

BIBLIOTEKA  
SAVREMENE FILOZOFIJE

SYMPOSION

STRANI AUTORI

UREĐIVAČKI ODBOR

ALEKSANDAR KRON  
MIHAILO MARKOVIĆ, *urednik*  
BRANKO PAVLOVIĆ  
SVETOZAR STOJANOVIĆ

SARVEPALI RADAKRIŠNAN

# INDIJSKA FILOZOFIJA

PRVA KNJIGA

UVODNA STUDIJA  
ČEDOMIL VELJAČIĆ

NOLIT • BEOGRAD • 1964

NASLOV ORIGINALA

INDIAN PHILOSOPHY

BY  
S. RADHAKRISHNAN

SADRŽAJ

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN I NEOHINDUISTIČKA FILOZOFIJA .....	XIII
--	------

INDIJSKA FILOZOFIJA

<i>Predgovor</i> .....	3
<i>Predgovor drugom izdanju</i> .....	7

GLAVA I

UVOD .....	9
------------	---

Opšte karakteristike indijske filozofije — Prirodni položaj Indije — Preovlađivanje intelektualnog interesa — Individualnost indijske filozofije — Uticaj Zapada — Spiritualni karakter indijske misli — Njena tesna veza sa životom i religijom — Naglašavanje subjektivnoga — Psihološka osnova metafizike — Indijske tekovine u pozitivnoj nauci — Spekulativna sinteza i naučna analiza — Misaoni Istok — Monistički idealizam — Njegovi varijeteti: nedualizam, čisti monizam, modifikovani monizam i implicitni monizam — Bog je sve — Intuitivna priroda filozofije — *Daršane* — Šamkarine kvalifikacije kandidata za studij filozofije — Konstruktivni konzervatizam indijske misli — Jedinstvo i kontinuitet indijske misli — Razmatranje nekih prigovora indijske filozofije: pesimizam, dogmatizam, indiferentnost prema etici i konzervatizam — Vrednost studija indijske filozofije — Opravdanje naslova »Indijska filozofija« — Istorijska metoda — Teškoće za hronološke obrade — Razni periodi indijske misli — Period veda, epike, sistema i škola — »Indijske« istorije indijske filozofije

DEO I

PERIOD VEDA

GLAVA II

<i>Himne Rg-vede</i> .....	41
----------------------------	----

Četiri vede — Delovi veda: mantrе, brāhmane, upanišade — Značaj izučavanja himni — Njihova starost i autori — Razna gledišta o učenju himni — Njihove filozofske tendencije — Religija — *Deva* — Naturalizam i antropomorfizam — Nebo i Zemlja — Varuna — Rta — Sūrya — Ušas — Soma — Yama — Indra — Manji bogovi i boginje — Klasifikacija vedskih božanstava — Monoteističke tendencije — Jedinstvo prirode — Sjedinjavajući impuls logičkog duha — Implikacije religiozne svesti — Henoteizam — Višvakarman, Brhaspati, Pradžapati i Hiranyagarbha — Uspon refleksije i kriticizma — Filozofska neadekvatnost monoteizma — Monizam — Filozofija i religija — Kosmološke spekulacije vedskih himni — Nāsadīya-sūkta — Odnos prema apsolutnome — Puruša-sūkta — Praktična religija — Molitva — Žrtva — Etička pravila — *Karma* — Asketizam — Kasta — Budući život — Dva puta bogova i predaka — Pakao — Ponovno rođenje — Zaključak

PREVEO  
RADMILO VUČIĆ

REDAKTOR PREVODA  
ČEDOMIL VELJAČIĆ

## GLAVA III

## Prelaz na upanišade ..... 82

Opšta karakteristika Atharva-vede — Sukob kultura — Primitivna religija Atharva-vede — Magija i misticizam — Yadur-veda — Brāhmane — Njihova religija žrtve i molitve — Dominacija sveštenstva — Autoritet veda — Kosmologija — Etika — Kasta — Budući život

## GLAVA IV

## Filozofija upanišada ..... 97

Uvod — Promenljiv i neodređen karakter učenja upanišada — Zapadni istraživači upanišada — Vreme pojave upanišada — Rane upanišade — Veliki mislioci tog doba — Himne Rg-vede upoređene sa učenjem upanišada — Isticanje monističke strane himna — Pomeranje središta sa objekta na subjekt — Pesimizam upanišada — Pesimističke implikacije koncepcije *samsāre* — Kritika eksternalizma vedske religije — Subordiniranost vedskog saznanja — Glavni problemi upanišada — Krajnja realnost — Priroda *ātmana* različita je od tela, svesti u snu i empirijskog *sebe* — Razni oblici svesti, budnoće, sanjanja, spavanja bez snova i ekstaze — Uticaj analize *sebe* iz upanišada na poznije mislioce — Pristupanje realnosti sa strane objekta — Materija, život, svest, inteligencija i *ānanda* — Šamkara i Rāmānuđa o stanju *ānanda* — *Brahman* i *ātman* — *Tat tvam asi* — Pozitivno obeležje *brahmana* — Intelekt i intuicija — *Brahman* i svet — Stvaranje sveta — Učenje o *māyi* — Deussenovo gledište — Stepeni realnosti — Da li su upanišade panteističke? — Konačna svest o *sebi* — Etika upanišada — Priroda ideala — Metafizičko opravdanje jedne etičke teorije — Moralni život — Njegove opšte crte — Asketizam — Intelektualizam — *Dhāna*, *karma* i *upāsana* — Moral i religija — Iznad dobra i zla — Religija upanišada — Njeni razni oblici — Najviše stanje slobode — Različita shvatanja slobode u upanišadama — Zlo — Trpljenje — *Karma* — Vrednost *karme* — Problem slobode — Budući život i besmrtnost — Psihologija upanišada — Nevedantske tendencije u upanišadama — *Sāmkhya* — *Yoga* — *Nyāya* — Opšta ocena misli upanišada — Prelaz na epski period

## DEO II

## EPSKI PERIOD

## GLAVA V

## Materijalizam ..... 195

Epski period od 600. pre naše ere do 200. g. n. e. — Intelektualni nered — Sloboda misli — Uticaj upanišada — Političke prilike toga doba — Mnogostrana filozofska aktivnost epskog perioda — Tri glavne tendencije etičke pobune, religioznog preporoda i sistematske filozofije — Opšta shvatanja toga doba — Materijalizam — Njegovi prethodnici — *Lokāyata* — Teorija saznanja — Materija kao jedina realnost — Telo i duh — Nema zagrobnog života — Nema boga — Hedonistička etika — Nepriznavanje autoriteta veda — Uticaji ove teorije — Poznija kritika materijalizma

## GLAVA VI

Pluralistički realizam *daina* ..... 206

Đainizam — Život Vardhamāne — Podela na *śvetāmbare* i *digam-bare* — Literatura — Odnos prema budizmu — *Sāmkhya* filozofija i upanišade — Đainistička logika — Pet vrsta saznanja — *Nyāye* i

njihova podela — *Saptabhangi* — Kritika đainističke teorije saznanja — Njene monističke implikacije — Psihološka shvatanja *daina* — Duša — Telo i duh — Đainska metafizika — Supstancija i kvalitet — *Īva* i *adiva* — *Ākāṣa*, *dharmā* i *adharmā* — Vreme — Materija — Atomistička teorija — *Karma* — *Leśyā* — *Īve* i njihove vrste — Đainistička etika — Čovekova sloboda — Đainistička etika u poređenju sa budističkom — Kasta — *Sangha* — Stav prema bogu — Religija — *Nirvāna* — Kri-tički sud o đainističkoj teoriji

## GLAVA VII

## Etički idealizam ranog budizma ..... 247

Uvod — Razvoj budističke misli — Literatura ranog budizma — Tri pitake — Pitanja kralja Milinde — Visuddhimaga — Život i ličnost Buddhe — Prilike njegovog doba — Svet misli — Neplodnost metafizike — Stanje religije — Moralni život — Etika nezavisna od metafizike i teologije — Pozitivistička metoda Buddhina — Njegov racionalizam — Religija u granicama razuma — Budizam i upanišade — Četiri istine — Prava istina o patnji — Da li je budizam pesimističan? — Druga istina o uzrocima patnje — Nestalnost stvari — Neznanje — Dinamičko shvatanje stvarnosti — Bergson — Identitet objekata i kontinuitet procesa — Uzročnost — Nepostojanost i trenutačnost — Red u svetu — Biće i postojanje u upanišadama i ranom budizmu — Aristotel, Kant i Bergson — Šamkara o *kṣāṇikavādi* — Priroda postojanja — Da li je ono objektivno ili samo subjektivno? — Spoljna stvarnost — Telo i duh — Iskustvena individua — *Nairātmyavāda* — Priroda *ātmana* — Nāgaseņina teorija o duši — Njena sličnost sa Humeovom — Priroda subjekta — Šamkara i Kant — Budistička psihologija — Njeno poređenje sa modernom psihologijom — Čulno opažanje — Nadražaj, volja i saznanje — Asocijacija — Trajanje duševnih stanja — Podsvest — Ponovno rođenje — *Pratītyasamutpāda* — *Nidāna* — *Āvidyā* i druge karike u lancu — Mesto *avidye* u Buddhinoj metafizici — Budistička etika — Njena psihološka osnova — Analiza akta — Dobro i zlo — Srednji put — Osmostruki put — Budistička meditacija *dhyāna* i filozofija *yoga* — Deset okova — *Arhat* — Vrline i poroci — Pobuda moralnog života — Suština budističkog morala — Optužba o intelektualizmu — Optužba o asketizmu — Prosjački red — *Sangha* — Buddhin stav prema kasti i društvenoj reformi — Autoritet veda — Etička važnost *karme* — *Karma* i sloboda — Ponovno rođenje — Njegov mehanizam — *Nirvāna* — Njegova priroda i vrsta — *Nirvāna* u budizmu i *mokṣa* u upanišadama — Bog u ranom budizmu — Kritika tradicionalnih dokaza za postojanje boga — Apsolutističke implikacije budističke metafizike — Deifikovanje Buddhe — Kompromisi sa popularnom religijom — Budistička teorija saznanja — Buddhin pragmatički agnosticizam — Buddhino ćutanje o metafizičkim problemima — Kant i Buddha — Neizbežnost metafizike — Jedinstvo budističkih misli i misli iz upanišada — Budizam i teorija *sāmkhya* — Uspeh budizma

## GLAVA VIII

## Epska filozofija ..... 345

Prerada brāhmanizma — Epika — Epos Mahābhārata — Vreme njegovog nastanka — Njegov značaj — Rāmāyana — Religiozni ferment — Opšte filozofske ideje — Obožavanje Durge — Sistem *pāṣupata* — Kult Vāsudeva-Kršne — Vaiṣnavizam — Religija *pāñčarātre* — Sumnje o uticaju hrišćanstva — Kosmologija u Mahābhārati — Ideje *sāmkhye*

u Mahābhārati — *Gune* — Psihologija — Etika — *Bhakti* — *Karma* — Zagrobni život — Poznije upanišade — Švetāśvatara-upanišad — Manuov zakonik — Vreme njegovog postanka — Kosmologija i etika

## GLAVA IX

<i>Teizam Bhagavad-Gīte</i> .....	377
Značaj Gīte za indijsku misao — Njen univerzalni značaj — Vreme njenog postanka — Veza sa Mahābhāratom — Vede — Upanišade — Budizam — Religija <i>bhāgavata</i> — <i>Sāmkhya</i> i <i>yoga</i> — Indijski komentari Gīte — Etika Gīte zasnovana je na metafizici — Problem stvarnosti — Realno u objektivnim i subjektivnim svetovima — <i>Brahman</i> i svet — <i>Puruṣottama</i> — Intuicija i misao — Viša i niža <i>prakṛti</i> — Avatāri — Priroda univerzuma — <i>Māya</i> — Stvaranje sveta — Individualna duša — Mnoštvo duša — Ponovno rođenje — Etika Gīte — Razum, volja i emocija — <i>Ānā-mārga</i> — Nauka i filozofija — Patañđalijev sistem <i>yoga</i> — <i>Ānāni</i> — <i>Bhakti-mārga</i> — Ličnost boga — Religiozna svest — <i>Karma-mārga</i> — Problem morala — Moralni standard — Neza-interesovano delo — <i>Gune</i> — Vedska teorija o prinošenju žrtava — Kasta — Da li se rad slaže sa <i>mokṣom</i> ? — Problem ljudske slobode — Integralni život duha — Krajnja sloboda i njen karakter	

## GLAVA X

<i>Budizam kao religija</i> .....	424
Istorija budizma posle smrti Buddhe — Ašoka — <i>Mahāyāna</i> i <i>hinayāna</i> — Severni i južni budizam — Literatura — Nauke <i>hinayāne</i> — Metafizika, etika i religija — Uspom <i>mahāyāne</i> — Njena monistička metafizika — <i>Mahāyāna</i> religija — Sličnost sa Bhagavad-gītom — <i>Mahāyāna</i> etika — Deset stupnjeva — Poređenje etike <i>mahāyāne</i> i <i>hinayāne</i> — <i>Nirvāna</i> — Opadanje budizma — Uticaj budizma na indijsku misao	

## GLAVA XI

<i>Škole u budizmu</i> .....	446
Uvod — Četiri škole realizma i idealizma — <i>Vaiḥāṣika</i> — Priroda stvarnosti — Saznanje — Psihologija — <i>Saṅgāntike</i> — Saznanje spoljnog sveta — Bog i <i>nirvāna</i> — <i>Yogācāre</i> — Njihova teorija saznanja — Priroda <i>ālayavidhāne</i> — Subjektivizam — Šamkara i Kumārila ga kritikuju — Individualna svest o sebi — Forme saznanja — Teorija o svetu kod <i>yogācārīna</i> — <i>Avidyā</i> i <i>ālaya</i> — <i>Nirvāna</i> — Dvosmislenost <i>ālayavidhāne</i> — <i>Mādhyamika</i> — Literatura — Kritika <i>yogācāre</i> sa stanovišta <i>mādhyamika</i> — Fenomenalizam — Teorija odnosa — Dve vrste saznanja — Apsolutizam — <i>Śūnyavāda</i> — <i>Nirvāna</i> — Etika — Zaključak	

DODATAK .....	490
Pristup — Usporedno gledište — Upanišade — Rani budizam — Negativna, agnostička i pozitivna gledišta — Rani budizam i upanišade — Škole u budizmu — Nāgārđunina teorija o stvarnosti — <i>Śūnyavāda</i> i <i>advaita-vedānta</i>	

PRIMEDBE .....	515
----------------	-----

## SKRAĆENJA

A. V.	Atharva-Veda
B. G.	Bhagavadgītā
E. R. E.	Encyclopaedia of Religion and Ethics
I. A.	Indian Antiquary
J. A. O. S.	Journal of the American Oriental Society
J. R. A. S.	Journal of the Royal Asiatic Society
Milinda	Questions of King Milinda
N. S.	Nyāya Sūtras
O. S. T.	Original Sanskrit Texts
P.	Pañcāstikāyasamayāsāra
P. M.	Pūrva-Mīmāṃsā Sūtras
R. B.	Rāmānuja's Bhāṣya on the Vedānta Sūtras
R. B. G.	Rāmānuja's Bhāṣya on the Bhagavadgītā
S. B.	Śamkara's Bhāṣya on the Vedānta Sūtras
S. B. G.	Śamkara's Bhāṣya on the Bhagavadgītā
S. B. E.	Sacred Books of the East
S. B. H.	Sacred Books of the Hindus
S. D. S.	Sarvadarśanasamgraha
S. K.	Sāmkhya Kārikā
Skt.	Sanskrit
S. S.	Six Systems of Indian Philosophy by Max Müller
S. Sūtras	Sāmkhya Sūtras
S. S. S. S.	Sarvasiddhāntasārasaṅgraha
Up.	Upaniṣads
U. T. S.	Umāsvatī's Tattvārtha Sūtras
V. S.	Vedānta Sūtras
W. B. T.	Warren: Buddhism in Translation
Y. S.	Yoga Sūtras

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN  
I NEOHINDUISTIČKA FILOZOFIJA

## I

Godine 1922. i 1923. bile su važni datumi za historiju indijske filozofije. Tada je objavljena najprije prva opsežna knjiga životnog djela Surendranatha Dasgupte, »A History of Indian Philosophy«, u izdanju Univerziteta Cambridge, a zatim još opsežnija prva knjiga Radhakrishnanove »Indian Philosophy«, u izdanju Univerziteta Oxford.

Dasgupta je svoj historijski prikaz indijske filozofije najprije namjeravao obraditi samo u jednoj knjizi, koja obuhvata sva najbitnija i najpoznatija poglavlja indijske klasične misli, od veda do vedāntinske skolastike u srednjem vijeku. Ipak, već pokušaj obrade uže filozofske književnosti klasičnih i skolastičkih sistema, *daršana*, ukazao je na neminovnost da tu vrlo opširnu i specifičnu građu nastavi razrađivati u drugoj i trećoj knjizi istog djela, udaljujući se od arhajskih početaka skolastičkih sistema, u prvom redu same vedāntinske misli, gdje su se u srednjem vijeku kristalizirala dva izrazito antagonistička sistema, Šamkarin i Rāmānuđin, u odnosu na problem potpunog odbacivanja ili neodbacivanja dualističkog principa u metafizici (problem *advaita*, nedvojtva). Na tu produbljenu historijsku analizu središnje problematike klasične filozofske misli nadovezale su se u toku od tri decenije četiri dalje knjige Dasguptinih istraživanja filozofskih implikacija u manje poznatim i do tada neproučenim skolastičkim tekstovima pretežno teološkog porijekla. Tako se Dasgupta u razradi historije filozofije sve više zadubljivao u istraživanje još neobrađenih područja.

Radhakrishnan je nasuprot tome svoje djelo zamislio i razrađivao od početka prema planu predviđenom za dvije opsežne knjige, od kojih prva obuhvata arhajske početke i klasične korjene (*mūla*) kasnije razrađenih sistema, dok druga knjiga (objavljena 1927) obrađuje skolastički razvoj »šest brahmanskih sistema« ortodoksne srednjovjekovne filozofije, koji kao cjelina predstavljaju strukturu koja u horizontalnom smjeru sadrži »aspekte« (*daršana*) filozofskih disciplina — od logike, nauke o prirodi, psihologije, etike i teološko-semantičke eshatologije do ontologije — a u vertikalnom smjeru ih svrstava u ljestvicu metafizičkih dostignuća svojstvenih i dosežnih tim disciplinama, pojedinačno ili u sistematski neophodnim parovima (logika i teorija prirode, psihologija i etika, teologija i metafizika). Time je Radhakrishnan iscrpio svoj uži historiografski zadatak, a za tim se posvetio specifičnim i

sistematskim temama tradicionalne indijske misli, pretežno na području filozofije kulture, ostajući uvijek blizak njenim historijskim osnovama.

I Dasgupta i Radhakrishnan su od početka svjesni sistematskih implikacija svojih pokušaja da indijsku filozofiju prikažu sa stanovišta kompetentnih poznavalaca formalne i sadržajne problematike evropske filozofske historiografije. Njihova naobrazba na području evropske filozofije odgovara najboljim britanskim standardima. Njihovi pokušaji naravno nisu bili prvi da se u tom svjetlu prikaže indijska filozofija moderno obrazovanom čitaocu, ne samo zapadnom nego i domaćem, indijskom.<sup>1</sup>

Studij historijske problematike služi i treba da služi unapređenju moderne misli i njenom daljem razvoju na realno datim osnovama i predradnjama bližih i daljih prethodnika. I Dasgupta i Radhakrishnan su toga jednako svjesni, pa ipak se tu već bitno razilazi značaj njihova doprinosa modernoj historijskoj problematici indijske filozofije. Ta bitna razlika je u komparativnom kriteriju, u komparativnoj problematici. Radhakrishnanov sistematski interes usmjeren je ka konstituiranju komparativne filozofije kao sistematskog oblika filozofije kulture u univerzalističkom smislu. To nije ostala samo njegova specifična tendencija, nego se o savremenoj indijskoj komparativnoj filozofiji u tom smislu danas može govoriti već kao o smjeru Radhakrishnanove škole. Reprezentativni prikaz važnosti i uspjeha te tendencije nalazimo u spomen-knjizi eseja napisanih o toj temi povodom šezdesetog rođendana Radhakrishnanova, 1951. »Radhakrishnan, Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his Sixtieth Birthday« (London, G. Allen and Unwin). Knjiga sadrži 21 prilog, od kojih su polovicu napisali najistaknutiji indijski filozofi, a ostatak pretežno američki i engleski. Među nastavljačima ove tradicije ističe se osobito Radhakrishnanov dugogodišnji saradnik P. T. Raju.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> U indijskoj je filozofiji pisanje prikaza svih postojećih sistema po određenim kriterijima koji nisu strogo historiografski, ali prikazuju razvoj filozofske misli svaki na svoj način i sa stanovišta svoga sistema, vrlo stara tradicija. Najpoznatije djelo te vrste napisao je Šamkarin učenik Mādhava, vjerojatno u 18. ili 19. v. pod naslovom »Sarva-daršana-saṅgraha«, gdje prikazuje 16 raznih sistema ili »pogleda« na svijet (*daršana*). Mādhava je napisao i biografiju svog učitelja Šamkare.

Prvi moderni evropski prikaz indijskih sistema napisao je naš zemljak, I. F. Vezdin, poznat pod svećeničkim imenom Franciscus Paulinus a Sancto Bartholomeo, »Systema Brahmanicum«, 1792. god. U doba romantizma najpoznatiji su prikazi indijske filozofije: Friedrich Schlegel: »Ueber die Sprache und Weisheit der Inder« (1808) i H. T. Colebrooke: »Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus« (1829). Prije Dasgupte i Radhakrishnana najopširniji i najdokumentovaniji moderni prikaz historije indijske filozofije dao je Paul Deussen: »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, knj. I—III, 1894—1908. Deussenovo je djelo pisano sa stanovišta idealizma vedānte, uglavnom Šamkare, pa je u engleskom prijevodu vrlo dobro primljeno i u Indiji, također kao jedan od prvih dubljih pokušaja komparativne filozofije, zasnovan uglavnom na analogiji Šamkara—Kant.

<sup>2</sup> Usp. njegov prikaz Radhakrishnanove filozofije u djelu »Idealistic Thought of India« (Harvard Univ., Cambridge, Massachusetts, 1953, str. 331—350), zatim:

Bilo bi pogrešno interpretirati Dasguptin osnovni stav prema ovom problemu sa stanovišta one dihotomije prema kojoj se indijski tradicionalisti i evropski moderni skeptici na području filozofije kulture nalaze na istim pozicijama koje je Raju karakterizirao ovako: »Neki zapadni filozofi poprimili su običaj da indijsku misao odbijaju s primjedbama da je ona mistička a ne racionalna, da se osniva više na metaforama nego na logici i da sadrži više mitologije nego metafizike. Slično tome, u Indiji postoji tendencija da se s omalovažavanjem govori o zapadnoj metafizici kao intelektualnoj gimnastici, koja je čak i u tom pogledu znatno zaostala za logičkim suptilnostima nekih indijskih sistema, pa da zato zapadnoj filozofiji nema spasa ako se ne odrekne svojih oblika pristupanja problemima i svojih ciljeva, ako ne usvoji u tom pogledu indijske stavove.«<sup>3</sup>

Prvobitno, Dasgupta želi da zadovolji istu potrebu kao i Radhakrishnan. Možda u praktičnom pogledu u svojoj prvoj knjizi u tome bolje uspijeva, jer pretpostavlja znatno manja predznanja specifično skolastičkih struktura i tehničkih sredstava kako indijske tako i evropske srednjovekovne metafizike. Potrebno je čitaoca upozoriti već na početku da će studij Radhakrishnanova djela, već njegove prve knjige, upravo zbog svog ekstenziteta iziskivati određena predznanja, koja redaktor ovog prijevoda tek djelomično pokušava da nadoknadi ukazivanjem na neke poteškoće, osobito u posljednjem dijelu ovog uvoda, a i u redaktorskim bilješkama uz sam tekst, osobito kad se radi o indijskim terminima.<sup>4</sup>

Sistematski cilj koji Radhakrishnan u ovom djelu ima najneposrednije i neprekidno u vidu, odgovara najklasičnijoj tradiciji indijske ortodoksne filozofije, po kojoj moderni »neohinduizam« s pravom dobija svoje ime, usprkos svojih širokih sinkretističkih tendencija zbog kojih ga je nemoguće zamisliti drukčije nego kao sistem komparativne

»The Concept of Man, a Study in Comparative Philosophy, Edited by S. Radhakrishnan and P. T. Raju«, London (G. Allen and Unwin, 1960), sa prilozima svjetskih stručnjaka o ovoj temi na područjima helenske, hebrejske, kineske i indijske misli; uvod, prikaz antropološkog problema u indijskoj filozofiji i komparativistički zaključak napisao je Raju.

<sup>3</sup> »Idealistic Thought of India«, str. 332. — »Evropocentrističke« ove vrste vrlo često još i danas citiraju tendenciozno skraćeni fragment jedne Kiplingove pjesme:

»Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet« (Istok je istok, a zapad je zapad i nikad se to dvoje neće sresti), čiji nastavak glasi:

»But there is neither East nor West, Border nor Breed nor Birth,  
When two strong men stand face to face  
Tho' they come from the ends of the earth!«

(Ali nema ni istoka ni zapada ni granice ni rase ni porijekla, tamo gdje dva snažna čovjeka stoje jedan prema drugome, iako dolaze s raznih krajeva svijeta!)

