ovih, Madhavi su poslednja izgledala najvažnija, jer on druga dva priključuje njima,<sup>47</sup> a branioci njegovog učenja držali su takođe da su svi ostali sistemi samo priprema za ovaj.<sup>48</sup>

Jedina realnost vasionone jeste Šiva, koji je beskonačna svest i neograničena nezavisnost. On ima mnoge druge osobine, kao sveprisutnost, večnost, bezobličnost, mada mu je nezavisnost (*svacchanda*) svojstvena. Šiva je subjekt ali i objekt, onaj koji doživljava iskustvo

<sup>42</sup> Tiru-arul-payan, X. 93.

<sup>43</sup> Ibid., X. 98.

<sup>44</sup> »Sam jezik koji viče k tebi — i sve druge snage Celog moga biće koje kliču, sve su Ti! Ti si moj put snage. Drhtavi talas koji struji Kroz mene jesi Ti! I ja sam, sve zlo i dobro! Nikoga drugog ovde nema...«

(Popeov prevod dela Tiruvāṣagam, XXXIII. 5)

<sup>45</sup> Tako se nazivaju stoga što obrađuju prve probleme: boga, dušu materiju.

<sup>46</sup> Vidi Paramārthasāra, str. 34 i 36, 48—50, 54.

<sup>47</sup> S. D. S., VIII.

<sup>48</sup> Tad bhūmikāh sarvadarśanasthitayah (Pratyabhidhāhrdaya-sūtra, str. 8).

i doživljeno iskustvo.<sup>49</sup> »Kako je svest na kojoj je zasnovan ceo ovaj proistekli svet iskonski slobodna, to se ona ne može nigde ograničiti. Iako se ona menja u diferenciranim stanjima budnosti, spavanja itd., identifikujući sebe sa njima, ona se ipak nikad ne odvaja od svoje prave prirode kao subjekt saznanja.«<sup>50</sup> U smislu *advaita-vedānte* kaže se: »Stvarno postoji jedino ono u čemu nema ni radosti, ni bola, ni znanoga, ni znalca, niti nesvesnoga.«<sup>51</sup> Realnost subjekta ne zahteva dokaze, pošto je svaki dokaz pretpostavlja.<sup>52</sup> Nema ničega drugog izvan Šive. Svet postoji u svesti mada izgleda da je spolja. »Gospod, u obliku *cit* (inteligencije), pod uplivom želje učini da celokupnost predmeta sija kao da postoje napolju, mada su bez supstrata, kao neki *yogi*.«<sup>53</sup> Ne priznaje se postojanje pokretačkog uzroka, kao *karma*, ili materijalni uzrok, kao *prakrti*, jer se ne priznaje stvaranje sveta. *Māyā* nije princip koji stvara iluzorne forme. Bog je apsolutno nezavisan i stvara sve što postoji čistom snagom svoje volje. On čini da se svet javlja u njemu kao da je različit od njega, mada to realno nije, kao što se predmeti odražavaju u ogledalu. Na boga ne deluju predmeti koje stvara, kao ni na ogledalo slike koje se u njemu ogledaju. Svojom sopstvenom čudesnom snagom (*śakti*), koja je u njemu, bog se javlja u formi duša i uspostavlja predmete za njihovo iskustvo.<sup>54</sup> Jedina realnost je neograničeno čisto *sebe*, jedan i jedini supstrat vasionone, čija je aktivnost (*spanda*, vibracija) uzrok svih razlika.

Dok je Šiva nepromenljiva realnost koja je u osnovi cele vasionone, njegova energija ili *śakti* ima beskonačno mnogo vidova, od kojih su glavni *cit* (inteligencija), *ānanda* (blaženstvo), *ičhā* (volja), *dhāna* (znanje) i *kriyā* (stvaralačka snaga). Priznaje se trideset šest *tattva* ili principa. Kad *śakti* dejstvuje kao *cit*, apsolut postaje čisto iskustvo nazvano *śivatattva*. Čim se uspostavi život delovanjem *śaktinog ānande*, dobijamo drugi stepen *śaktitattve*. Volja za izražavanjem sebe dovodi do trećeg stupnja bića. Pored svesnog iskustva (*dhāna*) bića, nalazi se *išvaratattva* sa svojom moći i voljom da stvori vasionu. U sledećem stadijumu postoji znalac, kao i predmet saznanja, kad počinje akcija (*kriyā*). To je stupanj *śuddhavidye*. Tako su pet transcendentnih *tattva* izraz Šivine *śakti* sa njenih pet moći.

Fenomenalni svet nastaje snagom, iz koje postaju ograničenja prostora (*niyati*), vremena (*kāla*), interesa (*rāga*), znanja (*vidyā*), moći (*kala*). Snagom *māye* beskonačno iskustvo manifestuje se u izvesnom broju ograničenih iskustava ili *puruša*. Ali svako ograničenje implicira nešto što ograničava. Javlja se razlika između *puruše* i *prakrti*. Dalji razvoj sledi shemu *sāmkhye*. Svi stupnji razvoja svode se na apsolutnog Šivu. Priznaje se cikličko javljanje i nestajanje sveta. Proces manifestacije (*ābhāsa*) vasionone ne kalja čistotu apsolutnog Šive, koji transcendira svoje manifestacije.

<sup>49</sup> Spanda-kārikā, str. 29.

<sup>50</sup> Ibid., str. 2—4.

<sup>51</sup> Ibid., 5.

<sup>52</sup> Šivasūtravimaršini, str. 5.

<sup>53</sup> *Īšvarapratyabhidhā-sūtra*, V. 6. Paramārthasāra kaže da gospod, sav od misli i blaženstva, stvara *śakti*, *māyu*, *prakrti* i zemlju (vidi 4). Gospod uzima na sebe lik bogova, ljudi itd. (6).

<sup>54</sup> Paramārthasāra, str. 48—50.

Kako je duša po prirodi svest, a individualna duša je isto što univerzalna duša, to se poriče učenje o krajnjem mnoštvu duša. Čista svest boravi u svakom od nas, mada je pomračuju nerealni *upādhi*. Naša vezanost dolazi od neznanja (*adhāna*).<sup>55</sup> Kšemarāḍa kaže: »Mada je beskonačna svest, duša misli 'ja sam konačna'; mada je nezavisna, ona misli 'ja sam telo'.«<sup>56</sup> Ona zaboravlja da je svet potpuno nerealan ako je izvan Šive, a da je duša istovetna sa Šivom.

Priznavanje (*pratyabhidhā*) realnosti je sve što je potrebno za oslobođenje. Ako je individualna duša jedno sa univerzalnom dušom, onda se nameće pitanje zašto je potrebno priznanje te činjenice. Mādhava odgovara na to pitanje analogijom. Zaljubljena žena nije zadovoljna samo prisustvom voljenog čoveka, njoj je potrebno priznanje ljubavi. Vezanost neznanjem svladava se jedino ovim priznanjem. Kad duša sebe prizna za boga, ona miruje u mističnom blaženstvu jedinstva sa bogom. Prema školi *spanda*, duša postiže saznanje predanom *yoga* kontemplacijom, shvata vlast Šive u svemiru i biva apsorbovana u mističnom transu mira i stižavanja. Tri metode za postizanje oslobođenja pominju se u Šiva-sūtri, i to: *śaiva*, *tantra* i *yoga*.

Prema Abhinavagupti postoje tri klase oslobodjenih duša: one koje su se utopile u svevišnjeg (*paramukta*), one koje su sjedinjene s njim u manifestovanoj fazi (*aparamukta*) i one koje su još u telu (*divanmukta*). Oslobođena duša postaje jedno sa svevišnjim, pošto se priznaje da »nema ničega što se razlikuje od iskupljenoga čemu bi on trebalo da se moli ili prinosi žrtve.«<sup>57</sup> »Kad tako nestane zamišljanje dvojstva, pojedinac je natkrilio varavu *māyu* i utopio se u *brahman*, kao voda u vodu ili mleko u mleko.«<sup>58</sup>

## V

## ŠAKTIZAM

Kult *śakti*<sup>59</sup> ima svoje početke u Rg-vedi. U jednoj od himna *śakti* se predstavlja kao otelovljena snaga, »podupirač zemlje koji živi na nebu.«<sup>60</sup> Ona je najviša snaga »kojom se održava vasiona«,<sup>61</sup> »velika majka pobožnih (*svratānām*)«. Ubrzo je identifikovan sa »Umom zlatne boje« iz Kena-upanišade. U Mahābhārati ona je sestra Kršne, i tako se povezuje sa vaišnavizmom. Šaivisti su je načinili ženom Šive. U purānama javlja se kao Čandī, kojoj se svakodnevno služi, a u jesen se u njenu slavu održava festival. Ubrzo počinju da je obožavaju kao Devī, koja je jedno sa *brahmanom*, apsolutnim, čija je priroda *sat*, *cit* i *ānanda*, i može da joj se moli kao muškom, ženskom ili bez atributa.<sup>62</sup> Postepeno je poštovanje *śakti* kao majke sveta potislo vedski ritualizam. Literatura koja se odnosi na ovaj period hin-

<sup>55</sup> Šiva-sūtra, 2.

<sup>56</sup> Komentari Šiva-sūtre, I. 2.

<sup>57</sup> J. R. A. S., 1910.

<sup>58</sup> Paramārthasāra, str. 51.

<sup>59</sup> I. P., str. 487-8.

<sup>60</sup> I. 136. 3.

<sup>61</sup> Vidi Čhān.-up., III. 12; Brh.-up., V. 14.

<sup>62</sup> Upor. Purnrūpām vā smared devīm strīrūpām vā vicintayet Athavā niṣkalām dyāyet saccidānandalakṣanām.

duizma naziva se Tantra. Čuvena je po svome poštovanju žena koja se posmatra kao forma božanske majke.<sup>63</sup>

Sedamdeset sedam āgama koji pripadaju kultu *śakta* dele se na pet *subhāgama* (ili *samaya*), koji daju pouke o vežbama koje vode saznanju i oslobođenju; šezdeset četiri *kaulāgama*, koji daju pouke o vežbama za razvijanje magijskih moći; i osam *miśrāgama*, koji služe u oba pomenuta cilja. Bhāsharārāya u svome delu Lalitasahasranāmabhāṣya navodi devet sūtra iz dela zvanog Šakti-sūtra. Ovo poslednje delo nije došlo do nas. Tantrе su dela pisana u formi dijaloga između Šive i Devī, a pripadaju sedmom veku i poznije. Zahvaljujući predanim naporima Johna Woodroffea objavljeni su glavni tekstovi Tantra koji još postoje.

Šiva je u ovom sistemu po prirodi sveprisutan (*akhilānugata*), čista svest (*prakāṣa*), bezličan i neaktivan. On je čisto biće bez ikakve relativnosti. Aktivno lično biće, Šakti, obuhvata sve individualne duše. U prvom stihu Saundaryalaharī piše: »Kad je Šiva sjedinjen sa *śakti*, on je sposoban da stvara; inače nije sposoban ni da se pokrene.«<sup>64</sup> Šiva i *śakti* su u odnosu kao *prakāṣa* i *vimarṣa*. Bhāskarārāya definiše *vimarṣu* kao spontanu vibraciju krajnje realnosti.<sup>65</sup> Prvi doticaj odnosa u čistom apsolutu je *vimarṣa*, koji daje pokret svetu razlika. *Vimarṣa* ili *śakti* je snaga latentna u apsolutnoj ili čistoj svesti. To je personifikovani apsolut, svest koja je postala subjekt, i prelazi u svoju suprotnost, ne-sebe ili predmet. Ako je Šiva svest (*cit*), *śakti* je formativna snaga svesti, *cidrūpinī*. Brahmā, Višnu i Šiva vrše svoje funkcije stvaranja, održavanja i razaranja pokoravajući se *śakti*.<sup>66</sup> U savršenom iskustvu *ānande* nema razlike između Šive i *śakti*. Oboje se stapaju u jedno biće. Šiva odgovara neodređenom *brahmanu* u stanju mira; *śakti* je određeno *brahman* čiji su rekviziti *icchā* (volja), *dhāna* (znanje) i *kriyā* (delo), koji projiciraju celu objektivnu vasionu. Šiva i *śakti* su jedno, pošto je sila inherentna egzistenciji. Sila može da miruje ili da deluje, ali ona ipak postoji u obadva stanja. Potencijalnost celog sveta objekata postoji kao Šivina *śakti*.

Razlikuje se gruba i utančana *śakti*. Ona je majka svih stvari. Njoj se pripisuje pet funkcija: osvetljavanje (*ābhasā*), bojenje (*rakti*), ispitivanje (*vimarṣana*), sejanje semena (*bīdāvasthāna*) i žaljenje (*vilāpanatā*). Postoji takođe nesvesna materija koja odgovara *prakrti* u sistemu *sāmkhya*.

*Prakrti* ili *māyā* se smatra supstancijom Devī.<sup>67</sup> U utrobi Šakti je *māyā* ili *prakrti*, materica vasionе, potencijalna u *pralayī* a aktivna u stvaranju. Prihvata se objašnjenje koje daje *sāmkhya* o razvoju iz *prakrti*. Pod vođstvom *śakti māyā*

<sup>63</sup> Vidyāh samastās tava devi bhedāh.

Striyah samastāh sakalā jagatsu (Saptaśati, XI. 5).

<sup>64</sup> Śivah śaktyā yukto yadi bhavati śaktah prabhavitum Na ced evam devo na khalu kuśalah spanditum api.

<sup>65</sup> Vidi komentar o Lalitasahasranāmi pod Vimarṣarūpinī, str. 548.

<sup>66</sup> Ānandalaharī, str. 2 i 24.

<sup>67</sup> Sāmyāvasthā gunopādhikā brahmarūpinī devi.

se razvija u razne materijalne elemente i fizičke delove svih čulnih bića. U svima živim bićima *çaitanya* ili svest je prisutna, mada se javlja kao rascepkana na mnoštvo bića na osnovu promenljivih fizičkih primesa. Umesto dvadeset pet *tattva sãmkhye*, ovde imamo trideset šest, podeljenih ovako: 1. *çivatattva*, vrhovni; 2. *vidyãtattva*, ili utančane manifestacije *çakti*; 3. *ãmatattva*, ili materijalni svet od *mãye* sve do zemlje. Ovo troje odgovara *prakãši* (Šiva), *vimarši*, i *ne-sebi*. Najviši duh u shemi *çãkta* ima unutrašnje razlike, mada se često srećemo sa idejama o spasenju i jedinstvu sveta koje nas podsećaju na Šamkarin strogi nedualizam.<sup>68</sup> Pre svega, imamo apsolutno *brahman*; zatim imamo određeni subjekt obdaren sa *çakti*. *Nãda* proističe neposredno, a iz *nãde* se javlja *bindu*,<sup>69</sup> a zatim *çuddhamãya*. Ovih pet odgovaraju Šivi, *çakti*, *Sadãkhyi*, *Išvari* i *çuddhamãyi* kod šaivista. Nastavak evolucije ne razlikuje se od sheme šaivista.

Pod uticajem *mãye ðiva* posmatra sebe kao nezavisnog agensa i korisnika sve dok se ne postigne oslobođenje. Saznanje *çakti* je put spasenju,<sup>70</sup> koje je rastvaranje u blistavom blaženstvu svevišnjega. Kaže se da »za onoga koji uvidi da su sve stvari *brahman* nema ni *yoge* niti molitve.<sup>71</sup> Priznaje se *ðivanmukti* ili oslobođenje u ovom životu.<sup>72</sup> Oslobođenje zavisi od samousavršavanja, koje vodi do duhovnog uvida. Ono »ne dolazi od recitovanja himna, prinošenja žrtava niti stotina postova. Čovek se oslobađa saznanjem da je on sam *brahman*«. <sup>73</sup> »Stanje duha u kome se shvati da samo *brahman* jeste (*brahmasadbhãva*) je najviše; stanje u kome postoji meditacija o *brahmanu* (*dhyãnabhãva*) je srednje; pohvala (*stuti*) i recitacija (*ðapa*) himna je sledeće, a spoljno obožavanje je najniže od svih.«<sup>74</sup> Postoji i protest protiv obredne religije. Kulãrnava-tantra kaže: »Ako je samo trljanje tela blatom i pepelom sredstvo za oslobođenje, onda ga postižu seoski psi koji se valjaju u blatu.«<sup>75</sup> Kastinske razlike se uzimaju kao sporedne, a disciplina *tantra* je dostupna svima.<sup>76</sup> Smatra se da *bhakti* pomaže spasenju. Daje se sloboda obreda. »Kao što reke teku u okean, tako *brahman* prihvata obred u slavu bilo koga boga.«<sup>77</sup> Ipak, podređena božanstva podležu sili *karme* i vremena.<sup>78</sup>

Mistična strana sistema *yoga* igra vrlo važnu ulogu u svakom pogledu. *Mantra* su svete izreke i smatra se da ih je bog stvorio, a u

<sup>68</sup> Kaže se da je nedualizam. Kulãrnava-tantra, I. 108. John Woodroffe, koji je naročito proučavao školu *tantra*, veruje da njena filozofija »zauzima u izvesnom smislu srednje mesto između dualizma *sãmkhye* i Šamkarinog ultramonističkog tumačenja *vedante*« (*Indian Philosophical Review*, tom I, str. 122).

<sup>69</sup> Šaradãtilaka, I.

<sup>70</sup> *çaktijãnam* vinã devì nirvãnam naiva jãyate (Niruttara-tantra).

<sup>71</sup> Mahãnirvãna-tantra, XIV. 123. Vidi tak. 124—127.

<sup>72</sup> Ibid., XIV. 135.

<sup>73</sup> Ibid., XIV. 115, 116.

<sup>74</sup> Ibid., XIV. 122.

<sup>75</sup> I.

<sup>76</sup> Antyajã api ye bhaktã nãmajãnãdhikãrinah Striçudrabrahmabandhũnãrã tantrajãnãe 'dhikãritã (Vyoma-samhitã).

<sup>77</sup> Mahãnirvãna-tantra, II. 50.

<sup>78</sup> Ye samastã jagatsrçisthisamhãrakãrinah

Te 'pi kãleçu liyante kãlo hi balavattarah.

izvesnom smislu su istovetne sa *çakti*, koja je *šabda* ili večna reč. Velika pažnja se posvećuje buđenju snaga u organizmu. Savršeni čovek će probuditi *kundalini* i prodreti do u šest *çakra*.<sup>79</sup> *çãkta* mislioci prihvataju teorije o *karmi*, ponovnom rađanju, grubim i utančanim telima.

## VI

### MADHVA

Vodeći pravac reakcije protiv Šamkarinog advaitizma je dualistička filozofija vezana za ime Madhve, koji ima mnogo zajedničkih tačaka sa Rãmãnuđinim gledištem na realnost.<sup>80</sup> Madhva zastupa nekvalifikovani dualizam i brani pet velikih razlika između boga i individualne duše, boga i materije, individualne duše i materije, jedne duše i druge, i jednog dela materije i drugog. Učenja o isključivom posredništvu Vãyua, sina Višnuova, o večnom paklu, kao i misionarsko oduševljenje Madhvine vere, ukazuju na uticaj hrišćanstva, mada ima malo dokaza za to. S obzirom na činjenicu da je Madhvin komentar o Kena-upanišadi uzet iz Brahmasãre, ima razloga da se pomisli da je tradicija dualizma starija od Madhve. Kao što ćemo videti, Madhva se vešto koristi teorijama *sãmkhye* i *nyãya-vaišešike*.