<sup>4</sup> Neke opće historijske podatke i razjašnjenje osnovnih termina, osobito ukoliko su potrebni za razumijevanje prve knjige, može čitalac naći u mojoj knjizi »Filozofija istočnih naroda, I dio«, Zagreb, 1958.

filozofije s historijski duboko ukorijenjenim komparativističkim i sintetizirajućim tendencijama. U tim tendencijama leži najdublja kulturno-filozofska razlika indijske i evropske misli. Tendencija koja kod Radhakrishnana nalazi izraz u čistom skolastičkom htijenju neće zacijelo olakšati čitaocu prilaz ovom djelu. Ona je najeksplicitnije izražena u autorovim zaključnim osvrtima uz svako poglavlje, uz prikaz svakog sistema, koje Radhakrishnan u tim često neproporcionalno ekstenzivnim osvrtima nastoji svesti na zajednički nazivnik vedāntinskog idealizma koji sam zastupa. Zato će biti potrebno u ovom uvodu bar donekle osvijetliti i autorovu specifičnu neohinduističku verziju vedāntinskog idealizma.<sup>5</sup>

I Dasguptin prikaz polazi od snažne i uvjerljive pretpostavke da je indijsku filozofiju moguće i potrebno prikazati u modernom svjetlu i adekvatnoj terminologiji evropske filozofske historiografije. Svoja komparativistička shvaćanja, ili rađe neposredne sistematske sinteze, on je pokušao da izrazi u posebnim esejima o savremenoj općoj filozofskoj problematici, u znatno manjoj zavisnosti od kulturno-historijskih pretpostavki nego Radhakrishnan, ali i u skromnijem opsegu.<sup>6</sup> U samom prikazu indijske tradicionalne filozofije nastoji da bude što koncizniji i što specifičniji, pa se mnogo manje od Radhakrishnana poziva na evropske analogije (a kad se poziva, te su analogije pretežno moderne). Pogotovo ne teži da svoj prikaz autentične indijske misli zaokruži u jednu sistematsku cjelinu na više ili manje tradicionalan način ranih skolastičkih prikaza indijskih sistema u njihovoj razvojnoj cjelini. Inače Dasguptin pristup historijskim vrijednostima indijske filozofije nije bitno različit od Radhakrishnanova, bar utoliko što se i on izričito orijentira prema ortodoksnim sistemima šest *daršana*.

Šteta je da ni Radhakrishnan, a ni Dasgupta, svoj stav prema komparativnoj problematici i metodi u historiji filozofije nisu izrazili eksplicitno. U Radhakrishnanovu slučaju možemo ipak dosta jasno pratiti razvoj toga stava u nizu kasnijih djela, pa ćemo tome problemu posvetiti posebnu pažnju osobito u 4. pogl. ovog uvoda.

Nakon Radhakrishnanova i Dasguptina djela pisanje historije indijske filozofije, osobito u Indiji, nastavilo se je sredenijim tokom, pa danas imamo i nekoliko novijih djela čiji autori i sami zastupaju zanimljiva stanovišta, ali uspjevaju da svoj prikaz sažmu na približno jednu trećinu ili polovinu Radhakrishnanova opsega, pozivajući se često na obradu pojedinih problema kod ove dvojice preteča, a gdjekada i na

<sup>5</sup> Karakteristična je u vezi s time osobito suptilna kritika Deussenove verzije vedāntizma, koja se često i u Indiji smatra autentičnom.

<sup>6</sup> Uz njegov prilog u »Contemporary Indian Philosophy«, djelo koje su izdali Radhakrishnan i Muirhead (2. izd. London, 1952), u tom su pogledu zanimljivi i »Philosophical Essays« (Calcutta University, 1941), te posthumno djelo pod naslovom »Indian Idealism« (Cambridge, 1962). Najznačajniji utisak ostavili su njegovi polemički nastupi na međunarodnim kongresima, još od 1924. (Napulj), kada je podvrgao analizi sa određenih buddhističkih pozicija dijalektički idealizam B. Crocea.

Deussena, pogotovo kad se radi o potrebnom sažimanju građe obuhvaćene u Radhakrishnanovoj prvoj knjizi. Kao jedan od najboljih novijih prikaza historije indijske filozofije želim da spomenem »Outlines of Indian Philosophy, by M. Hiriyanna« (London, G. Allen and Unwin, 1956). Djelo ima 420 stranica. Hiriyanna je profesor Univerziteta u Mysoru i jedan od najistaknutijih savremenih indijskih mislilaca. Zapaženi su osobito njegovi eseji o indijskoj estetici, području koje se u novije vrijeme intenzivno obrađuje.).

## II

Radhakrishnan je rođen u selu Sarvepalli u pokrajini Andhra u Južnoj Indiji, 5. 9. 1888, u obitelji brahmanske (svećeničke) kaste. Iako je već srednju školu a zatim i univerzitet završio u kršćanskim institutima u Madrasu, koji su tada imali najviši standard obrazovanja u Indiji, Radhakrishnan nije nikad izgubio osnovno tradicionalno obilježje svog porijekla.

Uskoro po završetku studija izabran je za nastavnika filozofije u Madrasu (Presidency College). Zatim je pozvan na Univerzitet u Mysore, a kasnije na novoosnovani univerzitet u svom užem zavičaju, Andhri, gdje mu je povjerena rektorska dužnost. Već 1921. pozvan je na tada najugledniji i najstariji britanski univerzitet u Indiji, u Calcuttu. U tom je razdoblju njegovo najpoznatije djelo bilo posvećeno filozofskim mislima Rabindranatha Tagore (»The Philosophy of Rabindranath Tagore«, London, 1918).

Nakon objavljivanja dviju knjiga »Indijske filozofije« pozivan je da predaje u Engleskoj i u Americi. 1929—1930. predaje u Chicagu. 1936. izabran je za profesora istočnih religija u Oxfordu (Manchester College). U isto doba izabran je i za člana Britanske akademije, a ima i funkciju rektora Univerziteta u Benaresu. Oxfordska predavanja predstavljaju njegov najznačajniji prilog komparativnoj filozofiji (»Eastern Religions and Western Thought«, Oxford Univ. Press, 1939), na koji ćemo se posebno osvrnuti u nastavku. 1946. pozvat je u Kinu. Plod njegovog proučavanja kineske problematike u to doba je djelo »India and China«.

Poslije oslobođenja, u doba kad je kao ambasador boravio u SSSR, godine 1953., objavio je prijevod upanišadi (»The Principal Upaniśads«), važan osobito zbog komparativno-filozofski vrijednih komentara. U istom smislu preveo je i obradio još neke kraće tekstove stare indijske filozofije (»The Bhagavadgītā«, »The Dhammapada«).

Po povratku iz Moskve izabran je za potpredsjednika Republike, a 1963. za predsjednika.

Originalni Radhakrishnanov prilog, osobito na području filozofije kulture, ima svoju specifičnu vrijednost. Već sama njegova koncepcija komparativne filozofije ne ostaje ni u »Indijskoj filozofiji« u isključivim



historiografskim okvirima. Kasnija djela karakteristična za njegov specifični stav jesu:

- »The Hindu View of Life«, London, 1927.
- »Kalki, or the Future of Civilization«, London, 1929.
- »An Idealist View of Life«, London, 1932.
- »Freedom and Culture«, Madras, 1936.
- »Religion and Society«, London, 1947.

Uza svu tu mnogostrukost njegove filozofske djelatnosti Radhakrishnan je, po svom širokom obrazovanju, a i po kulturnim i političkim funkcijama koje vrši u međunarodnim odnosima i u nacionalnom životu Indije, prvenstveno cijenjen zbog »uspostavljanja veze između istoka i zapada, više nego što je cijenjen kao osnivač novog sistema mišljenja... Njegovo djelo ne prikazuje samo zapadnim misliocima novu mogućnost prilaznja filozofskim problemima, ono je i indijskim misliocima pokazalo novi smisao njihovih starih filozofskih pojmova... Ako ikada indijska filozofija počne da privlači pažnju zapadnih metafizičara, a ne samo stručnjaka za starine, ako ikada dođe do razvoja filozofske misli iz osnova koji će obuhvatiti i istočnu i zapadnu filozofiju ujedno, i ako filozofija ne odumre kao pseudonauka čije je vrijeme prošlo i koja više nije potrebna — onda će u budućnosti djelo prof. Radhakrishnana biti od velike koristi i obilježavat će određeni stadij u historiji razvoja svjetske filozofije.<sup>7</sup>

Toj ulози kulturnog ambasadora, koja je bila uvijek najupadnija njegovoj okolini, odgovaraju i lični opisi i sjećanja na njegovu ličnost još iz mladih dana. Evo jednog od takvih opisa iz vremena kad je Radhakrishnan bio profesor filozofije u Calcutti: »Mršav, visok i okretan, djeluje više profinjeno nego dostojanstveno. Maslinasta boja njegove kože, duguljasto lice i svijetle smeđe oči odaju prije inteligenciju nego uzvišenost. Zamislite uz to turban mliječno bijele boje, mliječno bijele nogavice i dugi kaput boje slonovače koji mu seže sve do koljena, pa ćete dobiti neobičnu mješavinu labuda i zmije. Jer, on je čist, osjetljiv i nježan kao labud, a istančan, brz i blještav kao zmija.«<sup>8</sup> Među specifičnosti njegove široke kulture spada i ogromna načitanost na području moderne beletristike. Neki zapadni skeptički kritičari njegovih komparativno-filozofskih tendencija karakterisali su njegove spise nazivom »sirenski glasovi« istoka.

### III

U ocjeni Radhakrishnanova doprinosa razvoju savremene indijske misli, njegovi indijski poštivaoci i kritičari ostaju suviše pod jednostranim dojmom tradicionalnih elemenata koji se javljaju kao motivi

<sup>7</sup> Raju, o. c., 332—3.

<sup>8</sup> Bholā Banerjee u knjizi »Eminent Indians«, Edited by E. A. Brown, Calcutta, 1946, str. 143.

njegove filozofije kulture. S toga je stanovišta Radhakrishnan nesumnjivo konservativan mislilac, a njegov prilog interpretaciji klasične indijske filozofije posmatran u tim razmjerima gubi u originalnosti možda više unutar granica indijskog kulturnog kruga nego iz svjetske perspektive. Osim toga Indijci još uvijek rado precjenjuju važnost Rabindranatha Tagore na svim područjima savremene nacionalne kulture. U tom je smislu i za shvaćanje Radhakrishnanova polaznog stava postao sudbonosan njegov rani rad o Tagorinoj filozofiji. Rado se pretpostavlja da Radhakrishnan razrađuje stav srodan Tagorinom, a pod tim se redovno podrazumijeva određeni nacionalno-sinkretistički stav, na taj način da težište problematike prenosi na stručno i skolastičko filozofsko područje, polazeći od historijskih razlika Šamkarina i Rāmānuđina vedāntizma, u težnji da pozitivno riješi problematsku suprotnost koja razdvaja ta dva najveća nacionalna mislioca, te da na taj način oživi, proširi i aktualizira historijsku srž indijske misli. Tako bi se Radhakrishnanova filozofija sa svojim tradicionalnim korijenima konačno mogla svesti na učeniju i racionalnu formulaciju pjesnikovog intuitivnog izraza. To bi odgovaralo prosječnom intelektualnom habitusu Indijaca više nego suštini stare i moderne indijske misli. U najmanju ruku mogli bismo primijetiti da u samoj Indiji skoro nitko u ovom kontekstu ne odaje adekvatno priznanje mnogo izrazitijem i apstraktnijem duhu Aurobinda Ghosha, koji je prije Radhakrishnana i nezavisno od Tagore vrlo eksplicitno i u širem opsegu formulirao te iste žive tendencije indijske kulture sa istovrsnim težnjama ka njihovoj sintetizaciji. Ono što je specifično za Aurobinda samoga, njegova koncepcija »natčovjeka«, izgrađena na kulturnohistorijskim pretpostavkama indijske tradicionalne discipline praktičnog uma (po čemu se Aurobindov »natčovjek« bitno razlikuje od Nietzscheovog) jeste vrlo originalna i smiona nadgradnja na dosada najlucidniju formulaciju onih općih pretpostavki na kojima se temelji i Radhakrishnanov klasično umjereniji i uravnoteženiji neohinduistički humanizam.

Onome, međutim, ko gleda iz vanindijske perspektive, može se na prvi pogled činiti jasno da će nužno biti i ostati nedostatno i jalovo nastojanje da se originalni doprinos jednog od najizrazitijih savremenih mislilaca tog kulturnog kruga ocjenjuje prvenstveno ili čak isključivo po njegovom prilogu interpretaciji historijskih ideja i gledišta. Nesumnjivo, u interpretaciji Šamkare i Rāmānuđe može još i danas da se ispolji originalnost filozofskog duha baš kao i u interpretaciji Platona i Aristotela u okviru zapadne filozofije — ali ni više ni manje. Zato originalnost pokretačkog duha treba prije pronaći u drugim originalnijim aspektima njegova poduhvata, a ne u zauzimanju stava prema tradicijama.

U tom bi smislu originalnost Radhakrishnanova priloga savremenoj filozofiji trebalo kritički analizirati u barem dva različita aspekta njegova pogleda na svijet: prvo, u njegovom shvatanju komparativne filozofije koje postepeno sve više prelazi iz historijskih u sistematske razmjere; drugo, u njegovom kulturnofilozofskom univerzalizmu,

ukoliko se on postepeno širi izvan neohinduističkih pretpostavki nacionalne misli, analogno Jaspersovu univerzalizmu otvorenih horizonata, koji tendira nadilaženju biblijsko-kršćanskih osnova zapadne kulture, te se konačno i otvoreno približava azijskom istoku.<sup>9</sup>

Nema sumnje da se kod Radhakrishnana i jedan i drugi spomenuti aspekt dovoljno snažno ispoljava već od prvih početaka. S druge strane, moguće je prigovoriti da taj prirodni uzrast njegovih ideja nije dosegao dovoljno visok stepen potpune eksplicitnosti. Tim važniji postaje zadatak da Radhakrishnanova škola uoči važnost dalje sistematske i kritičke razrade upravo tih manje tradicionalnih i potencijalno originalnijih aspekata i napornih pokušaja kristalizacije njegovog nezavisnog pogleda na svijet. Teškoću pionirskog dijela rada s kojim je Radhakrishnan bio najprije suočen dobro je uočio Raju kad je rekao da će s indijske strane ozbiljan razvoj komparativne filozofije biti omogućen tek onda »kad se izradi inventar činilaca važnih za odnos prema zapadnoj filozofiji«. <sup>10</sup> Ipak, i na tom području na kojem je Radhakrishnan najupornije radio i najviše dao, osjeća se još uvijek nedostatak eksplicitno razrađenih metodoloških problema.

Zbog svega toga ocjena Radhakrishnanova djela, koje želi a i zaslužuje da bude shvaćeno iz univerzalnih a ne samo nacionalnih indijskih perspektiva, ne bi smjela da zapostavi ni originalnost njegovog sadržajnog priloga problematici filozofije kulture, a ni važnost metodološkog problema pred koji nas taj prilog postavlja. Nedostatak i u jednom i u drugom slučaju treba tražiti više u implicitnosti nego u sadržajnoj biti Radhakrishnanova djela.

Čitaocu kojem nisu dovoljno poznati tradicionalni elementi koje indijski kritičari prvenstveno ističu, možda i na štetu specifičnijih gledišta autorovih, potreban je najprije uvod u intelektualnu sredinu iz koje je proizašla kulturofilozofska koncepcija o kojoj je ovdje riječ. Pokušajmo zato najprije odgovoriti na pitanje:

### *Šta razumijevamo pod neohinduizmom?*

Već je značenje riječi »hinduizam« toliko nejasno zbog svoje složenosti da imaju smisla jedino pokušaji da ga se odredi historijskim putem, raščlanjenjem na genetske komponente. Hinduizam je više historijsko stjecište nego sinteza svih elemenata, raznorodnih po porijeklu i sadržaju, koji su se u toku vjekova neposredno ili posredno nakalemili na osnovicu vjerskog učenja veda, a neohinduizam je više pokušaj da se svođenjem na filozofsku osnovu *vedānte* njihova raznorodnost prevlada nego da se obuhvati i sintetizira. Vedānta kao najprošireniji i najpopularniji filozofski sistem u Indiji u posljednjih

hiljadu godina, koji u ovom smislu i u ovu svrhu dolazi u obzir, ima nekoliko različitih aspekata. Skolastički sistemi vedānte svode se najčešće na ranije spomenuti raspon između Šamkarine i Rāmānuđine interpretacije iste osnovne problematike, o kojoj će kasnije biti riječ u vezi sa neposrednim Radhakrishnanovim pristupom tom historijskom pitanju. Korijene te osnovne problematike indijskog filozofskog idealizma nalazimo hiljaduipogodina ranije u prvim upanišadima. *Vedānta* kao zajednički nazivnik neohinduističkih težnji u tom smislu osniva se na metafizičkom idealizmu, čija specifikacija (ili »kvalifikacija« po Rāmānuđinim riječima) ostaje namjerno otvorena, tako da vraćanje na različite upanišadske izvore ostavlja dovoljno široke mogućnosti interpretatorskim varijacijama, prvenstveno u okviru skolastički sankcioniranih sistema, s jedne strane, a udomaćene teološke heterodoksije postupanišadskog (osobito epskog) razdoblja, s druge. Pod »sankcioniranim sistemima« podrazumijevaju se šest *daršana* (čijoj je problematici posvećena cijela druga knjiga Radhakrishnanove »Indijske filozofije«), a pod »teološkom heterodoksijom« učenje višnitskih (*vaišnava*) i šivaitskih (*šaiava*) sekti, vanvedskog porijekla, čiji je vjerski upliv prevagnuo kasnije, u doba eposa i *purāna*,<sup>11</sup> a čijom se skolastičkom teologijom u novije vrijeme osobito bavio Dasgupta.

U svjetlu novijih arheoloških istraživanja problem hinduizma se komplicira mnogo dalje i dublje u pogledu heterogenosti i relativne starosti vedskih i vanvedskih tradicija u hinduističkim sektama. Vremenski, tu je u pitanju prodiranje u još par hiljada godina dublju prošlost. Ta novootkrivena protohistorijska dimenzija indijske civilizacije razrađuje se intenzivno na svim područjima duhovnog života u Indiji nakon važnih arheoloških otkrića u dolini rijeke Sindhu (Ind) u dvadesetim godinama ovog stoljeća. Istraživanje ove kulture, koja je u 3. a vjerovatno već i u 4. mil. pre n. e. bila usko povezana sa sumerskom, ide u prilog tradicionalnim indijskim shvaćanjima o starosti bar nekih indijskih tradicija, u čijem su se datiranju ranije hipoteze evropskih indologa znatno razlikovale od indijskih, osobito u 19. vijeku kad je na zapadu prevladavala tendencija da se počeci cjelokupne indijske kulture ograniče na razdoblje veda i svedu u okvire 1. mil. pre n. e. Nova otkrića, međutim, neosporno pokazuju različitost izvora tipičnih hinduističkih kultova, osobito bogova Šive i Višna, od vedskih na koje i hinduizam želi da svede starije kultove koji su ponovno oživjeli u doba razrade velikih nacionalnih eposa »Mahābhārata« i »Rāmāyane«, u toku 1. mil. pre n. e. Upravo u tim eposima i u kasnijoj teološko-epskoj književnosti *purāna* vrši se povezivanje predvedskih i vedskih tradicija i kultova, osobito u ličnostima heroja Rāme i Kršne, koji postaju utjelovljenja boga Višnu.

<sup>9</sup> Usporedi Jaspersovu obradu komparativnofilozofske koncepcije uopće, a istočne, indijske i kineske misli posebno u djelu »Die Grossen Philosophen« (I, München, 1957).

<sup>10</sup> O. c., str. 334.

<sup>11</sup> Prema shvaćanjima većine evropskih indologa veliki indijski eposi »Mahābhārata« (čije je glavno filozofsko poglavlje »Bhagavad-gītā«) i »Rāmāyana« redigovani su sredinom 1. mil. pre n.e. *Purāne* su teološka epska književnost nastala u srednjem vijeku.

Od tog povezivanja ne može odustati ni neohinduizam, ako želi da zadrži jedinstvo specifične nacionalne kulture. Zato je »Bhagavad-gītā«, poglavlje »Mahābhārata«, filozofsko-teološkog sadržaja, postala evanđelje hinduizma, a osobito neohinduizma.

Najstarije upanišade, posmatrane izvan hinduističko-vedāntinskih tendencija koje u njihovom tumačenju još i danas prevladavaju u Indiji, sadrže široka područja borbe mišljenja i raznorodnih utjecaja na razvoj mišljenja i njegovo osamostaljivanje početkom I. mil. pre n. e. Tu nalazimo uz panteističke tendencije, koje su gotovo isključivo naglašene u vedāntinskim verzijama, još i niz tipičnih hilozoističkih teorija o prirodi i razvoju svijeta, koje po svom obilju i razradi ne zaostaju za analognim verzijama jonskih filozofa, nego nasuprot tome omogućavaju povezaniju razvojnu i sadržajnu sliku i bolji uvid u prastaru hilozoističku baštinu čiji su nasljednici podjednako upanišadski mudraci (*riši*) u Indiji i jonski prvi filozofi.<sup>12</sup>

Neohinduistički stav ovdje, još više nego u odnosu prema skolastičkom vedāntizmu, vrši takvu selekciju motiva koja neće biti ni preširoka ni preuska da historijsko jezgro indijskog idealizma ne samo dovoljno naglasi nego i dovoljno proširi, tako da uz Šamkarin racionalizam obuhvati i elemente iracionalističke protuteže, da stvori mogućnost izmirenja panteizma i teizma, monizma i dualizma.

Kao ni upanišadski tekstovi tako ni »Gītā« ne daje konačno ni jednoznačno rješenje ovih problema. Njega je dozvoljeno tražiti u raznim varijacijama i na raznim područjima. U toj nesintetičnosti mogućih verzija, nazvanih »pogledima« na svijet ili njegovim »aspektima« (*daršana*), leži filozofska snaga i životnost, a ne samo praktična, osobito teološka, slabost hinduizma uopće, a neohinduizma posebno. Prirodno je, međutim, da je neohinduizam, u 19. vijeku, pošao najprije od kritike i otklanjanja ovih slabosti.

To se raspoloženje očituje najprije u zgražanju nad praznovjerenjem i idolatrijom popularnih sekta koje se odbacuju kao zaostatak srednjovjekovne dekadencije. Neohinduizam se javlja kao indijski protestantizam.

Osnivačem neohinduizma obično se smatra *Rada Ram Mohan Roy* (1772—1833), Bengalac iz brahmanske obitelji, odgojen u mješavini hinduističke i muslimanske tradicije. Jedan od najuglednijih engleskih indologa, Monier-Williams, smatrao ga je »prvim ozbiljnim istraživačem na području nauke o komparativnoj religiji«. Da bi upoznao izvore glavnih svjetskih religija, učio je, uz indijske klasične jezike i engleski, grčki, latinski, hebrejski i arapski, a boravio je i u Tibetu. U dobi od 16 godina napisao je prvu raspravu protiv vjerskog idolo-poklonstva. Već je tada bio pod utjecajem kršćanskih i muslimanskih tekstova. Sukob sa ortodoksnim hinduizmom približio ga je najprije

<sup>12</sup> Ova je problematika opširno razrađena u mojoj disertaciji »Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije (Stari vijek)«, Zagreb, 1961.

kršćanstvu. U zrelijim godinama osnovao je pokret *brahmo-samađ* ili »udruženje onih koji vjeruju samo u jedno božanstvo koje postoji po sebi«. Nije želio da utemelji novu sektu nego »ustanovu gdje će hindusi, muslimani, kršćani, parsi i ostali moći da se sastaju na zajedničku molitvu iz uvjerenja o božjem jedinstvu«. Taj konačni izraz njegovih duhovnih napora nosio je pretežno obilježja hinduističkih shvaćanja, u prvom redu vedāntinskog panteizma, bio je, dakle, prvenstveno hinduistička reforma. *Brahmo-samađ* je, međutim, neminovno poprimio i zadržao do danas obilježje nove sekte koja je s vremenom postajala sve izrazitije hinduistička, a ostala je ograničena na uski krug gradskih intelektualaca, među kojima se od početka ističe moćna i ugledna bengalska obitelj Takhur (Tagore), koja je uglavnom obezbijedila materijalna sredstva za održanje pokreta. I pjesnik Rabindranath je ostao vjieran *brahmo-samađu* do kraja života. Prema novijim podacima ovaj pokret danas broji oko 100.000 pristalica. Njegov je utjecaj u duhovnom životu Indije, međutim, bio neusporedivo snažniji od razmjernog broja sljedbenika.

Već su prvi Royevi pristaše isključili mogućnost dubljeg zbliženja sa tradicionalnim zapadnim oblicima kršćanstva, iako je prvobitno Royeva reforma bila nadahnuta takvim motivima. U početku je i sam Roy nailazio na potpuno nerazumijevanje i neprijateljska stanovišta u kršćanskim krugovima. Kasnije su njegovi sljedbenici zauzeli stav tipične hinduističke apsorpcione tolerancije prema kršćanstvu, iste one tolerancije kojom su u vlastitoj sredini uspjeli da prevladaju buddhizam. Jedan od najstarijih Royevih sljedbenika, Keshab Chunder Sen, pisao je (1879) o tome ovako: »Zašto da Indijci idu u Englesku da upoznaju Isusa Krista? Zar Kristova domovina nije bliža Indiji nego Engleskoj?« Drugi, Pratap Chandra Mazoomdar, autor knjige »Istočnjački Krist«, kaže: »Kad mi govorimo o istočnjačkom Kristu, onda govorimo o utjelovljenju neograničene ljubavi i milosrđa, a kad govorimo o zapadnom Kristu, onda govorimo o teologiji, formalizmu, o etičkoj i fizičkoj sili.«

Spomenut je rani utjecaj *Rabindranatha Tagore* na Radhakrishnana, a isto tako i postojanje srodnih crta u Aurobindovoj formulaciji shvaćanja koja smatramo osnovnim za neohinduizam. U slučaju Tagore možemo s najviše opravdanja ukazivati na obilježja srodna Royevim nazorima. Rabindranath znatno manje od vjerskih reformatora hinduizma (osobito od Rāmakrišne i njegovih sljedbenika) poseže neposredno u kršćansku baštinu, ali je upravo jedan kršćanski poznavalac njegove filozofske problematike, Albert Schweitzer, detaljno analizirao i oštro kritikovao »samovoljnost« odabiranja i interpretiranja upanišadskih tekstova kojima Tagore potkrepljuje vlastite neohinduističke teorije.<sup>13</sup> Tagore probire iz upanišada ona mjesta koja naglašavaju volju za život,

<sup>13</sup> »Indian Thought and its Development« (engl. prijevod, London, 1956), str. 241 i d.

dok suprotna stanovišta ne nalaze mjesta u upanišadskim izvorima njegova pogleda na svijet. Noviji »objektivistički« kritičari, koji polaze sa sličnih pretpostavki kao Schweitzer, prigovaraju istu jednostranost jednako Aurobindu kao i Radhakrishnanu.<sup>14</sup> Karakteristično je da se upravo Radhakrishnan u jednom od svojih kasnijih djela<sup>15</sup> vrlo opširno upušta u polemiku sa Schweitzerovim izrazito kršćanskim pristupom ovim indijskim problemima i nastoji da pokaže ne samo njegovu neosnovanost nego i neadekvatnost Schweitzerovog zapadnjačkog pristupa indijskoj problematici.

Aurobindo se nije upuštao u polemike teološkog karaktera. On je vrijednost zapadne misli nastojao da zahvati manje s tradicionalnog vjerskog stanovišta, a više sa stanovišta aktualnog prinosa moderne znanosti rješavanju nekih klasičnih problema pogleda na svijet. Kosmološke teorije evolucije, a osobito astronomsko-matematske teorije u 20. vijeku sve više privlače pažnju kako istočnih tako i zapadnih poznavalaca staroindijske književnosti. Nakon osnovnih radova Th. Stcherbatskoga o buddhističkoj logici početkom ovog stoljeća, poljska logička škola L. Lukaszewicza osposobila je nekoliko dobrih indologa za komparativne studije indijske formalne logike, osobito sistema *nyāya* (Schayer, Kunst). Istraživanja te vrste produbljuju se u Engleskoj i Americi, a pogotovo u Indiji.<sup>16</sup> Na području znanosti o prirodi u novije je vrijeme osobito francuski indolog i ugledni stručnjak za komparativnu religiju, Jacques de Marquette, posvetio svu svoju pažnju proučavanju savremenih astronomskih teorija u kojima nalazi sve izrazitije približavanje staroindijskim kosmološkim teorijama o galaksijama u klasičnom djelu »Manusmrti«. Isto važi i za integriranje funkcije vremena u atomističkim teorijama (*kṣānika-vāda*), osobito u buddhističkoj fenomenologiji (*abhidhamma*), gdje se negira mogućnost razdvajanja mase i kretanja.

Krajem 19. i početkom 20. vijeka na indijskoj su strani opažanja ove vrste privukla pažnju neohinduističkih mislilaca najprije na hegelovsku filozofiju, osobito pod utjecajem engleskih neohegelovaca. U tom su smislu karakteristična i česta pozivanja Radhakrishnanova na Bradleya i McTaggerta. U analizi neohinduističkog proširenja pojma *vedānte* kod Aurobinda, Radhakrishnana, pa čak i kod Vivekānande, vidjet ćemo kolika je bila dublja filozofska važnost ovog komparativnog elementa. Najbolji uvod u tu tradicionalnu filozofsku problematiku može nam u ovom okviru pružiti Aurobindov interes za modernu filozofiju prirode.

Aurobindo, osobito u svom opsežnom djelu »The Life Divine«, pokušava da razradi sintezu stare hinduističke mudrosti iz ortodoksnih svetih knjiga i moderne znanosti na taj način što izmirenje vjerske

svijesti u ovom specifičnom obliku i znanstvene svijesti pokušava da nađe u »kosmičkoj svijesti« i u svojoj već spomenutoj teoriji »natčovjeka«. Jedna od osnovnih postavki svih neohinduističkih filozofa najbolje se može izraziti njegovim riječima: »Znanost i religija bave se istim životnim procesom u kojem smo mi ljudi svijetla samosvjesna središta.« Sinteza vlasti nad prirodom, koju nam omogućava znanost, sa vlašću nad drugim dijelom istog prirodnog procesa života, »životnog elana«, koju nam omogućuje *yoga*, treba da u evolucionoj fazi svijeta koja je pred nama dovede do pojave natčovjeka. »Razvoj čovječanstva ne završava se na njegovom sadašnjem nivou.« Tradicionalni sistem *yoge* treba podesiti ovom novom zadatku.

U vremenu kad s porastom iracionalističkih tendencija, osobito u egzistencijalizmu, filozofska problematika traži i nalazi sve širi pristup ne samo u svijet nego i u krizu savjesti nove generacije, posebnu pažnju zaslužuje stil Aurobindovih filozofskih djela, osobito u nizu knjiga o *yogi*. To je stil ličnih pisama pojedinim učenicima, gdje se sa stanovišta konkretnog doživljajnog razvoja pojedinca obrađuju analitički stepeni svijesti koju razvija *yoga*. Izvodi iz te ogromne korespondencije vrlo su brižljivo i sistematski sređeni u opširnim i u sažetim djelima ovog neobičnog mudraca o jedinstvenoj temi.

Prije nego predemo na analizu neohinduističke verzije tradicionalnih problema vedāntinske metafizike, za koje je spomenuto da se u ocjeni Radhakrishnana često precjenjuju kao problemi indijske filozofije *par excellence*, potrebno je osvrnuti se na najizrazitiji smjer neohinduizma u religiji, zbog njegovog sve većeg upliva na preorijentaciju pogleda na svijet prosječnog savremenog intelektualca, tako da je u ovom slučaju moguće pratiti i karakteristični razvoj neohinduističkih gledišta kroz posljednje tri generacije, od druge polovice 19. v. do danas. To je pokret vjerske tolerancije koji je otpočeo sa Rāmakrišnom (1836—1886), najpopularnijim modernim indijskim svecem iz Bengala, da poprmi svjetske dimenzije radikalističke borbe za socijalnu pravdu u nauci njegova učenika *swami* Vivekānande (Narendranath Datta, 1862-1902). Na toj je osnovi Vivekānanda ne samo u Indiji nego i u Americi i Evropi počeo da širi svijest o duhovnoj misiji Indije i potrebi integracije indijske kulturne baštine u modernu svjetsku civilizaciju. Istodobno je i nacionalno pitanje Indije nastojao da stavi u središte međunarodnog interesa. Dok je »jednostranost« Rabindranatha Tagore bila u stavljanju naglaska na one dijelove nauke starih mudraca gdje se ispoljava afirmacija života, Vivekānandin ekstremizam je isključivo aktivističke prirode, a kao i cijela neohinduistička tradicija u tom pogledu može s mnogo više prava da se poziva na onu popularnu tradiciju indijske duhovne kulture koja je već u klasičnom razdoblju našla svoj izraz u »Bhagavad-giti« (poglavljju »Mahābhārata«), koja je postala evanđelje svih narodnih slojeva, pa je proglašena za srž nauke svih veda i upanišadi, dakle *vedānte* u najobuhvatnijem smislu.

<sup>14</sup> Usp. A. C. Bouquet, »Hinduism«, London, 1948, str. 127 i d.

<sup>15</sup> »Eastern Religions and Western Thought«, Oxford Univ. Press, 1939.

<sup>16</sup> V. poblje podatke i bibliografiju u mojoj cit. disertaciji, str. 198 i d, te J. M. Bochenski, »Formale Logik«, München, 1956.

Na kongresu svjetskih religija u Chicagu, 1884, u ime Indije nastupila su dva govornika — Vivekānanda, Bengalac iz Calcutte, i Dharmapala, Ceylonac koji je u to doba također u Calcutti osnovao pokret za obnovu buddhizma u Indiji. Vivekānanda je tom prilikom bio ličnost koja je fascinirala svjetsku javnost ne samo svojom snažnom mladenačkom pojavom nego i radikalizmom svojih koncepcija, usmjerenih prvenstveno protiv vjerskog proselitizma i sektaškog misionarstva. Opseg revolucionarnih utjecaja i intencija združenih u toj ličnosti, koju neki karakterišu kao tipičnog okcidentaliziranog Indijca (»westernized Indian«),<sup>17</sup> filozofski školovan poznavalac tadašnje hegelijanske epohe možda će najlakše shvatiti iz slijedećih Vivekānandinih riječi: »U svakom je čovjeku određena ideja. Spoljašnji čovjek je samo vanjsko ispoljenje, tek jezični izraz te nutarnje ideje. Isto tako i svaka nacija ima odgovarajuću nacionalnu ideju. Ta ideja djeluje za svijet i potrebna je za njegovo održanje. Onoga dana kad prestane potreba takve ideje kao elementa održanja svijeta, toga dana i nosilac te ideje, bio to pojedinac ili nacija, biva razoren. Razlog da mi Indijci još postojimo, usprkos tolike bijede, nevolje, siromaštva i potlačenosti iznutra i izvana, jeste nacionalna ideja koju imamo i koja je još potrebna za održanje svijeta . . . Shvatite da Indija još živi zato, jer još posjeduje svoj prinos koji treba da preda u zajedničko skladište svjetske civilizacije.«<sup>18</sup>

Pod snažnim utiskom svog boravka u Americi Vivekānanda je po svom trijumfalnom povratku u Indiju izričito tražio zapostavljanje vjerske i duhovne kulture socijalnom uzdizanju zapostavljenih masa. Pokret čiji je on osnivač nosi naziv »Rāmakrišnina misija«. Sa stanovišta savremene obnove Indije njegova se uloga određuje s dovoljno opravdanja među ostalim i kao »unošenje fermenta novih liberalnih ideja u pretežno reakcionarni hinduizam«.<sup>19</sup> U toj socijalnoj borbi usmjerenoj na specifičnu vjersku osnovu, koju je stvorio već Rāmakrišna, protiv kastinske i uopće vjerske netolerancije u britanskoj Indiji, ovaj je pokret neposredno utro put Gandhijevoj akciji. Vivekānandina »Rāmakrišnina misija« u današnjoj Indiji, osobito u Bengalalu, vrši snažnu prosvjetnu funkciju. Njen se »protestantski duh« najizrazitije ispoljuje u činjenici da predavanja Rāmakrišninih redovnika (*swami*) o tradicionalnim temama indijske kulturne baštine u duhu savremene nauke vrlo očigledno zamjenjuju u mentalitetu prosječnog indijskog građanina vjerski obred u hramovima, čije je »idolopoklonstvo« u naglom izumiranju.

Idejno, Vivekānandina misao se izrazito osniva na filozofskoj tradiciji *vedānte*. U tom je smislu usmjerena prvenstveno djelatnost *swamija* ovoga reda u inozemstvu, u Evropi, a osobito u Americi, gdje je uspomena na Vivekānandin boravak sačuvana najživlje i najneposrednije.

<sup>17</sup> Usp. Bouquet, o. c., str. 130.

<sup>18</sup> »The East and the West«, Calcutta (Advaita Ashrama) 1955, str. 4—5.

<sup>19</sup> Bouquet, o. c., str. 131.

Širenju tih ideja na zapadu, kao i u Indiji, praktično najviše doprinose popularna i stručno dobro pripremljena izdanja klasičnih indijskih tekstova sa prijevodima i autentičnim komentarima.

Tako se i s te strane vraćamo na problematiku najreprezentativnijeg indijskog klasičnog filozofskog sistema, *vedānte*. Važno je najprije istaknuti da prikaz modernog neohinduizma ne koincidira i ne treba da bude identificiran sa savremenom indijskom filozofijom na čije ćemo se područje u nastavku ograničiti, iako je u većini slučajeva koincidencija ličnosti neosporna.

Teza o filozofiji kulture koju razrađuje *Radhakrishnan* na svoj specifični način u osnovi je formulirana skoro doslovno isto kao ranije citirano Vivekānandino stanovište: »Svaki narod treba da dae svoj doprinos razvoju mudrosti, sporazumijevanja, mišljenja i kulture čovječanstva.« U knjizi »The Hindu View of Life« polazi također od dijalektičkog opravdanja toga stanovišta, a time ujedno daje osnovu na kojoj će dalje pokušati da izgradi svoje sintetsko rješenje tradicionalnog problema vedāntinske racionalističke metafizike: »Svete knjige iz ranijih razdoblja ne mogu dati odgovor na probleme našeg vremena. Veliki predstavnici indijske kulture bili su ljudi u pokretu, neprekidno u smionim poduhvatima. Zato nećemo biti ispravni sljedbenici njihova duha, ako zaostajemo za vremenom u svijetu vječnog kretanja, ako nastavimo da mirno sjedimo i pjevamo prastare himne.« »Hinduizam slični na veliki rezervoar u koji su etničke grupe pridošlica jedna za drugom uljevale svoje osvježavajuće strujanje prvobitne svježine i snage . . . Hinduizam je opet obogaćivao svoje pridošlice svojim zalihama tradicionalne kulture«. Zato je hinduizam »više stav nego vjera«, a od ostalih se religija razlikuje ne toliko po činjenicama vjerskog iskustva koliko po načinu prilagođenja tim činjenicama. Zbog toga je hinduizam tolerantan, ne poznaje vjerske progone, a osobito u modernim vremenima se najviše zgraža nad vjerskom ekskluzivnošću sekta pridošlih u Indiju od muhamedanskih vremena. Zaključak karakterističan za sve spomenute neohinduističke pokrete glasi i u ovom slučaju da nikakvo vjersko iskustvo ne sadrži konačnu vrijednost. U obrazloženju tog zaključka razna se gledišta više ili manje izrazito razlikuju. Zapadnjački pokušaji razrade ovog stava, a isto tako i njegove kritike, išli su s jedne strane ka čistom sinkretizmu (teozofija), a s druge strane, posebno u slučaju kritikovanja *Radhakrishnanove* filozofije kulture, ka svođenju principa komparativne nauke o religijama na čisti filozofski skepticizam.<sup>20</sup> Sami Indijci, a vrlo izrazito i sam *Radhakrishnan*, nalaze jednostavnije rješenje u shvaćanju da vedāntinska metafizika može da posluži kao najidealniji temelj i teorijska pretpostavka za razradu i opravdanje teološko-filozofskog univerzalizma. Potrebno je jedino u tom smislu shvatiti historijske pretpostavke vedāntizma, s jedne strane, a s druge pravilno odrediti opseg vedāntinske tradicije koji će odgovarati moder-

<sup>20</sup> Usp. Bouquet, 128.

nim potrebama sa gledišta ne toliko teološke koliko filozofske metafizike. Pretpostavka je da to određenje opsega proširuje a ne sužava skolastičku osnovu sistematskog vedāntizma i da je izvedivo iz čistog razvojnog slijeda samog hinduizma, iz njegovih unutarnjih snaga, kako ih shvaća Vivekānanda ili Radhakrishnan. U istom smislu i Aurobindo govori o vedāntinskoj »*philosophia perennis*«.

Potrebno je prema tome najprije odrediti tačnije značenje riječi »skolastička osnova sistema vedānta«. Historijski ona se određuje u vremenskom i problematskom rasponu između Šamkare i Rāmānuđe (približno 8 — 12. vijek n. e.). U tom okviru osobito Radhakrishnan traži teorijsko rješenje suštinskih problema vedāntinske filozofije sa svoga vlastitog neohinduističkog stanovišta.

Evo kako jedan standardni biografski prikaz određuje Radhakrishnanovo mjesto u tim dimenzijama: »Kao filozof Radhakrishnan je idealist, ali ne i apstrakcionista u smislu Platona ili Šamkare. Njegova vjera u duh ne navodi ga u napast da rasprši vrijeme i prostor. Umjesto toga on smatra da je realnost ukorijenjena u procesu, i da razdvajanja jedne od drugoga mora značiti smrt. Time se približuje Hegelu i Rāmānuđi, a svoju filozofiju ne tka u zrakopraznom prostoru nego u svijetu sukoba i suprotnosti.« Radhakrishnanova metafizika »razjašnjava njegov humanizam. On je, naime, humanist koji je također vrlo svijestan slabosti humanističkog stanovišta«. On nastoji da u svojim sistematskim i kritičkim djelima razradi onaj humanizam koji »nije izmišljen na zapadu i ne može ostati zapadni monopol. Indija i Kina primjenjivali su humanističke principe dok je zapadna Evropa bila još duboko u kamenom dobu.«<sup>21</sup>

Kad se u neohinduističkoj filozofiji raspon skolastičke problematike određuje u vremenskom i sadržajnom odnosu Šamkare i Rāmānuđe, onda se u prikazu Šamkarinog monizma (*advaita*) obično naglašava strukturni racionalizam metafizičkog sistema kao i u slučaju analogne racionalne metafizike Spinozina panteizma. Ta se analogija, međutim, ne bi lako dala braniti do kraja i u svakom pogledu. S druge strane, standardna indijska interpretacija Rāmānuđe još je i danas pretežno, skoro isključivo teološki orijentirana. Noviji stručnjaci koji su se dublje uživali u izvorno Rāmānuđino djelo i u raniju tradiciju Yāmunine škole, čije je učenje Rāmānuđa dokraja razvio, nalaze da je težište te misli nedvojbeno u stavovima analognim Descartesovim: »Ego cogito« (*anubhavāmi aham*), »Cogito ergo sum« i »Cogito ergo sum et est«<sup>22</sup> pa u tom smislu interpretiraju i naziv njegova sistema, *viśiṣṭādvaita*, »ublaženi« ili »kvalificirani« (*viśiṣṭa*) (ne-)dualizam, prema principu

<sup>21</sup> Bholā Banerjee, »S. Radhakrishnan«, u E. A. Brown's »Eminent Indians«, Calcutta 1946, str. 146-7.

<sup>22</sup> »Anubhūtitvam svasattayaiva svāśrayam pratiprakāśamānatvam, svasattayaiva svaviśaya-sādhanatvam.«

(Spoznajna svijest se po svom vlastitom biću očituje svojoj vlastitoj suštini, svojim vlastitim bićem okazuje svoj predmet.)

*bhedābheda* — »rascjep-nerascjep« bitka u njegovim spoznajnim atributima. Taj kartezijanski racionalni aspekt gotovo u isto vrijeme istakli su Dasgupta u Indiji i R. Otto u Njemačkoj.<sup>23</sup> Vjerski sljedbenici Rāmānuđini oduvijek su skloni da cijelu tu racionalnu skolastičku strukturu zapostave teološkim interesima teizma kojima formalno Rāmānuđina metafizička argumentacija u krajnjoj intenciji teži, baš kao i Descartesova. Nema sumnje da je teistička intencija Rāmānuđinog »umjerenog« dualizma autentičnija i iskrenije istaknuta nego teistička intencija Descartesovog dualizma. Također, dok je Descartesov dualizam u tom smislu mnogo radikalniji, dotle u slučaju Rāmānuđe konačno, u očima vjerskih sljedbenika, stav iracionalne i afektivne odanosti (*bhakti*) vjernika bogu potpuno zasjenjuje jedinstvenu racionalnu analizu spoznajnog procesa empirijske prirode svijesti, analizu koja sadrži svu žestinu njegovog kritičkog napada na Šamkaru. Rāmānuđina antiteza prema Šamkari bila je na taj način pretvorena u onu slabu tačku indijskog skolastičkog racionalizma kroz koju religiozni elementi hinduizma, strani izvornoj vedāntinskoj nauci upanišadi, prodiru u čisti vedāntizam i preobražavaju ga prema osnovi koja će poslužiti osobito za kasniji razvoj voluntarizma toliko bitnog za težnje neohinduističke praktične filozofije.

Rāmānuđin stav prema Šamkarinom skolastičkom standardu može se u tom pogledu usporediti sa stavom koji je približno sto godina kasnije zauzeo Duns Scott prema skolastičkom standardu Tome Akvinskog. Voluntaristički idealizam u indijskom slučaju iskorišćen je za naknadni prodor šaktizma i tantrizma kao oblika praktične discipline *yoge* u vedāntu. Zbog svog kasnijeg i neortodoksnog porijekla ti se elementi u teološkom i filozofskom pogledu nastoje svesti na Rāmānuđinu interpretaciju teističkog vedāntizma.

Historijski već »Bhagavad-gītā« kao »četvrti veda«, ili popularno sažeta esencija triju starih i autentičnih veda, utire put kasnijem priznanju *tantra*, ili osnovnih spisa religije *śākta*, za »petog vedu«. Dok »Gītā« nastoji da da sintezu socijalnih i vjerskih tendencija filozofije klasičnog razdoblja eposa »Mahābhārata« (polovinom prvog mil. pre n. e.), *tantr*e su rezultat teološko-filozofskog sažimanja mnogo složenijeg i hiljadu godina kasnijeg pogleda na svijet teološke epike *purāna*. Tantrizam je tipični srednjovekovni preporod mističke i magijske religije raznorodnog porijekla. Dok je Šamkarina filozofija još reakcija protiv pokušaja tih novih heterogenih elemenata da prodru u racionalno pročišćeni klasični pogled na svijet vedānte, dotle Rāmānuđina filozofija, a osobito njegove religiozne sklonosti već omogućavaju tim mističkim tendencijama da u kristaliziranom obliku nađu svoje uporište na zajedničkoj osnovi hinduiziranog vedāntizma, zasnovanog ne na tri nego na pet veda. To uporište obilježavaju u suštini dva teološka

<sup>23</sup> Usp. R. Otto, »Siddhānta des Rāmānuja«, Tübingen, 1923.

elementa Rāmānuđina sistema: teizam kao osnov kulta pojedinog božanstva i čuvstveno-voljni i racionalni pristup kultu tog božanstva, ili *bhakti-yoga* — devocionalna predanost vjernika božanstvu. Neohinduizam na historijski razvoj tog procesa gleda kao na povezivanje Kršćine nauke u »Giti« i Rāmānuđine skolastičke filozofije. Potrebno je, dakle, ukazati na istorodnost ili srodnost specifičnih obilježja, koja će prevladati u neohinduizmu, u tri historijska izražajna oblika: u tantrizmu kao takvom, u »Bhagavad-gīti« i kod Rāmānuđe. Ovaj posljednji dio zadatka, intelektualno najsuptilniji, dočekaao je svoji eksplicitnu obradu kod Radhakrishnana, u jednom od njegovih ranih radova, »The Vedānta according to Samkara and Rāmānuja« (London, H. Allen and Unwin, 1924).

(a) *Tantrizam, religija šakta. Šaktama* se nazivaju obožavaoci personificirane materinske i uopće ženske »moći« (*šakti*) rađanja, vječnog nagona koji proizvodi »prirodu« (*prakrti*), uzgaja, ruši i preobražava sva bića. Ta snaga prirode personificirana je u hinduizmu u ženi ili ženskom aspektu boga Šive, koja se u raznim likovima s različitim karakterom javlja kao božica Kālī, Durgā, Devī, Pārvatī itd. Šaivism (kult boga Šive) na taj način ispoljava vjeru u jedinstvo suprotnosti, združujući »muški« i »ženski« princip u jedan jedinstveni kosmogonijski sistem.<sup>24</sup> Element *šakti*, koji se u popularnoj religiji sve više ispoljava i vraća se u svoje primitivne faze, odraz je prastare, predindoevropske matrijarhatske vjere u Majku Zemlju kao vrhovno božanstvo. U vedskoj religiji, koja nije izvorno osnovana na tom principu, nalazimo božicu Aditi, koja je pramajka sedam muških božanstava (prvobitno sedam planeta). Njoj u iranskoj religiji odgovara Anahita, u babilonskoj Ištar, u egipatskoj Isis, u helenskoj Afrodita. U maloazijskim kultovima, koji su djelovali na razvoj helenskih misterija, ističe se osobito frigijska Kibela. Demetra i Diana su oblici istog osnovnog kulta koji je u milenijima prije pojave indoevropskih osvajača (indoiranskih *arya*) prevladavao na prostoru između Indije i Sredozemnog mora, uključivši Egipat i Kretu.

Na osnovu arheoloških podataka o predindoiranskom razdoblju kulture u području rijeke Sindhu (Ind) danas je općenito usvojena pretpostavka da kult boga Šive kao i drugog tipično hinduističkog božanstva Višnu potječe iz tog historijskog sloja, da je invazijama Indoiranaca početkom 2. mil. pre n. e. bio potisnut vedskom religijom na indijskoj strani, a avestičkom na iranskoj, a zatim se u doba eposa (»Mahābhārata« i »Rāmāyane«), polovinom 1. mil. pre n. e. ponovno probija na površinu, stopivši se privremeno s vedskom religijom u Indiji koju je postepeno, tek u srednjem vijeku, uspio da prevlada u

popularnom vjerovanju koje se, nakon dvaju velikih i dugih kulturnih uspona u predvedskom i u vedskom klasičnom razdoblju, krajem srednjeg vijeka konačno vratilo na najprimitivnije kultove *phallusa* iz pred indo-sumerskih tisućljeća, u najboljem slučaju iz prelaznog doba najprimitivnijih stanovnika Indije iz matrijarhatskog u patrijarhatsko društveno uređenje. Pri tome je taj najprimitivniji praoblik šaivism (Šiva-lingam, spolni organ boga Šive) potisnuo i kulturno-filozofski zreliji i bogatiji kult božanstva Višnu, stvaralačkog sunčanog principa koji je u epskoj kulturi, osobito u »Bhagavad-gīti« uspio da se sintetizira s indoiranskom civilizacijom, dok šaivitski kult *phallusa* nije nikad ispoljio ozbiljnije pretpostavke na toj visini. Sve je to još i danas i suviše zorno vidljivo u popularnoj religiji Indijaca, a neohinduistički reformizam se u tom pogledu bori u dva smjera: prvo, da popularizacijom višnuitske nauke sadržane u »Bhagavad-gīti« potisne najprimitivniju i najbarbarskiju, najnevedskiju idolatriju koja se kao korov proširila osobito nakon islamske invazije; drugo, da spase putem sublimacije kulta *phallusa*, a osobito isticanjem suptilnije »ženske« potencije *šakti*, taj najprimitivniji kult hinduizma od potpune degradacije, da ga konstruktivno uzida u dijalektiku neohinduističkog aktivizma. Iako ova posljednja tendencija u znatnoj mjeri odgovara ideološko-političkim potrebama neohinduističkog nacionalnog pokreta, ona je u neočekivanoj mjeri djelovala i na spekulativnu fantaziju filozofski najzrelijih mislilaca, među kojima je osobito vrijedno spomenuti Aurobindov aktivistički i volunтарыstički pristup sublimacionim metodama *yoge*.

(b) Reformističke tendencije koje se osnivaju na ponovnom isticanju prednosti vjerskih osnova »Bhagavad-gīte« u višnuitskim sektama *bhāgavata*, a ne u šaivismu, ovim su dovoljno osvijetljene, a u kulturno-političku ideološku problematiku »Gīte« ovdje nije moguće dalje zalaziti.<sup>25</sup>

(c) U skolastičkom teološkom smislu Rāmānuđa je u historiji indijske misli s vremenom dobio najistaknutije mjesto kao predstavnik religije *bhāgavata*. U tom je smislu osobito istican kult čuvstvene odanosti, devocije vjernika svom specifičnom božanstvu ili božanskom utjelovljenju, kakav je bio i sam legendarni autor »Gīte«, staroindijski vladar Kršna. Taj kult ljubavi i oplemenjivanja čuvstava kao osnovne funkcije religije razvio se neposredno nakon Rāmānuđina vremena (krajem srednjeg vijeka) uglavnom pod snažnim uticajima islamskog *sūfizma*. Zasjejenu izvorniju vrijednost Rāmānuđine filozofske misli nastoji ponovno dovesti u središte intelektualne pažnje neohinduizam 20. vijeka iz razloga koji su historijski vrlo shvatljivi. U tom je pogledu znatan prilog Dasguptin, usprkos njegovog kasnijeg sve većeg interesa

<sup>24</sup> To prastaro shvaćanje, koje u indijskoj klasičnoj filozofiji zastupa sistem *sūmkhya*, nalazimo u jednom od najizrazitijih i najstarijih oblika u kineskom »Yi-čing«, u »dijalektici« principa *yang-yin*, koju je u svom komentaru obradio Konfucije.