## VII

### ŽIVOT I KNJIŽEVNOST

Madhva<sup>81</sup> je poznat takođe pod imenima Pũrnapradnã i Ånandatãrtha. Rođen je godine 1199. u selu blizu Udipi, u oblasti Južnog Kanara. Rano je napredovao u proučavanju veda i ubrzo postao *sañnyãsin*.<sup>\*\*</sup> Proveo je mnogo godina u

<sup>79</sup> Vidi Avalon: *The Serpent Power*. Oblak se nadvisio iznad *sãdhane çakta*. Mada je mnogo nezaslužjenih grdnji, očigledno ima dosta toga što treba ispraviti.

<sup>80</sup> Glavne razlike su u tome što Rãmãnuđa misli da su individualne duše slične u svojoj prirodnoj suštini, dok Madhva smatra da se razlikuju. Madhva poriče da je *brahman* materijalni uzrok, što Rãmãnuđa potvrđuje. Za Madhvu vasiona nije telo božje. Za Rãmãnuđu nema duša onesposobljenih za spasenje, i nema za oslobođene duše razlika u uživanju blaženstva.

<sup>81</sup> Ortodoksni prikaz Madhvina života sadrže dela Nãrãyanãçãrye: Madhvavidaya i Manimãñðari. Ako izdvojimo čuda i natprirodne događaje, koje su mu iz slepog poštovanja sledbenici pripisali, možemo dobiti istorijsku osnovu za Madhvin život i rad.

\* *Çakra* (»točak«) su organi psihičkog istančanog tela nanizani na zmijolijkoj osovini (*kundalini*) koja u tom organizmu odgovara kičmenoj moždini i mozgu, tj. živčanom sistemu.

\*\* *Sañnyãsin* je monah, isposnik, u hinduističkim religijama.



molitvi i meditaciji, studiju i diskusijama. Razvio je dualističku filozofiju u diskusijama sa svojim učiteljem Aćyutaprekšom, pripadnikom Šamkarine škole. Proglasio je Višnuja za najviše božanstvo i priznao važenje žigosanja ramena oružjem Višnuja, običaj koji je usvojio i Rāmānuđa. U raznim krajevima zemlje preobratio je mnoge u svoju veru, osnovao hram Kršne u Udipi i načinio od njega sastajalište svih svojih sledbenika. Zabrana prolivanja krvi u vezi sa prinošenjem žrtava je zdrava reforma koju je on proveo. Umro je u sedamdeset devetog godini.

Glavna dela ove škole su, svakako, Madhvina. Napisao je komentar Brahma-sūtre i opravdao svoje tumačenje u drugom delu, zvanom Anuvyākhyāna. Njegovi komentari Bhagavadgīte i upanišada,<sup>82</sup> njegov sažeti prikaz Mahābhā-ate, pod naslovom Bhāratatātparyanirṇaya i tumačenja Bhāgavata-purāne, služe dobro za osvetljavanje njegove filozofije. Napisao je takođe komentar za prvih četrdeset himna Rg-vede i raspravljao o mnogim filozofskim i drugim temama u svojim Prakarana. Iz njegovih dela dobija se utisak da se više oslanjao na purāne nego na Prasthānatrayu, upanišade, Bhagavadgītu i Brahma-sūtru. Madhvi nije bilo lako da interpretira ova autoritativna dela u smislu svoje dualističke metafizike. Dayatīrthin komentar Madhvinog Sūtrabhāšya i Anuvyākhyāna, pod naslovom Nyāya-sudhā, dela su velike vrednosti. Vyāsarāya je napisao knjigu objašnjenja, zvanu Čandrikā, o Dayatīrthinom komentaru Madhvinog dela Sūtrabhāšya. Pūrnanandino delo Tattvamuktāvāli je žestok napad na *advaitavādu*.

## VIII

### TEORIJA SAZNAJNA

Madhva priznaje tri izvora saznanja: opažanje, zaključak i svete spise. Poređenje (*upamāna*) smatra jednom varijantom zaključka. Sami za sebe opažanje i zaključak ne mogu nam pomoći da rešimo zagonetku vasiona. Opažanje je ograničeno na činjenice pristupačne čulima. Zaključak nije sposoban da nas snabde novim činjenicama, mada nam pomaže da proveravamo i sistematizujemo činjenice dobivene drugim sredstvima. Za istinito znanje o realnosti moramo da zavisimo od veda. Madhva priznaje autoritet veda u celini, i ne pravi razliku između raznih delova u njima. Himne i brāhmane su korisne, i važe kao i upanišade. Madhva razlikuje svedočanstvo na osnovu ličnog autoriteta (*pauruṣeya*), koje može biti pogrešno, i svedočanstvo koje nije tvorevina jedne ličnosti (*apauruṣeya*). Ovo drugo je apsolutno važeće i nepogrešivo. Za vede, čijim se ispravnim tumačenjem smatra Madhvina filozofija, smatra se da su *apauruṣeya*, to jest da nisu tvorevine jedne ličnosti; stoga se o njima kaže da su po svome karakteru autoritativne.

Shvatanje, postignuto kojim bilo sredstvom, jeste neposredni dokaz stvari koja je shvaćena. Oruda koja posreduju kod shvatanja nisu prisutna u samom shvatanju. Odnos između znalca i znanoga je izravan i neposredan. *Pramāne* opažanja, zaključka i vedskog svedočanstva nazivaju se tako prosto što su instrumentalne, za proizvođenje

<sup>82</sup> Vidi S. B. H., tom I, III i XIV.

saznanja. Ta činjenica se ispoljava kad saznanje ispitujemo spolja. Svako shvatanje činjenice koje imamo važi, i uključuje postojanje činjenice, sve i ako ona postoji u momentu shvatanja. Ako ga odbacimo kao nevažeće, to biva zbog nekog drugog shvatanja čije važenje priznajemo. Rađanje i zalazak sunca su stvarni događaji tako dugo dok ne dođemo do daljeg saznanja da se sunce niti rađa niti zalazi. Madhva prihvata unutrašnje važenje shvatanja kao takvog, i pobija svaku teoriju koja posmatra naše saznanje kao prost privid. Ako naše saznanje ne otkriva strukturu realnosti i ne ukazuje na objektivno postojanje, već nas prosto obmanjuje, onda nerealno ne može ni da se pojavi, ne može da bude ni predmet pogrešnog shvatanja, i ne može da bude prema saznanju u odnosu uzroka prema posledici. Ako je svako saznanje zabluda, onda nestaje razlika između istinitih i lažnih ideja. Analiza iluzije nam pokazuje da postoji neki predmet prikazan našoj svesti, mada mi pogrešno shvatamo njegovu prirodu zbog nekih nedostataka čula i ostalih sredstava saznanja. Elementi lažnog opažanja nisu lažni. Oni su činjenice iskustva. Zbog izvesnog nedostatka mi ne dobijamo potpun uvid u predmet, ali ono što vidimo od njega podseća na nešto slično njemu u prirodi, iako različito od njega, sa čime brkamo dati podatak. Svaki slučaj iluzije uključuje dve pozitivne veličine: datu stvar i sugerisani predmet. Pojam nerealnosti sveta znači da postoji nešto realno što greškom smatramo za nešto drugo. To znači da ne postoji ništa realno uopšte.

Madhva svoje stanovište temelji na iskustvu ili saznanju i dokazuje da ne može biti znanja bez onoga ko zna i onoga što on zna. Besmisleno je govoriti o znanju nezavisno od subjekta saznanja i objekta saznanja. Subjekti saznanja i objekti koji se saznanju moraju postojati. Svet nije nerealnost. Ako ne priznamo razlike u stvarima, ne možemo objasniti razlike ideja. Naše saznanje nas uči da postoje razlike. Mi ih ne možemo smatrati prosto konvencionalnim, jer konvencija ne proizvodi razlike.

Činjenica razlike svodi se uopšteno na silu prostora i vremena, koji se smatraju čistim formama inteligencije subjekta. Kad bi prostor i vreme bili istovetni sa svešću koja saznanje, teško je reći kako bi se javio pojam da su istovetni sa subjektom. Ako je *svest o sebi* kao saznanje sveprodorna, ne možemo imati razlike prostora i vremena. Pripisati te razlike sili *avidye* ne pomaže ništa, jer se status *avidye* i njen odnos prema *svesti o sebi* ne može zadovoljavajuće objasniti. Svako objašnjenje *avidye* implicira pretpostavke prostora i vremena, i tako se ovi poslednji ne mogu eliminisati kao proizvodi *avidye*. Prostor i vreme se smatraju realnim celinama koje imaju delove. Ako nemaju delove ne možemo ih razlikovati ovde i onde, sad i onda. Nama su dati delovi prostora, jer je neispravno smatrati da sve što nam je dato zauzima celokupan prostor, neograničen i nedeljiv. Mi smo svesni samo ograničenih tela koja zauzimaju delove prostora i pružaju otpor jedno drugom. Mi opažamo delove prostora i vremena, te ih zato moramo smatrati postojećima. Prema Madhvi, oni su predmeti opažanja za sebe koje je svedok (*sākṣin*).

Realnosti (*padārtha*) ima, po Madhvi, dve vrste: nezavisne (*svatantra*) i zavisne (*paratantra*). Jedino je bog kao najviša ličnost

nezavisna realnost. Zavisna bića mogu biti dvovrsna: pozitivna (*bhāva*) i negativna (*abhāva*). Pozitivnih ima dve vrste: svesne (*śetana*) duše, i nesvesna (*acetana*) bića, kao što su materija i vreme. Nesvesno postojanje je ili večno kao vede, večno i nevečno kao *prakrti*, vreme i prostor, ili nevečno kao proizvodi *prakrti*.<sup>83</sup>

## IX

## BOG

Tri bića postoje kroz svu večnost a bitno se razlikuju međusobno: bog, duša i svet. Mada su sva realna i večna, poslednja dva su potčinjena bogu i zavise od njega. Nezavisna (*svatantra*) realnost je *brahman*, apsolutni tvorac vasiona. Njegovu prirodu možemo upoznati proučavanjem veda,<sup>84</sup> tako da njegova priroda nije neodrediva. Kad se kaže da je vrhovno biće nemoguće definisati, time se misli da je teško postići puno saznanje o njemu.<sup>85</sup> Svevišnji prevazilazi sva opažanja.<sup>86</sup> Forma koju vidimo za vreme meditacije u mašti nije *brahman*. Madhva nije sklon gledištu po kome se razni delovi svetih spisa odnose na razne vrste *brahmana*. Mada su najviše biće i njegovi kvaliteti istovetni, ipak se o njima može govoriti raznim izrazima.<sup>87</sup> Čuveno mesto koje kaže da je *brahman* jedino bez drugog (*ekam evādvitīyam brahma*), znači da je *brahman* nenadmašiv u izvršnosti i bez sebi ravnog, pošto sve prožima. Atributi boga su apsolutni po karakteru i stoga ga ne ograničavaju. *Brahman* poseduje svaku vrstu savršenstva. Njega izjednačuju sa Višnuom, i kažu da svojom voljom upravlja svetom i svime u svetu kao apsolutni gospodar. Uvek iznova stvara i razara svet. Snabdeven je natprirodnim telom i smatra se da je transcendentan prema svetu ali mu je i imanentan, pošto je unutrašnji upravljač (*antaryāmin*) svih duša.<sup>88</sup> On se manifestuje u raznim oblicima (*vyūha*), javlja se periodično u otelovljenjima (*avatāri*) a kaže se da je mistično prisutan u svetim slikama. On stvara, održava i razara vasionu, daje znanje, manifestuje se na razne načine, osuđuje jedne a iskupljuje druge. Njemu sa strane je Lakšmi, sposobna da primi različite forme, ali bez materijalnog tela, večna s njime i sveprodorna. Ona svedoči o slavi božjoj kroz večnost. Za razliku od bo-

<sup>83</sup> Prema Madhvasiddhāntasāri (2) postoji deset *padārtha*. Dravyagunakarmasāmānyaviśeṣaviśiṣṭāmśīśaktisādrśyabhāvā daśa padārthāh.

<sup>84</sup> M. B., III. 3. 1.

<sup>85</sup> M. B., I. 1. 5.

<sup>86</sup> M. B., III. 2. 23.

<sup>87</sup> Vidi Nyāyasudhā, I. 1. 2; I. 1. 6. Upor. tak. Madhvasiddhāntasāra: Bhedābhāve 'pi bhedavyavahāranirvāhakā anantā eva viśeṣāh (21).

<sup>88</sup> I. 2. 13.

gova i boginja koji postižu oslobođenje posle mnogih života, Lakšmi je večno otkupljena (*nityamuktā*). Lakšmi je oličenje božje stvaralačke energije. Ona je inteligentna *prakrti*, mada je bog veći od nje u pogledu utančanosti i obima kvaliteta.<sup>89</sup> Bog upravlja dušama i materijom, mada ih ne stvara iz ničega i ne svodi ih u ništa. On je dejstveni ali ne materijalni uzrok sveta. Neinteligentni svet ne može da bude delo vrhovne inteligencije. Aktivnost boga je posledica proticanja njegovog savršenstva. Prosto stoga što bog ima u vidu *karmu* individua, ne može se reći da bog zavisi od *karme*, jer, kako kaže Madhva, »i samo postojanje *karme* i drugih stvari zavisi od gospoda«.<sup>90</sup>

## X

## INDIVIDUALNA DUŠA

Prema Madhvi, sve što na zemlji postoji jeste živi organizam. Vasiona je ogromno prostranstvo žive prirode u kojoj je svaki atom prostora ispunjen *divama*. U svome delu Tattvanirnaya Madhva kaže: »Bezbrojne su duše koje se nalaze u jednom atomu prostora«.<sup>91</sup> Razliku između *brahmana* i *dive* Madhva smatra realnom<sup>92</sup> i drži da je pogrešno misliti da su *diva* i *brahman* nerazličiti u slobodi a različiti u *samsāri*, pošto dve različite stvari ne mogu nekad postati nerazlične, i obrnuto. Mada su apsolutno zavisni od *brahmana*, *dive* su po suštini aktivni agensi i snose odgovornosti.<sup>93</sup> Duša nije apsolutni agens, pošto ima ograničenu snagu, budući zavisna od rukovodstva božjeg.<sup>94</sup> Za *divu* se kaže da ima atomski obim i time se razlikuje od *brahmana* koje je sveprisutno.<sup>95</sup> Mada ograničen u obimu, *diva* prožima telo na osnovu kvaliteta inteligencije. Organ saznanja naziva se *sākṣin*, kome materijalno *manas* saopštava svoje utiske. To je spoznajni princip od koga zavisi svest jastva, koja je osnova individualnosti. Duša je po prirodi blažena, mada podložna bolu i patnji zbog svoje veze sa materijalnim telima s obzirom na svoje ranije *karma*. Dotle dok se ne oslobodi svojih nečistoća, ona luta u promenljivim životnim oblicima. Kvaliteti kao što je blaženstvo postaju očigledni u vreme oslobođenja.<sup>96</sup> Mada su duše večne, za njih se kaže da se rađaju, s obzirom na svoju otelovljenu zavisnost.<sup>97</sup> Ni dva *dive* nisu slični po karakteru. Svaki ima

<sup>89</sup> IV. 2. 9.

<sup>90</sup> II. 1. 37; III. 2. 39—42.

<sup>91</sup> Paramānupradeśeṣv anantāh prānirāśayah.

<sup>92</sup> I. 2. 12.

<sup>93</sup> II. 3. 33—42.

<sup>94</sup> II. 3. 38; II. 3. 28.

<sup>95</sup> II. 3. 23.

<sup>96</sup> II. 3. 31.

<sup>97</sup> Madhva o B. S., II. 3. 19.

svoje sopstveno mesto i vrednost u skali života. *Ātma* zavise od gospoda koji ih međutim pobuđuje na akciju prema njihovom ranijem držanju.<sup>98</sup>

Svesne duše su trovrstne: 1. večno slobodne (*nitya*), kao Lakšmi; 2. one koje su se oslobodile iz *samsāre* (*mukta*) deva i ljudi, *ršija* i otaca\*; i 3. vezane (*baddha*). Poslednja klasa uključuje i one koje dolaze u obzir za oslobođenje (*muktyogya*), i one koje ne dolaze. Ove poslednje su ili namenjene paklu ili slepom mraku (*tamoyogya*), ili su vezane za krug *samsāre* na večna vremena (*nityasamsārinah*). Dok su neke predodređene za spasenje svojom unutrašnjom sposobnošću, druge su određene za pakao, a treća je klasa u stalnom kruženju na točkovima *samsāre* iz večnosti u večnost, nekad uživajući, nekad pateći u beskonačnoj promeni. Ova trovrstna klasifikacija zasnovana je na tri *gune*. *Sāttvika* duša odlazi u nebo, *rādasā* se okreće u *samsari*, dok *tāmasā* pada u pakao. Živa bića su podeljena na izvestan broj klasa, to su: bogovi (*deva*), ljudi, životinje i biljke. Tačna gradacija, zavisna od razlika (*tāratamya*) duša, razrađena je u detaljnu skalu. Čak i među dušama koje imaju pravo na spasenje nema ni dve koje imaju isti stepen odabranosti. U nebesnoj hijerarhiji Brahmi i Vāyu zauzimaju najuglednija mesta. Po naređenju Višnu, Brahmi stvara svet. On je takođe najveći učitelj i prvi koji izlaže filozofiju Madhve koja se naziva takođe *brahmasampradāya*. Vāyu je posrednik između boga i duša. On pomaže dušama da steknu spasonosno znanje i postignu oslobođenje. On se takođe naziva najdraža slika (*pratimā preyasi*) ili sin božji (*hareh sutah*).<sup>99</sup> Nije ispravno tvrditi da su duše *brahman*. Savršene i nesavršene duše ne mogu se stopiti u jedno.

## XI

### SVET PRIRODE

Materijalni proizvodi su predmeti mrtve prirode i čine tela i organe svih bića. Svi oni vode poreklo od prvobitne materije, *prakrti*, i tokom vremena vraćaju se u nju. Mada *prakrti* izgleda da je homogena, u stvari je složena iz različitih principa u utančanom stanju. Ona se razvija u vidljivi svet kad je razrade bog i duše. Bog oblikuje forme iz *prakrti*, koja je materijalni uzrok i u kojoj postoji u raznim oblicima.<sup>100</sup> Pre no što dođemo od nemanifestovane *prakrti* do dobro razvijenih oblika stvorenoga sveta, imamo dvadeset četiri prelazna proizvoda stvaranja koji su: *mahat*, *ahamkāra*, *buddhi*, *manas*, deset čula, pet čulnih predmeta i pet velikih elemenata. Oni postoje u prvobitnoj *prakrti* u utančanim oblicima pre svoga razvoja.

<sup>98</sup> II. 3. 41—42. Čak i javljanje snova pripisuje se volji božjoj (III. 2. 3 i 5).

<sup>99</sup> Sledbenici Madhve drže da je on otelovljeni Vāyu koji se u prethodnim životima manifestovao kao Hanumān i Bhīma.

<sup>100</sup> I. 4. 25.

\* *Rši* su mudraci koji su sudelovali u izgradnji sveta i kao takvi se utelovljavali u ranim razdobljima kao prvi učitelji veda, a zatim su se povukli iz zemaljskih sfera. Duše otaca odgovaraju *larima* i *penatima* u rimskom verskom kultu predaka.

Tri vida *prakrti* pod upravom su tri forme Lakšmi: Šri, Bhū i Durgā. *Avidyā* je forma *prakrti* od koje postoje dve vrste: *divācchādika* ili ono što zamračuje duhovne moći *dive*; i *paramācchādika* ili ono što zastire svevišnjega od pogleda *dive*. Ta su dva oblika *avidye*, pozitivni principi izgrađeni od supstancije *prakrti*.