<sup>25</sup> V. o tome nešto više u mojoj »Filozofiji istočnih naroda«, I knj., pogl. o »Bhagavad-Gīti«.

za izvore čiste šaivitske misli, a s istog je stanovišta važan, iako po mojem mišljenju precjenjivan, i prilog Radhakrishnanovog ranog rada o ovoj temi.

#### RADHAKRISHNANOV ODNOS PREMA ŠAMKARI I RĀMĀNUĐI

»Šamkara i Rāmānuđa su dva velika mislioca vedānte, ali su najbolje osobine jednoga nedostaci drugoga.«<sup>26</sup> Tako je moguće njihovo uzajamno nadopunjavanje. Izvorna je razlika u njihovu određivanju, ili »izražavanju« ideje apsolutnoga. Za Šamkaru pojam apsolutnoga *brahman* ostaje bitno neodređen ili nekvalificiran (*nirguna*), dok je za Rāmānuđu apsolutno *brahman* nužno određivo po svojim atributima (*saguna*). I Šamkara uvida nužnost stanovitog odnosa svog »apsolutizma intuicije prema empiričkom teizmu logike«, ali je određenje tog odnosa kontradiktorno u njegovom sistemu.<sup>27</sup> Prema Radhakrishnanovoj interpretaciji radi se o odnosu višeg i nižeg pojma apsolutnoga, pa smatra da je na toj osnovi moguće naći rješenje Šamkarina problema, a ujedno i sintezu njegova i Rāmānuđina sistema. Pri tome Šamkarin pojam apsolutnoga ostaje naravno »viši«, dok je Rāmānuđin »niži«, ali je zbog svoje »izrazivosti« — iako ograničene — podesan da nam pomogne da odstranimo elemente negativizma iz Šamkarinog sistema *advaita* (monizma).

Ovakvo svodenje problema na krajnju metafizičko-teološku osnovu nesumnjivo znači njegovo pojednostavljenje i zapostavljanje bitnih obilježja spoznajnoteorijske kritike, osobito Rāmānuđine, u kojoj je težište njegova doprinosa razvoju indijske misli, ali i svega onoga što se opravdano naziva Šamkarinim metafizičkim racionalizmom. Opširni prikaz jednog i drugog sistema u II knjizi ovog djela nadoknadit će čitaocu dobrim dijelom taj nedostatak prvobitne formulacije problema koja je ostala odlučna za specifičnost Radhakrishnanova užeg metafizičkog stava iz kojeg treba shvatiti ponekad i suviše shematičnu kritiku svih ostalih sistema (*daršana*) ne samo u drugoj nego, nažalost, već i u prvoj knjizi »Indijske filozofije.«

Nedostatak Šamkarina »negativizma« i potreba njegova prevladavanja historijski su uslovljeni, po mišljenju Radhakrishnana, presnažnim buddhističkim utjecajem na razvoj Šamkarine misli: »Težnja da ostane lojalan koliko god je to moguće i buddhizmu i vedāntizmu može da razjasni velik dio nedosljednosti u Šamkarinoj filozofiji. Kao vedāntinac ne može da se odrekne boga ili apsoluta. Ali, kad s buddhizmom pretpostavlja da je konačno biće iluzorno, onda njegov apsolut postaje nešto u čemu je sve izgubljeno i ništa se više ne može naći...«

<sup>26</sup> »Indian Philosophy«, II, 720. (U nastavku citiram ovo djelo u originalnom engleskom izdanju (Muirhead Library of Philosophy) iz tehničkih razloga.

<sup>27</sup> Id. 657-8.

Ne može se osporiti da Šamkara nastoji da slijedi pozitivnu metodu kao vedāntinac, dok se gdjekada koristi negativnom metodom kao tumač buddhizma, ali ga to konačno dovodi do sukoba i kontradikcije.«<sup>28</sup>

Isticanje te kontradikcije Radhakrishnan naknadno ublažava,<sup>29</sup> da bi omogućio približenje Rāmānuđinu gledištu. Pri tome je bitno da je za Šamkaru odnos svijeta prema apsolutnom biću takav da je apsolutno biće realno, dok svijet, iako nam je dat u iskustvu, nije ni realan ni nerealan. Najbitnije je, dakle, da usprkos svome negativizmu Šamkara ne proglašava svijet nereálnim. U toj osnovi Šamkarinog »objektivnog idealizma«, kako ga neki nazivaju. Radhakrishnan nalazi svoju mogućnost rješenja.

Posve intuitivna pretpostavka apsolutne realnosti bića po Radhakrishnanovu shvaćanju je neminovna osnova svakog logičkog postupka. U logičkom sloju spoznaje »Rāmānuđino je shvaćanje najviši izraz istine, iako bi Šamkara na to primijetio da je zbiljnost šira i bolja nego što je naše mišljenje može da shvati« i izrazi<sup>30</sup>. Za Šamkaru krajnja istina ostaje neizraziva. Ipak, ukoliko može i treba da bude izražena, u svojoj relativnoj inadekvatnosti, Rāmānuđin metod je jedini koji to omogućava. »Prisiljeni smo da transcendiramo svijet promjene i konačnosti da bismo dosegli do one zbilje u kojoj su subjekt i predikat apsolutni. Pretpostavka o takvoj zbilji je osnov svakog logičkog postupka. Izricanjem sudova mi činimo sve što možemo da izrazimo potpunu prirodu zbilje pomoću niza predikata. Ali veza apstrakcija ne može postati adekvatna s obiljem zbilje, ako ne pretpostavimo da je krajnja zbilja misao po sebi. U našoj je misli od samog početka impliciran apsolutni sud da su biće i misao jedno«. U tom je smislu »Rāmānuđin *višīštādvaita* zbiljska nerazlika<sup>31</sup> supstancije i atributa, subjekta i predikata, budući da su oba termina jednako zbiljska. Zato je Rāmānuđin apsolut najviši logički izraz zbilje. To je apsolut sažet u okviru mišljenja, intelektualizirani, ili kako kaže Tagore, humanizirani apsolut«.<sup>32</sup>

Ontološki problem koji za Radhakrishnana još uvijek posjeduje svu teološku punoću srednjovjekovne ozbiljnosti, bez koje je nemoguće shvatiti Radhakrishnanov pristup filozofskoj problematici uopće, a posebno bilo kojem historijskom problemu kome »Indijska filozofija« predaje posebnu važnost, glasi: »Ako je svijet uključen u apsolutu, kako treba shvatiti to uključivanje? Prema Rāmānuđi svijet je *višešana* ili atribut tjelesnosti u bogu, pa je prema tome bog u organskom

<sup>28</sup> »The Philosophy of Rabindranath Tagore«, str. 116-17.

<sup>29</sup> Usp. Raju, o. c., str. 334.

<sup>30</sup> »An Idealist View of Life«, str. 338.

<sup>31</sup> Izraz *višīšta* znači specifičnost u smislu logičkog termina *differentia specifica*, pa prema tome izražava razliku. *Advaita* znači »nedvojstvo«. Naziv *višīštādvaita* interpretira se na više načina koje dopušta jezična struktura te složenice.

<sup>32</sup> Raju, o. c., 336.



odnosu s njime.<sup>33</sup> Takav organski odnos nužno pretpostavlja da dva relata koji ga sačinjavaju *uzajamno* djeluju jedan na drugi. Radhakrishnan ne tvrdi izričito »da Rāmānuđa smatra i dopušta da zlo i bijeda u svijetu utječu na boga, ali je to logički zaključak koji Rāmānuđa ne može izbjeći ako ostane dosljedan svome *viśiṣṭādvaiti*<sup>34</sup> ili teoriji atributa shvaćenju panteistički, suštinski u spinozijanskom smislu, a tako je upravo Radhakrishnan želi da shvati da bi postigao sintezu sa Šamkarinim monizmom: »Ako atributi sačinjavaju bitnu prirodu božju, onda proces promjene u njima mora djelovati i na njegovu prirodu. Znači li sve to da bog nije apsolutna aktualnost nego je i sam u nastanku? Napokon, razlika prema kojoj bi bog bio djelatni uzrok, a njegova tjelesnost materijalni uzrok nije održiva... Ukoliko Rāmānuđa ne pristaje da se odrekne nepokretnog savršenstva apsoluta i da ga zamijeni potpuno promjenjivim procesom, postepenim usavršavanjem, ne može nas zadovoljiti svojim tumačenjem odnosa duše apsoluta prema njegovom tijelu.«<sup>35</sup> Time Radhakrishnan dobija prostor za uključivanje Šamkarinog pojma apsoluta u nadređeni položaj, dok utjecaj buddhističkog »ateizma« na Šamkaru istovremeno dolazi do izražaja u Radhakrishnanovoj dijalektici, koja pomoću Šamkare i izvornoj Nāgārđuninoj idealističkoj dijalektici nastoji omogućiti »pozitivni« obrt ka sintezi čiji nedostatak je osnovni prigovor Šamkari, kako smo ranije ukazali.

Ovom izvornom teološkom aspektu Radhakrishnanove metafizike nije teško naći u njegovom djelu, osobito u sistematskoj raspravi »An Idealist View of Life«, protuvrijednost u interpretaciji moderne evropske filozofije, u rasponu Kant-Hegel. Pozitivni utjecaj evropske filozofije zadovoljava možda u prvom redu Radhakrishnanovu potrebu da transcendirā teološki pojam boga u svom moderniziranom panteizmu. U ideji apsolutnoga nužno iščezava i bog i njegov svijet. U tom smislu »bog, iako je imanentan, nije identičan sa svijetom sve do kraja procesa« kosmičkog razvoja. To se na prvi pogled može shvatiti kao koncesija Rāmānuđi, ali je težište Radhakrishnanovog filozofskog interesa nesumnjivo bliže Tagorinoj interpretaciji metafore o slikovitosti svijeta prema »Sāmkhya-kārikama«, tj. »da nas apsolut zanima ne u svojoj čistoći nego kao *māyāvin* (izvor iluzornosti *māye*), da nas se manje tiče platno nego slika prikazana na njemu.«<sup>36</sup>

Ideja *māye* i klasične kategorije logičke formulacije indijskog problema pojavnosti i prividnosti svijeta otvaraju nam u Radhakrishnanovu slučaju drugi karakteristični pristup problematici moderne indijske filozofije. Jedno temeljno pravilo indijske logike, *śatukotika*

<sup>33</sup> Id. 345.

<sup>34</sup> Id. 336.—»Bog zavisi od stvorenja kao što stvorenje zavisi od boga« (»Contemporary Indian Philosophy«, 283).

<sup>35</sup> »Indian Philosophy«, II, 715-16.

<sup>36</sup> Raju, o. c., 337.

(*tetralemma* prema Deussenovu prijevodu), kojim se često služi već Buddha u određenju svog pojma *nirvāne*, omogućava četverovrsnu strukturu kako logičkog tako i ontološkog bitka. To su: biće, nebiće, biće-i-nebiće, ni-biće-ni-nebiće. U toj strukturi moguće je Radhakrishnanovu razliku od Šamkare formulirati konstatacijom da Šamkarin pojam bitka pretpostavlja kategorije bića, nebića i ni-bića-ni-nebića, dok Radhakrishnan ovu posljednju kategoriju, u kojoj nalazi težište nedostatka Šamkarinog »negativizma« zamjenjuje četvrtom kategorijalnom alternativom i-bića-i-nebića. Svijet, a prema tome i *māyā*, za njega nije ni biće ni nebiće nego je ujedno biće i nebiće. Bez te klasično formulirane pretpostavke nije moguće shvatiti Radhakrishnanovu osnovnu kritičku intenciju u prikazu bilo koje škole indijske klasične i skolastičke filozofije. S druge strane, Radhakrishnan svoj dijalektički pristup na već spomenuti način, a u prvom redu relativizacijom pojma boga, smatra specifičnim u odnosu na sve škole indijske filozofije koje obrađuje historijski, pa tako dobija prema njima svima, uključujući i vedāntu u osnovnim verzijama Šamkare i Rāmānuđe, određeno kritičko rastojanje, mada u priličnoj mjeri šablonizirano.

Sa stanovišta komparativne filozofije najzanimljivije je pri tome pitanje koliko je ova teorija *māye mogla* da se razvije pod neposrednim utjecajem poznavanja moderne evropske filozofije? Potrebno je najprije napomenuti da se ovdje prvenstveno radi o indijskom pristupu Kantu koji nije samo a ni prvenstveno Radhakrishnanov, nego se s njim susrećemo i kod drugih indijskih mislilaca 20. vijeka, najizrazitije kod K. C. Bhattacharye. Ista interpretacija ideje *māye* karakteristična je ne samo za Tagoru nego još eksplicitnije za Aurobinda. Budući da ocjena Radhakrishnanove filozofije u ovom prikazu ne stavlja naglasak na ontološki problem njegove metafizike, zadovoljit ćemo se da ovdje oortamo odgovor na gornje pitanje sa stanovišta jednog od najboljih poznavalaca intimnog razvoja Radhakrishnanove misli, P. T. Rajua.

Raju pripisuje presudin utjecaj Hegelu i hegelijancima, osobito engleskim, generacije Radhakrishnanovih učitelja (Bradley, McTaggart). Ovakva ocjena često puta zbog svog namjernog naglašavanja dijalektičke komponente zanemaruje mogućnost elementarnije usporedbe sa Spinozom koja i pored toga upada u oči, na primer u konstataciji »da bog nije čisti privid apsoluta kao kod Šamkare i Bradleya, nego je sam apsolut, posmatran sa određene tačke gledišta. Čisti apsolut je maternica neograničenih mogućnosti od kojih se jedna aktualizira...«<sup>37</sup>

Sa stanovišta Radhakrishnanova približavanja Rāmānuđi možemo shvatiti njegovo neslaganje sa inače vrlo vedāntinskom teodicijom Lotzeovom: »Radhakrishnan ne usvaja Lotzeovo shvaćanje o personalnosti boga, prema kojemu suprotnost između Sebe i ne-Sebe, koju personalnost implicira, nije karakteristična za božansku personalnost«, zato jer je »apsolut pred-kosmička priroda boga, dok je bog

<sup>37</sup> »Comt. Indian Philos.«, 281-2.

apsolut gledan s kosmičkog stanovišta, a u tom je rasponu personalan u punom smislu.«<sup>38</sup>

Raju smatra tipično hegelijanskom ovu Radhakrishnanovu izjavu: »Biće o kojemu mi imamo iskustvo nije apsolutno biće. Sve ono što u bilo kojem stepenu zaostaje za apsolutnom zbiljnošću sadrži u sebi primjesu nebića. U tom i po tom mentalnom antagonizmu svijet postoji. Kad ne bi bilo nebića, ne bi bilo ni bića.«<sup>39</sup> Ovakva interpretacija problema *māye* ujedno ukazuje na to »da su moderni tumači vedānte radije skloni da *māyu* shvate kao biće i nebiće prema Hegelu i Platonu, nego kao ni biće ni nebiće prema Šamkari.«<sup>40</sup>

Prema jednom od najstarijih upanišadskih tekstova svijet nastaje aktom afirmacije svoga ja (a ne Sebe u smislu apsoluta) u božanskom biću. U samom upanišadskom tekstu ta je konstatacija popraćena neposrednim doživljajem egzistencijalne bojazni i alijenacije. U indo-hegelijanskoj interpretaciji toga mjesta važna je, međutim, konstatacija da se »u trenutku kad se ja afirmira pojavljuje neizmjernost nebića i suprotstavlja mu se... Ali alijenacija boga i svijeta treba da bude prevladana, ne-ja treba da se vrati u ja. U tom procesu povratka ja postaje »menek«. — »A tamo gdje stvorenje i stvoritelj koincidiraju, bog tone u apsolutnome (Radhakrishnan). Ako upitamo zašto se pojavljuje to ne-ja kad se afirmira ja, prof. Radhakrishnan odgovara da je to *māyā*, misterija.«<sup>41</sup>

Odavde dalje evropeizirana verzija Radhakrishnanove filozofije prelazi na probleme intuicionizma i humanizma. Primjećujemo da se u vezi s posljednjim citatom, a ni sa humanističkim zaokretom, koji je po mojemu mišljenju najkarakterističniji za Radhakrishnanov aktualni doprinos razvoju indijske filozofske misli, ne spominje Fichteov idealizam.<sup>42</sup>

Jedan od najkarakterističnijih komparativnih elemenata za indijsku filozofiju 20. vijeka uopće, a ne samo za Radhakrishnana, (i tu bi K. C. Bhattacharyu trebalo spomenuti na prvom mjestu) jeste korišćenje Kantove analogije prvenstveno u izvodu teorije o primatu intuicije i o odnosu iracionalne i racionalne komponente u spoznajnom procesu. U sistematskom izvodu svoje teorijske filozofije<sup>43</sup> Radhakrishnan tvrdi da »dokaz valjanosti naše intuitivne spoznaje odgovara Kantovu dokazu apriornih elemenata. Naša ih misao ne može eliminirati. Njihove suprotnosti su nezamišljive. Ne možemo nevjеровati u njih i ujedno ostati intelektualni. Ovi pripadaju strukturi našeg duha.«

<sup>38</sup> »An Idealist View of Life«, 344-5.

<sup>39</sup> »Cont. Ind. phil.«, 283.

<sup>40</sup> Raju, o. c., 340.

<sup>41</sup> Ib.

<sup>42</sup> Na analogiju vedāntinske filozofije s Fichteom, osobito u neposrednoj usporedbi sa Šamkarom, osobito je ubjedljivo i dokumentovano upozorio R. Otto u »Ost-westliche Mystik«.

<sup>43</sup> »An Idealist View of Life«, str. 156.

»Ne postoji prekid kontinuiteta između intuicije i intelekta. Krećući se od intelekta ka intuiciji, ne krećemo se u smjeru nerazumnosti, nego ulazimo u najdublju racionalnost za koju je ljudska priroda sposobna... Intuitivna spoznaja nije neracionalna, ona je samo nekonceptualna. To je racionalna intuicija u koju su obuhvaćene posrednost i neposrednost.«<sup>44</sup> U odnosu prema Bergsonovoj teoriji intuicije indijski filozofi ove generacije su od reda orijentirani pretežno kantovski. Otuda mi se čini shvatljiv i neophodan sve veći interes mlade generacije za Husserla.<sup>45</sup>

U okviru tradicionalne problematike indijske skolastičke filozofije Radhakrishnanov stav se može sažeti u dvije bitne tačke:

1. Ostajući na području idealističkog apsolutizma koji interpretira dijalektički, nastoji da dokaže da je pristup apsolutnome moguć i pozitivnim putem, »a ne samo negativnim kako smatraju mnogi ortodoksni zastupnici *advaita*«, osobito Šamkarinog apstraktnog monizma.

2. Negativistička tradicija indijskog skolastičkog idealizma »izvršila je štetan uticaj na fizionomiju indijskog duha«, izazvala je indiferentnost prema vrijednostima svijeta i života.<sup>46</sup>

Nema sumnje da su ove misli temeljne za Radhakrishnanovu teorijsku orijentaciju u filozofiji. No, kakav će biti naš konačni sud o njemu, ako se saglasimo da je u tome »njegov glavni doprinos indijskom apsolutizmu«? Njegova originalnost neće se na taj način svesti samo na nalaženje specifično apstraktnog i stručno intelektualnog izraza idejama koje je u suštini izneo već Rabindranath Tagore. Gornja su obilježja opća i možda jedina zajednička karakteristika neohinduizma o kojem je bilo riječi u ovom poglavlju, a kad se govori o njihovoj formulaciji, razradi i primjeni, potrebno je spomenuti barem dva imena koja su iz unutrašnjih indijskih perspektiva vjerojatno važnija od Tagorinog. To su Vivekānanda i Aurobindo. Ako ne želimo da Radhakrishnanovu doprinosu razvoju savremene indijske misli odamo samo konvencionalno priznanje, bit će potrebno da u njegovoj primjeni i razradi na posebnom području njegova životnog interesa temeljimo svoj sud o njemu.

#### IV

Aurobindova teorija natčovjeka, inspirisana istim »pozitivnim« težnjama neohinduizma, usredotočena je na analizi njegovih unutarnjih psihičkih sposobnosti, na odmjerenju njihove izdržljivosti s obzirom

<sup>44</sup> Id. 153.

<sup>45</sup> Zanimljiv prilog toj tematici očekuje se od knjige predstavnika mlade generacije indijskih filozofa, Jitendre Nath Mohanty, u izdanju Husserl-Archiva u Louvainu, o Husserlovoj transcendentnoj logici.

<sup>46</sup> Rajuov zaključak u pogledu teorije o *māyi* u *advaita-vedānti* uopće jeste »da treba da se suzdržimo od suda o realnosti ili nerealnosti svijeta« (Id. 349—350).

na nove zadatke shvaćene drukčije nego što ih je ocjenjivala dotadašnja tradicija *yoge*. U tome je introvertnost teoretske i praktične provjere tradicionalnih teorija u središtu Aurobindova nпора da teoriju natčovjeka utemelji na neohinduističkoj »Umwertung aller Werte«.

Vivekānanda se je revolucionarnim obratom našao, nakon povratka sa zapada, na području isključive praktične socijalno-političke djelatnosti, koja je bila i ostala najvažniji faktor utiranja puta Gandhijevu pokretu.

Radhakrishnanove najsamostalnije težnje, po mojem sudu, ostaju također na području praktične filozofije i usmjerene su ka određenoj humanističkoj teoriji filozofije kulture. Radhakrishnan je prvenstveno analitički duh školovan na području historijskih znanosti. Njegova pozitivna istraživanja polaze uvijek od kritičke analize socijalnih institucija. Da su socijalne institucije indijske kulture i u neohinduističko doba ukorijenjene u religiji dublje nego igdje drugdje, to je osnovna činjenica koju je nemoguće apstrahirati. Politička ideologija može zauzeti negativan stav prema činjenici te vrste. Naučna analiza na koju je upućen Radhakrishnan to ne može. Radhakrishnanovu filozofiju kulture je moguće prikazati i u jednostranom osvjetljenju borbe protiv vjerske tradicije sa stanovišta pozitivističkog ili utilitarističkog skepticizma. U Indiji se to u konzervativnim krugovima i dešava. Bilo bi međutim posve izlišno pokušavati da se dade takav pristup evropskom čitaocu koji je uz naslove pojedinih Radhakrishnanovih djela čuo barem po jednu rečenicu koja ih karakterizira: »Vlast religije u savremenoj filozofiji«, »Religija koja nam je potrebna«, »Istok i zapad u religiji«, »Istočne religije i zapadna misao« i ostala koja su ovdje spomenuta.

Vrijedno je ipak citirati nekoliko rečenica koje svjedoče o širini i autentičnosti naučnog interesa u njegovu pristupu ovim problemima: »Tradicionalni argumenti nisu uvjerljivi za moderni duh«. »Najsnažniji dokaz ateizma je božja šutnja kad ljudi traže znake njegova svjedočanstva«. »Svaki pokušaj da se stari spisi protumače tako da zadovolje moderne potrebe može da bude izraz poštovanja prema prošlosti, ali ne i izraz intelektualnog poštenja«. »Bespredmetan je pokušaj da se religija izuzme iz kritičkog provjeravanja«. »U problemima duha svako treba da slijedi put vlastite savjesti«. <sup>47</sup> »Hinduistička filozofija i religija polaze od eksperimentalne osnove i uvijek se na nju vraćaju«. <sup>48</sup>

U slijedećih nekoliko izvadaka iz eseja »Kalki, ili budućnost civilizacije« mogu se dosta jasno nazrijeti okviri Radhakrishnanove filozofije religije u užem smislu. Nakon toga bit će potrebno razjasniti u kojem smislu se čitava njegova filozofija kulture temelji na tim stavovima:

<sup>47</sup> »Kalki, or the Future of Civilization«, Bombay, 1948, str. 10—11\*

<sup>48</sup> »The Hindu View of Life«, London, 1939, str. 19.

»Dok pobjeda mehaničkih izuma stvara zajedničku osnovu za civilizaciju budućnosti, slom tradicionalnih sistema mišljenja, vjerovanja i prakse jesu nužna priprema za izgradnju duhovnog jedinstva.« — »Dah raspadanja osjeća se u uzduhu.« — »Ne možemo izgraditi solidnu civilizaciju dostojnu čovječanstva kao cjeline prije nego što svaka historijska civilizacija postane svjesna svoje ograničenosti i nedostojnosti da postane idealna civilizacija cijelog svijeta.«

Poznato je da je Spenglerova teorija o »propasti zapada« često uspoređivana sa principima cikličke evolucije koji su od davnine najizrazitije razrađivani u indijskim kosmologijama. Zbog toga je vrijedno spomenuti Radhakrishnanovu ocijenu Spenglerove koncepcije: »Spenglerova teza da razne nacije imaju različite kulture koje izražavaju posebne ideale ubija nadu u razvoj opće kulture ili civilizacije. Njegova zarimljiva hipoteza da su rase i kulture jedinice koje slijede ritmički preodređen tok rođenja, uzrasta, opadanja i propasti, čini mi se da ne odgovara u potpunosti činjenicama... Razdoblje provincijskih civilizacija, zatvorenih u ograničena područja, prolazi. Iz utvrđenih činjenica prije proizlazi da su se razne kulture razvijale svojim vlastitim tokom vrlo dugo vremena, ali su se kasnije priklanjale jedna drugoj, a sada teže da se sjedine u jednu moćnu cjelinu... Sve provincijske civilizacije počinju izumirati, a mi se nalazimo pred novim eksperimentom u umijeću života svjetskih razmjera.« <sup>49</sup>

Među obilježjima koja karakterišu najprije Radhakrishnanovu opće stanovište prema ovako ocrtanoj problematici ističu se najprije dva: »Strogo uzevši, znanost ima vrlo malo veze s osnovnim problemima krajnjeg bića svijeta ili s njegovim *raison d'etre*.« »Ako postoji jedan jedinstveni cilj za civilizaciju uopće, to ne znači da svi treba da govorimo jednim zajedničkim jezikom ili da ispovijedamo isto vjerovanje, ili da živimo pod istom vladom, ili da svi treba da slijede jedan nepromjenjivi uzorak običaja i ponašanja. Jedinstvo civilizacije ne treba tražiti u jednoobraznosti nego u harmoniji. Svaka je velika kultura nastala stapanjem naroda s raznim idealima i temperamentima.« <sup>50</sup>

Iz ovih tvrdnji proizlazi da je *raison d'etre* »civilizacije uopće« ujedno i *raison d'etre filozofije* kulture čija se funkcija ne može reducirati na neku posebnu znanost. Tu je kao i inače granica Radhakrishnanove filozofije prema pozitivizmu potegnuta vrlo jasno.