## XII

### BOG I SVET

Madhva odbacuje svaki pokušaj da se svet duša i prirode svede na prostu iluziju ili emanaciju boga; on izgrađuje apsolutni dualizam. Individualna duša je zavisna (*paratantra*) od boga, pošto nije u stanju da postoji bez podrške univerzalnog duha koji joj daje snagu, kao što ni stablo ne može da živi i raste bez sokova. Od boga zavisi čak i supruga Višnu, Lakšmi, iako je vrhovna i večna. Ona je rukovodeće božanstvo *prakrti*, koja je materijalni uzrok sveta. Išvara na neki način daje snagu *prakrti*, koja nije nijedan deo njegovog bića. *Prakrti* se na neki način predaje kontroli Išvare.

Madhva dolazi u sukob sa mnogim mestima iz svetih spisa koja nalažu da popusti dualizmu. Uzimajući veliki tekst »Tat tvam asi« (»To si ti«), Madhva dokazuje da on ne sadrži izjavu o bilo kakvoj istovetnosti boga i duše nego samo utvrđuje da duša u svojoj suštini ima kvalitete slične božjim.<sup>101</sup> To je smisao i onih mesta koja izjavljuju da je duša deo gospoda.<sup>102</sup> Madhva katkad čita neka mesta na različit način. »Sa ātmā tat tvam asi« on čita kao »sa ātmā atat tvam asi«. »Taj ātman ti nisi.«<sup>103</sup> Što se tiče teksta »ayam ātmā Brahma«, Madhva kaže da je to ili prosto uveličavanje *divātmana* ili predmet za meditaciju. Takođe sugeriše da je to *pūrvapakṣa*.\* Madhva upotrebljava etimološka značenja reči *ātman* i *brahman* da bi obesnažilo mesta koja identifikuju individuu i univerzalno *sebe*. *Ātman* je *brahman* zato što raste (*vardhanaśilah*) ili zato što prožima sve (*atanaśilah*).

Vrhovna vlast boga uvodi red i jedinstvo u svet uprkos krajnjih razlika. Pomoću kategorije *višeša*, koja vrlikuje kvalitet od supstancije i deo od celine, dovode se u vezu jedno i mnoštvo.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> II. 3. 29.

<sup>102</sup> B. G., XV. 7.

<sup>103</sup> S. B. H., Brh.-up., str. 114. Vidi tak. Čhān., VI. 8. 7. Ovo mesto smatra takođe kao ekvivalentno sa »tvam tadīyo 'si«, ili »tvam tasyāsi«. \*\* Vidi tak. Tattvamuktāvali, J. R. A. S., N. S., XV.

<sup>104</sup> Nyāyāmṛta, tom III, str. 137.

\* Prvi argument protivnika u diskusiji koju treba pobiti.

\*\* »Ti potičeš od njega« ili »Ti si njegov«. »Ayam ātmā brahma« znači: »Ovo (tj. moje individualno) *sebe* je *brahman*«.

*Višeša* ili posebnost je brojno beskonačna, pošto se nalazi u većnim i nevećnim stvarima i pripada pozitivnom i negativnom biću. Jedna vrsta negativnog bića razlikuje se od druge pomoću *višeše*. Ali kako se jedan *višeša* može razlikovati od drugog? Ako to biva po drugom *višeši*, biće nam moguće da pružimo objašnjenje sveta razlika bez pretpostavke da su razlike krajnje. Dejstvom *višeše* dobijamo razliku ili *bhedu*. Ako se *višeša* razlikuje od svevišnjega, onda se time slama potpunost svevišnjega; ako se ne razlikuje od njega, ne možemo ga nazvati *višeša*.

### XIII

#### ETIKA I RELIGIJA

Saznanje proizvodi osećanje apsolutne zavisnosti od boga i ljubav prema njemu.<sup>105</sup> Ispravno saznanje svih stvari, materijalnih i duhovnih, vodi saznanju boga, što ima za prirodnu posledicu ljubav prema bogu. Na kraju svoga dela Tattvaviveka Madhva kaže: »Sigurno je da oslobođenje iz *samsāre* nalazi onaj koji razume da je sva ova ograničena egzistencija uvek pod kontrolom Harija.«

Zdrav moralni život je priprema za spasenje. Moralnim pravilima treba se pokoravati, a obaveze ispunjavati bez ikakve želje za plodom. Život u vrlini pomaže nam da steknemo uviđanje istine. Možemo steći istinito znanje proučavanjem veda, koje mora da se sprovodi pod vođstvom učitelja pozvanog za to. Svaki pojedinac nosi u sebi sposobnost da opazi poseban vid *brahmana*. Mudar učitelj će voditi računa o ovim razlikama, jer se kaže: »opažajem za koji je neko pogodan postiže se konačno oslobođenje, a ne drugim sredstvom«. <sup>106</sup> Samo bogovima i ljudima iz tri gornje klase je dozvoljeno da proučavaju vede, dok žene i šudre mogu da stiču potrebno znanje iz purāna i *smrti*. Madhva dozvoljava svima koji mogu da razumeju da proučavaju *vedāntu*.<sup>107</sup> Preporučuje se meditacija ili akt udubljanja sebe u slavu boga toliko često i toliko intenzivno koliko je to moguće. U aktu meditacije duša može milošću božjom postići neposredno intuitivno shvatanje boga (*aparokṣadhāna*). Kad duša ima tu viziju, tako sigurnu kao sunce a ne samo trenutačnu kao munja, njene spone otpadaju te se za nju kaže da je iskupljena.

Bogu nije moguće približiti se neposredno. Vāyu\* je posrednik. Teorija milosti koju je prihvatio Madhva podseća nas na gledište

<sup>105</sup> III. 3. 49.

<sup>106</sup> M. B., III. 3. 53.

<sup>107</sup> I. 1. 1.

\* Božanstvo Vetar.

Avgustinovo. Čovek nikad ne može da zasluži spasenje. Jedino milost može da ga iskupi. Nikakav obzir na zasluge ne može da prinudi boga. On prosto izabere neke za spasenje a druge za stanje suprotno tome. Božanska volja oslobađa ljude ili ih baca u okove. Ali hinduska tradicija ne dozvoljava Madhvi da tvrdi da je božji izbor proizvoljan, neuslovljen i bezrazložan. Mada u izvesnom smislu *brahman* proizvodi duševna stanja,<sup>108</sup> ipak se priznaje da milost božja odgovara snazi naše pobožnosti.<sup>109</sup> Naše ponašanje ne može samo da nas dovede do slobode; bog mora da sarađuje u tome. Svevišnji, koji nije manifestovan, ne može da se prisili našim naporima da se manifestuje. On se otkriva kad je zadovoljen našom pobožnošću.<sup>110</sup> Milost božja odgovara veri onoga koji mu se moli. Razne sekte među sledbenicima Madhve ističu, u raznim stepenima, božansku predestinaciju i ljudsku slobodu. Naročito se preporučuju intuicija, predanost, vršenje obreda i ceremonija. Služba svevišnjem sastoji se u žigisanju tela simbolima Višnua, davanju imena gospoda sinovima i ostalima, i slavljenju njega rečima (istinitost, bogoslovlje), delima (milosrđe) i mišlju (zahvalnost i vera). Odavanje pošte bogu je nezamenljivo, pripremni uslov za postizanje božanske milosti. Dela učinjena sa znanjem pomažu nam u napredovanju. Preporučuju se obredi i žrtvovanja, kao i poklonička putovanja. Žrtvovanje životinja se zabranjuje, a oni koji prinose žrtve moraju da zamene žive životinjama načinjenim od brašna.

Duša može da nastavi svoj telesni život dotle dok dejstvuje njeno *prārabdhakarma*,\* ali kad ode iz tela osloboda se apsolutno. Apsolutno oslobođenje i otevoljeni život ne idu zajedno. Autor Nyāyārte dokazuje da onaj koji ima istinu ali nema milosti božje neophodne za ostvarenje slobode, nastavlja da živi u mestu. To je *divanmukti*. Potpuna sloboda može se postići jedino milošću božjom.

Prema Bhāgavati oslobođenje se sastoji u obnovi čistog duhovnog postojanja (*svarūpena vyavasthitih*), pošto se odbace nebitne forme (*anyathārūpam*).<sup>111</sup> To je druženje s bogom, a ne identifikovanje s njime. Ako se razlika između *dive* i gospoda ne opaža, kao u dubokom snu ili razaranju sveta, to nije stanje oslobođenja.<sup>112</sup> Oslobođeni zadržavaju svoju svest individualnosti u *pralayi* i stvaranju. U stanju oslobođenja odsustvuje bol, ali i prisustvo pozitivnog uživanja. Ali duša nije u stanju da se uzdigne do jednakosti sa bogom. Ona ima pravo jedino da mu služi. Ako se o spasenju kaže da znači postajanje jednim sa *brahmanom*, to je samo u jednom određenom smislu: da ima viđenje *brahmana*. Apsolutnu jednost ne ističu mesta koja govore

<sup>108</sup> III. 2. 9.

<sup>109</sup> III. 2. 20—21.

<sup>110</sup> III. 2. 23—27.

<sup>111</sup> I. 1. 17. Prema Madhvi *mukti* je svasvayogyasvasvarūpānandābhivy-

akti.

<sup>112</sup> S. B. H., Brh.-up., str. 118.

\* Početno ili ishodišno *karma*.

da »onaj koji vidi *brahman* postaje *brahman*«. <sup>113</sup> Svi oslobođeni imaju jednu volju i jedan cilj. <sup>114</sup> Nema sumnje da oni imaju realne želje; ali njihove želje su jedno sa željama vrhovnog gospoda. Oni vrše meditaciju na svoje zadovoljstvo. <sup>115</sup> Oni ostvaruju svoje želje bez ikakvog napora. <sup>116</sup> Oni uzimaju na sebe telo od čiste materije (*śuddhasattva*) po svome pristanku, mada to telo nije proizvod *karme*, pa ne razvijaju nikakvu privrženost prema telima koja uzimaju. Čak i ako ne prihvate takvo telo, mogu doživjeti blaženstvo kao mi u slučaju snova. <sup>117</sup>

Dok oni koji postignu oslobođenje izbegnu iz sveta *samsāre*, ostali prelaze nakon smrti u drugačiji život koji je određen zakonom *karme*. U času smrti grubo telo raspada se u svoje sastavne delove, dok duša obučena u telo od fine nevidljive materije, zajedno sa čulima, odlazi ili u nebeske oblasti, privremeni pakao, ili u svetle oblasti meseca, gde ostaje za neko vreme, što zavisi od njenih zasluga. Zatim odlazi u utrobu majke, gde se stvara novo zemaljsko telo za dušu. <sup>118</sup> Tako se ponovno rađanje nastavlja dok duša ne razvije ljubav ili mržnju prema bogu do potpune mere, kad se ili oslobađa ili odlazi u pakao.

#### XIV

##### KRITIČKE PRIMEDBE

Činjenica saznanja vodi nas do organskog poimanja sveta, ali ne opravdava podelu sveta na boga, duše i predmete međusobno povezane spoljnim odnosima. Isto tako ne možemo razumeti odnos takozvane suštine ili individualne duše prema univerzalnom principu koji u njoj deluje. Ako bog stvara, ako je početak svetskog procesa rezultat želje božanskog *sebe*, nema sumnje da možemo biti u stanju da objasnimo stvaranje. Ali teškoća ostaje, jer je sve što oseća potrebu ili ima želju — nesavršeno i ograničeno. Sa tog gledišta bog se ne može smatrati vrhovnim savršenstvom. Priroda zavisnosti sveta od boga nije jasno iznesena. Kad bi bog bio zbilja nezavisan, onda ne bi smelo biti ničega što bi ga moglo spolja ograničiti. Dualizam čini nezavisnost božju nemogućnom. Madhva shvata beskonačno na apstraktan način, i stoga nije sposoban da vidi ma kakvo jedinstvo između njega i konačnoga. Ako je *brahman* isto tako večno kao i svet, kakav je odnos između njih? Ako je i to podjednako večan odnos, da li je najviši duh vezan za predmete koji nisu on sam? Ne možemo reći da je u prirodi naj-

<sup>113</sup> Tattvamuktāvali, str. 55—56.

<sup>114</sup> IV. 2. 16.

<sup>115</sup> III. 3. 27.

<sup>116</sup> IV. 4. 8.

<sup>117</sup> IV. 4. 10—16.

<sup>118</sup> III. 1. 29.

višeg duha da bude u odnosu sa individualnim dušama, pošto u prvom nije sadržan razlog za postojanje drugih. Teško je verovati da suštinu boga uključuje odnos prema predmetima čije postojanje nije za nju nužno. Isto tako je teško tvrditi da je taj odnos nebitan ili slučajan, jer večna slučajnost koja potčinjava sebi nerođene duhove, a obavezuje takođe i vrhovno biće, ne može biti samo slučaj. Ako duše i materija zavise od krajnjeg *brahmana*, ne možemo ih smatrati supstancijama. U najvišem smislu izraz »supstancija« može se predicirati samo nekoj *res completa*, nečemu što je potpuno u sebi, određeno samo sobom, i može se objasniti potpuno iz sebe samoga. Madhva priznaje da takvu realnost poseduje jedino najviši duh. Sve ostalo proizlazi iz Višnua, najvišeg duha, neposredno ili posredno. Čak i njegova supruga Śrī i njegov sin Vāyu potpuno su zavisni od njega. Ali priznanje Višnua za najvišu realnost sveta ne uključuje nužno poricanje izvedenog i zavisnog postojanja drugih predmeta.

Međutim, teorija birarja je opterećena velikom opasnošću za etički život. Predestinacionistička shema mišljenja preopterećuje druge delove Madhvine teologije. Moralni karakter boga je vrlo kompromitovan, a kvaliteti božanske pravde i božanske ljubavi izgubili su svaki smisao i vrednost. Individualni napor gubi smisao, jer bilo da čovek veruje da je izabran bilo da nije izabran, obavezno pada u ravnodušnost i bezvoljnost. Ako ne znamo za šta smo predodređeni, mi možemo nastojati da se pročistimo. Ako ne znamo, možemo se u najmanju ruku nadati. Ali ova teorija nas uvlači u očajanje i postavlja pitanje da li se bog ne šali sa nama kad nam usađuje želju za nebom, a čini nas nesposobnim za njega? Ako nismo u stanju da verujemo da su duhovne mogućnosti svakoga koji ima čovečansku formu božanske, ne možemo imati stvarno korisnu etiku. Na nekim mestima Madhva kaže da individualna duša ima formu znanja i blaženstva, mada nije svesna te prirode, dok je bog večno svestan da ima prirodu znanja i blaženstva. Stoga ma kako da je velika razlika između boga i čoveka, ipak nije razlika u vrsti. Suština svake duše može možda predstavljati njen stepen pomračenosti, ali je teško dokazati da postoje večne esencije u dušama čak i onda kad se one oslobode. U svemu ovome mi prosto prenosimo razlike iskustva na carstvo božje.

#### XV

##### NIMBĀRKA

Nimbārka je bio Telugu brāhman vaišnavske vere, koji je živio nešto posle Rāmānuđe a pre Madhve, oko jedanaestog veka n. e. Napisao je kratak komentar Brahma-sūtre, nazvan Vedāntapāridātasaurabha, a pored toga deset stihova, Daśaśloki, u kojima objašnjava svoje gledište na *divu*, Išvaru i *dagat*. \* Njegova teo-

\* Duša, vrhovni personalni bog i svemir (doslovno »svekret«).



rija naziva se *dvaitādvaīta*, ili dualistički nedualizam. U odbranu opšteg gledišta Nimbārke Kešavakāšmirin je napisao komentar Bhagavadgīte, nazvan Tattvapra-kāśikā. Nimbārkin komentar Brahma-sūtre razvija teoriju transformacije (*parināma*) *brahmana*. Tu se pravi razlika između nezavisne realnosti Puruṣottame\* i zavisnih realnosti *diva* i *prakrti*. Dok su *diva* i Išvara samosvesni, *diva* je ograničen, dok Išvara to nije. *Divā* je onaj koji uživa (*bhoktr*), a Išvara ili bog je vrhovni nadzor-nik (*niyantr*).

Prema učenju Nimbārke, *diva* ima oblik znanja (*dñānasva-rūpa*), mada ne u Šamkarinom smislu. On je i znanje i posednik znanja, kao što je sunce svetlost ali i izvor svetlosti. Između duše i njenih atributa postoji odnos *dharmina* (kvalifikovanog) prema *dharmi* (kvalifikaciji). To je odnos razlike kao i nerazlike. Između kvalifikacije i kvalifikovanoga ne postoji apsolutna istovetnost, već samo neopažanje razlike. Mada *diva* ima atomski obim, on je na osnovu toga što ima sveprisutni kvalitet znanja, sposoban da doživljava radosti i bolove kroz celo telo.<sup>119</sup> *Divā* je pokretač aktivnosti (*kartr*). Tekstovi svetih spisa koji poriču aktivnost trude se da iznesu zavisan karakter aktivnosti *diva*. *Divā* nema nezavisno (*svatantra*) znanje ili aktivnost. *Ananda* ili užitak pripada *divi* u svim njegovim stanjima. *Divā* nastavlja da postoji u spavanju bez snova i u stanju oslobođenja. Kao što je Išvara upravljač, tako *diva* u svim svojim stanjima ima prirodu bića kojim se upravlja (*niyāmyatva*). Broj *diva* je beskonačan, mada svi imaju svoju osnovu u najvišem duhu.

Neživi svet ima tri glavne kategorije (*tatva*). To su: 1. *aprākṛta* ili ono što se ne izvodi iz prvobitne *prakrti*, kao što je materija božanskog tela slična Rāmānuđinom *śuddhasattva*, a koja je osnova za *nityavibhūti* Išvare; 2. *prakrti*, ili ono što se izvodi iz *prakrti* sa njena tri *gune*; 3. *kāla*, ili vreme. *Prakrti* i *kāla* su osnovni principi kosmičke egzistencije. Ove tri kategorije su takođe večne kao i individualne duše.

Večna priroda Išvare je da upravlja (*niyantrtva*). Nimbārka i Kešava odbacuju mišljenje da *brahman* nema predikata i pripisuju mu dobre i povoljne kvalitete.<sup>120</sup> Nimbārka identifikuje najviši duh sa Kršnom i smatra da ima sve povoljne osobine, a da je slobodan mana sebičnosti, neznanja, strasti i zavisnosti. Ima četiri forme (*vyūha*), a manifestuje se takođe u *avātarima* ili otelovljenjima. On je materijalni i dejstveni uzrok vasiona. On je materijalni uzrok, jer stvaranje znači manifestaciju njegovih snaga (*śakti*) *cit* i *aćit* u njihovim utančanim oblicima. On je dejstveni uzrok vasiona, jer uspostavlja jedinstvo individualnih duša sa njima odgovarajućim *karmama*, njihovim rezultatima i sredstvima pogodnim da ih iskusimo.

<sup>119</sup> II. 3. 25.

<sup>120</sup> Kešava kaže: »Nāpi nirdharmakam brahma tasya jñānakriyādñānī svābhāvikaśaktiñānī śāstrasiddhatvat« (I. 1. 5). I dalje: »Ānandamayaśabdanirdiṣṭa ātmā brahmaiva« (I. 1. 13).

\* Puruṣottama je vrhovno kosmičko božanstvo kao ljudski prototip.

Vasiona se ne može odbaciti kao prosta iluzija, jer je ona manifestacija (*parināma*) onoga što se sadrži nevidljivo u prirodi božjoj. Nimbārka kritikuje teoriju o *vivarti* (iluziji) sveta, i dokazuje da svet kad ne bi bio realan ne bi mogao biti nametnut na nešto drugo.

Odnos između tri principa — *diva*, sveta i boga — nije odnosi apsolutne istovetnosti ili nerazlikovanja, pošto bi takvo shvatanje protivrečilo bezbrojnim mestima iz upanišada koja ističu razliku, a uno bi takođe zbrku između priroda i atributa raznih principa. Ne može se reći ni da su ta tri principa apsolutno različita, pošto bi se to sukobilo s monističkim svedočanstvima upanišada. Kad bi najviši duh bio apsolutno različit od individualne duše i sveta, on ne bi mogao biti svudaprisutan. On bi bio ograničen isto kao individualna duša ili svet, i stoga se ne bi mogao smatrati njihovim upravljačem. Ne može se prihvatiti misao da je nerazlika realnost, dok razlika zavisi od *upādhi* ili ograničenja, jer bi to značilo podvrgnuti *brahman* uslovima. Sa takvog gledišta *brahman* bi prestalo da bude čisto i potpalo bi pod greške, doživljavalo bi radost, bol i slično: sve bi to bilo suprotno priznatoj prirodi *brahmana*. Zato Nimbārka zaključuje da su realne i razlika i nerazlika. Duša i svet se razlikuju od *brahmana*, pošto su im priroda i atributi drugačiji nego *brahmanovi*. Nisu različiti, pošto ne mogu postojati sami po sebi i apsolutno zavise od *brahmana*. Razlika označava posebno zavisno postojanje (*paratantrasattābhāva*), a nerazlika označava nemogućnost nezavisnog postojanja (*svatantrasattābhāva*). U svetlosti tog učenja o razlici — nerazlici interpretira se čuveni tekst »Tat tvam asi«. \* »Tat« označava večno sveprisustvo *brahmana*; »tvam« se odnosi na individualnu dušu čije postojanje zavisi od *brahmana*; a »asi« iznosi odnos između toga dvoga, koji je odnos razlike kompatibilne sa nerazlikom. Takav odnos postoji između sunca i njegovih zrakova ili između vatre i njenih iskri. Mada su duše i materija različite od boga, one su ipak prisno povezane sa njime kao talasi sa vodom ili zavoji konopaca sa samim konopcem. Oni su od *brahmana* i različiti i nerazličiti. Ne treba nužno da smatramo posebnosti kao nešto što se uzajamno isključuje i apsolutno je odsečeno jedno od drugog. Razlika i istovetnost su podjednako realni, a ono što je različito takođe je i istovetno.

Ipak, individualne duše i svet nisu sami sebi dovoljni, već njih vodi Išvara.<sup>121</sup> U *pralayi* ovo dvoje se utapa u prirodu Išvare koji sadrži utančane forme *diva* i *dagata*. Između perioda rastvaranja i ponovnog stvaranja sve što postoji, svesno i nesvesno, boravi u njemu u utančanom stanju. *Brahmanovom śakti* ili energijom proizvodi se svet u kome svaka posebna duša nalazi odgovarajuće otelovljenje.

Nimbārka ne prihvata teoriju po kojoj svesni i nesvesni svetovi zajedno sa *brahmanom* sačinjavaju jednu složenu ličnost koja je

<sup>121</sup> Dašaśloki, 7.

\* »To si ti« — princip apsolutnog identiteta bića.

materijalni uzrok sveta utoliko ukoliko se tiče tela te ličnosti. Po Nimbārki *śakti brahmana* je materijalni uzrok sveta, a promene *śakti* ne tiču se integriteta *brahmana*. Ono što Rāmānuđa naziva »telom« *brahmana* jeste *śakti* kod Nimbārke. Bogu nije nevolja za materijal od koga će izgraditi svet. On je svemoćan i on je u stanju da stvori svet samo svojom voljom.<sup>122</sup> Tako je *brahman* i dejstveni i materijalni uzrok sveta. Svet je istovetan sa *brahmanom* i zavisi od njega u pogledu svog postanka i svoje moći da deluje. Ali ipak u izvesnom smislu je različit od *brahmana*. Nimbārka prihvata običnu teoriju koja svodi razvoj prirode na tri *gunē*.<sup>123</sup>

Nimbārka shvata najviši duh kao slobodan od svih nedostataka, skladište svih dobrotvornih atributa u posedu nebeskog tela, pun lepote i nežnosti, miline i privlačnosti.<sup>124</sup> Duša ima bezbrojno mnogo i one imaju obim atoma. Svaka duša je individualizovan znak *brahmana*.<sup>125</sup> Ova teorija pokušava da izbegne potvrđivanje apsolutne istovetnosti u kojoj se atributi brkaju a razlike ukidaju, a u isto vreme nastoji da izbegne čisti pluralizam koji bi okrnjio sveprisutnost *brahmana* i ograničio njegovu prirodu i suverenitet.

Čistu prirodu *divē* pomračuje njegovo *karma* koje je proizvod *avidye*, bespočetne, ali koja se ipak milošću božjom može završiti. *Prapatti* ili potpuna potčinjenost bogu je put oslobođenja. Oni koji imaju ovakvo držanje *prapanna* nalaze milost božju. Bog pobuđuje u njima *bhakti* ili predanost, koja konačno dovodi do *brahmasākṣāt-kāre* ili uviđanja boga. *Bhakti* obuhvata saznanje najviše realnosti, prirode individualne duše, ploda božanske milosti ili *mokṣu*, a to je neprekidno ostvarivanje prirode i atributa *brahmana* koje dovodi do apsolutnog uništenja svake sebičnosti i neznanja, i prirode smetnji za dostignuće boga, kao što su: pogrešno identifikovanje duše sa telom, čulima ili umom, zavisnost od nečeg drugog a ne od boga, kršenje njegovih zapovesti ili ravnodušnost prema njima, i brkanje boga sa običnim bićima; ali *bhakti* donosi i osećanje slobode i radost istinite pobožnosti. Kod Nimbārke mesto Nārāyane i njegove supruge zauzimaju Kršna i Rādhā.<sup>126</sup> *Bhakti* nije meditacija (*upāsana*), ljubav i vera. Milost božja je uvek spremna da uzdigne bespomoćne i pomogne im da vide istinu stvari. Zabranjuje se odavanje pošte drugim bogovima. Nalažu se etička pravila propisana šāstrama. O *karmi* se kaže da je sredstvo za postizanje *brahmañhāne*,<sup>127\*</sup> a to dovodi do predanosti bogu.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> I. 1. 19.

<sup>123</sup> Dašaśloki, 3.

<sup>124</sup> Dašaśloki, 4.

<sup>125</sup> Komentar o B. S., II. 3. 42.

<sup>126</sup> Dašaśloki, 5 i 8.

<sup>127</sup> I. 1. 4.

<sup>128</sup> I. 1. 7.

\* Znanje o *brahmanu* ili apsolutnom biću.

Dok i Rāmānuđa i Nimbārka smatraju da su razlika i nerazlika nužne, i tretiraju živa i neživa bića kao atribute *brahmana*, dotle Rāmānuđa jače podvlači načelo istovetnosti. Za Nimbārku su obadva načela podjednako realna i imaju isti značaj. Rāmānuđa, opet, smatra individualne duše (*ċit*) i svet (*aċit*) kao atribute (*višešana* ili *prakāra*) *brahmana*; i njegovo gledište podvlači nedualnost najvišeg gospoda, koju karakterišu individualne duše i svet.<sup>129</sup> Nimbārka osporava ovo gledište na osnovu toga što prisutnost tela nužno ne uključuje posed atributa; jer atribut ima za predmet razliku stvari koja ga poseduje od drugih koje ga ne poseduju. Ako su *ċit* i *aċit* atributi *brahmana*, šta je onda ona realnost od koje se *brahman* razlikuje time što ima ove oznake?

## XVI

### VALLABHA

Valabha (1401. n. e.) je Telugu brāhman iz južne Indije koji se iselio na sever i obrađivao gledišta Višnusvāmina, koji je živeo u trinaestom veku. On priznaje autoritet ne samo upanišada, Bhagavadgite i Brahma-sūtre, već takođe i Bhāgavata-purāne. U svojim delima Anubhāsyā, Siddhāntarahasyā i Bhāgavatatikāsudbhini<sup>130</sup> daje teističko tumačenje *vedānte*, koje se razlikuje od tumačenja Šamkare i Rāmānuđe. Njegovo gledište se naziva *śuddhādvaita* ili čisti nedualizam,<sup>131</sup> i izjavljuje da je ceo svet realan i da je utančano *brahman*. Individualne duše i neživi svet su suštinski jedno sa *brahmanom*. Vallabha priznaje da večno postoje *diva*, *kāla* ili vreme i *prakṛti* ili *māyā*; oni pripadaju biću *brahmana* i ne postoje zasebno. Oni koji prihvataju silu *māye* kao objašnjenje sveta nisu čisti advaitisti pošto priznaju nešto drugo pored *brahmana*.<sup>132</sup> Dok Šamkara svodi svet na *brahman* na osnovu sile *māye*, Vallabha drži da *brahman* može da stvori svet bez ikakve veze sa takvim principom kao što je *māyā*. Po njegovom mišljenju, šāstra je konačni autoritet i naš razum ne može da protestuje protiv diktata svetih spisa.<sup>133</sup> Bog je *saċċidānanda* i ima kvalitete; ona mesta u *śrutī* koja tvrde da on nema kvaliteta znače samo da on nema obične kvalitete.<sup>134</sup> Bog je personificiran kao Kršna kad

<sup>129</sup> Cidacidviśiṣṭaparamēśvarādvaita.

<sup>130</sup> Ovoj sekti pripadaju Giridhara sa svojim delom *Śuddhādvaita-mārtānda*, i Bālakršna sa delom *Prameyaratnārnavā*.

<sup>131</sup> Koji se razlikuje od Šamkarinog *kevalādvaita*.

<sup>132</sup> I. 1. 6.

<sup>133</sup> I. 1. 20.

<sup>134</sup> Vidi njegov komentar o B. S., III. 2. 22.

mu se pripisu kvaliteti mudrosti (*dhāna*) i akcije (*kriyā*). On je tvorac sveta i nije nužno pretpostaviti da on ima fizičko telo kao što ga imaju svetski činioči, jer što se odnosi na nas ne mora se odnositi na transcendentnog boga. Samom snagom svoje volje on stvara ceo svet. Ne samo što je on *kartā* ili agens, već je takođe i uživatelj ili *bhokta*.<sup>135</sup> Mada nema potrebe da uzme telo, javlja se u raznim oblicima da bi zadovoljio svoje verne.<sup>136</sup> Najviši, kad se združuje samo sa akcijom, jeste *yadharūpa*, a može se umilostiviti *karmama*,\* kako je rečeno u *brāhmanama*; kad se združuje sa mudrošću onda je *brahman*, kome je moguće približiti se putem *dhāne*, kako je rečeno u *upanišadama*. Svevišnjeg Kršnu treba slaviti prema načelima iznetim u *Gīti* i *Bhāgavati*.

U ljudskim i životinjskim dušama potisnut je kvalitet *ānanda*, dok je u materiji potisnuta takođe i svest. *Brahman* postaje što god hoće evolucijom (*āvīrbhāva*) i involucijom (*tīrobhāva*) svojih kvaliteta. *Īva* je atomskog obima,<sup>137</sup> jedan je sa *brahmanom* i sačinjava njegov deo.<sup>138</sup> Kad se *ānanda brahmana* pomračuje imamo *divu*. Mada je njegovo proizvođenje samo manifestacija, on je isto tako realan i večan kao *brahman*. Razlikuju se tri vrste *diva*. Čisti (*śuddha*) *dive* su oni čije se dominantne osobine (*aiśvarya*) ne pomračuju snagom neznanja (*avidyā*). Svetski (*samsārin*) *dive* su oni koji su zahvaćeni u mreže *avidye* i doživljavaju rođenje i smrt zbog svoje veze sa grubim i utancanim telima. Oslobođeni (*mukta*) *dive* su oni koji su oslobođeni spona *samsāre* uvidom u istinu (*vidyā*). Kad duša stekne oslobođenje, ona povraća svoje potisnute osobine i postaje jedno sa bogom. Neživi svet je takođe ispunjen *brahmanom* (*brahmātmaka*). U njemu su pomračene dve osobine *brahmana*, znanje i blaženstvo, a što ostaje jeste čisto *sattva* ili postojanje. Pošto se *brahman* manifestuje u obliku sveta, svet se smatra posledicom *brahmana* (*brahmakārya*). Stvaranje i razaranje sveta su samo manifestacija i nemanifestacija svevišnjega koji uzima na sebe ove forme. *Brahman* postaje proizvod i shvata se u stanju stvaranja, dok se u razaranju svet vraća u svoju prvobitnu formu i prestaje da bude predmet opažanja. Stoga je svet isto toliko večan i realan koliko samo *brahman*, a njegovo stvaranje i razaranje zavisi od moći (*śakti*) *brahmana*. Svet se ne može smatrati za iluzorni privid; a nije ni suštinski različit od *brahmana*. Odnos između uzroka i posledica je odnos apsolutne istovetnosti.<sup>139</sup> Svet je stvarno *brahman*. *Brahman* se manifestuje po svojoj volji kao individualne duše i svet, ne menjajući se pri tome u svojoj suštinskoj prirodi. On je kako materi-

<sup>135</sup> I. 1. 1.

<sup>136</sup> I. 1. 20—21.

<sup>137</sup> II. 3. 19.

<sup>138</sup> II. 3. 43.

<sup>139</sup> *Pragabhāva* ili prethodno nepostojanje je uzročni uslov; *pradhva-sābhāva* je samo nestajanje posledice.

\* *Karma* u teološkom tehničkom jeziku znači prvenstveno ritualno »delo« koje vrši sveštenik za vreme obreda. To delo ima magičnu moć.

jalni tako i dejstveni uzrok sveta.<sup>140</sup> Prigovori da je pristrasan i surov ne mogu se izneti protiv *brahmana*, pošto *Vallabha* priznaje da se *dive* razlikuju od *brahmana*. On smatra da je *diva* oslobođen od okova *māye* jedno sa *brahmanom*.

*Vallabha* posmatra boga kao celinu, a individuu kao deo; ali pošto individua ima identičnu esenciju sa bogom, to nema realne razlike među njima. Poređenje sa iskrama i vatrom upotrebljava se veoma dobro. Individualna duša nije svevišnji zamagljen snagom *avidye*, već je samo *brahman*, čiji je jedan atribut postao neprimetan. Duša je kako činilac tako i korisnik. Po obimu je atomska, mada prožima celo telo svojom osobinom inteligencije, kao što se sandalovo drvo oseća svojim mirisom i tamo gde nije. Po *Rāmānuđi*, koji priznaje krajnju supstantivnu realnost, razlika između boga i duše je nerazoriva. Po *Rāmānuđi* odnos između boga i duše je kao odnos između celine i delova, gde su delovi realno različiti momenti celine. Njegovo gledište o *sāmānādhikaranyi* ili *višešānavišešyabhāvi* ukazuje na koinherenciju mnogih delova u istoj celini. S druge strane, *Vallabha* nam pruža nešto kao Schellingovo *neutrum*, u kome prestaju razlike, dok je *Rāmānuđino* gledište bliže Hegelovom.

Svet *māye* ne posmatra *Vallabha* kao nerealan,<sup>141</sup> pošto *māyā* nije ništa drugo do sila koju *Īšvara* proizvodi po svojoj slobodnoj volji. »*Brahman* je dejstveni i materijalni uzrok sveta. To nije samo tvorac vasiona, već je sama vasiona.«<sup>142</sup> On prihvata objašnjenje *Brhadāranyake*,<sup>143</sup> po kome je *brahman* želelo da postane mnoštvo, i samo je postalo mnogobrojnost individualnih duša i svet. Želja da izrazi sebe urođena je u *brahmanu*. Prema *Vallabhi māyā* je moć *Īšvare* kojom on sprovodi evoluciju i disoluciju sveta. *Māyā* se razlikuje od *avidye*, koja je odgovorna za zamagljivanje jedinstva stvari i proizvođenje svesti o razlikama.<sup>144</sup> *Vallabha* ne priznaje inertnu *prakrti* kojoj energiju daje *brahman*. Mada ne poznajemo *brahman* u sebi, mi ga upoznajemo kad se manifestuje kroz svet.

Međutim, *samsāra* je nerealna. Duša ima pravo kad svet smatra realnim, ali greši kad mu pripisuje pluralitet. Svet je istinit, mada je naše iskustvo (*pratīti*) o njemu pogrešno. Mi ne uvidamo da je svet samo oblik *brahmana*. Tako je *diva* zaražen pogrešnim gledanjem na prirodu sveta. Onima koji su stigli do istine svet se pokazuje kao *brahman*. Onima koji su naučili istinu iz svetih spisa on se prikazuje i kao *brahman* i kao *māyā*, tj. kao nešto različito od *brahmana*, mada znaju da je *brahman* realno a da *māyā* nije. Neznalica ne razlikuje između realnosti *brahmana* i nerealnosti množine pojave koje se

<sup>140</sup> I. 1. 4.

<sup>141</sup> *Anubhāṣya* o I. 1. 4.

<sup>142</sup> *Anubhāṣya*, I. 1. 4.

<sup>143</sup> I. 4. 3.

<sup>144</sup> Vidi *Śuddhādvaitamārtānda*.

postavljaju kao objektivne i nezavisne. *Avidyā* je smeštena u čovekovom duhu. Zato Vallabha ne prihvata gledište o nerealnosti sveta kao takvog. Ako je svet nerealan, onda čak ne možemo ni reći da je jedno sa *brahmanom*, pošto odnos istovetnosti ne može postojati između realnog bića i nerealnog privida. Postoji mogućnost obmane, mada nije božanski uslovljena.

Điva vezan *māyom* ne može da postigne spasenje izuzev milošću božjom. *Bhakti* je glavno sredstvo spasenja, ali i *dhāna* donosi koristi. Svi gresi otpadaju ako imamo pravu veru u boga; to je princip koji se mnogo preuveličavao u praksi. Vallabha je odbijao svaku vrstu mučenja samoga sebe. Telo je hram božji, te nema smisla pokušavati da se razori. *Karme* prethode saznanju svevišnjega, a prisutna su i onda kad se to saznanje postigne. Oslobođeni izvršuju sve *karme*.<sup>145\*</sup> Najviši cilj nije *mukti* ili oslobođenje, već večna služba Kršni i učešće u njegovim igrama u nebeskom Brndāvanu. Vallabha razlikuje transcendentnu svest *brahmana* od Puruṣottame.<sup>146</sup> Duše oslobođene iz mreža života su raznovrsne. Ima nekih koje su se oslobodile od ranije potčinjenosti, kao Sanaka, i nekih koje borave u gradu božjem, gde postižu slobodu milošću božjom. Ima drugih koje pribegavaju *bhakti* i razvijaju savršenu ljubav, pa se združuju s bogom. Vallabha polaze naročito mnogo na život u bezgraničnoj ljubavi prema bogu.

Odnos između *brahmana* s jedne strane, a individualnih duša (*diva*) i nežive prirode (*dada*) s druge, je odnos čistog identiteta, kao što je odnos celine (*amśin*) i dela (*amśa*). Vallabha smatra razliku sporednom, a jedino za nerazliku kaže da je realna. On tumači »Tat tvam asi« (»To si ti«) kao doslovno istinito, dok mu Rāmānuda i Nimbārka daju figurativan smisao. Kad duša postigne blaženstvo, a neživi svet svest i blaženstvo, nestaje razlika između *brahmana* i njih — mišljenje je koje Rāmānuda ne usvaja.