Ranije spomenuti »objektivni idealizam«, čije osnove nalazimo u Šamkarinoj metafizici, zadovoljava Radhakrishnana prvenstveno kao religioznog mislioca. Taj je stav odlučan i za njegov humanizam, za težište koje on više nego ikoji drugi neohinduistički mislilac nalazi u problemu socijalnih institucija. Sva njegova djela o filozofiji kulture određuju barem s jedne strane problem religije kao socijalne institucije u savremenoj Indiji i u savremenom svijetu. U okviru njegovih apolo-

<sup>49</sup> »Kalki«, str. 7.

<sup>50</sup> »Kalki«, 41 i 9.

getskih težnji treba shvatiti i njegovu socijalno-kritičku svijest o granicama vlastitog humanističkog stanovišta. U istom smislu tradicionalni osnovi njegove filozofije »razjašnjavaju njegov humanizam« kao put kojim su ga »glad i žeđ za pravednošću doveli do izvora religije«. <sup>51</sup> Bez tog obilježja njegova filozofija ne bi više bila neohinduistička. To Raju nastoji da pokaže na usporedbi sa W. Jamesom. Socijalni »meliorizam« je za Radhakrishnana »samo prolazna faza«, a ne konačni cilj u razvoju religiozne svijesti. Jamesov teistički pojam boga je ograničen, pa zato ni uspjeh religioznih težnji čovječanstva nije zagaranovan. Radhakrishnanova vjera u dosežnost krajnje identifikacije bića s impersonalnim bitkom je vjera u određenu zakonitost (*dharma*) stvaralačke evolucije. Njegova teorija *sarvamukti*, sveopćeg oslobođenja od patnje svjetovnog života za koji nas vezuje svaka vrsta djelatnosti, bez obzira da li je dobra ili loša, razlikuje se od tradicionalnih teorija o postignuću istog ideala po svojoj osudi negativizma i pasivizma. Evolucija je moguća jedino ako je stvaralačka, spasenje je moguće jedino za vrednosno angažovanu a ne za otuđenu ličnost. Potpuno introvertni ideal natčovjeka ne da se ostvariti. Zato Radhakrishnan nikad i ne naglašava ideal natčovjeka nego uvijek ideal usklađene zajednice koja omogućava, ubrzava i olakšava ostvarenje socijalno transcendentnog ideala. Ideal natčovjeka je neostvariv, ako se prethodno ne ostvari ideal učitelja. Konačno, hinduizam kao historijski uslovljenu instituciju treba shvatiti kao relativno najpovoljniju i potencijalno najuniverzalniju postojeću osnovu za postignuće te vrste svečovječanskih ciljeva.

U tom je smislu za Aurobinda indijska mudrost u svom čistom obliku bila univerzalna *philosophia perennis*. U odnosu na taj ideal i indijski i evropski teološki orijentirani mislioci smatraju Radhakrishnana isuviše skeptičnim pozitivistom i utilitaristom. Razlog je tome što je Radhakrishnan temeljitije i kritičkije nego ijedan apologeta neohinduizma prije njega nastojao da razradi pitanje koliko vedāntinski osnovi hinduizma doista zadovoljavaju univerzalističke pretpostavke ove specifične filozofije kulture.

Neohinduizam, i kad je polazio od hegelovske »ideje naroda« (još kod Vivekānande), bio je prvobitno usmjeren univerzalistički i kosmopolitski. Već na osnovu prvih spontanijih reakcija na doticaj s evropskom kulturom, od vremena R. M. Roya, sticajem raznih okolnosti, neohinduistička elita vjeruje u sposobnost i predestiniranost svoje filozofske baštine da stvori osnove univerzalne kulture budućnosti. Ta je svijest uspješno njegovana u Indiji sve do danas. Radhakrishnan se s jedne strane kao filozof, a s druge kao historičar kulture najozbiljnije hvata ukoštac s dva trajno otvorena problema. Filozofski problem koji mu se često postavlja s raznih strana glasi: Ako nijedno metafizičko ili religiozno iskustvo nema konačnu apsolutnu vrijednost, ne ostaje li onda svaki pokušaj apologije hinduizma, koliko god bio

<sup>51</sup> Bholā Banerjee, o. c., str. 147.

vješt, ipak izvještačeni stav agnosticizma? Ovaj se prigovor postavlja sa stanovišta formalnologičkog aksioma o općevaljanosti apsolutnih vrednota, dok Radhakrishnan uvijek ističe njihovu doživljaju iskustvenu bitnost. Prigovor je karakterističan pretežno za evropski skolastički pristup ovoj problematici i nije ograničen samo na ocjenu modernih komparativnih težnja indijske filozofije, nego ga susrećemo već u mnogo ranijim tipično evropskim ocijenama logički različito struktuiranih sistema indijske filozofije, a najizrazitije u evropskom nesporazumu s buddhizmom.

Drugi, kulturnohistorijski činjenični problem Radhakrishnan nastoji da što bolje formulira sam iz vlastite pobude: Da li je i koliko je »hinduističko gledanje na život« uopće moguće kao koherentan osnov, u principu i u konkretnim prilikama današnjice? Na prvi pogled, hinduizam kao postojeća socijalna ustanova to vrlo očito nije. On je prije sve drugo nego principijelan i savremen pogled na svijet. Treba pročitati i doživjeti duboko unutrašnje ogorčenje iz kojeg je iznikla spomenuta Vivekānandina hegelijanska formulacija, a i cjeli njegov obrt s vjerskog na socijalno područje *karma-yoge*. Bilo je to ogorčenje jednog tragično slomljenog života. Radhakrishnan je toj tragediji prišao s profesorskom ozbiljnošću. Nema sumnje da u tom pristupu i on sam do kraja života traži glavni smisao svoga doprinosa razvoju savremene indijske misli. Bez obzira koliko u tome uspio, nema razloga da i objektivni pokušaj ocjene njegova životnog djela ne pođe od te konstatacije.

I u vremenskom razvoju Radhakrishnanove misli, a i po svom sadržaju »Indijska filozofija« predstavlja drugu, iako vrlo izrazitu stranu Radhakrishnanovih univerzalističkih težnji na području komparativne filozofije. S tom ćemo se stranom zbog toga morati da pozabavimo nešto opširnije. Na završetku ovog poglavlja zadovoljit ćemo se da nabacimo nekoliko misli iz već citiranih djela, koje mogu da posvjedoče o iskrenosti i dubini problema filozofije kulture u životnom djelu ovog mislioca.

Posmatran izvana, u svom statičkom trenutku, hinduizam kao zatvorena institucija »izgleda mnogima ime bez sadržaja. Je li to muzej vjerovanja, zbrka obreda, zemljopisna karta, geografski izraz?« Posmatran u svom organskom razvoju, hinduizam nas iznenađuje »lakoćom kojom je stalno apsorbovao običaje i ideje naroda s kojima je dolazio u doticaj. Lakoća te vještine nije ništa manja od poteškoće koju osjećamo kad pokušamo naći zajednička obilježja koja povezuju njegove razne oblike u jednu cjelinu«. »Polovica svijeta se razvija na nezavisnim temeljima koje je postavio hinduizam. Kina i Japan, Tibet i Sijam, Burma i Ceylon smatraju Indiju svojom duhovnom domovinom«. »Hinduizam je postao ćilim izatkan od najraznovrsnijih niti i skoro beskrajne razlike osjenčanja.« »Indijska filozofija religije polazi od eksperimentalnih osnova i završava s njima. Jedino je taj temelj širok isto toliko koliko i sama ljudska priroda.« »Hinduizam zato nije

određena dogmatska vjera, nego širok, složen i istančano povezan obujam duhovne misli i ostvarenja.« Činjenica da se pojam vjere identificirao »sa mehaničkim pristajanjem uz autoritet samo je nesretna baština onog toka događaja koji je slijedila kršćanska teologija u Evropi«. Na indijskoj strani nema »nepovjerenja prema razumu« ni vjerskih razloga za to. »Kao što su raznovrsna temeljna iskustva, tako su isto i svjedočanstva o njima mnogostrana, te inspirišu raznovrsna tumačenja (*anekārthatām*) . . . «

Gdje su idejne granice tako shvaćenog hinduizma? »U svim razdobljima svoga razvoja hinduizam se svodi na zajedničku osnovu vedānte.« Apsolutni standard tog idejnog sadržaja tradicionalno je određen u tri ogranka vedāntinske književnosti, a to su upanišade, »Brahma-sūtre« i »Bhagavad-gītā«. Time je, naravno, okvir hinduizma određen više programatski, iako strogo u skladu s hiljadugodišnjom tradicijom, nego empirijski, na osnovu savremenog činjeničnog stanja. Tu razliku programatskog i faktičnog hinduizma neohinduistički ideolozi redovno ne žele da dovoljno jasno istaknu. Njenim određenjem mogli bi se izbeći mnogi nesporazumi.

To je »apsolutni standard hinduističke religije«.<sup>52</sup> O prednostima tog standarda pred okolnostima »idejnog rasula« moderne Evrope i moralne krize koja se iz njega razvila, prijeteći da se kao zaraza proširi i na azijski istok, raspravlja se u neohinduističkim krugovima još od 18. vijeka. Misija Indije nije da Evropi da novu religiju. Ono što se u Evropi pod tim imenom razumijeva, a i ono što pod imenom hinduizma stvarno živi u vjerskim institucijama neprosvijecene Indije, dovoljno je jasno isključeno u do sada citiranim Radhakrishnanovim izjavama. Problem njegovog neshvaćenog skepticizma možda je pre svega u tome da pretpostavlja da i istok i zapad treba najprije da žrtvuju jednako, istok da »svlada tiraniju tradicije« institucionalne religije, a zapad da usvoji cjelovitiju osnovu pogleda na svijet koja će mu omogućiti »da izbjegne haos razorne subjektivnosti«.<sup>53</sup>

U posljednje vrijeme sve se češće postavlja pitanje s raznih strana, a često i vrlo tendenciozno, s kojih osnova bi razgovor između istoka i zapada mogao da se započne. U vrlo grubim obrisima Radhakrishnanov prijedlog za takvu platformu čini mi se da je sadržan u ovim riječima. Kritika te platforme ne spada u okvir ovog prikaza.

<sup>52</sup> Gornji citati o obilježjima hinduizma su iz knjige »The Hindu View of Life«, str. 11—23.

<sup>53</sup> »Kalki«, str. 40.

## V

U Radhakrishnanovim historijskim interpretacijama indijske filozofije kao i u sistematskim pokušajima obrade problema spoznajne teorije i filozofije kulture problematika komparativne filozofije ostaje uvijek u središtu pažnje. Ne samo u Indiji nego i u savremenoj svjetskoj filozofiji Radhakrishnan je nesumnjivo najistaknutiji predstavnik komparativne filozofije koju ne shvaća samo kao historijsku disciplinu nego je zastupa i kao sistematski stav. To pokazuje i priznanje koje mu je niz filozofa sa istoka i zapada odalo prilikom šezdesetogodišnjice života posvetivši mu zbornik komparativnih studija o filozofiji. Glavni nedostatak na tom području je implicitnost njegove komparativne metode, koja je u toku obrade raznih tema doživjela znatan razvoj kako u pogledu osnovnih kriterija tako i u načinu primjene. Razvoj historijskih istraživanja, a osobito važnost arheoloških otkrića koja se odražavaju na problematiku ranih razdoblja na ovom području, iziskivali su bitne promjene u adekvaciji kriterija pristupa komparativnim temama. Te su promjene u razvoju metode rada karakteristične i za druge predstavnike Radhakrishnanove generacije koji su obratili pažnju komparativnim temama osobito u antičkoj filozofiji. Broj tih istraživača nije velik, pogotovo ne u doba Radhakrishnanove prve afirmacije na tom području, u dvadesetim godinama ovog stoljeća. Najizrazitiji primjer iste razvojne tendencije nalazimo u djelima francuskog filozofa-orientaliste P. Masson-Oursella.<sup>54</sup>

Za razvoj Radhakrishnanove komparativno-filozofske koncepcije, osobito na području historijskih istraživanja, karakteristična su tri njegova djela: »Indian Philosophy« (1927), »Eastern Religions and Western Thought«, (oksfordska predavanja, 1938) i »The Principal Upaniśads« (1953). Iz usporedbe tih triju djela možemo izvesti tri različita komparativna kriterija koja su postepeno dozrijevala u razvoju Radhakrishnanove misli. U prvom djelu nailazimo na mnogobrojne *analoške sugestije* koje autor redovno ne razrađuje dokumentarno, nego njima želi da nam približi indijsku misao sa stanovišta naše vlastite filozofske aktualnosti. Zato su te analogije pretežno sa područja moderne evropske filozofije. U drugom djelu težište je na pretpostavkama *hronološke dokumentarnosti* posrednijih ili neposrednijih utjecaja na području antičke, a osobito helenističke i rane kršćanske filozofije. U njihovoj dokumentaciji autor ni tu ne ide daleko, ali je vrlo zanimljiv njegov izbor autoriteta na području zapadnog naučnog istraživanja i kulturno-historijskih stanovišta na koja se poziva. Isticanje novog duha i načina gledanja na ove probleme tu mu je glavna svrha, kao što je u isto doba bila i Masson-Oursellu u »La Philosophie en Orient«. U posljednjem od Radhakrishnanovih spomenutih djela osjeća se znatno

<sup>54</sup> Usp. njegova djela »La Philosophie comparée«, Paris, 1923, i »La Philosophie en Orient«, 1938.

produbljenje doksografske dokumentacije koja postaje na nekim mjestima vrlo precizna i ograničena pretežno na središnje područje platonizma u širem historijskom opsegu. Kriterij je tu uslovljen komentarskom prirodom rada zbog koje ne dobijamo jedinstvenu sliku autorovih komparativno-filozofskih stavova. Ta slika ostaje fragmentarna kao u velikoj većini dosadašnjih komparativističkih težnji proizašlih iz istih pobuda.

Posebno je pitanje koliko je opravdano govoriti o komparativnoj metodi kod svakog autora koji se služi analogijama. Kod Radhakrishnana bi najprije trebalo govoriti o pedagoškoj, propedeutskoj i heurističkoj intenciji u pogledu metode. Ona je u tom pogledu pozitivna, iako je šteta da nije eksplicitnije razrađena. S druge se strane s pravom ističe da nakon svih iskustava s romantičarskim oduševljenjem za istok i s naknadnom evropocentričkom akademskom reakcijom primjena metode čistih analogija krije u sebi i znatne opasnosti.

Problem metode komparativnog proučavanja evropske filozofije, osobito antičke, u odnosu prema tradicijama istočne misli postaje vrlo izrazit krajem 19. v. u suprotnosti dvaju kriterija koji su kao historijska pojava bili poznati i ranije, ali su tek tada stekli podjednako čvrste naučne osnove, aktualne i u današnjim prilikama. Ta su dva kriterija:

1. *hronološka dokumentacija* kojoj je svrha da provjeri mogućnost svođenja analogija u razvoju mišljenja na historijske veze dviju kultura putem neposrednih ili posrednih utjecaja;

2. *doksografska analogija* u suštinskim stavovima uspoređivanih učenja i sistema, gdje se od mogućnosti stvarnih historijskih utjecaja principijelno apstrahira.

U ovakvoj formulaciji koju su dobile još u 19. v. dvije se metode mogu shvatiti antagonistički. Ta tendencija koja je još prevladavala u doba P. Deussena, koji je krajem 19. v. napisao prvu opširnu i bogato dokumentovanu komparativnu historiju indijske filozofije,<sup>55</sup> ostajući strogo u granicama doksografske metode, jer je ona u to doba smatrana jedinom znanstveno opravdanom ili barem logički dozvoljenom, nije više održiva. Nagli prirast dokumentarnog materijala na području hronološkog istraživanja historijskih veza, osobito nakon arheoloških otkrića o uskoj povezanosti protoindijske kulture u dolini rijeke Sindhu sa sumerskim kulturnim svijetom, izazvao je u dvadesetim i tridesetim godinama ovog stoljeća na našem području ponovnu prevagu prvog kriterija nad drugim i konačno nas postavio pred pitanje njihovog metodološkog povezivanja u sistematski produbljenijim istraživanjima. Taj se razvoj odražava, kako je spomenuto, i u razvoju Radhakrishnanove obrade, a i samog izbora komparativnih tema u navedenim djelima. Tendencija povezane primjene jednog i drugog kriterija osjeća se u Radhakrishnanovim komentarima upanišadi. Bitna promjena

stava u Radhakrishnanovoj historiografskoj obradi komparativno-filozofskih tema proizlazi najočitije iz usporedbe »Indijske filozofije« sa oksfordskim predavanjima o »istočnim religijama i zapadnoj misli«. Zato je u cjelovitom prikazu Radhakrishnanove misli osobito vrijedno posvetiti nešto više pažnje ovom potonjem djelu.

Radhakrishnanova predavanja u Oxfordu bila su klasificirana u područje komparativne historije religija. Nema razloga sumnji u njegovu spremnost da u tom smislu omeđi razdoblje koje je obradio i da odabere podesan naslov. Pa ipak se već u tom naslovu (»Istočne religije i zapadna misao«) ispoljava ona neadekvatnost klasifikacije koju potvrđuje sadržajna analiza djela. To je neadekvatnost tendencije da se indijska misao obradi izvan okvira evropske filozofske problematike, da se ograniči na područje religije i tamo gdje joj se analogija ne može dovoljno široko odrediti. Radhakrishnanov slučaj nije osamljen. Gdje god komparativna nauka o religijama pokuša da se konstituirala polazeći od indoevropskog idejnog kruga, gdje god njeni utemeljitelji pođu od indološkog interesa, ona neminovno daje znatne, ako ne i znatnije rezultate na području filozofskih, čak i isključivo filozofskih komparativnih studija. Najaktualniji je možda u Evropi primjer Rudolfa Otta, osnivača savremenih njemačkih komparativnih studija religije. Njegovo glavno djelo »West-östliche Mystik« ne može da se iscrpi ni u filozofski dovoljno širokoj analogiji Šamkara-Meister Eckhart, dok usporedba Šamkara sa Fichteom ide do verbalnog identiteta čitavih rečenica. Studij Rāmānuđe, koga u Indiji tradicionalno smatraju predstavnikom *bhakti-yoge*, kako je ranije spomenuto, doveo je R. Otta brzo na dublje i izvornije područje spoznajnoteorijske polemike sa Šamkarom, u stilu skolastičkih formi indijske logike, gdje je sadržajno mjesto analogije kršćanskoj mistici našao analogiju kartezijanskom racionalizmu.

Osvrt na komparativne teme i na autore na koje se poziva Radhakrishnan pokazat će donekle kako daleko njegovo djelo nadilazi vjerski interes i koliko vrijedi kao prilog komparativnofilosofskoj problematici.

Na području indijske historije engleski autori su obradili još u 19. v. bez predrasuda, a često i sa izrazitim simpatijama za Indiju, helensko-indijske odnose u antičkom dobu od vremena prije Aleksandra Velikog, pa u tome ne zaostaju iza moderne francuske škole. Na tom je području kao i u filološkom istraživanju tekstova u engleskoj nauci uvijek bio znatan i udio indijskih stručnjaka. Poslije dokumentarnih djela o spomenutim historijskim vezama, koja je još u 19. v. objavio J. W. Mac Crindle, u novije vrijeme bavili su se ovom temom osobito H. G. Rawlison i W. W. Tarn. Na području historije filozofije za širi problem ranih istočnih utjecaja na helensku filozofiju osobito su zanimljiva djela E. R. Doddsa, koja su po tematici srodna radovima belgijskih orijentalista J. Bideza i F. Cumonta. Po ocjeni indijskog utjecaja na kasnu antičku i ranu kršćansku filozofiju Radhakrishnanu je osobito

<sup>55</sup> P. Deussen, »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, 1894—1917, knj. I, 1 — I, 3.

blizak W. R. Inge. Budući da je Radhakrishnan po svojoj naobrazbi i vezama, osobito tridesetih godina, orijentiran pretežno prema engleskim izvorima, vrijedno je karakterizirati u nekoliko redova važnije od tih stavova na koje se i sam poziva:

*Tarn* u djelu »The Greeks in Bactria and India« (1938) iznosi ove stavove: »Općenito posmatrano, Azijat je od Helena redovno poprimao izvanjske, formalne stvari (izuzev građanske ustanove), ali nikada duh. U duhovnim stvarima Azija je bila čvrsto uvjerenjena da je iznad Helena, a to je i bila.« »Indijska je kultura bila dovoljno snažna da se obrani od helenske, ali osim na vjerskom području očito nije bila dovoljno jaka da utječe na Helene onoliko koliko je to mogao Babilon. Ipak je osnovana pretpostavka da je Indijac u izvjesnom pogledu bio nadmoćan takmac.«

*Rawlison* u djelu »Legacy of India« (1937) vraća se na problem Pitagore, pa smatra: »Vjerojatnije je da je Pitagora bio pod utjecajem Indije nego Egipta. Skoro sve vjerske, filozofske i matematske teorije koje su naučavali pitagorovci bile su poznate u Indiji u 6. v. pre n.e. . . . Izgleda također da je i tzv. Pitagorin poučak bio poznat Indijcima u starijim vedskim vremenima, a to znači prije Pitagore.« Isto su gledište zastupali već W. Jones i Colebrooke, a u novije vrijeme Hopkins i Macdonell. U vezi s tim pitanjem Radhakrishnan se poziva i na Gomperza i Jaegera.

*Dodds* se u svojim djelima trudi da utvrdi stanovište o »istočnoj pozadini iz koje se je razvila helenska kultura, a od koje se nije nikad potpuno odvojila — osim u predodžbama klasičarskih učenjaka.«

Na području kršćanske kulture i njenih biblijskih osnova za Radhakrishnana su u oksfordskom razdoblju važna mišljenja još nekih njegovih tadašnjih kolega, posebno:

*S. A. Cook* u djelu »The Truth of the Bible« (1938): »U mojsijevskom je vremenu Varuna, karakteristično etičko božanstvo stare Indije, poznat do sjeverne Sirije, dok je približno u isto doba Deutero-Isaija zoroastrovski Ahura Mazda, koji Izraelcima sigurno nije bio stran, bio još duhovno božanstvo.«

*Flinders Petrie*, u djelu »Egypt and Israel« (1923): »Prisutnost znatnog broja indijskih vojnika u persijskoj armiji u doba rata s Heladom, 480. pre n.e., pokazuje dokle su sezale indijske veze na zapadu, a pronalazak indijskih kipova u Memfis u oko 5. v. pre n. e. dokazuje da su Indijci tamo živjeli kao trgovci. Prema tome nije teško shvatiti da je Indija bila izvor potpuno novog asketskog ideala na zapadu« (u doba pojave esenskog pokreta kod Židova). »Persijski i indijski utjecaji na razvoj vjerskog mišljenja u Egiptu postali su osnov kasnijeg židovskog i helenskog razvoja.«

*Inge* u »The Philosophy of Plotinus« (1918) u Plotinovoj nauci o kontemplaciji vidi »neposredni utjecaj istočne filozofije indijskog kova«. O ovoj se temi Radhakrishnan poziva i na Bréhierovo djelo

o Plotinovoj filozofiji. Na osnovu novijih istraživanja problem neposrednih indijskih utjecaja na Plotina ponovo je pokrenuo J. Filliozat.<sup>56</sup>

Konačno, među starijom generacijom britanskih pisaca zainteresovanih za indijsku filozofsku problematiku Radhakrishnan može da se pozove osobito na tada vrlo popularno djelo *Charlesa Eliota*, »Hinduism and Buddhism« (1921), gdje u uvodu čitamo: »Priznajem da ne dijelim povjerenje zapada u prednost Evropljana i njihovog načina života. Evropska civilizacija ne zadovoljava, a azijska ima još privlačnosti i za mnoge od onih koji su vrlo udaljeni od azijskog duhovnog stava.«

U odnosu prema razvoju kršćanske misli i kulture Radhakrishnan dolazi do krajnjeg zaključka »da u zapadnoj vjerskoj tradiciji možemo slijediti tri struje koje se često presijecaju i ponovno ukrštavaju. U najširem smislu možemo ih obilježiti kao grčko-rimsku, židovsku i indijsku.«<sup>57</sup> Ova komparativistička teza ostala je karakteristična i za neke kasnije radove Radhakrishnanove škole. Od te klasifikacije polazi P. T. Raju u okvirnom planu nedavno objavljenog zbornika o antropološkom problemu (»The Concept of Man, a Study in Comparative Philosophy«), gdje su pojedina od ovih kulturnohistorijskih područja obradili najbolji međunarodni stručnjaci i autentični predstavnici. Raju je opseg proširio još i kineskim područjem, a sam je napisao uvodna i zaključna poglavlja koja zborniku daju sintetsku cjelinu. Takvom se primjenom citirani Radhakrishnanov komparativno-filozofski pristup evropskoj kulturnoj baštini razvija u jedan od osnovnih sistematskih stavova njegove filozofije kulture.

## VI

U dosadašnjem prikazu filozofskih problema kojima se bavi Radhakrishnan, a posebno historijskih tema s obzirom na autorovo stanovište i njegov pristup historiji indijske filozofije u ovom njegovom najopsežnijem životnom djelu, nastojao sam da upozorim čitaoca i na neke poteškoće koje proizlaze već iz koncepcije i načina obrade pojedinih dijelova. Na kraju je potrebno osvrnuti se posebno na neke od tih i drugih, osobito prevodilačkih teškoća:

(1) Radhakrishnanov pristup historijskoj problematiki je i po svojoj strukturi i po svome stavu vrlo tradicionalan. Obrada te problematike općenito je još i danas, a sigurno će još dugo u osnovi biti skoro ista kao u doba Šamkare, u ranijem srednjem vijeku. (Jedna od ranih »povijesti« indijske filozofije ove vrste tj. »prikaz svih sistema« (*sar-*

<sup>56</sup> Citati su prema njemačkom prijevodu Radhakrishnanova djela »Die Gemeinschaft des Geistes, östliche Religionen und westliches Denken«, Darmstadt i Ženeva, Holle Verlag, (1953), str. 167, 158, 165, 174, 165, 216, 228. Usp. i J. Filliozat: »La doctrine brahmanique à Rome au III-ème siècle« (Pondichery, 1956. »Les relations extérieures de l'Inde«, Institut français d'Indologie).