## XVII

### POKRET ČAITANYE

Južnoindijski vaišnavizam nije obraćao veliku pažnju slavljenu brndāvanske *lile*,\*\* mada su neki od *ālvāra* pominjali igru Kršne sa *gopima*. Međutim, na severu je bilo drugačije. Kod Nimbārke Rādhā, milosnica, nije samo glavna

<sup>145</sup> Anubhāṣya, I. 1. 1.

<sup>146</sup> Ibid., IV. 3. 27.

\* Tj. oslobođeni vrše verske obrede, iako to više nije potrebno za njihovo lično spasenje. Suprotno stanovište zastupa Šamkara. U tome je osnov njegovog teološkog racionalizma.

\*\* Brndāvana je bila prestonica Kršne (u vreme rata opisanog u Mahābhārati). Ovdje se aludira na simboličko tumačenje Kršninih mladenačkih ljubavnih igara sa čobanicama.

*gopi*, već večna supruga Kršne. Spisi Dayadeve, autora Gitagovinde, zatim Vidyāpatija, Umāpatija i Čandi Dāsa (četnaesti vek) pokazuju da je uticaj kulta Rādhā-Kršne u Bengalu i Biharu rastao zahvaljujući uticaju mišljenja i prakse sistema *śakta*. Obrazovan u takvoj atmosferi, veliki vaišnavski učitelj Čaitanya (petnaesti vek) bio je zainteresovan prikazom Kršne u Višnu-purāni, Harivamśi, Bhāgavati i Brahmavaivarta-purānama. Svojom ličnošću i karakterom dao je on novu formu vaišnavskoj veri. Širina njegovog vidika i demokratsko saosećanje za ljude stekli su mu širok krug pristalica, mada su ortodoksni bili jako uznemireni njegovim postupcima koji su izazivali zabune. On je otvorena srca prihvatio preobraćene iz islama, a jedan od njegovih najranijih učenika bio je muslimanski fakir, koji je u sekti stekao veliki ugled i svetost pod imenom Haridās. Njegovi učenici Rūpa i Sanātana bili su renegatski obraćeni u islam i prognanici iz hinduskog društva koje je Čaitanya rado primio natrag u pastvu. Điva Gosvāmi (šesnaesti vek) i mnogo kasnije Baladeva izgradili su filozofsku osnovu sekte. Klasična filozofska dela ove škole su: Satsandarbhā od Đive, i njegov vlastiti komentar tog dela, Sarvasamvādinī, te Baladevino delo Govindabhāṣya o Brahma-sūtri. Baladevino delo Prameyaratnāvali je takođe vrlo poznato. Na ove pisce veliki uticaj su izvršili Rāmānuda i Madhva.<sup>147</sup> Oni priznaju pet principa: boga, dušu, *māyu* ili *prakrti* i *svarūpaśakti* i njene elemente — *dhāna* ili saznanje, *śuddhatattvu* ili čistu materiju i *kālu* ili vreme.

U pogledu teorije saznanja nema mnogo šta specifičnog u ovoj školi. Ona prihvata tradicionalno objašnjenje izvora saznanja, uključujući svedočanstvo veda. Điva dokazuje da postoji takvo stanje svesti kao što je prost opažaj koji se kasnije razvija u određeno saznanje. Nerelaciono neposredno iskustvo prethodi određenom saznanju stvari. Prvo je neodređeno (*nirvikalpa*) saznanje. U njemu je potencijalno sadržano određeno saznanje. Činjenica data u neodređenom opažanju analizuje se i razume u određenom. Odatle sleduje da je neodređeno saznanje činjenica svesti; u tu vrstu spada intuicija gde izgleda da su odnosi odsutni. Điva ne veruje u univerzalno koje uključuje razlike.<sup>148</sup> Mi prvo imamo znanje o univerzalnom kao takvom, a zatim o kvalifikovanom univerzalnom. Čista i jednostavna intuicija *brahmana* je za Đivu nesumnjiva činjenica svesti, mada treba da bude transcendirana.

Krajnja realnost je Višnu, lični bog ljubavi i milosrđa koji ima uobičajene atribute, *sat*, *cit* i *ānanda*. On je *nirguna* u tom smislu što je slobodan od kvaliteta *prakrti*, a *saguna*, pošto ima kvalitete sveznanja, svemoći itd. Ti kvaliteti su vezani za njega odnosom *svarūpa-sambandha*. Oni izražavaju prirodu *brahmana* i inherentni su mu.<sup>149</sup> On je izvor, podrška i kraj sveta, materijalni i dejstveni uzrok vasiona.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> Prameyaratnāvali, str. 8.

<sup>148</sup> Bhāgavatsandarbhā, str. 55.

<sup>149</sup> Posle Madhve, Baladeva priznaje učenje o *višeši*, mada je ograničava na *svarūpaśakti*\* i njene modifikacije, jer razlike u svetu su utvrđene činjenice i ne pretpostavljaju nikakvo *višeša* da ih razluči.

<sup>150</sup> Ibid., I. 4. 24.

\* Moć ograničena na »vlastiti lik« ili ličnost, tj. imanentna, za razliku od transcendentne (*parā*).

On je dejstveni uzrok na osnovu svoje više energije (*parāṣakti*),<sup>151</sup> a materijalni uzrok na osnovu drugih svojih energija, nazvanih *aparā-ṣakti* i *avidyāṣakti*. Njegova prvopomenuta priroda je nepromenljiva, dok je ova druga podložna promenama. Glavna osobina boga je ljubav<sup>152</sup> i moć radosti. Otelovljenja su jedno sa svevišnjim a ne delovi, kao što su individue.<sup>153</sup> Bog prima bezbroj oblika, od kojih je glavni Kršna, čija je najveća radost u ljubavi. Kad se identifikuje sa svevišnjim Kršna ima tri glavne moći: *cit*, *māyā* i *diva*. Prvom održava svoju prirodu kao inteligenciju i volju, drugom nastaje sve što je stvoreno, a trećom — duše. Najviša manifestacija Kršnine moći, *cit*, jeste moć uživanja (*hlādini*). Rādhā\* je suština te snage koja daje užitak.<sup>154</sup> Prema Đivi bog je jedan bez drugog. On je *brahman* ako se posmatra u sebi, a Bhagavān\*\* ako se uzme kao tvorac sveta. Prvi je apstraktan, drugi konkretan. Điva smatra da je drugi realniji. Prema Baladevi svevišnji se naziva Hari, njegovo veličanstvo i uzvišenost personifikuju se kao Nārāyana, a njegova lepota i zanos kao Kršna.

Svemir i sva stvorenja nastali su pomoćima božjim. Oni zavise od njega, mada su odvojeni i različiti od njega. Oni nisu ni jedno sa njime niti različiti od njega. Neshvatljiva razlika-ne-razlika<sup>155</sup> je istina o stvarima. Svet je realan, nije iluzoran. Naziva se *māyā* zbog svoje prirode, pošto privlači ljude sebi a odvaja ih od boga. Sluga božji snagom *māye* postaje rob sveta.

Duša je različita od gospoda koji je njen vladar. Bog je svuda prisutan, dok duša ima atomski obim.<sup>156</sup> Prema Đivi božja *svarūpaṣakti* podržava *diva ṣakti* (zvanu takođe *tatasthaṣakti*) pomoću koje se stvaraju duše. *Điva ṣakti* sa svoje strane podržava *māyāṣakti* (ili *bahirangaṣakti*). Nijedna od njih ne može da postoji odvojeno od boga. U vreme stvaranja svevišnji se seća sastava sveta koji je neposredno prethodio *pralayi* i želi da »postane mnogostruk«, tj. da dā odvojenu egzistenciju dušama koje uživaju i predmetima uživanja stopljenim u njima. On stvara ceo svet iz velikog principa *mahat* sve do kosmičkog jajeta i Brahme. Zatim objavljuje vede istim redom i rasporedom u kome su bile ranije i duhovno ih saopštava Brahmi, kome su prepušteni dalji stupnjevi stvaranja. Uz pomoć veda Brahmā se seća arhetipskih oblika i stvara predmete kao u prethodnom posto-

<sup>151</sup> Istovetno sa Šrī. Vidi Baladeva, III. 3. 40 i 42.

<sup>152</sup> *Prītyātmā*, IV. 1. 1.

<sup>153</sup> Razlika se pravi između *svāmša*, ili manifestacije identične sa originalom, i *vibhinnāmše*, ili dela, odvojena od originala.

<sup>154</sup> Upor. »Krṣṇasvarūpini paramānandarūpini« (*Brahmavaivarta-purāna*, V. 4. 17).

<sup>155</sup> *Acintyabhedābheda*.

<sup>156</sup> Baladeva, II. 2. 41.

\* Rādhā je Kršnina supruga i simbol njegove *ṣakti* ili moći rađanja.

\*\* »Gospod« u smislu personalnog božanstva.

janju. To znači da se vede, kad se odnose na Indru itd. odnose na tipove koji ne nestaju, mada pojedinci nestaju.<sup>157</sup> Dok Rāmānuđa smatra duše i materiju za prideve (*višešana*) božje, Điva i Baladeva ih smatraju za manifestacije božje energije. Njih dvojica nisu skloni da nesvesnu *prakrti* načine predikatom božjim, jer to može uneti elemente neslaganja u njegovu prirodu. Zato Điva tumači *prakrti* kao spoljnu energiju (*ṣakti*) boga, koja nema neposrednu vezu sa njime iako je pod njegovom kontrolom. Baladeva identifikuje *māyu* sa *prakrti* koju pokreće sami pogled (*ikšana*) boga.

Sila *māye* vezuje duše u okove sveta, te ih dovodi do toga da zaborave svoju pravu prirodu. Silu *karme* možemo nadvladati ako imamo *bhakti*.<sup>158</sup> Razvijanjem ljubavi (*ruči*) prema Kršni postižemo intuiciju božanstva. Božja ljubav za njegova stvorenja kaže se da se ispoljava u njegovoj ljubavi za Rādhū. To je želja tvorca da njegova stvorenja prijanjaju za njega samo u nadi na spasenje. *Kāma* ili polna ljubav razlikuje se od *preme* ili duhovne ljubavi. *Bhakti* je put spasenju. Neguje se proučavanje veda, Bhāgavata-purāna i sličnih svetih spisa. Poštovanje učitelja je glavno obeležje. U pitanjima religije kaže se da ne treba zavisiti od razuma. O kastinskim razlikama se ne vodi računa. Nijedan čovek ili žena nisu preniski za milost božju. Ističu se etičke vrline: milosrđe prema svim stvorenjima, poniznost, smirenost, sloboda od svetskih želja i čistota srca.

Spasenje se sastoji u večnom doživljavanju ljubavi (*prīti*).<sup>159</sup> Duše u nebu ostvaruju svoju namenu kao sluge božje i potpuno su predane njemu. Ljubav osloboda. *Bhakti* je prava *mukti*.\* Njome se slama okov ponovnog rađanja, a duša postiže stanje jednakosti sa bogom, mada je bog nikad ne apsorbuje.<sup>160</sup> Intuicija *brahmana*, kao apstraktna univerzalnosti svega što postoji, prema Đivi je preludij za intuiciju Bhagavāna, koji je konkretna realnost svake egzistencije i života. Prva, zavisna od saznanja, nije konačna. Druga, zavisna od *bhakti*, može se postići samo kad se odbaci telo. Mada je *divanmukti* moguća u pogledu intuicije *brahmana*, ona ne koristi ništa za ljubav prema Bhagavānu.

Điva pokušava da zameni teoriju atributa (*višešana*) koju zastupa Rāmānuđa, vlastitom teorijom energije (*ṣakti*). Ali ako bog ne može da ima neki atribut po prirodi suprotan njegovom biću, kako

<sup>157</sup> Baladeva, I. 3. 30.

<sup>158</sup> *Čaitanya* je priznao uobičajene stupnjeve *bhakti*: 1. *sānta* ili mirnu meditaciju o bogu; 2. *dāsya* ili aktivnu službu bogu; 3. *sakhya* ili prijateljstvo; 4. *vāsalya* ili roditeljsku nežnost; 5. *mādhurya* ili slast koja obeležava bračnu ljubav. Svaki stupanj uključuje prethodni, tako da je poslednji najpotpuniji. Bengalska *bhakti* literatura puna je pronicljivih analiza osećanja. Vidi Rūpa: *Uddvalanīlāmani*.

<sup>159</sup> *Saccidānandaikarase bhaktiyoge tiṣṭhati* (*Gopālātāpani*). Vidi Baladeva. III. 3. 12.

<sup>160</sup> Baladeva o I. 1. 17.

\* Tj. »ljubav prema bogu« je istinsko »oslobođenje«.



može imati moć ili energiju koja isto tako protivreči njegovom biću? Mada neki od pisaca ove škole nazivaju sami sebe sledbenicima Madhve, po svojim mislima oni su stvarno bliže Rāmānuđi, pošto ističu istovetnost, iako priznaju razlike. Razlike se svode na *śakti*, koje pripadaju bogu na neki neshvatljiv (*acintya*) način. U svojem delu Sarvasamvādinī Āiva priznaje da ne možemo da posmatramo boga i njegove moći ni kao istovetne ni kao različite.

#### LITERATURA

- Avalon: *Mahānirvāna Tantra*.  
 Avalon: *Śakti and Śākta*.  
 Barnett: *The Heart of India*.  
 Carpenter: *Mediaeval Theism in India*.  
 Chatterji: *Kashmir Śaivism*.  
 Mādhava: S. D. S., V. IX.  
 Madhva: Commentaries on the Bhagavadgītā, Brahma Sūtra, engleski prevod Subba Raoa.  
 Nallasvāmi Pillai: *Studies in Śaiva Siddhānta*.  
 Padmanābhācārya: *Life and Teachings of Śri Madhva*.  
 Pope: *Tiruvāṣagam*.  
 Srinivasa Iyengar: *Outlines of Indian Philosophy*, gl. II i III. *Śivasūtravimarsinī*.

## GLAVA XI

### ZAKLJUČAK

Tok razvoja indijske filozofije — Jedinstvo različitih sistema —  
 Opadanje filozofskog duha u novije vreme — Doticaj za Zapadom  
 — Sadašnje stanje — Konzervatizam i radikalizam — Budućnost

#### I

#### FILOZOFSKI RAZVOJ

Kroz celu istoriju indijske misli indijski narod je obuzet idealom jednog sveta koji se nalazi iza sveta običnih ljudskih stremjenja, koji je realniji i nedosežniji od njega, sveta koji je istinski zavičaj duha. Čovekov neprestani napor da pročita zagonetku sfinge i uzdigne se iznad stepena životinje na moralnu i duhovnu visinu nalazi očigledan primer u Indiji. Tu borbu možemo posmatrati kroz četiri milenija (ili još duže, ako uzmemo u obzir poslednja arheološka otkrića u Sindu i Pandabu, koja skidaju zavesu sa lica daleke prošlosti). Značajno svedočanstvo o filozofskom razvoju u istoriji ljudskog roda sadržano je u indijskim podacima o naivnoj veri da svetom upravljaju bogovi Sunca i Neba, koji posmatraju sa visine ponašanja ljudi, da li je ispravno ili krivo; o veri da su bogovi, koji se mogu ubediti molitvom i prinuditi obredom da zadovolje naša traženja, samo forme jednog svevišnjeg; o čvrstom ubeđivanju da je čist i neumrljan duh, koga saznati znači večan život, jedan sa srži duše čovekove; o pojavi materijalizma, skepticizma i fatalizma, i njihovom suzbijanju etičkim sistemima budizma i dainizma, sa njihovim glavnim učenjem da čovek može osloboditi sebe od svega što je loše jedino uzdržavajući se od svakog zla u misli, reči i delu, bez obzira postoji li bog ili ne; o liberalnom teizmu Bhagavadgite, koji svedušu obrađuje etičkim savršenstvima pored metafizičkih; o logičkom sistemu *nyāye*, koji daje glavne kategorije sveta saznanja, u upotrebi još i danas; o tumačenju prirode u *vaiśeṣiki*; o spekulacijama *sāmkhye* u oblasti nauke i psihologije; o shemi *yoge* za put savršenstva; o etičkim i socijalnim propisima *mīmāṃse* i religijskim interpretacijama vrhovne realnosti, kako

ih iznose Šamkara, Rāmānuda, Madhva i Nimbārka, Vallabha i Āiva Gosvāmi. U logičkom sledu niže se tip po tipom i škola za školom. Život Indijaca bio je u stalnom pokretu, oblikujući sebe u toku svoga porasta i menjajući se povremeno u odnosu prema svojim fizičkim, socijalnim i kulturnim okolnostima. U ranim periodima stari Indijci su sve radili po prvi put. Praktično, oni nisu imali mudrosti iz prošlosti na koju bi se oslonili. Štaviše, borili su se sa ogromnim teškoćama koje su sada daleka prošlost. Uprkos tome, njihovo postignuće u oblasti misli i prakse je znatno. Ali krug nije završen, a raspon mogućnih oblika nije iscrpljen; jer, sfinga se još smeši. Filozofija je još u svome mladalačkom dobu.

Pregled indijske misli, kao i svake misli, ostavlja utisak misterioznosti i neizmernosti egzistencije, kao i lepote i istrajnosti ljudskog napora da je razume. Dugi niz mislilaca borio se hrabro da doda mali deo hramu ljudske mudrosti, po koji novi fragment nikad završenom zbiru ljudskog znanja. Ali ljudska spekulacija ne dostiže ideal, koga ona ne može ni da se odrekne niti da postigne. Mi smo daleko svesniji dubine okolnog mraka nego snage da ga raspršimo rasplamtelim buktinjama koje su nam date da nosimo kao naslednici velike prošlosti. Posle svih pokušaja filozofa, mi danas stojimo u odnosu prema krajnjim problemima vrlo blizu onome gde smo stajali pre mnogo vekova — gde ćemo možda uvek stajati dok budemo ljudi, kao Prometej vezani za stenu misterije lancima svoga konačnog duha.<sup>1</sup> Međutim, baviti se filozofijom nije uzaludan posao. On nam pomaže da osetimo karike i zveket lanaca. On izoštrava svest o ljudskom nesavršenstvu i tako produbljuje osećanje savršenstva u nama, koje otkriva nesavršenstvo naših prolaznih života. Ne treba se čuditi što svet nije tako proziran za naše umove kako bismo mi želeli, jer filozof je samo ljubitelj istine, ali ne i njen posednik. Nije najvažniji kraj puta, već samo putovanje. Ići je lepše nego stići.

Na kraju naših izlaganja možemo pitati da li poznate činjenice istorije podržavaju veru u napredak. Da li je pokret ljudske misli napredak ili nazadak? Sledovanje misli nije proizvoljno i besmisleno. Indija veruje u napredak, jer, kao što smo već kazali, ciklusi su povezani organskom vezom. Unutrašnja nit kontinuiteta nikad se ne prekida. Čak i revolucije koje prete da survaju u ponor prošlost pomažu njenu obnovu. Vraćanja unazad služe više da ojačaju nego da uspore tok. Epohe opadanja, kao što je nedavna prošlost ove zemlje, u stvari su periodi prelaza iz starog života u novi. Ta dva toka, napretka i opadanja, uzajamno su izmešani. U jednom stadiju snage napretka guraju napred upornim zamahom, u drugom se smeru kolebaju napred

<sup>1</sup> Ksenofan uzvikuje: »Niko nije postigao potpunu izvesnost o bogovima i onom što nazivam univerzalnom prirodom, niti će to iko ikad postići. Ne, čak i ako bi se desilo da neki čovek osvetli istinu, on ne bi znao da je to učinio, jer privid je raširen preko svih stvari« (Gomperz: *Greek Thinkers*, tom I, str. 164).

i natrag, a katkad snage nazatka čini se da nadjačavaju snage napretka; ali u celini rezultat je napredak. Bilo bi uzaludno poricati da se mnogo toga izgubilo u tom procesu. Ali teško da je išta besmislenije nego osuđivati ili oplakivati tok kojim je u istoriji krenula prošlost. U svakom slučaju neka druga vrsta razvoja bila bi gora. Važnija je budućnost. Mi smo u stanju da vidimo dalje nego naši prethodnici, jer se možemo popeti na njihova ramena. Umesto da se zadovoljno zaustavimo na temeljima koji su velikodušno položeni u prošlosti, mi moramo da zidamo veću zgradu i u skladu sa ranijim naporima, ali i sa savremenim vidicima.