<sup>57</sup> O. c., 273.

*vadarśanasamgraha*) pripisuje se i samom Šamkari.) To je način obrade prema sistematskoj i u određenom smislu hijerarhijskoj vrijednosti i položaju pojedinih sistema u cjelini određenoj sa autorova vlastitog stanovišta. U kasnijem srednjem vijeku to je stanovište redovno vedāntinsko. Radhakrishnanov raspored sistema slijedi tačno tu klasičnu ljestvicu i metodu. Takav je postupak djelimično opravdan i samim odnosom unutrašnjih problematskih veza među pojedinim sistemima, njihovom međusobnom zavisnošću i nadopunjanjem. Radhakrishnan ide još i dalje od toga, kao što to čini uostalom većina modernih autora, kad implicitno ili eksplicitno, stavljajući metafiziku vedānte na posljednje i najviše mjesto u idealnoj ljestvici razvoja indijske misli, tom sistemu ujedno daju i najvišu objektivnu i kriterijsku vrijednost. Tako je postupio i Deussen, a poslije njega i drugi evropski autori. Radhakrishnan je pri tome eksplicitniji od ostalih u primjeni mjerila objektivnog idealizma vedānte, koji je njegov vlastiti u toku izvođenja, a osobito u opsežnoj kritici svih ostalih sistema. U kritici drugih škola tradicionalan je za Indijce stav da se tuđi sistemi nastoje kritički tako »ispraviti« da se svedu koliko god je to moguće na zajednički nazivnik određen vlastitim kriterijem. Radhakrishnan je i tu najtradicionalniji od modernih autora. To se osobito vidi iz opsežnih zaključnih poglavlja uz prikaz svakog sistema. Pogđjekad u tako korigiranoj slici ostalih sistema čitalac može lakše da izgubi nego da stekne jasnu sliku o specifičnosti tih učenja, sliku koju je mogao sam za sebe da formira u toku prethodnih dovoljno opširnih i jasnih izlaganja pojedinih aspekata nekog sistema. Radhakrishnan se ne zadovoljava samo kritičkim korekturama sa vlastitog stanovišta u pogovorima pojedinim dijelovima (a u nekim slučajevima unutar prikaza pojedinog sistema nalazimo i po nekoliko pogovornih poglavlja te vrste). On i u neposredno izlaganje tuđeg učenja, da bi ga bolje objasnio, unosi svoju argumentaciju, koja se čitaocu može činiti tendenciozna. Ta je argumentacija kod Radhakrishnana, za razliku od starih skolastičkih komentatora, razumije se, uvijek vrlo izrazito određena kao strana samom sistemu koji se obrađuje, pa je zato i izdvojena u posebna kritička poglavlja. Ipak je vrlo sporna heuristička vrijednost tog postupka za onoga kome autorov stav nije *a priori* najevidentniji, a pogotovo za onoga kome je cijela problematika u svojoj specifičnoj skolastičkoj apstraktnosti još posve nova ili neaktualna. Čitalac će gdje kada osjetiti da i voluminoznost djela za njega time postaje još teža.

Nije ovdje mjesto da ulazimo s te strane u kritiku Radhakrishnanovog metafizičkog stava. Njegov spoznajnoteorijski aspekt pokušao sam ocrtati u prikazu odnosa prema Šamkari i Rāmānuđi. Još manje bi bilo umjesno pokušavati Radhakrishnanovoj interpretaciji cijele ove problematike suprotstaviti neku drugu interpretatorsku mogućnost, na primer s nekog neidealističkog gledišta. Dovoljno je ukazati na to da Radhakrishnanov vedāntizam, a ni vedāntizam uopće, nije jedini moguć i historijski dat u kritičkoj interpretaciji indijske filozofije uopće.

Ovaj prigovor se ne odnosi na komparativno-filozofska razjašnjenja, osobito kad se radi o elementima evropske misli pristupačnijim čitaocu. U tom je slučaju za čitaoca školovanog u evropskoj filozofiji obrada povoljnija baš zbog toga što Radhakrishnanovo analogiziranje ne zalazi u diferenciranu razradu problema, koja bi ga mogla zavesti na neproporcionalno isticanje historijski manje bitnih aspekata, nego namjerno ostaje sugestivno, a time često uspijeva da unese osvježenje u lektiru. Taj je element, uz vanrednu živahnost i plastičnost Radhakrishnanova intelektualnog stila i jezika u engleskom originalu, naišao na opće priznanje u velikoj većini ocjena ovog djela.

2. Glavni tehnički problem s kojim su bili suočeni moderni obrađivači indijske skolastičke problematike bio je problem terminološke adekvacije. Iako se u tom pogledu može govoriti o nadopunjanju i saradnji evropskih i indijskih stručnjaka u toku od najmanje sto godina, indijska je strana ipak morala da riješi najteži dio tog zadatka, već zato što su evropski autori s malim izuzecima bili više filolozi nego filozofi, dok je kod Indijaca jezično znanje implicitno izvornoj filozofskoj naobrazbi. Komparativno-filozofska vrijednost Radhakrishnanova djela možda je još veća po uspješnoj adekvaciji vrlo širokih područja stručne terminologije nego po neposrednim prigodnim eksplicitno komparativističkim analogijama. Sretna je okolnost da je skoro neposredno nakon Deussena u Indiji uz Radhakrishnana istovremeno isti problem rješavao i Dasgupta. Ipak bi uspoređivanje djela raznih autora na ovom području vrlo brzo pokazalo da je Radhakrishnan i s te strane zašao najdublje i najdalje osobito u istančanost skolastičke terminologije kako na indijskoj tako i na evropskoj strani. Iz te virtuoznosti Radhakrishnanova filozofskog jezika ipak proizlazi i jedna nova teškoća za čitaoca koji nije dovoljno školovan u filozofskoj kulturi evropske latinske skolastike. Njemu će se često puta činiti pomalo čudna već sama problematika iz te oblasti u koju Radhakrishnan zalazi suptilnije i detaljnije nego što je to već odavno običaj u evropskoj filozofskoj literaturi ovakvog opsega. Tu će samo znalac moći da uživa u tehničkoj visini Radhakrishnanove komparativne filozofije.

Pa ipak će pri svemu tome i kod Radhakrishnana znatan dio ključnih, a i manje ključnih termina i pojmova ostati stručni žargon i glavna smetnja onome ko nema elementarna znanja o sanskrtskoj terminologiji. Ta će se teškoća na žalost više osjetiti u prvim, tematski lakšim poglavljima I knjige nego kasnije kad se čitalac već uči u duh ovog djela i kad mu osnovni termini budu zgodimično razjašnjeni iz raznih perspektiva. Radhakrishnan prirodno osjeća mnogo manje od evropskih autora neophodnost da pođe od sistematskog razjašnjavanja osnovnih termina koje upotrebljava u originalu, a vrlo često ti termini na koje nailazimo već na prvim stranicama i nisu tako osnovni nego su kompleksne složenice.<sup>58</sup> Da bi bar donekle predusreo tu

<sup>58</sup> U tom je pogledu nešto sretniji pokušaj Dasgupte da na početku svog djela pokuša dati kratko razjašnjene definicije osnovnih kategorija indijske filozofije.



početnu teškoću, redaktor se je poslužio posebnim bilješkama neposredno uz tekst, smatrajući da bi u tu svrhu i glosar na kraju knjige bio nedostatan i nedovoljno praktičan.

3. Sa stanovišta prevoda na naš jezik, Radhakrishnan se na žalost ne služi dovoljno jednim osnovnim indijskim terminom čiji prevod za nas znači posebnu tehničku teškoću. To je termin *ātman*, zamjenica Sebe, koja se upotrebljava u tekstu u nominativu singulara i plurala. Smatrali smo da ne bi bilo umjesno da termin koji autor bez poteškoća prevodi engleskom rječju *Self* (*Selves*) prevodimo mjesto na naš jezik natrag na sanskrt, iako bi to po mišljenju redaktora u mnogim slučajevima olakšalo neposredno razumijevanje teksta. Također smo smatrali uputnijim u većini slučajeva ne upotrebljavati zamjenicu Sebe u nominativnom značenju, nego radije pribjeći opisnom prevodu, ako je to moguće, identificirajući Sebe sa »sviješću o sebi«, što filozofski smisao termina *ātman* u indijskoj filozofiji doista i jeste. Pri tome se je redaktor morao pouzdati često u svoje vlastito nahođenje i osjećaj adekvatnog razumijevanja teksta, pa zbog toga želi da čitaoca posebno upozori da bi svako »Sebe« ili »svijest o sebi« trebalo čitati *ātman*.

Sama teorija o *ātmanu* ili svijesti središnji je problem indijske filozofske tematike uopće. Ta teorija u svojoj osnovi implicira još jednu terminološku teškoću koja može nastati za čitaoca iz nešto površnijeg znanja o indijskoj kulturi, osobito o mitologiji, a nije rijetka pojava kod filozofski neobrazovanih ni u Indiji. Teškoća se odnosi na vedāntinsku identifikaciju *ātmana* ili svijesti s *brahmanom* ili u sebi i po sebi apsolutno identičnim bitkom bića. Terminološki taj apsolutni identitet je, koji je jezgro vedāntinske filozofije (ali ne i ostalih), vrlo dobro izražen implicitnom neutralnošću *brahmana*, koje je imenica srednjeg roda. Ta se specifičnost osobito odražava u razlici *brahmana* (svebića) od boga stvoritelja pojedinih svjetova u vremenu i prostoru — Brahme. Razlika u nom. sing. je jedino u kratkoći posljednjeg vokala u prvom slučaju (*brahma*) i dužini tog vokala u drugom slučaju (*Brahmā*).<sup>59</sup>

(4) Stanovitu teškoću za čitaoca može predstavljati, konačno, transkripcija i rod sanskrtskih imenica s obzirom na sistem kojim se autor služi. U leksikografskoj i terminološkoj upotrebi uobičajeno je, iako u novije vrijeme ima sve više odstupanja, da se mjesto nominativnog oblika upotrebljava osnova imenice. U jezicima koji po strukturi gramatičkih oblika odgovaraju sanskrtu, a takav je naš,

Na mnogo pristupačniji i popularniji način pokušao je da historijske aspekte ideja razradi za zapadnog čitaoca H. v. Glasenapp u svojoj »Indische Philosophie«, priručniku prevedenom na više evropskih jezika. — U svojoj »Filozofiji istočnih naroda, I« nastojao sam da posvetim posebnu pažnju razjašnjavanju elementarnih predznanja koja pretpostavlja čitanje djela formata Radhakrishnanove »Indijske filozofije«.

<sup>59</sup> V. opširniju obradu značenja termina izvedenih iz korijena *brh-*, zajedničkog ovim nazivima u mojoj »Filozofiji istočnih naroda, I«.

upotreba punih nominativnih oblika olakšala bi znatno njihovu sintaktičko povezivanje. Ovako ogroman broj sanskrtskih osnova na -a moramo deklinirati u našem jeziku u sva tri roda. Smatramo da ne bi moglo biti opravdano zbog te okolnosti jednostavno ogromnu većinu tih termina pretvarati u ženski rod i to baš u slučaju imenica koje to redovno u originalu nisu. Puni nominativ (u muškom rodu na -h, na pr. *yogah*, a u srednjem na -m, na pr. *nirvānam*) znatno bi olakšao njihovu upotrebu u kontekstu.

Usprkos teškoćama nismo želeli da mijenjamo u cjelini sistem autorove transkripcije. U adekvaciji indijskog pisma *devanāgarī* latinici, smatramo da je u našem slučaju neophodno odstupati od transkripcije kojom se služi autor i koja je međunarodno usvojena jedino u slučaju nekih palatalnih konsonanata, jer bi transkripcija po engleskom kriteriju neminovno zavodila u zabludu našeg čitaoca koji u svojoj vlastitoj abecedi ima za te glasove adekvatnije znakove (đ mjesto engleskog *j*, *ć* mjesto *c*). Tačke ispod cerebralnih konsonanata i iznad nazalnih izostavljene su u transkripciji zbog slagarskih teškoća, a i zbog jasnoće. Zbog toga našim znakom *š* transkribujemo i sanskrtski palatal *ś* i cerebral *ṣ*. Konačno mjesto našeg složenog znaka za *nj* upotrebljavamo znak Jugoslavenske akademije *ñ*, s obzirom na to da u sanskrtu uz *ñ* koje je jedan konsonant dolazi i konsonantska skupina *ny* od dva glasa (na pr. *nyāyah*). Time je fonetski princip za kojim teži međunarodna transkripcija uz nekoliko neznatnih izmjena zadovoljen i u skladu s našim nedvosmislenim glasovnim znakovima. U svemu ostalom slijedimo autorovu transkripciju. U bilješkama, kad se ne radi o transkripciji termina ili imena nego većih citata na sanskrtu, koji su pristupačni samo stručnjaku, ostavljena je autorova transkripcija neizmijenjena i potpuna.<sup>60</sup>

Decembra 1963.

Čedomil VELJAČIĆ

<sup>60</sup> Na kraju »Fil. ist. naroda, I« priložena je tablica *devanāgarī* pisma i adekvatnih glasova transkripcije kojom se i ovdje služimo.

# INDIJSKA FILOZOFIJA

## PREDGOVOR

Mada je svet znatno izmenio svoj spoljašnji materijalni izgled, saobraćajna sredstva, naučne pronalaskе itd., nije se desila neka velika promena u njegovom unutrašnjem duhovnom liku. Stare snage gladi i ljubavi, i obične radosti i bojazni srca, spadaju u trajne pratioce ljudske prirode. Istinski interesi humanosti, duboke čežnje religije i veliki problemi filozofije nisu se izmenili kao što je to slučaj sa materijalnim stvarima. Indijska misao je jedno poglavlje istorije ljudskog duha, puno životnog smisla za nas. Ideje velikih mislilaca nikad ne zastarevaju. One nadahnjuju napredak koji ih prividno uništava. Najdrevnije maštarije iznenade nas katkada svojim upadljivo savremenim karakterom, jer pronicljivost ne zavisi od savremenosti.

Duboko je nepoznavanje tematike indijske misli. Za savremeni duh indijska filozofija izražava dva-tri »glupa« pojma kao: *māyā* ili varljivosti sveta, *karma* ili verovanje u sudbinu, i *tyāga* ili asketska težnja za oslobođenjem od tela. Kaže se da su čak i ovi prosti pojmovi zavijeni u varvarsku nomenklaturu i haotične oblake magle i praznih reči, na koje »urođenici« gledaju kao na čudesa uma. Posle šestomesečnog putovanja od Kalkute do rta Komorina naš moderni esteta odbacuje svu indijsku filozofiju i kulturu kao »panteizam«, »bezvredni skolasticizam«, »praznu igru reči«, »u svakom slučaju ništa slično Platonu ili Aristotelu ili bar Plotinu ili Baconu«. Međutim, inteligentan istraživač zainteresovan za filozofiju naći će u indijskoj misli ogromnu masu gradiva koje po pojedinostima i raznovrsnosti teško nalazi sebi ravne u nekom drugom delu sveta. Teško se u svetu može naći ona visina duhovnog uvida ili racionalne filozofije koja ne bi imala svoju paralelu u ogromnom vremenskom razmaku između raznih vedskih videlaca i savremenih *naiyāyika*\* Da upotrebimo reči profesora Gilberta Murraya iz jednog drugog konteksta, drevna Indija »ima trijumfalnu, iako tragičnu, osobenost da počinje od samog podnožja i bori se, ma koliko neizvesno, do samih vrhova«. <sup>1</sup> Naivna izražavanja pesnika veda, čuderna sugestivnost upanišada, vanredne psihološke analize budista, i ogroman sistem Šankare isto tako su zanimljiva i poučna kulturna pojava kao sistemi Platona i Aristotela ili Kanta i Hegela, ako ih samo ispitujemo u pravom naučnom duhu, bez potcenjivanja prošlosti i

<sup>1</sup> G. Murray: *Four Stages of Greek Religion*, str. 15.

\* *Naiyāyika* je predstavnik indijske logičke škole *nyāya*, jednog od šest *daršana* (»gledišta«) ili sistema klasične ortodoksne filozofije. [*Zvezdicama* (\*) su označene primedbe redaktora prevoda.]

preziranja tuđega. Prividna neobičnost ove intelektualne oblasti može se objasniti specijalnom nomenklaturom indijske filozofije, koja se ne dá lako prevesti na engleski. Ali, ako se svladaju spoljašnje teškoće, mi osećamo srodno kucanje ljudskog srca, koje, zato što je ljudsko, nije ni indijsko niti evropsko. Čak i kad indijska misao ne bi bila vredna sa kulturnog gledišta, ona ipak zaslužuje razmatranje, ako ne iz drugog razloga, a ono bar stoga što je suprotna drugim misaonim sistemima, kao i zbog njenog velikog uticaja na duhovni život Azije.

U odsustvu tačne hronologije, nazvati nešto istorijom znači dati mu pogrešno ime. Nigde nije tako izvanredno teško dobiti pouzdano istorijsko svedočanstvo kao u slučaju indijske misli. Problem određivanja tačne starosti ranih indijskih sistema koliko je privlačan toliko je i nerešljiv, i stvorio je čitavu jednu oblast najfantastičnijih hipoteza, čudnih rekonstrukcija i neobuzdane romantike. Drugu smetnju čini fragmentaran karakter materijala na osnovu kojega treba rekonstruisati istoriju. S obzirom na to, moram se kolebati da nazovem ovo delo Istorijom indijske filozofije.

Tumačeći učenja pojedinih sistema, pokušao sam da očuvam blizak dodir sa izvorima, da pružim gde god je to moguće pregled uslova koji prethode njihovoj pojavi, da odredim kako njihov dug prošlosti tako i njihov prilog napretku misli. Isticao sam suštinu, tako da pojedinosti ne zamagle smisao celine, i pokušao sam da izbegnem polaženje od neke teorije. Ipak se bojim pogrešnog razumevanja. Težak je zadatak istoričara, naročito u filozofiji. Ma koliko se on trudio da zauzme stav prostog hroničara i ostavi istoriji da na neki način razvija svoj unutrašnji smisao i kontinuitet, da pruži svoju sopstvenu kritiku zabluda i delimičnih saznanja, ipak se sudovi i simpatije pisca ne mogu dugo skrivati. Osim toga, indijska filozofija stvara još jednu teškoću. Imamo komentare koji, budući stariji, leže vremenski bliže delu koje komentarišu. Pretpostavlja se stoga da će pružati bolja objašnjenja smisla ovih tekstova. Ali kad se komentatori razilaze u svojim tumačenjima, ne možemo nemo stajati po strani i ne dati neki sud o tom sukobu gledišta. Takva izražavanja ličnih mišljenja jedva da se mogu izbeći, ma kako bila opasna. Efektivno izlaganje znači kritičnost i određivanje vrednosti, i ja ne mislim da je potrebno uzdržavati se od kritike da bi se dao tačan i nepristrasan iskaz. Mogu samo da se nadam da je predmet obrađen na način miran i nepristrasan, i da, ma kakvi da su nedostaci knjige, nisam pokušao da činjenice menjam da bi se saglasile sa nekim unapred konstruisanim mišljenjem. Moj cilj je bio ne toliko da prepričam indijska gledišta koliko da ih objasnim i tako ih stavim u žižu misaonih tradicija Zapada. Ne treba suviše naglašavati analogije i paralele između ta dva sistema misli, s obzirom na očiglednu činjenicu da su filozofske spekulacije u Indiji formulisane mnogo vekova ranije i nisu imale za sobom sjajne tekovine moderne nauke.

Mnogi odlični naučnici Indije, Evrope i Amerike ispitivali su pojedine delove indijske filozofije sa velikim trudom i predanošću.

Oni su neke oblasti filozofske literature takođe kritički istraživali, ali nije bilo pokušaja da se obradi istorija indijske misli kao nedeljiva celina ili neprekinut razvoj u čijoj se svetlosti jedino i mogu potpuno razumeti razni mislioci i gledišta. Posmatrati iz ispravne perspektive razvoj indijske filozofije, počev od bledeg osvita istorije, predstavlja veoma težak poduhvat, i nesumnjivo prevazilazi samačku moć čak i najvrednijeg i najučenijeg naučnika. Takva merodavna enciklopedija indijske filozofije zahteva ne samo naročitu naklonost i potpunu predanost poslu, već takođe i široku kulturu i inteligentnu saradnju. Ova knjiga nije ništa više no jedan opšti pregled indijske misli, kratak osvrt na jednu ogromnu oblast. Ali čak ni to nije sasvim lako. Nužno sažimanje nameće piscu breme odgovornosti, tim tegobnije što niko ne može biti autoritet u svim tim raznim oblastima ispitivanja i što je pisac prisiljen da donosi odluke na osnovu svedočanstava čiju verodostojnost sam ne može tačno utvrditi. U pogledu hronologije oslanjao sam se većinom potpuno na rezultate do kojih su došli priznati naučnici. Svestan sam da pri pregledu ove široke oblasti mnoge interesantne pojave nisu ni dodirnete, dok je još više njih samo uzgredno spomenuto. Ovo delo nema stoga pretenziju da bude potpuno ma u kom smislu te reči. Ono pokušava da pruži jedan takav opšti izveštaj o glavnim rezultatima, koji bi mogao da u svoj predmet uvede one kojima je on nepoznat, i da probudi ako je moguće izvesnu meru interesa za njega, interesa koji on tako opravdano zaslužuje. Čak i ako se pokaže neuspelo možda će bar da pomogne ili pobudi druge takve pokušaje.

Moja prvobitna namera je bila da objavim obe knjige odjednom. Ali dobri prijatelji, kao profesor J. S. Mackenzie, ubedili su me da bi trebalo odmah objaviti prvu knjigu. I tako, pošto spremanje druge knjige zahteva neko vreme, a prva predstavlja celinu za sebe, odlučio sam da je objavim zasebno. Karakteristična je crta mnogih gledišta obrađivanih u ovoj knjizi da su ponikla ne toliko iz logičke potrebe za rešavanjem problema bića, koliko iz praktične potrebe da posluže životu. Bilo je teško izbeći diskusije o problemima koji mogu čitaocu izgledati više religiozni nego filozofski, pošto je u ranom indijskom mišljenju postojala veoma uska veza između religije i filozofije. Međutim, druga knjiga će imati čistije filozofsko obeležje, jer u *daršanama* ili filozofskim sistemima dobija prevagu pravi teorijski interes, mada se ne gubi iz vida intimna veza između saznanja i života.

Čini mi zadovoljstvo da odam svoje priznanje mnogim istaknutim orijentalistima čija su mi dela pružila veliku pomoć u ispitivanjima. Nije moguće navoditi sva njihova imena, ali će se ona sresti u toku mog izlaganja. Ipak moram da spomenem imena kao što su: Max Müller, Deussen, Keith, Jacobi, Garbe, Tilak, Bhandarkar, Rhys Davids i gđa Rhys Davids, Oldenberg, Poussin, Suzuki i Sogen.

Nekoliko značajnih radova objavljenih nedavno, kao što su *Istorija indijske filozofije* od profesora Das Gupte i *Hinduizam i budizam* od sir Charlesa Eliota došli su mi do ruku suviše kasno da bih ih mogao

iskoristiti. Decembra 1921. moj rukopis je već bio završen i poslat izdavačima. Bibliografija koju sam dao na kraju svake glave nije nipošto iscrpna. Ona treba da posluži uglavnom engleskom čitaocu.

Zahvalnost dugujem profesoru J. S. Mackenzie i g. V. Subrahmanya Aiyaru, koji su bili dobri da čitaju znatan deo rukopisa i korekturu. Knjiga je mnogo dobila od njihovih prijateljskih i ubedljivih saveta. Mnogo sam zahvalan profesoru A. Berriedale Keithu, koji je čitao korekturu i dao mnoge korisne primedbe. Međutim, najviše me je obavezao izdavač filozofske biblioteke profesor J. H. Muirhead svojom neocenjivom i najljubaznijom pomoći u pripremanju knjige za štampu, a i prethodno. On se prihvatio napornog rada čitanja knjige u rukopisu; njegove primedbe i kritičke opaske značile su za mene veliku pomoć. Zahvalan sam takođe sir Asutosh Mookerjeeu, Kt., C. S. I., za stalnu podršku i oslonac koji mi je pružao u radu u odseku za postdiplomske studije na Univerzitetu u Kalkuti.

Novembar 1922.

## PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Zadovoljstvo je saznati da se osetila potreba za drugim izdanjem ove knjige. To je znak da je, pored svih svojih nedostataka, pobudila interesovanje za indijsku filozofiju. Nisam pravio velike izmene u tekstu, ali sam dodao primedbe radi objašnjavanja težih mesta, kao i jedan Dodatak koji obrađuje sporna pitanja u oblasti indijske misli, ponikla povodom pojave prve knjige. Svoju zahvalnost dugujem uredniku časopisa »Mind« za ljubaznu dozvolu da koristim u Prilogu sadržinu jednog članka koji je prvo izašao u njegovom broju od aprila 1926. god.

Pri spremanju ovog izdanja znatno su mi pomogle sugestije moga prijatelja profesora M. Hiriyanne iz Mysore.

Maj 1929.