## II

### JEDINSTVO SVIH SISTEMA

Dve niti koje se u jednom ili drugom obliku provlače kroz sve napore induskih mislilaca jesu: vernost tradiciji i predanost istini. Svaki mislilac priznaje da su principi prethodnika kamenovi uzidani u duhovnu građevinu, i ako se oni omalovaže kalja se sopstvena kultura. Napredan narod sa bogatom tradicijom ne može da dozvoli sebi da je zanemari, mada ona može da ima i neke elemente koji nisu konstruktivni. Mislioci uporno pokušavaju da objasne, izraze u kategorijama, izmene i pročiste pouku tradicije, jer su ljudska osećanja usredsređena na nju. Pozniji indijski mislioci pravdaju razna filozofska tumačenja vasiona koja su izneli raniji, a posmatraju ih kao promenljiva približavanja istini kao celini. Različita gledišta se ne posmatraju kao nepovezane avanture ljudskog uma u oblasti nepoznatoga ili kao zbirka filozofskih retkosti, nego kao izraz jednog jedinog duha koji je sagradio veliki hram, mada podeljen mnogobrojnim zidovima i tremovima, prolazima i stubovima.

Logika i nauka, filozofija i religija organski su povezane. Svaka nova epoha u napretku misli započela je reformom u logici. Veliku vrednost ima problem metode koji uključuje uvid u prirodu ljudske misli. *Nyāya* naglašava da se stabilna filozofija ne može izgraditi drugačije osim na temeljima logike. *Vaiśeṣika* nas opominje da svaka plodna filozofija mora da uzme u razmatranje sastav fizičke prirode. Mi ne možemo zidati u oblacima. Mada se fizika i metafizika međusobno jasno razlikuju i ne mogu se stopiti u jedno, ipak filozofski sistem mora da bude u skladu sa rezultatima prirodnih nauka. Ali proširiti na celu vasionu ono što je istinito za fizički svet, to bi značilo načiniti grešku naučne metafizike. *Sāṃkhya* nas opominje da se čuvamo te opasnosti. Iz sredstava prirode ne može da se rodi svest. Mi ne možemo svesti prirodu i svest jednu na drugu, kao što to pokušava da učini naučna i psihološka metafizika. Realnost

se javlja ne samo u nauci i ljudskom životu, već i u religioznom iskustvu koje je predmet sistema *yoga*. *Purva-mīmāṃsā* i *vedānta* poklanjaju veliku pažnju etici i religiji. Odnos između prirode i duha je glavni problem filozofije koji *vedānta* preuzima da obrađuje. Tvrdnja da sveci ne protivreče jedan drugome važi i za filozofije. Realizam *nyāya-vaiśeṣike*, dualizam *sāṃkhya-yoge* i monizam *vedānte* ne razlikuju se kao istinito i lažno, već kao više ili manje istinito.<sup>2</sup> Oni su prilagođeni potrebama slabo darovitog (*mandādhikāri*), prosečnog razuma (*madhyamādhikāri*) i jakog duha (*uttamādhikāri*). Različita gledišta istesana su iz jednog kamena i pripadaju jednoj celini, integralnoj, potpunoj i sebi dovoljnoj. Nijedna shema o vasioni ne može se smatrati potpunom ako nema razne strane logike i fizike, psihologije i etike, metafizike i religije. Svaki sistem misli izgrađen u Indiji pružio je svoju vlastitu teoriju saznanja, svoje tumačenje prirode i duha, etike i religije. Naše poznavanje vasiona poraslo je ogromno pod vođstvom prirodnih nauka, i ne možemo dozvoliti sebi da se zadovoljimo bilo kojim ograničenim pogledom na život. Budući pokušaji filozofske konstrukcije moraće takođe da odrede svoj odnos prema sadašnjem napretku prirodnih nauka i psihologije.

### III

#### FILOZOFIJA I ŽIVOT

Funkcija filozofije je da sređuje život i rukovodi akcijom. Ona stoji na kormilu i upravlja našim smerom kroz promene i slučajnosti sveta. Filozofija koja je živa ne može biti daleko od života naroda. Ideje mislilaca uključene su u proces njihove životne istorije. Mi moramo naučiti ne samo da ih poštujemo, već i da postignemo njihov duh. Imena Vaśiṣṭhe i Viśvāmitre, Yādñavalkye i Gārgī, Buddhē i Mahāvire, Gautame i Kanāde, Kapile i Patañdalija, Bādarāyane i Āiminija, Śamkare i Rāmānuđe — nisu samo teme za istoričara, već tipovi ličnosti. Kod njih je filozofija pogled na svet zasnovan na razmišljanju i iskustvu. Misao, ako se domisli do kraja, postaje religija, budući da se živi i proverava najvišim ogledom života. Disciplina filozofije je u isto vreme ispunjenje verskog poziva.

<sup>2</sup> Mād̥hava: S. D. S.; Madhusūdana Sarasvatī: Prasthānabheda; Viđnānabhikṣu: Uvod u S. P. B. Up. Kant: »Mi na neki način održavamo čast ljudskog razuma kad ga mirimo sa njim samim u raznim ličnostima oštroumnih mislilaca, i otkrivamo istinu koju nikad ne promaše ljudi takve dubine, čak i kad neposredno protivreče jedan drugome« (Cit. u J. Ward: *A Study of Kant*, str. 11, prim. 1).

### IV

#### OPADANJE FILOZOFIJE U NEDAVNOJ PROŠLOSTI

Svedočanstva izneta u ovom delu ne daju pravo opštoj kritici prema kojoj se indijski duh straši mišljenja. Mi ne možemo prevideti ceo napredak indijske misli učenim citatom iz istočnjačkog duha, koji nije dovoljno suv i muževan da se uzdigne iznad groteskne misli poslednja tri ili četiri veka, što daje podršku ovom prigovoru. Indija ne igra više svoju istorijsku ulogu avangarde u uzvišenijem znanju Azije.<sup>3</sup> Nekima izgleda da se reka koja je tekla kroz vekove snažna i puna možda zaustavlja u nekoj ustajaloj baruštini. Filozofi ovog perioda opadanja, bolje reći pisci o filozofiji, sami priznaju da su se zavetovali istini, mada pod njom razumeju samo pobožnu sofistiku ili zatucano sitničarenje oko ove ili one dogmatske škole. Ovakvi profesionalni dijalektičari uobražavaju da mali potočić koji teče pored njih i propada u pesak ili se isparava u maglu, predstavlja široku reku indijske filozofije.

Razni uzroci su doprineli ovakvom ishodu. Političke promene koje su došle zbog uspostavljanja muhamedanske supremacije usmerile su ljudske duhove u konzervativne kalupe. U doba kad su individualna afirmacija i lično rasuđivanje pretili na sve strane rasulom u anarhiju starog društvenog reda i svakog ustaljenog ubeđenja, autoritativna kontrola osetila se kao hitna potreba. Muhamedansko osvajanje sa svojim propagandnim radom, a docnije hrišćanski misionarski pokret, pokušali su da uzdrmaju stabilnost indijskog društva. U to doba duboke svesti o nestabilnosti prirodno je što je autoritet postao stena na koju je izgledalo da se jedino može da osloni društvena sigurnost i moralni poredak. Suočen sa sukobom kultura, Indijac se utvrđivao konvencijama i ograđivao se od prodora svih osvajačkih ideja. Njegovo društvo, nepoverljivo prema razumu i premoreno dokazima, strasno se bacalo u ruke autoriteta, koji je svako slobodno ispitivanje žigosao kao greh. Otada ono više ispunjava svoju misiju. Nije više bilo mislilaca, već samo učenjaka koji su odbijali da otvaraju

<sup>3</sup> Što se tiče duga Kine Indiji, profesor Liang Chi Cho kaže: »Indija nas je naučila da prigrlimo ideju apsolutne slobode, one osnovne slobode duha koja ga osposobljava da odbaci sve lance tradicije i navika, kao i sadašnje običaje pojedinog doba, one duhovne slobode koja odbacuje podjarmljujuće sile materijalnog života... Indija nas je takođe naučila ideji apsolutne ljubavi, one čiste ljubavi prema svim živim bićima koja eliminiše svaku ljubomoru, strah, nestrpljenje, odvratnost i nadmetanje, koja se izražava u dubokom saosećanju i sažaljenju prema ludom, rđavom i grešnom — one apsolutne ljubavi koja uviđa nerazdvojjivost svih bića.« On objašnjava u nastavku priloge koje je Indija dala kineskoj književnosti i umetnosti, muzici i arhitekturi, slikarstvu i vajarstvu, drami, pesništvu i romanu, astronomiji i medicini, vaspitnim metodama i društvenom uređenju. Vidi *Viśvabhārati Quarterly*, oktobar, 1924. Dobro je poznat uticaj Indije na Burmu i Cejlon, Japan i Koreju.

nove vidike i bili su zadovoljni da budu odjeci starog poziva. Za vreme od nekoliko vekova oni su uspevali da zavaravaju sami sebe nekom teorijom koja je navodno bila konačna. Kad je stvaralački duh napustio filozofiju počeli su je brkati sa istorijom filozofije. Ona se odrekla svoje funkcije i zavijala se u svoje iluzije. Kad je prestala da bude vođ i čuvar opšteg razuma ona je time počinila veliku nepravdu prema sebi. Mnogi su verovali da je njihov narod prešao dug i dalek put ka cilju do koga je konačno stigao. Oni su se osećali nekako umorni i skloni odmoru. Čak i oni koji su znali da nisu stigli i koji su videli kako se velika oblast pruža prema budućnosti, plašili su se pred nepoznatim i njegovim iskušenjima. Oni koji su slaba srca ne mogu bez opasnosti ispitivati mük i večnost. Vrtoglavica koja se dobija od ispitivanja beskonačnosti je nesvestica koju čak i moćni duhom nastoje da izbegnu ako mogu. Najjače ljudske snage podložne su katkad intervalima letargije, a filozofski impuls doživeo je u ta tri ili četiri veka napad letargije.

## V

### SADAŠNJE STANJE

Danas se na tlu Indije sreću velike religije sveta i razni putevi misli. Dodir sa duhom Zapada uznemirio je tiho zadovoljstvo novijeg vremena. Asimilovanje drugačije kulture proizvelo je utisak da nema službenih odgovora na krajnje probleme. To je pokolebalo veru u tradicionalna rešenja i doprinelo u izvesnoj meri većoj slobodi i pokretljivosti misli. Tradicija je opet postala fluidna i dok neki mislioci marljivo prezidavaju zgradu na starim temeljima, drugi bi hteli da odstrane te temelje potpuno. Današnje doba prelaza puno je interesa i uznemirenosti.

U nedavnoj prošlosti Indija je bila prijatno ukotvljena u mrtvom rukavcu izvan glavne struje savremene misli, ali ona nije više izdvojena od ostalog sveta. Istoričari poslednja tri ili četiri veka imaju možda mnogo da kažu o rezultatima međusobnih odnosa Indije i Evrope, ali oni su još skriveni našem pogledu. Što se tiče Indije, može se primiti proširenje oblasti ljudskog iskustva, porast kritičkog držanja i neka vrsta nezadovoljstva čistom spekulacijom.

Ali slika ima i drugu stranu. U oblasti misli, kao i u oblasti akcije, čovekov duh je osuđen da vene kako u anarhiji tako i u stezi. Ukoliko se tiče kulture i civilizacije, između toga dvoga nema mnogo da se bira. Anarhija može da znači materijalnu neprijatnost, ekonomsko propadanje i društvenu opasnost; a stega materijalnu udobnost, ekonomsku stabilnost i društveni mir. Ali bilo bi neispravno brkati standarde civilizacije sa ekonomskim blagostanjem i održavanjem

društvenog reda. Lako je razumeti osećanja Indijaca početkom devetnaestog veka koji su posle javnih nereda i ličnih stradanja, koji su trajali kroz generacije, pozdravili britansku upravu kao osvit zlatnog veka. Ali bi trebalo da bude isto tako lako imati simpatije za indijsko osećanje za mirom i poretkom, nego za životom i slobodom, za to da danas čovekov duh žudi ne za udobnošću nego za srećom, ne za ekonomskom stabilnošću ili za pravednom administracijom, već za pravom da izgradi svoje sopstveno spasenje čak i po cenu ogromnog truda i lišavanja. Ni nepolitičke vrline ne razvijaju se ako nema političke autonomije. Britanska uprava dala je Indiji mir i sigurnost, ali to nisu ciljevi u sebi. Ako prve stvari postavimo na prvo mesto, onda moramo priznati da su ekonomska stabilnost i politička sigurnost samo sredstva za duhovnu slobodu, ma kako vredna i potrebna bila. Birokratski despotizam koji zaboravlja duhovne ciljeve, i pored sve svoje valjanosti i prosvetećenosti, ne može da ulije snagu narodima pod njegovom vlašću i stoga ne može da izazove kod njih nikakav živ odziv. Kad se izvori života suše, kad ideali za čije se ostvarenje nacija borila hiljade godina: žar svesti, slobodna upotreba sposobnosti, igra života, zadovoljstva duha i punoća mira — *prānārāmam, mana-ānandam, śānti-samrddham* — pokazuju opadanje, onda nije čudo da Indijac postaje svestan samo tereta koji ga tlači a ne i podignute težine. Nema nikakve koristi govoriti mu o veličini britanskog dela, jer se sud istorije donosi o duhovnom kvalitetu tekovina. Ako su vođi novijih pokolenja bili zadovoljni da budu samo odjek prošlosti a ne nezavisni glasovi, ako su bili intelektualno prosečni a ne originalni mislioci — ta neplodnost je ne u maloj meri zavisila od udara zapadnog duha i stida od potčinjenosti. Britanci su svesni duboko ukorenjenih uzroka sadašnjeg stava Indije, ma kako ga nazvali: nemir, buna ili izazov. Oni su pokušali da unesu svoju civilizaciju, koju prirodno smatraju višom, da pokrenu Indijce, i osetili su da treba da forsiraju zadatke prosvetećvanja i vaspitanja, dobre po sebi, bez oklevanja ili prekida u naporu. Ali Indija nema simpatije za ovu politiku kulturnog imperijalizma. Ona se čvrsto drži svojih starih običaja koji su joj pomogli da obuzda navalu strasti, slepilo čudi i bujanje želja. Onaj koji poznaje istoriju njene prošlosti može da gleda sa simpatijom na njeno stvaranje da boravi u svom sopstvenom duhovnom domu, jer »svaki čovek je gospodar svoje kuće«. <sup>4</sup> Politička potčinjenost koja se kosi sa ovom unutrašnjom slobodom oseća se kao veliko uniženje. Povik za *svarād\** je spoljni izraz brige za očuvanjem duševnih područja.

Ipak, budućnost je puna obećanja. Ako Indija dobije unutrašnju slobodu, onda će zapadni duh biti od velike pomoći indijskom duhu. U pitanjima kulture indijski duh nikad nije razvio Monroovu doktrinu. Čak i u stara vremena, kad je Indija gajila dovoljno duhovne

<sup>4</sup> *Sarvas sve grhe rādā*. Svaki je gospodar u svojoj kući.

\* Samouprava ili autonomija.

hrane da zadovolji svoj narod, nemamo podataka o nekom dobu kad ne bi bila spremna i žudna da ceni proizvode zamisli drugih ljudi. U svojim velikim danima Indija je bila u skladu s mudročću Atinjana, o kojima je Perikle kazao: »Mi sa radošću slušamo mišljenja drugih i ne okrećemo ljutito glavu od onih koji se ne slažu sa nama.« Naš strah od spoljnog uticaja je proporcionalan sa našom slabošću i nedostatkom vere u sebe. Istina je da danas nosimo znakove brige na licu, a naša kosa je seda od starosti. Misaoni ljudi među nama nose mučno nespokojstvo u duši, neke čak svladava pesimizam, te su tako postali intelektualni pustinjaci. Odbijanje saradnje sa zapadnom kulturom je prolazna epizoda koja zavisi od neprirodnih okolnosti. Uprkos tome, ima pokušaja da se razume i uvažava duh zapadne kulture. Ako Indija asimilira vredne elemente zapadne civilizacije, biće to samo ponovljen slučaj procesa koji se već dešavao više puta u istoriji indijske misli.

Oni koje uticaj Zapada nije dodirnuo velikim su delom intelektualni moralni aristokrati, ravnodušni prema političkim pitanjima; oni prihvataju jevanđelje ne nade i poverenja, već rezignacije i otuđenja. Oni misle da imaju malo da nauče ili da se oduče, pa vrše svoju dužnost pogledom uprtim u večni *dharma*\* prošlosti. Uviđaju da su druge sile na delu koje oni ne mogu da zaustave ili kontrolišu, i pozivaju nas da se suočimo sa burama i razočarenjima života, sa nepomučenim mirom i poštovanjem sebe. To je bila klasa koja je u boljim vremenima bila elastičnija i neprekidno obnavljala pokušaje izmirenja racionalne filozofije sa otkrivenom religijom. Oni su uvek objašnjavali i branili veru, nasuprot jereticima i neverujućima, i služili su se alegoričkom metodom kao sredstvom teološkog tumačenja. Za njih je religija obuhvatala u svoj domašaj celu prirodu čoveka, njegov razum isto toliko koliko i njegove praktične i emocionalne težnje. Kad bi danas predstavnici drevne učenosti imali inspiracije prošlosti, oni bi umesto što odbacuju saradnju sa drugim snagama — slobodno i originalno izgradili novu shenu u skladu s baštinom drevne mudrosti. Ali oni imaju preterano poštovanje autoriteta u misli i akciji, u stvarima duhovnim i svetovnim, te su tako izložili optužbama duhovnu servilnost i mračnjaštvo. Dok u doba pre muhamedanstva pozivanje na autoritet nije značilo smetnju intelektualnoj samostalnosti, i dok su ljudi bili sposobni i spremni da pruže racionalne razloge za priznanje autoriteta koji su odabrali, bio on veda ili āgame, i dok je autoritet govorio u ime razuma sredstvima kritičkog izbora i filozofske interpretacije — sada je poštovanje autoriteta postalo zarobljavanje ljudskog duha. Staviti u pitanje veru i svete spise, znači staviti u pitanje autoritet velikog pokojnika. Prihvatiti, znak je lojalnosti. Istraživanje i sumnja se učutkuju citatima starih tekstova, naučne istine se omalovažavaju

\* *Dharma* je pravilo i filozofska istina. Večni *dharma* (*samāntana dharma*) upotrebljava se kao sinonim za pojam *philosophia perennis* u smislu evropske skolastike.

ako ne mogu da se ukalupe u prokrustovski krevet utvrđene vere. Pasivnost, poslušnost i prećutno slaganje postaju osnovne intelektualne vrline. Nije stoga nikakvo čudo što su filozofski spisi u novije vreme daleko ispod nivoa najboljih dela iz ranijih doba. Da je misao bila manje prenapeta, ona bi imala širi zamah.