## GLAVA I

## UVOD

Opšte karakteristike indijske filozofije — Prirodni položaj Indije — Preovlađivanje intelektualnog interesa — Individualnost indijske filozofije — Uticaj Zapada — Spiritualni karakter indijske misli — Njena tesna veza sa životom i religijom — Naglašavanje subjektivnoga — Psihološka osnova metafizike — Indijske tekovine u pozitivnim naukama — Spekulativna sinteza i naučna analiza — Misaoni Istok — Monistički idealizam — Njegovi varijeteti: nedualizam, čisti monizam, modifikovani monizam i implicitni monizam — Bog je sve — Intuiciona priroda filozofije — *Daršane* — Šamkarine kvalifikacije kandidata za studij filozofije — Konstruktivni konzervativizam indijske misli — Jedinstvo i kontinuitet indijske misli — Razmatranja nekih prigovora protiv indijske filozofije kao: pesimizam, dogmatizam, indiferentnost prema etici i konzervativizam — Vrednost studija indijske filozofije — Opravdanje naslova »Indijska filozofija« — Istorijska metoda — Teškoće za hronološke obrade — Razni periodi indijske misli — Period veda, epike, sistema i škola — »Indijske« istorije indijske filozofije

## I

## PRIRODNI POLOŽAJ INDIJE

Da bi misaoni duhovi cvetali, da bi umetnost i nauke došle do punog zamaha potrebna je sređena društvena sredina koja pruža sigurnost i dokolicu. Visoka kultura je nemoguća u zajednici nomada, gde se ljudi bore za život i umiru od nemaštine. Sudbina je postavila Indiju na mesto gde je priroda bila obilata svojim darovima a naklonjena prema svakom poduhvatu. Himalaji sa svojim ogromnim prostranstvom i vrhovima s jedne, more s druge strane, učinili su da je Indija dugo vremena bila pošteđena od invazija. Darežljiva priroda pružala je obilje hrane i čovek je bio oslobođen napora i borbe za opstanak. Indijci nisu nikad osetili da je svet bojno polje na kome se ljudi bore za moć, vlast i bogatstvo. Kad ne moramo rasipati svoje snage na rešavanje problema života na zemlji, na iskorišćavanje prirode i potčinjavanje sila sveta, mi počinjemo da mislimo o višem životu: kako da živimo savršenije u duhu. Možda je topla klima uputila Indiju miru i povučenosti. Ogromne šume sa svojim lisnatim širokim prilazima pružale su mogućnosti pobožnoj duši da mirno šeta njima, sanja čudne snove ili se izliva u veselim pesmama. Ljudi umorni od

života idu poklonički raspoloženi u te dvorane prirode, postižu unutrašnji mir slušajući huk vetrova i oluja, pesmu ptica i šum lišća, i vraćaju se sa punim srcem i svežim duhom. U *āśramima* i *tapovanama* ili šumskim isposničkim ćelijama, misaoni ljudi Indije meditirali su o najdubljim problemima postojanja. Sigurnost života, bogatstvo prirodnih izvora, sloboda od briga i staranja o opstanku, kao i odsustvo tiranskog praktičnog interesa — pobuđivali su viši život Indije, što je od početka njene istorije imalo za posledicu živost duha, ljubav prema mudrosti i strast za zdravije težnje duha.

Potpomognuti pogodnim prirodnim uslovima i intelektualno opremljeni da misaono vladaju implikacije stvari, Indijci su izbegli udes koji je Platon oglosio kao najgori o svih, tj. da budu neprijatelji razuma. »Pre svega vodimo računa o tome«, kaže Platon u *Fedonu*, »da nam se ne desi jedna nesreća. Ne smemo omrznuti razum kao što neki omrznu ljude; jer veće zlo se ne može dogoditi čoveku od onoga da omrzne razum.« Zadovoljstvo razumevanja je jedno od najčistijih zadovoljstava koja su pristupačna čoveku, a strast za njime gori kod Indijaca sjajnim plamenom duha.

U mnogim drugim zemljama u svetu razmišljanje o prirodi egzistencije predstavlja životni luksuz. Sva ozbiljnost posvećuje se akciji, dok bavljenje filozofijom predstavlja uzgredno zanimanje. U staroj Indiji filozofija nije bila pomoć nekoj drugoj nauci ili umetnosti, već je uvek zadržavala uzvišeni položaj nezavisnosti. Na Zapadu, čak i u mladalačkom procvatu, kao u doba Platona i Aristotela, ona se oslanjala na neku drugu studiju, kao što je politika ili etika. Teologija joj je bila samo oslonac u srednjem veku, prirodna nauka za Bacona i Newtona, istorija, politika i sociologija kod mislilaca devetnaestog veka. U Indiji filozofija je stajala na svojim sopstvenim nogama, a sve ostale studije očekivale su od nje inspiraciju i oslonac. Ona je bila učitelj i vođ drugih nauka, bez koje bi ove bile lišene sadržine i smisla. Mundaka-upanišad govori o *brahma-vidyi*, ili nauci o večnome, kao osnovi svih nauka, *sarva-vidyā-pratiṣṭhā*. Kautilya kaže: »Filozofija je svetlost svih nauka, sredstvo za usavršavanje svih dela i oslonac svih dužnosti.«<sup>1</sup>

Pošto filozofija predstavlja ljudski napor da se shvati problem vasione, ona je zavisna od etničkih i kulturnih uticaja. Svaka nacija ima svoj sopstveni osobeni mentalitet, svoju specifičnu intelektualnu sklonost. Jedna izrazita identična crta može se videti kroz sve pro-hujale vekove istorije, kroz sve promene kroz koje je prošla Indija. Ona se čvrsto držala izvesnih psiholoških odlika koje čine njeno specijalno nasleđe i one će biti karakteristične oznake indijskog naroda sve dok bude u mogućnosti da održava svoju samostalnost. Individualnost znači nezavisnost u razvoju. To ne isključuje svaku sličnost. Potpuno odsustvo sličnosti nemoguće je, jer je čovek u celom svetu isti, naro-

<sup>1</sup> Vidi *Indian Antiquary*, 1918, str. 102; vidi takođe Bhagavad-gītā, X. 32

čito što se tiče oblasti duha. Varijacije se mogu izvesti iz razlika u dobu, istoriji i temperamentu. One doprinose bogatstvu kulture sveta pošto ne postoji kraljevski put u razvoju filozofije, isto kao ni u drugim oblastima rada. Pre no što istaknemo karakteristične odlike indijske misli da kažemo nekoliko reči o uticaju Zapada na nju.

Često je postavljano pitanje da li i do koje mere je indijska misao pozajmljivala svoje ideje iz tuđih izvora, npr. iz grčkog. Neka gledišta koja su razvijali indijski mislioci slična su nekim učenjima negovanim u staroj Grčkoj, i to u tolikoj meri da bi onaj koji bi želeo da diskredituje ovaj ili onaj sistem misli mogao to lako da učini.<sup>2</sup> Pitanje veza između ideja je nekoristan posao. Za mislioca bez predrasuda to slaganje će biti dokaz istorijskog paralelizma. Slična iskustva izazivaju u ljudskim duhovima slična gledišta. Ne postoji stvaran dokaz da je bilo neposrednog preuzimanja, bar ne s indijske strane, od Zapada. Naše izlaganje indijske misli će pokazati da je ona samostalan potez ljudskog duha. Filozofski problemi se tu obrađuju bez ikakvog uticaja ili veze sa Zapadom. Uprkos povremenog opštenja sa Zapadom, Indija je bila slobodna u razvoju svog sopstvenog idejnog života, filozofije i religije. Ma gde da je bila prava pradomovina Arija koji su došli na Poluostrvo, oni su brzo izgubili dodir sa svojim srodnicima na zapadu i severu, i razvijali se u svom sopstvenom pravcu. Istina je da su Indijom uvek iznova prolazile invazije armija dolazeći u nju kroz severozapadne prelaze, ali ni jedna od njih nije učinila ništa za jačanje duhovnih veza između dvaju svetova, izuzev Aleksandrove. Tek docnije, kad je kapija okeana bila otvorena ostvaren je bliži uzajamni dodir čije posledice ne možemo predvideti, jer su još uvek u razvoju. S obzirom na naš konkretni zadatak možemo indijsku misao posmatrati kao jedan zatvoren sistem ili autonoman razvoj.

## II

### OPŠTE KARAKTERISTIKE INDIJSKE MISLI

Filozofija je u Indiji u svojoj suštini duhovne prirode. Snažna duhovnost Indije, a ne njena složena politička struktura i društvena organizacija, koju je ona razvila, osposobila ju je za otpor protiv vre-

<sup>2</sup> Sir William Jones\* je pisao: »Dovoljno je ovde spomenuti da prva od filozofskih škola — *nyāya* — izgleda analogna peripatetičkoj; druga, katkad nazvana *vaiśeṣika*, jonskoj; dve *mīmāṃsā*, od kojih se druga često obeležava imenom *vedānta*, platonizmu; prva škola *sāṃkhya* italskoj, a druga Patañđalijeva stoičkoj filozofiji; tako da Gautama odgovara Aristotelu, Kanāda Talesu, Ćaimini Sokratu, Vyāsa Platonu, Kapila Pitagori i Patañđali Zenonu.« (*Works*, I, 360—1. Vidi takođe Colebrooke: *Miscellaneous Essays*, I, 436 i d.) Dok se često javlja mišljenje da je grčka misao bila pod uticajem indijske, dotle se ne tvrdi tako često da indijska misao duguje mnogo grčkoj spekulaciji (vidi Garbe: *Philosophy of Ancient India*, II).

\* William Jones bio je otac engleske indologije i osnivač prve indološke naučne revije »*Asiatic Researches*« koja je izlazila 1788—1839.

menskog razaranja i istorijskih nepogoda. Spoljne invazije i unutrašnji sukobi više puta su u istoriji doveli njenu civilizaciju blizu sloma. Grci i Skiti, Persijanci i Mongoli, Francuzi i Englezi pokušavali su naizmenično da je potčine, ali je ona ipak visoko držala svoju glavu. Indija konačno nije pokorena, a stari plamen njenog duha još uvek plamsa. U celom svom životu ona je živela sa jednim ciljem: da se bori za istinu a protiv zablude. Ona je možda i grešila, ali je vršila ono za šta se osećala sposobnom, što je smatrala kao svoj poziv. Istorijski indijske misli pokazuje neprekidno traženje duha, uvek staro a uvek tako novo.

Duhovne pobude gospodare životom u Indiji. Indijska filozofija upućuje svoj interes obitavalištu čoveka, a ne pustinjama iznad meseca. Ona ima svoje poreklo u životu i vraća se životu pošto prođe kroz škole. Velika dela indijske filozofije nemaju dogmatski karakter, koji je tako značajna crta kasnijih kritika i komentara. Gītā i upanišade nisu daleko od narodnog verovanja. One su velika književnost zemlje, i u isto vreme nosioci velikih sistema misli. Purāne sadrže istinu obučenu u mitove i priče, da bi se prilagodile slabijem shvatanju većine. U Indiji je izvršen težak zadatak da se zainteresuje široki krug ljudi za metafiziku.

Osnivači filozofije bore se za društvenu i duhovnu reformu zemlje. Kad se indijska civilizacija naziva brāhmanskom, to samo znači da su njeno glavno obeležje i njene dominantne motive oblikovali njeni filozofski mislioci i religiozni duhovi, iako svi oni nisu brāhmanskog porekla. Ideja Platonova da filozofi treba da budu vladari i upravljači društva ostvarivana je u Indiji. Najviše istine su istine duha, i u njihovoj svetlosti ima da se oplemenjuje stvarni život.

Religija u Indiji nije dogmatska. Ona predstavlja racionalnu sintezu koja neprekidno usvaja nove pojmove iz napretka filozofije. U stalnom nastojanju da bude u skladu sa napretkom misli, ona je po svojoj prirodi eksperimentalna i provizorna. Česta kritika indijske misli da svojim isticanjem intelekta stavlja filozofiju na mesto religije samo dokazuje racionalni karakter religije u Indiji. Nikad se nije pojavio nijedan religiozni pokret a da nije za svoj oslonac uzeo razvijanje nekog filozofskog sadržaja. G. Havell smatra da »u Indiji religija nije dogma već radna hipoteza ljudskog postupka, prilagođena različitim stupnjevima duhovnog razvoja i raznim uslovima života.«<sup>3</sup> Kad god je težila da se skristališe u krutu veru javljalo se duhovno obnavljanje i filozofska reakcija, koje su bacale verovanje u retortu kriticizma, branile istinu i obarale zabludu. Uvek iznova ćemo videti kako se, kad tradicionalno prihvaćena verovanja postanu neadekvatna — ili čak i lažna — zbog promenjenih vremena, te prođe doba koje ih priznaje, javlja saznanje nekog novog učitelja, Buddhe ili Mahāvire,

<sup>3</sup> Havell: *Aryan Rule in India*, str. 170. Vidi članak *The Heart of Hind.ism*. *Hibbert Journal*, oktobar, 1922.

Vyāse ili Šamkare, i potreze dubine duhovnog života. Nesumnjivo, to su veliki momenti u istoriji indijske misli, vremena unutrašnjeg isprobavanja i vizije, kad se na poziv duha, *koji cveta gde želi*, a dolazi ko zna odakle, čovekova duša ponovo pokreće i polazi u nova ostvarenja. Religiju čini uvek živom i realnom intima veza između filozofske istine i svakodnevnog života naroda.

Problemi religije pobuđuju filozofski duh. Razum Indijaca se po tradiciji uvek ogledao na problemima prirode božanstva, cilja života i odnosa pojedinca prema univerzalnoj duši. Mada se filozofija u Indiji po pravilu nije potpuno oslobodila opčinjenosti religioznom spekulacijom, ipak religiozne forme nisu sprečavale filozofske diskusije. Te dve stvari se nisu mešale. Zbog tesne veze između teorije i prakse, učenja i života, nije imala izgleda da opstane filozofija koja nije bila u stanju da položi ispit života, ne u pragmatističkom nego u širem značenju te reči. Onima koji upoznaju pravo srodstvo između života i teorije, filozofija postaje put života i približavanje duhovnom ostvarenju. Nije postojalo nijedno učenje, čak ni sistem *sāmkhya*, koje bi ostalo samo prazna reč ili školska dogma. Svaka doktrina se pretvarala u vatreno ubeđenje, pokretala čovekovo srce i ubrzavala njegov dah.

Neistinito je reći da filozofija u Indiji nikad nije postala samosvesna ili samokritična. Već u svoje rano doba racionalna refleksija težila je da ispravlja versko uverenje. Dokaz za to imamo u napretku religije koji se pokazao u prelazu od himna veda ka upanišadama. Kad dođemo do budizma filozofski duh će već zauzeti pouzdan stav koji se u intelektualnoj oblasti ne vezuje ni za kakav spoljni autoritet i ne priznaje nikakve granice za svoju preduzimljivost, sem ako one nisu logički određene. On ispituje sve stvari, sve proverava i neustrašivo ide kudgod ga vodi argumenat. Kad dođemo do *daršana* ili sistema misli, u njima imamo već moćne i stalne napore sistematskog mišljenja. Koliko su ovi sistemi slobodni od tradicionalne religije i predubedenja biće jasno iz činjenice što *sāmkhya* ne govori o postojanju boga, siguran da je nemoguće dokazati ga teorijski. *Vaišešika* i *yoga* priznaju postojanje najvišeg bića, ali ga ipak ne smatraju za tvorca vasiona, a Đaimini se obraća bogu samo da porekne njegovu promisao i moralno upravljanje svetom. Rani budistički sistemi su poznati kao nezainteresovani za boga, a imamo takođe materijaliste *čārvāke* koji poriču postojanje boga, ismevaju sveštenike, napadaju vede i traže spasenje u uživanju.

Supremacija religije i društvene tradicije nije sprečavala slobodno bavljenje filozofijom. Čudan je paradoks, a ipak očigledna istina, da dok je društveni život pojedinca bio čvrsto vezan njegovom kastom, dotle je on slobodno mogao da luta po oblasti misli. Razum slobodno ispituje i kritikuje verovanja u kojima su ljudi rođeni. To objašnjava veliki broj jeretika, skeptika, nevernika, racionalista i slo-



bodnih mislilaca, materijalista i hedonista na tlu Indije. Mahābhārata kaže: »Nije *muni*\* onaj koji nema svoje sopstveno mišljenje.«

Sve ovo dokazuje jaku intelektualnost indijskog duha, koji traži da sazna unutrašnju istinu i zakone svih oblasti ljudske aktivnosti. Ova intelektualna težnja nije ograničena samo na filozofiju i teologiju, već se proteže na logiku i gramatiku, retoriku i jezik, medicinu i astronomiju, dakle na sve umetnosti i nauke od arhitekture do zoologije. Sve što je korisno za život ili interesantno za duh postaje predmet ispitivanja i kritike. Doprineće tačnosti predstave o sveobuhvatnom karakteru intelektualnog života ako napomenemo da čak i sitnice, kao što su gajenje konja i dresiranje slonova, imaju svoje sopstvene šāstre\*\* i književnost.

Filozofski pokušaj da se odredi priroda stvarnosti može da pođe ili od samog misaonog subjekta ili od objekta mišljenja. Indijski čovek nalazi svoj filozofski interes u samom sebi. Gde je misaoni pogled upućen prema spoljašnjosti, brzi tok promena obuzima čovekov duh. U Indiji zakon i proroke rezimira zahtev: »*Ātmānam viddhi*«, »Upoznaj sebi!« Duh je u čoveku ono što čini središte svega. Psihologija i etika su osnovne nauke. Život duha je opisan u njegovoj promenljivoj raznovrsnosti i finoj igri svetlosti i senki. Indijska psihologija upoznala je vrednost koncentracije i smatrala je kao sredstvo za shvatanje istine. Ona je verovala da nema polja života ili duha kojim se ne bi moglo ovladati metodom volje i saznanja. Ona je saznala za tesnu vezu između tela i duše. Psihičke pojave, kao što su telepatija i vidovitost, nisu smatrane ni kao nenormalne niti kao čuda. One nisu tvorevine bolesnih duhova niti inspiracije dobivene od bogova, nego moći koje ljudski duh može da ispolji pod tačno određenim uslovima. Ljudski duh ima tri vida: podsvest, svest i nadsvest. »Nenormalne« duševne pojave, nazivane raznim imenima, kao: ekstaza, genije, inspiracija, ludilo — rezultat su nadsvesnog duha. Sistem *yoga* filozofije bavi se specijalno ovim pojavama, mada ih i drugi sistemi uzimaju u obzir i iskorišćuju u svoje svrhe.

Metafizičke šeme zasnivaju se na činjenicama koje pruža psihološka nauka. Nije bez snage kritička primedba da je metafizika Zapada jednostrana, jer ona svu svoju pažnju obraća jedino budnom stanju. Postoje druga duševna stanja, isto toliko značajna za ispitivanje koliko budno. Indijska misao uzima u obzir oblike budnosti, sanjanja i spavanja bez snova. Ako posmatramo budnu svest kao celinu, dobijamo realističke, dualističke i pluralističke metafizičke koncepcije. Isključivo ispitivanje svesti u stanju snova vodi nas do subjektivističkih učenja. Stanje spavanja bez snova upućuje nas na

\**Muni* je »šutljivi« ili utihnuli mudrac koji na svoju okolinu deluje blagotvorno, ne svojom reči nego samom prisutnošću.

\*\* *Šāstre* su priručnici ili udžbenici svake škole ili struke.

apstraktne i mistične teorije. Potpuna istina mora da uzme u obzir sve oblike svesti.

Preovlađivanje interesa za subjektivno ne znači da Indija nije imala šta da kaže u objektivnim naukama. Ako se obratimo stvarnim dostignućima Indije u oblasti pozitivnih nauka uverićemo se o suprotnome. Stari Indijci su položili temelje matematičkog i mehaničkog znanja: oni su merili tle, delili godinu, obeležili nebo, odredili putanju Sunca i planeta pomoću zoodijaka sazvežđa, analizirali sastav materije i ispitivali prirodu ptica i ostalih životinja, biljaka i semena.<sup>4</sup> »Ma do kakvih zaključaka da dođemo o originalnom izvoru ovih prvih astronomskih ideja u svetu, verovatno je da Indijcima dugujemo pronalazak algebre i njenu primenu na astronomiju i geometriju. Od njih su takođe Arabljani primili ne samo svoje prve pojmove algebarske analize, nego i dragocene numeričke simbole i decimalnu notaciju sada prihvaćenu u celoj Evropi, koja je učinila neopisivu uslugu napretku aritmetičke nauke.«<sup>5</sup> Indijci su brižljivo posmatrali kretanje Meseca i Sunca, i to sa takvim uspehom da je njihovo određivanje Mesečeve sinodičke revolucije daleko tačnije od onog do koga su Grci uopšte došli. Oni su podelili ekliptiku na dvadeset sedam i dvadeset osam delova, uzetu kako izgleda na osnovu periodičnog dnevnog kretanja Meseca — verovatno iz njihovog prastarog iskustva. Naročito su poznavali najsjajnije od primarnih planeta; period Jupitera uveli su u vezi sa periodima Sunca i Meseca za sastavljanje svog kalendara u obliku ciklusa od 60 godina, koji su imali takođe i Haldejci.«<sup>6</sup>\*

Sada je priznato da su Indijci veoma rano položili osnove i razvili dve nauke, logiku i gramatiku.<sup>7</sup> Willson\*\* piše: »U medicini kao i u astronomiji i metafizici Indijci su nekada išli u korak sa najprosvetljenijim narodima sveta; i oni su stekli istu takvu veštinu u medi-

<sup>4</sup> Možemo navesti jedan odeljak iz Aitareya-brāhmane, koji sigurno nije manje od 2.000 godina prethodio Koperniku: »Sunce nikad ne zalazi niti se rađa. Kad ljudi misle da sunce zalazi ono se samo menja pošto je postiglo kraj dana, i stvara noć na zemlji a dan tamo s druge strane. Zatim kad ljudi misle da se ono rađa ujutru ono se samo premešta pošto je postiglo kraj noći, i stvara dan na zemlji a noć tamo s druge strane. U stvari ono uopšte nikad ne zalazi.« (Edition Haug, 111. 14. Čhān.-up., 111. 2. 1—3.) Čak i ako se uzme samo kao folklor, interesantno je!

<sup>5</sup> Monier Williams: *Indian Wisdom*, str. 184.

<sup>6</sup> Colebrookeov prevod Bhaskaraovog dela *Work of Algebra*, str. XXII.

<sup>7</sup> Vidi Max Müller: *Sanskrit Literature*.

\* U doba kad je pisana ova knjiga nisu još bile ozbiljno proučene uske veze tzv. protoindijske kulture u dolini reke Sindhu (Ind) sa sumerskom i nije bio poznat sadržaj ni visoki razvoj te kulture, osobito u 3. mileniju pre n. e. Tek nakon 1927. god. objavljeni su rezultati arheoloških istraživanja Johna Marshalla, Ernesta Mackaya, Mortimer Wheelera i niza drugih naučnika koji obrađuju ovu tematiku o kojoj danas imamo potpuno drugu sliku.

\*\* Oxfordski indolog početkom 19. veka.

cini i hirurgiji kao bilo koji narod čije su tekovine zabeležene, i stvarno su je primenjivali pre no što nam je anatomija postala poznata preko otkrića modernih istraživača.«<sup>8</sup> Istina je da oni nisu pronašli neka velika mehanička oruđa. Za to je odgovorno nebo koje im je dalo velike reke i obimne količine hrane. Da se setimo i toga da ovi mehanički pronalasci na kraju krajeva padaju u šesnaesti vek i docnije, do kog vremena je Indija izgubila svoju nezavisnost i postala parazitska. Od dana kad je izgubila svoju slobodu i počela svoju vezu sa drugim nacijama, prokletstvo je palo na nju i ona se okamenila. Do tada je ona mogla da ne popušta čak ni u umetnostima, zanatima i industrijama, da i ne govorimo o matematici, astronomiji, hemiji, medicini, hirurgiji, i onim granama fizičkog znanja koja su stečena u staro doba. Ona je poznavala veštinu rezbarenja u kamenu, izrađivanja slika, obrađivanja zlata i tkanja skupocenih haljina. Ona je razvijala sve umetnosti, lepe i industrijske, koje čine uslov za civilizovan život. Njene su lađe krstarile okeanima, a njeno bogatstvo prelivalo se do Egipta, Judeje i Rima. Njeni pojmovi o čoveku i društvu, moralu i religiji bili su vredni pažnje u to vreme. Ne možemo s opravdanjem reći da su Indijci narod zanesen jedino poezijom i mitologijom, koji je odbacivao nauku i filozofiju, mada je istina da je više bio predan traženju jedinstva stvari nego isticanju njihove specifičnosti i odvojenosti.

Spekulativni duh je više sintetičan, dok je naučni više analitičan, ako je dozvoljeno praviti takvu razliku. Prvi teži da stvara kosmične filozofeme, koji obuhvatnom vizijom shvataju poreklo svih stvari, istoriju pojedinih perioda, rastvaranje i propadanje sveta. Drugi je sklon da se zadržava na beznačajnim pojedinostima u svetu i izgubi smisao za njegovo jedinstvo i celinu. Indijska misao se usuduje na velika, interesantna gledišta o egzistenciji, i olakšava kritičaru da je optuži da je idealističkija i kontemplativnija, da stvara banjalačke vizionare i strance u ovom svetu, dok je misao na Zapadu partikularističkija i prakticističkija. Ova druga zavisi od onoga što zovemo čulima, ona prva stavlja duševno čulo u službu spekulacije. Još jednom: prirodni uslovi Indije objašnjavaju kontemplativnu naklonost Indijca, koji je imao slobodnog vremena da uživa u lepotama ovog sveta i izrazi bogatstvo svoje duše u pesmi i priči, muzici i igri, obredima i religijama — neometan strastima koje vezuju za spoljni svet. Izraz: »meditativni Istok« upotrebljava se često sa podsmehom, ali ipak nosi u sebi nešto istinito.

Sintetička vizija Indije omogućila je njenoj filozofiji da obuhvati neke nauke koje su se diferencirale u moderno vreme. Na Zapadu su za poslednjih stotinu godina oduzete od filozofije jedna po jedna grana saznanja koje su do tada bile obuhvaćene njom: ekonomija, politika, etika, psihologija i pedagogika. U doba Platona u

<sup>8</sup> Works, tom III, str. 269.

filozofiju su spadale sve nauke koje su u vezi sa ljudskom prirodom i čine srž čovekovog spekulativnog interesa. Na isti način imamo u starim indijskim spisima potpuni obim filozofske oblasti. Kasnije je na Zapadu filozofija postala sinonim metafizike ili nejasnih diskusija o saznanju, biću i vrednostima. Čule su se stoga žalbe da je metafizika postala potpuno teoretska pošto se odvojila od imaginativnih i praktičnih strana ljudske prirode.

Ako subjektivni interes indijskog duha postavimo uz njegovu tendenciju da postigne sintetičku viziju, onda ćemo videti kako monistički idealizam postaje istina o stvarima. Na njega ukazuje celokupan razvoj misli veda; na njemu su zasnovane religije budizma i brāhmanizma; on je najviša istina otkrivena Indiji. Čak i sistemi koji sebe proglašavaju za dualističke i pluralističke izgleda da su prožeti jakim monističkim crtama. Ako ne uzmemo u obzir raznovrsna mišljenja i posmatramo opšti duh indijske misli, naći ćemo da on ima sklonost da tumači život i prirodu putem monističkog idealizma, mada je ta težnja tako plastična, živa i raznovrsna, da uzima mnoge oblike i izražava se čak i u uzajamno neprijateljskim učenjima. Možemo ukratko prikazati glavne oblike koje je monistički idealizam usvojio u indijskoj misli, ostavljajući na stranu pojedinosti razvoja i kritičke ocene. To će nam omogućiti da shvatimo prirodu i funkciju filozofije kako se ona shvata u Indiji. Za naše svrhe monistički idealizam ima četiri tipa: I nedualizam ili *advaitizam*; II. čisti monizam; III. modifikovani monizam; i IV. implicitni monizam.