Mislioni Indije nasledili su veliku tradiciju vere u razum. Drevni vidovnjaci nisu želeli da kopiraju nego da stvaraju. Oni su se uvek starali da steknu nova polja za istinu i da odgovore na zagonetke iskustva koje se stalno menja i stoga je uvek novo. Bogatstvo nasleđa nikako nije služilo zarobljavanju njihovih duhova. Mi ne možemo prosto da kopiramo rešenja iz prošlosti, jer istorija se nikad ne ponavlja. Ono što su oni uradili u svom pokolenju ne treba da se čini ponovno. Mi treba da držimo svoje oči otvorene, da nalazimo svoje probleme i tražimo inspiraciju prošlosti u njihovom rešavanju. Duh istine nikad se ne vezuje za svoje forme već ih stalno obnavlja. Čak se i stari izrazi upotrebljavaju na nov način. Savremena filozofija traži da odgovara sadašnjosti a ne prošlosti. Ona će po svojoj formi i sadržini biti onoliko originalna koliko i život koji interpretira. Pošto je sadašnjost nastavljanje prošlosti, neće biti prekida kontinuiteta sa prošlošću.

Jedan od dokaza konzervativaca jeste da vreme utiče na istinu. Ona ne može zastareti, kao ni lepota sunčevog zalaska ili ljubav majke prema detetu. Istina može biti nepromenljiva, ali forma u kojoj se otevljava sastoji se od elemenata koji dopuštaju promenu. Mi možemo preuzeti duh iz prošlosti, jer su klice ideja još vitalne, ali telo i puls moraju biti iz današnjice. Zaboravlja se da je religija kakva je danas i sama proizvod vekovnih promena i nema razloga zbog kojih njene forme ne bi bile podvrgnute novim promenama tako dugo dok to duh zahteva. Mogućno je ostati veran slovu, a ipak potpuno iskvariti duh. Kad bi indijski vođi od pre dve hiljade godina, koji su imali manje učenosti ali više ozarenosti, mogli opet doći na zemlju posle svih tih vekova, oni bi retko gde našli svoje istinite sledbenike među onima koji nikad nisu odstupili od najbukvalnijih tumačenja njihovih gledišta.<sup>5</sup> Danas su se nagomilali veliki nanosi koji su zakrčili strujni život duha. Reći da su mrtve forme, koje nemaju vitalnu istinu da ih podržava, suviše stare i drevne da bi se smelo uplitati u njih, znači samo proizivati patnje bolesnika koji trpi od otrova nastalog sago-revanjem prethodne truleži. Konzervativan um mora da se otvori pred nužnošću promene. Pošto nije dovoljno živ da udovolji toj potrebi,

<sup>5</sup> Upor. Aurobindo Ghosh: »Kad bi neki stari Indijac iz doba upanišada, Buddhe ili iz poznijeg klasičnog doba bio prenesen u modernu Indiju... video bi svoj narod kako je vezan za forme, ljuske i rite prošlosti, a kako gubi devet desetina svog plemenitijeg značenja... on bi bio iznenađen velikim duhovnim siromaštvom, nepokretnošću, statičkim ponavljanjem, prestankom nauke, dugotrajnom neplodnošću umetnosti, relativnom slabošću stvaralačke intuicije« (*Arya*, V, str. 424).



nalazimo u oblasti filozofije neobičnu mešavinu prodornog oštroumlja i nefilozofske zbrke. Glavne snage indijskog mišljenja trebalo bi uputiti rešavanju problema: kako osloboditi staru veru od povremenih primesa, kako uskladiti religiju sa duhom nauke; kako rastumačiti zahteve temperamenta i individualnosti; kako srediti raznovrsne uticaje na osnovi stare vere. Ali po nesreći neki od *parišada*\* ne bave se ovim problemima, već onima koji se tiču udruženja staretinara. To je postalo razbojište za specijaliste. Religiozno vaspitanje naroda ne sproviđi se na širokoj osnovi. Ne uviđa se da duhovno nasleđe ne može više da bude monopol privilegovane manjine. Ideje su snage i moraju se širiti, a sadašnje naginjanje ka smrti treba otkloniti. Bilo bi zaista čudno kad bi duh upanišada, Gītā i Buddhini govori, koji su mogli da podstaknu um do tako istančanih rešenja, izgubili uticaj na čoveka. Ako se pre no što bude dockan reorganizuje nacionalni život, indijska misao će imati svoju budućnost. I niko ne može reći kakvi cvetovi još mogu procvetati, kakvi plodovi sazreti na stablima koja nisu prestara.

Dok su oni koji još nisu bili pod uticajem zapadne kulture konzervativni u svim pitanjima misli i prakse, dotle ima nekih, među onima koji su vaspitani u zapadnom načinu mišljenja i koji prihvataju očajnu filozofiju naturalističkog racionalizma, koji nas pozivaju da se otresemo tereta prošlosti. Ovi su netrpeljivi prema tradiciji i podozrivi prema navodno staroj mudrosti. Ovakav stav »naprednih« lako se može razumeti. Duhovno nasleđe naroda nije sačuvalo Indiju od zavojevača i otimača. Čini se da ju je ono na prevaru i dovelo do sadašnjeg stanja potčinjenosti. Ovi patrioti su revnosni u podržavanju materijalnih postignuća zapadnih država i čupaju korene stare kulture da bi napravili mesto za novine koje se uvoze sa Zapada. Do pre kratkog vremena indijska misao nije bila predmet koji se predavao na indijskim univerzitetima, a još i sada je njeno mesto u univerzitetkom nastavnom planu filozofije beznačajno. Nametnuto mišljenje da je indijska kultura niže vrste protkala je celu vaspitnu atmosferu. Politika koju je zaveo Macaulay jednostrana je uza svu svoju kulturnu vrednost. Iako posvećuje veliku pažnju tome da ne zaboravimo kolika je snaga i vitalnost zapadne kulture, ona nam nije pomogla da zavo- limo našu sopstvenu kulturu i da je profinimo gde je to potrebno. U nekim slučajevima Macaulayeva želja se ispunila. Vaspitali smo Indijce koji su »veći Englezi od samih Engleza«, prema njegovim poznatim rečima. Prirodno je da neki od njih ne zaostaju za neprijatelj- skom stranom kritikom u oceni istorije indijske kulture. Oni posmatraju kulturni razvoj Indije kao bedan prizor razdora, gluposti i sujeverja. Jedan iz njihovih redova izjavio je nedavno da Indiji, ako želi da raste i cveta, Engleska treba da bude »duhovna majka«, a Grčka »duhovna baba«. Ipak, pošto on nema poverenja u religiju, ne predlaže da se

\* Uprava verske organizacije.

hinduizam zameni hrišćanstvom. Ove žrtve našeg doba razočaranja i poraza dokazuju nam da je ljubav prema indijskoj misli slabost nacionalista, ako ne poza intelektualaca.

Čudnovata je pojava da upravo kad Indija prestaje da izgleda nakazna u očima Zapada, ona počinje da izgleda takva u očima nekih svojih sinova. Zapad je pokušao da uveri Indiju da je njena filozofija apsurdna, njena umetnost detinjska, njena poezija bez inspiracije, njena religija nakazna a njena etika varvarska. Sada, kad Zapad oseća da njegov sud nije sasvim ispravan, neki od nas dokazuju da je bio potpuno ispravan. Istina je da je teško u doba misaonog posmatranja gurnuti ljude nazad u ranije doba kulture i tako ih sačuvati od opasnosti sumnja i razornih snaga dijalektike. Ali ne smemo zaboraviti da možemo graditi bolje na već postavljenim temeljima, nego pokušavajući da ih zamenimo potpuno novom strukturom morala, života i etike. Mi ne možemo sebe potpuno odvojiti od izvora našeg života. Filozofske sheme su proizvodi života, za razliku od geometrijskih konstrukcija. Nasleđe naše istorije je hrana koju moramo probaviti da ne zakržljamo.

Konzervativci su ubedeni u slavu drevnog nasleđa i bezbožnost moderne kulture. Radikali su isto tako sigurni da je drevno nasleđe beznačajno a naturalistički racionalizam značajan. Mnogo šta bi se moglo reći u prilog ovim gledištima; ali ako pravilno proučimo istoriju indijske misli, dolazimo do zaključka da su oba gledišta jednako pogrešna. Oni koji indijsku kulturu osuđuju kao beskorisnu ne poznaju je, dok oni koji je hvale kao savršenu ne poznaju nijednu drugu. Radikali i konzervativci, koji podržavaju novu nadu i staro učenje, moraju se jedni drugima približiti i razumeti se. Mi ne možemo živeti sami za sebe u svetu u kome vazdušni saobraćaj i parni brodovi, železnice i telegrafija povezuju sve ljude u živu celinu. Naš sistem misli mora da utiče na napredak sveta i da reaguje na njega. Uparloženi sistemi kao bare proizvode škodljivo rastinje, dok tekuće vode neprekidno obnavljaju svoje vode iz svežih izvora inspiracije. Nema ničeg zlog u apsorbovanju kulture drugih naroda; samo mi moramo pojačati, uzdići i prečistiti elemente koje preuzimamo, stopiti ih sa najboljim u nama. Najbolji put u pogledu toga stanja raznih elemenata ubačenih spolja u nacionalnu retortu označen je uglavnom delima Gandhija i Tagore, Aurobinda Ghosha i Bhagavana Dasa. U njima je počelo da se nazire obećanje velike budućnosti, neki znaci pobeđe nad skolasticizmom, a i razumevanje za otkriće jedne velike kulture. Crpeći iz izvora humanističkog idealizma indijske prošlosti, oni pokazuju ozbiljnost u oceni zapadne misli. Staraju se da ponovno istraže stare izvore i upute njihove vode kroz čiste i nezagušene kanale ka zemljama koje pate od gladi i žeđi. Ali budućnost koju mi želimo da vidimo praktično ne postoji. Zora će možda izbiti kroz popuštanje političkog uzbuđenja koje apsorbuje snage nekih od najboljih duhova Indije, sa porastom nastojanja na proučavanju na novim univerzitetima

indijske misli koju stari univerziteti slede uz najveći otpor. Konzervativne snage pretpostavljaju život koji je bio životu koji će biti, ali teško da će se ojačavati u budućnosti.

Problem koji se danas nalazi pred indijskom filozofijom je u tome da li da se ona svede na kult, ograničen po domašaju i bez ikakve primene na činjenice sadašnjosti, ili da se oživi i aktivise tako da postane ono što treba da bude, jedan od velikih formativnih elemenata ljudskog napretka, time što će povezati ogromno povećano znanje savremene nauke sa drevnim idealima indijskih filozofa. Svi znaci govore da je budućnost zavisna od ove druge alternative. Lojalnost prema duhu ranijih sistema misli, kao i misije filozofije, traži od nas da imamo vidik koji se neprekidno proširuje. Indijska filozofija stiže značaj i opravdanje u naše doba samo ako unapređuje i oplemenjuje život. Raniji tok indijskog filozofskog razvoja hrabri nas u našoj nadi. Veliki mislioci, Yādñavalkya, Gārgi i Mahāvira, Gautama i Kapila, Šamkara i Rāmānuḍa, Madhva i Vallabha, i mnogi drugi, znače za Indiju najviše pravo na postojanje, očigledno svedočanstvo njenog dostojanstva kao nacije sa dušom, dokaz da se ona još može uzdići iznad sebe i zalogu te najviše mogućnosti.

## PRIMEDBE

### GLAVA I

Strana 19. — Pānini izvodi reči *āstika*, *nāstika* i *daištika* u sūtra astināsti diṣṭam matih. *Āstika* je onaj koji veruje u transcendentni svet (*astiparatokah*); *nāstika* je onaj koji ne veruje u njega (*nāstiparatokah*). *Daištika* je neka vrsta fataliste.

Strana 20, prim. 2. — Vidi »Nyāyakoša«.

Strana 22, prim. 7. — U tamijskom delu »Manimekhalai« u ortodoksne se ubrajaju: *lokāyata*, *baudha*, *sāmkhya*, *nyāya*, *vaišeṣika* i *mimāṃsā*. Vidi Krishnaswamy Aiyangar: »Manimekhalai«, str. XXI.

Strana 24. — *Vaišeṣika* priznaje samo opažaj i zaključak.

### GLAVA II

Strana 32, prim. 19. — Akṣapādāt pūrvam krito vedaprāmānya niścaya āst; jaimineh pūrvam kena vedārtho vyākhyāta; pānineh pūrvam kena padāni vyutpādītāni; piṅgalāt pūrvam kena cchandārṃsi racitāni. »Nyāyamañdari«, str. 5.

Strana 35. — Kratko objašnjenje budističke logike pre Dignāge; vidi članak profesora Tuccija o tom predmetu u J. R. A. S., jul 1929. Tak. J. R. A. S., januar 1928: *Is Nyāyapraveśa by Dignāga?*

Strana 36. — Pandit Gopinath Kaviraj dokazuje da je Bhāsarvadñino odbacivanje *upamāne* (poređenja) kao *pramāne* ili sredstva saznanja posledica uticaja sistema *yoga*. Ovo mišljenje potkrepljuje njegovo prihvatanje *kriyāyoge* koga sačinjavaju *tapas*, *svādhyāya* i drugi tipično yoginski *sādhane*, kao što su *yama*, *niyama* itd. Klasifikovanje *prameya* i *heya*, *tannivartaka*, *ātyantikahāna* i *hānopāya* predlaže Y. S., II. 16—17, 25—26. Dok raniji *nyāya* pisci — Gautama, Vātsyāyana i Uddyotakara — ne priznaju *yogipratyakṣu*, dotle je Bhāsarvadña dopušta. *Yogipratyakṣam deśakālasvabhāva vipra krstārthagrāhakam*. Gledište Bhāsarvadñe o *īṣvari* (bogu) upadljivo je slično gledištu *yoge*.

Bhāsarvadña je takođe napisao jedan komentar o »Nyāyasāri«, pod naslovom »Nyāyabhūšana«.

Bhāsarvadñino delo »Nyāyasāra« sa Vāsudevinim »Nyāyasarāpadapañčika« izdali su M. M. Vāsudeva Śāstri Abhyankar i profesor Devādhara. Poona, 1922.

Strana 39. — Izrazi *pramāna*, *prameya* itd., upotrebljavaju se obično za važeće saznanje a ne za svako saznanje. U drugom slučaju izgleda da je bolje upotrebiti *dñāna* i *dñeya*.

Strana 42. — *Pratyakṣa* je izvedeno iz *prati* i *akṣa* ili *akṣi*, dato čulnom organu ili oku, a suprotno je *parokṣi* ili udaljenom od čulnog organa ili oka. Prvo je neposredno, drugo posredno.

Strana 42, prim. — Vidi »Tarkasamgrahadīpikā«, str. 7. Bombay Skt. Series.

Strana 44. — Ne postoji kontakt *manasa* direktno sa predmetom, izuzev kad je predmet unutrašnje stanje kao radost, bol i slično tome.

Strana 47. — Za budiste čula su čulni otvori; za *mimāmsake* čula su posebne moći: drugi drže da to nije ni vidljivi organ niti posebna moć, već različita supstancija koja ima svoje mesto u vidljivom čulnom organu. Golakamātraniti sugatāh, tacchaktya iti mimāmsakāh, tadvyatirikṭāni dravyāntarānity, anye sarve vādinah. »Vivaranaprameyasamgraha«, str. 185. Zmije čuju mada nemaju vidljive čulne organe. Čulo se sastoji od utančane supstancije čiji kvalitet ono oseća. Oko koje opaža formu sastavljeno je od iste supstancije kao svetlost čiju formu opaža. Nos koji oseća miris sastoji se od zemlje, kao što je i miris kvalitet zemlje. (Ibid., str. 185-7).

Prema *advaita-vedānti* čula su *prāpyakāri*, tj. dolaze u stvarni kontakt sa predmetima (vidi »Vivaranaprimeyasamgraha«, str. 187). Kad bi čula mogla da opažaju predmete nemajući nikakav kontakt sa njima, mi bismo bili u stanju da osećamo ukus udaljenih predmeta. Ako se kaže da čulo vida i sluha svakako mogu da opažaju predmete nemajući stvaran dodir sa njima, onda bismo bili sposobni da opažamo prizore i zvukove i pošto su išezli. Zato se iznose dokazi da čula dejstvuju samo ukoliko se dodiruju sa svojim predmetima.

Čula nisu vidljivi organi, već prefinjene materijalne supstancije koje su u stanju da prenose spoljašnje utiske brzinom munje. Zvuci ne putuju do uva, kako smatra *nyāya*, već nevidljivo čulo izlazi prema predmetu i proizvodi zvuk. Śabdasya ca vicisantānavat paramparayā śrotasamavāyah prāptir iti yat tārīkair ucyate tad asat; tathā satīha śrotra śabda iti pratiyeta, pratiyate tu tatrā śabda iti (Ibid.). To je razlog što mi opažamo udaljene zvuke a ne slušne utiske. Naši organi se približuju predmetima, a ne predmeti organima.

Strana 49, prim. 110:

Trilocanagurūn nītamārgānugamanonmukhaih  
yathānānam yathāvastu vyākhyātam idam idrśam.

N. V. T. T., I. 1. 4.

Strana 50. — Nāmajātyādiyojanārahitam vaiśiṣṭyānavagāhi niṣprakārakam pratyakṣam nirvikalpakam. Gangeśa u »Cintāmani«. Bhīmācārya: »Nyāyakośa«. Viśeṣanaviśeṣyasambandhānavagāhi jñānam. Annam Bhatta: »Tarkasamgrahadīpikā«.

Strana 56. — Prema budističkom idealizmu saznanje i njegov predmet saznanje skupa. »Pošto plavo i svest o plavome neizostavno saznanje zajedno, to se jedno ne razlikuje od drugoga.« S. D. S.

O kritici gledišta *nyāye* sa stanovišta *advaite* vidi »Vivaranaprimeyasamgraha«, str. 55.

Strana 57. — Locanagocare 'pi kundakusume tadaviśayagandhaviśeṣite jñānam evam bāhyendriyadvāragrahanam aghatamānam iti mānasam eva surabhikūsumam iti jñānam. »Nyāyamañdari«, str. 461.

O *yogadadharmalakṣaṇi* vidi »Prameyakamālamārtānda«, str. 67.

Pratigatā abhijñānam iti pratyabhijñā.

Atikrāntakālavaiśeṣita pūrvavartī sthambhādīpadārthaviśayam indriyādi sannikarṣotpannam evedam pratyabhijñā jñānam iti siddham. »Nyāyamañdari«, str. 461.

Strana 58. — Atītavacchinnavastu grahanam pratyabhijñānam (»Saptapadārthi«, str. 167). Prepoznavanje je shvatanje neke stvari kvalifikovane idejom da je prošla.

Prema »Tarkabhāṣi« (50), pūrvāvasthānubhavanītasamkārasahakrten-driyaprabhāvā pratyabhijñā.

Strana 59. — Ranije *naiyāyike* smatrali su snove kao predstavljanja (*anubhava*) a ne sećanja (*smṛti*). Vidi N. S., III. 1. 14; IV. 2. 34—35; N. B., I. 1. 16; i N. V., str. 79. Kanāda i pozniji *naiyāyike*, kao Bhāsarvadhā i Dayanta, smatraju da su snovi reprezentativni. Udayana ne identifikuje stanja sna sa sećanjem. Vidi »Kīranāvālik«, str. 275. Śamkara se poziva na gledište po kome snovi izazvani čaranjem, ili koje izazovu bogovi i neke vrste supstancija, imaju ponešto istinito u sebi. Mantra devatā dravya viśeṣanimittāś ca kecit svapnāś satyārthagandhino bhavanti. S. B., III. 2. 4.

Strana 60. — Vidi Umeśa Miśra: *Dream Theory in Indian Thought*, Allahabad Univ. Studies. tom V.

Strana 76. — Materijalni uzrok (*upādānakāraṇa*) je jednak sa unutrašnjim uzrokom (*samavāyi kāraṇa*) ako se pozivamo na proizvedene stvari, ali u slučaju *guna* ili kvaliteta i *karme* ili aktivnosti unutrašnji uzrok nije materijalan. U slučaju belog platna unutrašnji uzrok beline je platno, međutim ono nije materijalni uzrok.

Strana 97. — U postojanom znanju o istom predmetu (*dhārāvāhikad-nāna*), kao kad opažamo neprekidno sto kroz nekoliko momenata, da li je naše znanje iz drugog momenta isto kao znanje iz prvog momenta? Neki dokazuju da prvo i drugo nije isto. Saznanje se menja svakog trenutka kao što i predmet menja svoj karakter svakog trenutka u svom prostorno-vremenskom položaju. *Naiyāyika* prigovara ovome da naša svest ne razlikuje momente iskustva. Mi ne opažamo atomski momenat, već vremenski raspon. Kṣānānam atīndriyatvāt sthūlopādham ādāya vartamānavagrahanāt (»Tattvacintāmani«, str. 380). Momenti su proizvod logičke analize a ne činjenice opažanja. Dok trajno znanje o stvarima zavisi od objektivnih uslova, znanje u sećanju zavisi od prethodnog iskustva.

Strana 101. — Kad shvatimo plavu boju, iz toga ne sleduje i shvatanje važenja saznanje o »plavome«.

Na hi nīlasarvītvprasavasamanantaram yathārtheyam nīlasarvītviriti sarvvedanāntaramutpādayamānam anubhūyate. »Niyāyamañdari«, str. 168.

Strana 102. — Budisti koji drže da su kako saznanje tako i njegovi predmeti trenutni, ne mogu da prihvate realistički kriterijum konformnosti prirode predmeta, pošto predmet nestaje čim bude opažen.

Strana 104, prim. 380. — Plato: *Theaetetus*.

Strana 105. — Śukitīvaparakārikāvidyā cākacakyādi sādṛśya samdarśana samudbodhita rajatasamkāra saddhricinā kācādidoṣa samavahitā rajatarūpārthā-kāreṇa rajatajñānābhāśakāreṇa ca parinamate. »Vedāntaparibhāṣā«, I.

Strana 116. — Duše su aktivne samo u sekundarnom smislu prema shvatanju *nyāye*. Duša je sveprodorna i za nju ne važe *parināma*, pa čak ni *parispanda*.

Strana 128, prim. 492. — Vidi takođe »Syādvādamañdari i Rādaśekharino delo »Saddarśanasamučaya, 23.

### GLAVA III

Strana 142. — Pandit Miśra misli da »Līlāvati« spada u dvanaesti vek n. e. Vidi J. B. O. R. S., str. 158.

Strana 148. — Dok *nyāya* smatra dušu predmetom mentalnog opažanja (*mānasapratyakṣa viśaya*). »Bhāṣāparīccheda«, 50. 51), *vaiśeṣika* je smatra predmetom zaključka (*anumānagamyā*. V. S., VIII. 1. 2).

Strana 156. — *Mimānsake* ne veruju u teoriju ciklusa.

Strana 164, prim. 153. —

Vyakter abhedas tulyatvam samkarothānavasthīthi

Rūpahānir asambandho jātibādhaaka samgrahah.

Strana 169, prim. 174. — Priznaju pet vrsta *ayutasiddhi*: *avayāvayavināu*, *gunagināu*, *kriyākriyāvantāu*, *jātivyakṭi*, *viśeṣanīyadravyeceti*. Vidi »Nyāyakośa«.

Strana 180. — *Kāla*, *ākāśa* i *dik* nemaju oznake roda.

Strana 189. — Univerzitet u Madrasu izdao je sjajno izdanje S. K., sa uvodom, engleskim prevodom i primedbama S. S. Sūryanārāyane Śāstrija.

### GLAVA IV

Strana 213. — *Dharmapārīnāma* je ime primenjeno na jedan modus. *Ghṛta* (lonac ili *ghatākāra*, kako ga zovu) je *dharmapārīnāma* gline, kao što je glina u odnosu prema *prthivi* (zemlji).

Strana 215, prim. — »Cāndogyā-upaniśad« pominje tri *bhūta*, a Śamkara u svome komentaru o VI. 4 govori o *trivṛtkarāni*. *Pañcikāraṇa* je pojam

nepoznat starijim upanišadama, mada »Taittirya« govori o pet *bhūta*. Bādarāyana ili Śamkara je ne pominju, mada se pozniji komentatori pozivaju na njega, kao npr. Anandaśāna. Vidi njegovo tumačenje o B. S., II. 4. 20.

Strana 215. — *Parispanda* je promena mesta za razliku od *parināme* ili promene forme. Prvo se primenjuje samo na manifestovane (*vyakta*) *tattve*.

Strana 228. — Arthākārena parinatāyā buddhivrttes cetane pratibimbanād viśayaprakāśa rūpam jñānam. »Nyāyakośa«.

Strana 231. —

Sāmkhyavṛddhāh sarīmugdham vastumātram tu  
prāggrhnātyavikalpitaṃ

Tatsāmānyaviśeṣābhyām kalpayanti manīṣinah.

»Sāmkhyatattvakaumudī«, 27.

## GLAVA V

Strana 278. — Sveobuhvatno saznanje je *siddhi*, a to prirodno uključuje razlikovanje između *prakṛti* i *puruṣe*, koji je stvarni uzrok *kaivalye* ili oslobođenja.

Strana 286. — Sledbenici *sāmkhye* poštovali su Nārāyanu (nārāyanaparāh), dok su sledbenici *yoge* poštovali Iṣvaru (Iṣvaradevatāh), ili Śivu, koji je *yogin par excellence*. Vidi Rādaśekhara o Haribhadrinom delu »Śaddarśanasamućcaya, str. 34, 42—43.

Strana 288. — O razlikama između dveju škola *prābhākara* vidi članak profesora Hiriyanne »Prābhākaras: Old and New«, u *Journal of Oriental Research*, Madras, april—jun 1930.

## GLAVA VI

Strana 293. — »Tantrarahasya« od Rāmānuđāčārye izgleda da je bilo obimno delo, čijih su pet prvih glava objavljene u *Gaekwad's Oriental Series*, 1923.

»Mānameyodaya« sadrži dva izbora o *māni* i *mevi*, a napisali su ih — prvi Nārāyana Bhatta, a drugi Nārāyana Pandit. Tu nalazimo sjajno izlaganje učenja Kumāriline škole. Delo je objavljeno u *Trivandrum Skt. Series*, u redakciji T. Ganapati Śāstrija, 1912.

Strana 295. — Taccendriyasannikaeṣājam jñānam dvividham, nirvikalpam savikalpakam ceti. Tatra indriyasannikarśānantaram eva dravyādisvarūpamātrāvagāhi śabdānugamasūnyam yat sammugdha jñānam jāyate, tad viśiṣṭa-kalpanā bhāvād nirvikalpam ity ucyate. Yat tu tad anantaram śadbasmārana sahakṛtam jātyādiviśiṣṭavastu viśayam raktoyam ghatoyam ityādi vyaktavijñānam, tat savikalpakam. »Mānameyodaya«, str. 8.

Strana 296 —

Jātiḥ sarvagatā nityā pratyakṣajñāna gocharā

Bhinnābhinnāca sā vyakteḥ kumārila matematā.

»Mānameyodaya«, str. 85.

Strana 302. — *Ākṛti* za Kumārilu znači *dāti*.

Jātim eva ākṛtim prāhuh. I. 3. 1.

Strana 306. — Za gledišta raznih škola *mīmāṃse* o važenju saznanja vidi *Pramātvam* u »Nyāyakośi«.

Sarvair eva jñānahetubhir ātmani sākṣātkāravatī dhīr upajanyate... sarvatra prameyasya aparokṣaniyamābhāvāt. Smṛtiṣu anumānāntareṣu ca na prameyam aparokṣam. Sarvāśca pratītyah svayam pratyakṣāh prakāśante. »Prakaranapañcikā«, str. 56.

Iako se sve znanje saznaje neposredno, ipak se razlikuje između neposrednog i posrednog, prema tome da li se predmet zahvata neposredno ili posredno.

Strana 307. — Na hi pradīpah svagatavyavahārarūpe kārye pradīpāntaram apekṣate; tasmād na buddhir api buddhyantaram. »Mānameyodaya«, str. 103.

Buddhiḥ svayamprakāśeti guruśamkarayor matam. Ibid.

Strana 314, prim. 93. — Komentarišući gledište Murāri Mišre, iz dela »Śithikanthīyam«, o »Nyāyasidhantamañdri« kaže se: Ghatoyam iti vyavasāyah; tataś ca ghatam aham jānāmi iti anuvyavasāyah, tena prāmānyam grhyate.

Strana 406. — *Mīmāṃsake* tvrde: ako su i važenje i nevaženje izvan saznanja, onda bi saznanja po sebi trebalo smatrati neutralnima ili bez osobina, što nije slučaj.

Na hi prāmānyāprāmānyavyatiriktam kiñcid api svarūpam asti vidjñānasya. »Mānameyodaya«, str. 76.

Ako se dokazuje da su sva saznanja slučajevi sumnje dok se ne provere, *nyaya*, koji smatra da je sumnja oblik nevažeg saznanja, izgleda da uključuje gledište unutrašnjeg nevaženja koje je suprotno učenju o *paratah prāmānya*.

Strana 315. —

Sa ca dehendriyajñānasukhebhyo vyatiricyate

Nānābhūto vibhur nityo bhogas svargapavargabhāk.

»Mānamenodaya«, str. 82.

Strana 318. — »Mānameyodaya« suprotstavlja stav Prabhākare stavu Kumārile i brani ovog drugog.

Za sledbenike Prabhākare forma »Ja saznajem lonac« predstavlja opšte obeležje svakog saznanja. Takvo saznanje nije nemoguće ako nisu ispoljeni *svest o sebi* i saznanje. Zato treba pretpostaviti ispoljenost *sebe* i saznanja kao subjekta i spoznajne delatnosti. (Ātmasvātmanor kartṛtayā vittitayā ca pratyamānavam abhyupagacchanti.) Sledbenici Kumārile osporavaju i samu premisu da sva saznanja imaju oblik »Ja saznajem predmet«. Šālikanātha ističe ako subjekt nije manifestovan u svim saznanjima da je onda nemoguće razlikovati objekt sopstvenog saznanja od objekta tuđih saznanja (svapara vedyayor anatiśaya iti). Sledbenici Kumārile odgovaraju da se znanje koje *svest o sebi* usvaja očituje kao takvo. Ako se dokazuje da i vlastito usvajanje treba takođe da bude očit, odgovor glasi da posledica može biti prisutna bez svesne manifestacije, kao što i čulno saznanje može da se priopšti bez znanja o čulu koje dejtvoje.

Gledište Murāri Mišre bliže je stavu Bhātte. Miśramate ayam ghatah ity ākarakajñānanāntaram ghatatvena ghatam aham jānāmi ity jñānaviśayakalaukika mānasam utpadyate. Nilakantha o »Tarkasamgrahādīpikā« (Nirnayaśāgar izd., str. 167).

Najpre imamo saznanje »Ovo je lonac«, a zatim direktnu predstavu da ja znam za lonac kao lonac. Samo što se po Kumārili ovo drugo saznanje stiče zaključkom, dok se prema Murāri Mišri opaža. Međutim, obojica poriču gledište Prabhākare da svako saznanje ima formu »Ja saznajem lonac«, sarvam eva jñānam ghatam aham jānāmi ity ākarakam. »Nyāyasiddhantamañdri«, str. 341.

»Āloka« o »Tattvaçintāmani« kaže: Vyavasāyotpattyavyavahittotarakṣanotpanna anuvyavasāyavyakter eva bhātaih jñātātālingaka anumititvena miśrādībhīśca sākṣātkāratvenābhyupagamāt (»Pratyakṣakhanda«, str. 158, izd. Asiatic Society of Bengal).

Strana 331. — Vidi tak. »Pūrva Mīmāṃsā Sūtra«, engleski prevod — Pandit Mohan Lal Sandal, S. B. H. Series.

## GLAVA VII

Strana 332, prim. 1. — Brahmavidyāpratīpādakam vedaśiro bhāgarūpam vedāntaśāstram. S. B. o »Brh.-up.«, I. 1. 1.

## GLAVA VIII

Strana 349. — Dr Jhā je preveo na engleski »Khandanakhanda Khādyā« a S. B. Aiyar Sureśvarino delo »Sambandhavārttika«.

Strana 360. — *Dvaitādvaita*, gledište Bhārtṛprapanče, opisuje Śamkara u svome komentaru »Brh.-up.«, V. 1.

Pūrnād kāranād pūrnām kāryam udricyate. Udrikam kāryam vartamānakālepi pūrnām eva paramārtha vastu rūpam dvaitarūpena. Punaḥ pralayakāle pūrnasya kāryasya pūrnatām ādāya 'tmani dhritvā pūrnām evāśaiṣyate kāranārūpam. Evam utpattisthiti pralayeṣu triṣvapikāleṣu kāryakāranayoḥ pūrnataiva. Sa caikaiva pūrnatā kārya kāranayoḥ bhedenā vyapadiṣyate. Evam ca dvaitādvaitātmaikam ekam brahma yathākīla samudro jalatarangaphenabudbudādyātmaika eva. Yathā ca jalam satyam tad udbhavaś ca tarangaphenabudbudādayaḥ samudrāt-mabhūṭā evāvīrbhāvatirobhāvadharmīnaḥ paramārtha satyā eva. Evam sarvam idam dvaitam paramārthasatyam ev. jalatarangādīsthānyam, samudrajalasthānyam tu param brahma. S. B. Brh.-up., V. 1.

Strana 363. —

Upakramopasamhārāv abhyāso 'pūrvatā phalam Arthavāḍopapatti ca hetus tātparyanirnaḥ.

Strana 373. — Upor. sa Śamkarinim objašnjenjem apsolutne svesti kao vrhovnog svedoka (*sākṣī*) sledeći stih koji se pripisuje tekstu »Tarkabhāṣe«.

Samvid bhagavatī devī smṛtyanubhava vedikā Anubhūtiḥ smṛter anyā smṛtiḥ saṁskāramātrajā.

Strana 377. — Neposrednost je bitna odlika *pratyakṣe*, a ne čulne aktivnosti. Božje znanje nije čulno već neposredno.

Strana 379. — Neki advaitisti drže da nam neodređeni opažaj pruža saznanje čistog bića (*saṁmātram*), a ne saznanje odvojenih predmeta koji su proizvod mašte (*kalpanā*). S. L. S.

Strana 381. — U *advaita-vedānti* jedino je *brahman* večno, te je zato i važenje veda večno samo u relativnom smislu.

Strana 382. — Kad Išvara ponovno izgovara vede u svakom razdoblju sveta, on čuva nedirnutu raniju *ānupūrvī* ili poredak reči.

Strana 385, prim. 221. — Jñānam tu vastutantratvān na deśa kāla nimittādyapekṣate, yathā agniṛuṣ na ākāśo 'mūrta iti tathā ātmavijñānam api. S. B. Brh.-up., IV. 5. 15.

Strana 387. — Istina se za *advaita-vedāntu* sastoji u njenoj neprotivrečnosti. Budistički kriterijum uspešne aktivnosti prihvata *nyāya* sa kvalifikacijom da on sačinjava proveru a ne sadržinu istine. Istinu sačinjava slaganje sa predmetom. *Advaita* tvrdi da slaganje ne može da se posmatra neposredno; o njemu se samo zaključuje na osnovu koherencije (*saṁvāda*) ili harmonije iskustva. Sa ovog gledišta svaka iskustvena istina je relativna. Istina je što još nije osporeno. Moguće je da će neko naknadno iskustvo protivrečiti čak i najverovatnijoj iskustvenoj istini. Mi nikad ne možemo biti sigurni da je bilo koja iskustvena istina apsolutno sigurna. »Nyāyamañḍariḥ«, str. 62 i d.

Strana 391. — Pod pritiskom *adhāne* razlika između *sebe* i *ne-sebe* je postavljena u apsolutnom *čaitanyī*. *Ātman* se ponaša kao *aham* (ograničeno *ego*) koje je primilo granice *antahkarane*. Ograničenje znači prisustvo i moguće neznanje o drugome; odatle proizlazi napor da se sazna drugo.

Strana 395, prim. 265. — Brahma darśane sādhanam ucyate. Manasaiva paramārtha jñāna saṁskṛtenā 'caryopadeśa pūrvakam cānudraṣṭavyam. S. B. Brh.-up., IV. 4. 19.

Strana 400. — Niže znanje je obmana samo u smislu što zastire realnost.

Strana 429. — Sa gledišta *brahmana* uopšte nema *avidye*. Ali *brahman* kao *sākṣīn* otkriva *avidyu*. Ukoliko se tiče Išvare, on vidi kroz *avidyu* ili *māyu*, koja je različita od njega pošto za njega ne postoji *āvarana*.

Strana 445. —

Anādi bhāvarūpam yad vijñānena vilīyate

Tad ajñānam iti prājñā lakṣaṇam sampracakṣatā.

S. D. S., XIII.

Strana 449. — Upor. S. B. Brh.-up., II. 1. 20. Parabrahma vyatirekena saṁsārīnāma nānyad vastvantaram asti.

Strana 457. — Bhīmācārya, navodeći Vācaspatija, kaže: »Māyāvādimate trayo hi jīvasyopadhayah; tatra suṣuptau buddhyādi saṁskāravāsitam ajñānamā-

tram, svapne jāgradvāsanāmayaṁ līṅgaśarīram, jāgradavasthāyām sūkṣma śarīra samsṛtam sthūlaśarīram upādhir iti.

Strana 465. — Śamkara spominje sledeća poređenja: Yathā 'dbhyaḥ sūryacandrādipratibimbo, yathāvā svacchasya sphatikasyā laktakādy upādhibhyo raktādibhāva evam... yathodakā laktakādi hetva panaye sūryacandrasphatikādi pratibimbo vinaṣyati candrādi svarūpam eva paramārthato vyavatiṣṭhate; tadvad prajāghanam anantam apāram svaccham avatiṣṭhate.

## GLAVA IX

Strana 516. — Nirvikalpam ekajātīyadravyeṣu prathama pindagrahanam; dvitīyādi pindagrahanam savikalpakam... Prathama pratīty anusamhitavastu saṁsthāna rūpagotvāder anuvrttīdharma viśiṣṭatvam dvitīyādi pindagrahanāvaseyam iti dvitīyādigrahanasya savikalpakatvam. R. B., I. 1. 1.

Strana 696. — *Śuddhatattva* se naziva takođe *śuddhasattva*.

## GLAVA X

Strana 586. — Vidi tak. B. ladeva: »Govindabhāṣya« i »Prameyaratnāvalī«, engl. prevod S. C. Basu — S. B. H. Series.

*Śivādvaita of Śrīkantha* od S. S. Sūryanārāyana Śāstri.

## GLAVA XI

Strana 590, prim. — Vidi tak. Udayana: »Ātmatattvaviveka« i Sarvaḍḍāt-mamuni: »Samkṣepaśrīraka«.