Filozofija polazi od činjenica iskustva. Logička refleksija je potrebna da bi se utvrdilo da li činjenice koje je posmatranjem prihvatio pojedinac priznaju svi, ili su one po svojoj prirodi samo subjektivne. Teorije se prihvataju ako na zadovoljavajući način tumače činjenice. Mi smo već kazali da indijski mislioci ispituju činjenice duha ili svesti sa takvom pažnjom i brižljivošću, sa kakvom naši moderni naučnici ispituju činjenice spoljnog sveta. Filozofski zaključci advaitskog monizma zasnovani su na činjenicama psihološkog posmatranja.

Aktivnosti individualne svesti pripisuju se prema stanjima: budnom sanjanju i spavanju bez snova. U stanju sanjanja predstavlja nam se jedan stvaran, konkretan svet. Mi taj svet ne zovemo realnim jer kad se probudimo nalazimo da se svet snova ne uklapa u svet jave, pa ipak u odnosu na stanje snivanja svet snova je realan. Samo diskrepancija od naših konvencionalnih standarda budnog života, a ne neko apsolutno znanje istine koje bi postojalo za sebe, govori nam da su stanja snivanja manje realna od budnih. Čak je i budna realnost takođe relativna. Ni ona nema trajnu egzistenciju, budući da je samo korelat budnog stanja. Ona iščezava u snovima i spavanju. Budna svest i svet njoj otkriven uzajamno su vezani, zavise jedno od drugog kao što su uzajamno zavisni svet u snu i svet snova. Oni nisu apsolutno realni, jer po rečima Šamkare dok nam »svet snova biva podmetnut svako-

dnevno, svet jave se podmeće pod naročitim okolnostima.«\* U spavanju bez snova imamo prestanak empirijske svesti. Neki indijski mislioci smatraju da mi u tom slučaju imamo svest bez objekta. U svakom slučaju jasno je da spavanje bez snova nije potpuno nepostojanje ili negacija, jer takva pretpostavka je u sukobu sa kasnijim sećanjem na srećan odmor u snu. Ne možemo drugačije nego da dopustimo da svest o sebi\*\* produžuje da postoji, mada je lišena svakog iskustva. Ne postoji osećaj nijednog predmeta niti ga može biti dokle god traje zdrav san. Izgleda da čistu svest o sebi uopšte ne dodiruju talasi i erupcije ideja koje se javljaju i nestaju sa pojedinačnim stanjima duše. »Ono što se ne preinačava niti se menja pored stvari koje se preinačavaju i menjaju, to se razlikuje od njih.«<sup>9</sup> Svest koja traje nepromenjeno i ostaje jedna kroz sve promene razlikuje se od sviju njih. Uslovi se menjaju, ali se ne menja svest. »Za vreme svih beskrajnih meseci, godina, malih i velikih vremenskih perioda, prošlih i budućih, ova svest koja sama sebe obasjava, jedina se niti rađa niti ikad zalazi.«<sup>10</sup> Jedna neuslovljena realnost, u kojoj vreme i prostor zajedno sa svima svojim predmetima nestaju, oseća se kao nešto realno. To je svest koja je netaknuta posmatrač cele drame ideja u vezi sa promenljivim psihičkim stanjima jave, sanjanja i spavanja. Mi smo ubeđeni da ima nečega u nama što je iza radosti i bede, vrline i greha, dobra i zla. Svest o sebi »nikad ne umire, nije nikada rođena — nerođena, večna, neprekidna, to drevno jedno ne može se nikad uništiti uništenjem tela. Ako ubica misli da može ubiti, ili ako ubijeni misli da je ubijen, oni ni jedan ni drugi ne znaju istinu, jer ja niti može ubiti niti biti ubijeno.«<sup>11</sup>

Uz stalno identičnu svojstvenost *ja* imamo i empirijsku raznovrnost objekata. Prva je permanentna i nepromenljiva, a druga nestalna i uvek u promeni. Prva je apsolutna, jer je nezavisna od objekata, a druga se menja sa stanjima duše.

Kako treba objasniti svet? Iskustvena raznovrnost je u njemu ograničena na prostor, vreme i uzrok. Dok je svest o sebi jedna, univerzalna, nepromenljiva, dotle nalazimo u svetu mnoštvo pojedinosti suprotnih osobina. Možemo ga nazvati samo *ne-ja* ili objekt za neki subjekt. Ni u kom slučaju ono nije nešto realno. Osnovne kategorije sveta iskustva: prostor, vreme i uzrok, protivrečne su u sebi. One su relativni pojmovi zavisni od svojih činitelja. One nemaju realnu egzi-

<sup>9</sup> »Yeṣu vyāvartamāneṣu yad anuvartate tat tebhyo bhinnam« (Bhāmatī).

<sup>10</sup> Pañcadaśī, I, 7.

<sup>11</sup> Katha-up., II, 18—19; B. G., II, 19—20.

\* Radi se o jednom od osnovnih termina Šamkarine filozofije: *upādhi*, »nametnutost«. Po teoriji o *upādhi* pojavni svet je prividan u svojoj mnogostrukosti zato jer je njegova slika neadekvatna zbiljskom biću (*brahman*) i apsolutnoj svesti o njemu (*ātman*). Nasuprot nedvojnosti (*advaita*) apsoluta, privid mnogostrukosti pojava delo je iluzorne moći *māyā*. Vidi gl. o Šamkari u II knj.

\*\* O prevodu termina *ātman* našom zamenicom »sebe«, odnosno opisno »svest o sebi« v. opširnije razjašnjenje u uvodnoj studiji.

stenciju. Ipak, one nisu neegzistentne. Svet postoji i mi smo aktivni u njemu i pomoću njega. Mi ne znamo i ne možemo znati rezon tog sveta. Činjenicu da je njegova egzistencija neobjašnjiva, označava reč *māyā*. Pitati kakav je odnos između apsolutne svesti o sebi i empirijskog toka, pitati zašto i kako to da oni čine dvojstvo, znači pretpostaviti da svaka stvar ima svoje zašto i kako. Reći da beskonačno postaje konačno ili se prikazuje kao konačno, znači sa tog gledišta tvrditi potpunu besmislicu. Ograničenim se ne može izraziti ili predstaviti neograničeno. U trenutku kad neograničeno prikaže sebe u ograničenome ono i samo postaje ograničeno. Reći da apsolutno degeneriše ili pada u iskustveno, znači poreći mu odliku apsolutnosti. Nikakvo padanje ne može se desiti apsolutnom biću. Nikakav mrak ne može se nastaniti u savršenoj svetlosti. Ne može se dopustiti da ono što je najviše i nepromenljivo promenom postane ograničeno. Menjati se znači želiti ili osetiti potrebu, što dokazuje odsustvo savršenstva. Apsolutno ne može nikad postati predmet saznanja, jer ono što se saznaje jeste konačno i relativno. Naš ograničeni um ne može da se oslobodi veza vremena, prostora i uzroka, niti ih mi možemo objasniti, pošto ih svaki takav pokušaj već pretpostavlja. Sama naša misao je deo relativnog sveta, i pomoću nje ne možemo stoga spoznati apsolutnu svest o sebi. Naše relativno iskustvo je budno sanjanje. Nauka i logika su njegovi delovi, ali i njegovi rezultati. Ovaj nedostatak metafizike ne treba oplakivati ni ismejavati, ni hvaliti ni kuditi, već samo razumeti. Sa dirljivom skromnošću, koju rađa intelektualna snaga, izjavljuje jedan Platon ili jedan Nāgārđuna, jedan Kant ili jedan Šamkara da naša misao opšti jedino sa relativnim i da nema nikakve veze sa apsolutnim.

Mada se apsolutno biće ne saznaje na logički način, njega ipak shvataju svi oni koji se trude da saznaju istinu kao realnost u kojoj živimo, krećemo se i imamo svoje biće. Jedino kroz njega možemo saznati sve ostalo. Ono je večni svedok svakog saznanja. Nedualista tvrdi da je njegova teorija zasnovana na logici činjenica. Svest o sebi je najunutrašnjija, najdublja realnost koju svi osećaju, jer ona je svojstvo svih stvari, znanih i nezvanih, niti postoji iko koji je zna osim nje same. Ona je istinita i večna, i nema ničega pored nje. Što se tiče empirijske raznovrnosti ona takođe postoji, i nedualista je priznaje dodajući da ona ima svoj cilj. Mi ne znamo i ne možemo znati zašto. To je sve jedna protivrečnost, ali stvarna protivrečnost. Takav je filozofski stav *advaita* ili nedualizma, koji su preuzeli Gaudapāda i Šamkara.

Ima advaitista koji nisu zadovoljni ovim gledištem i osećaju da nije dobro skrivati našu zabunu upotrebom reči *māyā*. Oni pokušavaju da pruže pozitivniju sliku o odnosu između savršenog bića koje je bez ičeg negativnog u sebi, dakle između nepromenljive realnosti koja se oseća u dubinama iskustva — i sveta promene i postojanja. Da bismo održali savršenstvo jedne realnosti mi smo obavezni da

kažemo da svet postojanja ne duguje ništa dodavanju nekog elementa spolja, jer nema ničeg spolja. To je održanje moguće jedino smanjenjem. Za objašnjenje promene uzima se nešto negativno, kao Platonovo nebiće ili Aristotelova materija. Uticajem ovog negativnog principa ono što je nepromenljivo izgleda da se raspršuje u pokretno mnoštvo. Zraci proističu iz sunca iako ih ono nije sadržavalo. *Māyā* je ime negativnog principa koji daje slobodu univerzalnom postojanju, stvarajući time beskonačnu pobudu i stalni nemir. Tok vasiona je ostvaren očiglednom degradacijom nepromenljivoga. Realnost predstavlja sve što je pozitivno u postojanju. Stvari sveta neprekidno se bore da obnove svoju realnost, da popune ono što im nedostaje, da odbace svoju individualnost i posebnost. Njih u tome ometa njihova unutrašnja praznina, negativni principi *māye*, koga sačinjava interval između onoga što jesu i onoga što treba da budu. Ako se oslobodimo *māye*, potisnemo težnju ka dualitetu, uklonimo taj interval, popunimo nedostatak i učinimo da se smiri nemir, prostor, vreme i promena vraćaju se natrag u čisto biće. Međutim, sve dotle dok prevladuje prvobitna nedovoljnost *māye*, stvari su osuđene da postoje u svetu prostora, vremena i uzroka. *Māyā* nije čovekovo delo. Ona prethodi našem intelektu i nezavisna je od njega. Ona je zaista tvorac stvari i intelekta, neizmerna potencijalnost celog sveta. Katkad je zovu *prakrti*.<sup>\*</sup> Smenjivanja stvaranja i propadanja, neprekidno obnavljanje vasijskih evolucija, sve to predstavlja taj osnovni nedostatak na kome se temelji svet. Svet postojanja je prekid u biću, a *māyā* je odsjaj realnosti. Proces sveta nije toliko pretvaranje nepromenljivoga bića koliko njegova inverzija. Pa ipak svet *māye* ne može da postoji odvojeno od čistog bića. Ne bi moglo biti pokreta kad ne bi bilo nepokretnosti, jer je pokret samo degradacija nepokretnoga. Istina univerzalne pokretljivosti leži u nepokretnom biću.

Kao što je postojanje otpadanje od bića, tako je i *avidyā* ili neznanje pad od *vidye* ili znanja. Da bismo znali istinu i shvatili realnost, potrebno je osloboditi se *avidye* i njenih intelektualnih kalupa, koji svi pucaju u trenutku kada pokušamo da silom smestimo u njih realnost. To nije izvinjenje za misaonu lenjost. Po ovom gledištu filozofija nas kao logika ubeđuje da se ostavimo upotrebe intelektualnih pojmova koji se odnose na naše praktične potrebe i svet postojanja. Filozofija nam kaže da ćemo sve dotle dok smo vezani za intelekt i izgubljeni u svetu mnoštva, uzalud pokušavati da se vratimo jednostavnosti onog jednog. Ako pitamo razum zašto postoji *avidyā* ili *māyā*, koja izaziva otpadanje od *vidye* ili od bića, pitanje mora ostati bez odgovora. Filozofija kao logika ima ovde negativnu funkciju da izloži neadekvatnost svih intelektualnih kategorija, iznoseći kako su objekti sveta relativni prema duhu koji ih misli, i nemaju nezavisnu egzistenciju.

<sup>\*</sup> *Prakrti*, »priroda« je u dualističkom sistemu *sāmkhya* princip sveta suprotan »duhu«, *puruši*.

Ona nam ne može reći ništa konačno ni o nepromenljivome, o kome je rečeno da postoji nezavisno od onoga što se dešava u svetu, niti o *māyi*, kojoj se priznaje sposobnost za stvaranje sveta. Ona nam ne može direktno pomoći da postignemo realnost. S druge strane, filozofija nam govori da bismo merili realnost mi moramo da je izvitoperimo. Ona može možda da posluži interesima istine kad je ona već jednom nezavisno utvrđena. Mi je možemo misliti do kraja, braniti je logički i pomoći njeno širenje. Branioci čistog monizma priznaju jednu višu silu od apstraktnog intelekta, koja nas osposobljava da osećamo nadždu realnosti. Mi moramo utopiti sebe u univerzalnu svest i načiniti se koekstenzivnim sa svime što postoji. Onda nećemo toliko misliti realnost, koliko ćemo je živeti, nećemo je znati toliko koliko ćemo postati ona. Tako ekstremni monizam, sa njegovim razlikovanjima logike i intuicije, realnosti sveta egzistencije, susreće se u nekim upanišadama, u radovima Nāgārđune i Šankare i njegovim ultra-filozofskim raspoloženjima, Šri Harše i predstavnika *advaita vedānte*. Odjeci mu se čuju na Zapadu kod Parmenida i Platona, Spinoze i Plotina, Bradleya i Bergsona, da i ne spominjemo mističare.<sup>12</sup>

Ma šta da predstavlja čisto i prsto biće za intuiciju, ono za intelekt nije ni više ni manje od apsolutne apstrakcije. Pretpostavlja se da ono produžava da postoji i kad se ukloni svaka činjenica i oblik egzistencije. Ono je ostatak koji pretiče kad se apstrahuje od celog sveta. Težak zadatak se postavlja čovekovo misli da apstrahuje more i zemlju, sunce i zvezde, prostor i vreme, čoveka i boga. Ako se načini napor da se ukloni cela vasiona, ukine cela egzistencija, izgleda da ništa ne preostaje za mišljenje. Ako se isključi sve što postoji, onda ograničena i relaciona misao dolazi do krajnjeg očajanja što uopšte ništa više ne postoji. Za um koji misli u pojmovima osnovna postavka intuicije: »Samo biće postoji«, znači da uopšte ništa ne postoji. Kako je kazao Hegel, misao može da ima posla samo sa određenim realnostima, sa konkretnim stvarima. Za nju svaka afirmacija implicira negaciju, i obratno. Sve konkretno je jedno postojanje, kombinovanje bića i nebića, pozitivnog i negativnog. Sistem objektivnog idealizma zato je privlačan za one koji nisu zadovoljni bićem do koga se dolazi intuicijom i koji žele da imaju sintezu koja se može postići mišljenjem po prirodi sklonu konkretnom. Konkretni idealisti pokušavaju da spoje dva pojma, čistog bića i očividnog postojanja, u jedan sintetički pojam boga. Čak i ekstremni monisti priznaju da postojanje zavisi

<sup>12</sup> U *sāmkhya* filozofiji imamo praktično isto tumačenje sveta iskustva, koji niukoliko ne kalja čistotu samog svedoka. Tek pluralistička predrasuda, koja nema logičku osnovu, potvrđuje da postoji mnoštvo duša. Kad pluralizam već pretrpi krah, što se dešava pri prvom dodiru logike, onda teorija *sāmkhya* postaje identična sa čistim monizmom, koji je ovde skiciran.

<sup>\*</sup> »Svedok« (*sākšin*) je u sistemu *sāmkhya* sinonim za »duh« (*puruša*) koji je samo pasivni posmatrač zbivanja u prirodi (*prakrti*). Vidi glavu o *sāmkhyi* u II knj.

od bića, ali ne i obratno. Tako dobijamo neku vrstu refrakcije u apsolutnome, boga koji ima u sebi svet kao mogućnost da sjedinjuje u svojoj prirodi esenciju sveg bića isto kao i postajanja, jednost kao i mnoštvo, neograničenost i ograničenost. Čisto biće postaje sada subjekt preobraćajući sebe u objekt i vraćajući objekt u sebe. Teza-antiteza-sinteza, da upotrebimo Hegelove izraze, nastavljaju se u večnom kružnom procesu. Hegel tačno vidi da subjekt i objekt predstavljaju uslov za konkretan svet. Ove dve suprotnosti kombinuju se u svakoj konkretnoj pojavi. Sam veliki bog nosi u sebi dve antagonističke osobine, od kojih jedna ne samo da postoji pomoću druge, nego zaista jeste druga. Kad se potvrđuje jedan takav dinamičan bog, večno vezan u točku koji se okreće, samim tim su priznati svi stepeni egzistencije, od božanske, savršene, do zemaljske prašine. Priznanje boga je istovremeno priznanje svih stepena realnosti između njega i ničega. Mi sad imamo svet misli konstruisan mišlju, koji odgovara misli i koji misao potvrđuje; u njemu su subjekt i objekt apsorbovani kao momenti. Odnosi prostora, vremena i uzroka nisu više subjektivne forme već univerzalni principi misli. Ako sa gledišta čistog monizma ne možemo razumeti tačan odnos između istovetnosti i razlike, ovde smo na sigurnijem terenu. Svet je istovetnost razvijena u različitost. Nijedno od njih nije odvojeno od drugoga. Bog je unutrašnje tle, osnova istovetnosti; svet je spoljašnja manifestacija, otelovljenje samosvesti.

Prema teoriji čistog monizma takav bog je nešto nepotpun apsolut, sa jedva приметnim odstojanjem koje ga odvaja od apsolutnog ili čistog bića. On je proizvod *avidye* odvojen od *vidye* u najmanje приметnoj meri. Drugim rečima, taj konkretni bog je *najviše delo naše najviše inteligencije*. Za žaljenje je što je bog uopšte *delo*, a naša inteligencija ma koliko da se približuje *vidyi* ipak još nije *vidya*. Bog ima u sebi maksimum bića i minimum nedostataka, pa ipak ima nedostataka. Prvi dodir *māye*, najmanje umanjeње apsolutnog bića dovoljno je da ga baci u prostor i vreme, mada će ovaj prostor i ovo vreme biti što je moguće bliže apsolutnoj neprostornosti i večnosti. Apsolutno jedno se pretvorilo u boga tvorca koji se nalazi u nekom prostoru, pokreće sve stvari iznutra ne krećući se sa svog mesta. Bog je apsolut objektiviran kao nešto negde, duh koji se sam probija u svaku stvar. On je biće-nebiće, *brahman-māyā*, subjekt-objekt, večna sila, Aristotelov nepokretni pokretač, apsolutni duh Hegelov, (apsolutno-relativna) *viśiṣṭādvaita* Rāmānuđe, eficientni kao i finalni uzrok vasiona. Svet nema početka niti kraja, jer dejstvo sile božje nije moglo da postane niti može nekad da prestane. Suština je njegove prirode da bude večno nespokoјstvo.

Nema sumnje da je ovo najviša koncepcija koju misao može da dostigne. Ako sledimo do kraja prirodno kretanje našeg intelekta, koji pokušava da ujedini stvari sveta i sintetiše suprotnosti, dobijamo jedan princip objašnjenja koji nije ni čisto biće niti čisto nebiće, već nešto što kombinuje oba. Ovaj pojam je dobijen sažimanjem svih stvari

u jednu celinu. Sa ovog gledišta filozofija je konstruktivna po karakteru, i stoga je pozitivna po svojoj prirodi i sintetička po svojoj funkciji. Čak i ovde nas logičko poimanje koje se igra apstrakcijama odvaja od konkretnosti, u kojoj jedino apstrakcije žive, kreću se i imaju svoj opstanak. Misao kao razum svladava teškoće logičkog razumevanja. Polazeći od sveta iskustva mi se penjemo do najvišeg principa boga, i od pojma celine stečenog na taj način silazimo do pojedinosti i tražimo pregled delova. Svaki logički dogmatizam koji ima poverenje u snagu misli završava se ovakvom koncepcijom sveta. Teškoća se javlja ako posumnjamo u apsolutnost misli. Da li naše saznanje nije u zavisnosti od zahteva razuma koji sjedinjuje i razdvaja? Možda bi sa razumom drugačijeg sklopa od našeg, saznanje bilo drugačije no što je naše. Naše sadašnje saznanje čini da mislimo da će svako saznanje biti iste vrste, ali kad ima kritičara koji osporavaju jedno takvo tvrđenje onda je teško braniti takvo uverenje. I kad se dopusti da je istinit pojmovni plan realnosti otkriven misli, ipak — katkad se dokazuje — misao nije istovetna sa realnošću. Sažimajući sve pojmove u jedan mi ipak ne prodiremo nikud dalje od njih samih. Svaki odnos je samo delo uma koji ostvaruje odnos. Čak i beskrajno superioran um je još uvek um i istog kova kao čovekov. Teoriju modifikovanog monizma prihvatile su neke upanišade, Bhagavad-gītā, neki sledbenici budizma i Rāmānuđe, ako ne i Bādarāyana. Na Zapadu Aristotel i Hegel svedoče u prilog te teorije.

Prema prvom gledištu savršeno biće je realno; nerealno postajanje je stvarno, mada ne znamo zašto. Prema drugom gledištu svet koji postaje jeste padanje prividno čistog bića u prostor i vreme pod uticajem sile smanjivanja ili *māye*. Treće gledište tvrdi da najviši rezultat koji imamo predstavlja sintezu čistog bića i nebića u bogu. Po logičkoj nuždi neposredno smo obavezni da priznamo sve prelazne stupnjeve realnosti. Ako se čisto biće odbaci kao pojam nekoristan, ukoliko se radi o svetu iskustva, a ideja o bogu kao kreatoru se ne prihvati kao nelogična, onda sve što postoji nije ništa drugo do čist tok postajanja, koji neprekidno teži da bude nešto drugo nego što jeste. Iz toga sleduje glavni princip budizma. Po hipotezi modifikovanog monizma u svetu egzistencije specifične odlike stupnjeva srednje realnosti moraju se meriti razdaljinom koja ih deli od integralne realnosti. Opšte osobine svijui njih jesu to što postoje u prostoru i vremenu. Pažljivije posmatranje otkriva nam sve veći broj njihovih specijalnih atributa. Ako dopustimo razliku između realnosti koje misle i objekata koji ne misle onda dobijamo dualističku filozofiju Madhve. Čak i to je u stvari monizam ukoliko realnosti zavise (*paratantra*) od boga, koji je jedini nezavisan (*svatantra*). Podvučemo li nezavisnost bića koja misle, onda imamo pluralizam kao u *sāmkhyi*, ako se ne brinemo o postojanju boga koji se ne može demonstirati. Dodajte tome mnoštvo objekata u svetu pa imamo pluralistički realizam, u kome bog, ma kako veliki i moćan bio, postaje jedna realnost među ostalima. U raspravama

o srednjim stepenima realnosti jedinstvo individualnosti izgleda da zavisi od raspoloženja filozofa. A od pažnje koja se pokloni apsolutnome, pod čijom egidom se ostvaruje drama vasiona, zavisi da li će sistem ispasti ateistički ili teistički. Nekad on blešti svojom svetlošću upravljenom prema bogu, dok drugi put bleđi. To su različiti načini na koje čovekov um prema svom specifičnom sastavu reaguje na probleme sveta.

U indijskoj misli između boga i čoveka vlada srdačna harmonija, dok se na Zapadu više ističe suprotnost među njima. To pokazuju takođe i mitologije tih naroda. Mit o Prometeju, predstavniku čoveka, koji pokušava da pomogne čovečanstvu braneći ga od Zeusa koji želi da uništi ljudsku rasu i zameni je novom i boljom vrstom; priča o Herkulovom radu, kojim pokušava da iskupi svet; pojam Hrista kao sina čovekovog — ukazuju da je na Zapadu čovek u središtu pažnje. Istina je da se Hrist zove i Sin božji, prvorođeni, koji ima da se žrtvuje da bi se ublažila opravdana ljutina božja. Naše mišljenje je da je glavna tendencija zapadne kulture suprotnost između čoveka i boga, gde se čovek opire moći božjoj, krade vatru od njega u interesu čovečanstva. U Indiji je čovek delo božje. Ceo svet postoji zahvaljujući tome što bog sebe žrtvuje. Puruša-sūkta govori o takvom većem žrtvovanju na osnovu koga se održava čovek i svet.<sup>13</sup> U njemu se ceo svet slika kao jedno individualno biće neuporedive veličine i neizmerno, koje je prožeto jednim duhom i obuhvata u svojoj supstanci sve životne oblike.

Sklonost duhovnosti je bitna osobina indijskog duha, koja je obojila svu indijsku kulturu i uobličila sve njene misli. Duhovno iskustvo je osnova bogate indijske kulturne istorije. To jeste misticizam, ali ne u smislu vršenja neke mistične moći, već samo kao insistiranje na disciplini ljudske prirode koje vodi ostvarenju duhovnosti. Dok su svete knjige Judejaca i hrišćana više religiozne i etičke, dotle su indijske više duhovne i kontemplativne. Najvažnija činjenica u životu Indije jeste večno biće božje.

Krajnja je pretpostavka svake filozofije da ništa realno ne može biti u sebi protivrečno. U istoriji misli prolazi neko vreme dok se shvati značaj te pretpostavke i počne sa njenom svesnom primenom. U Rg-vedi imamo nesvesno prihvatanje važenja običnog saznanja. Kad dođemo do stupnja upanišada dijalektički problemi se javljaju i osećaju se teškoće saznanja. U njima nalazimo pokušaj da se odrede granice saznanja i spremi mesto za intuiciju, iako su na polu-filozofski način. Kad je vera u snagu razuma bila uzdrmana pojavio se skepticizam i na scenu su stupili materijalisti i nihilisti. Odobravajući gledište upanišada, po kome se nevidljiva stvarnost ne može shvatiti logikom intelekta, budizam je učio nesupstancijalnost sveta. Za njega protiv-

<sup>13</sup> R. V., X, 90; vidi takođe R. V., X. 81,3; Śvetāśvatara-up., III, 3; B. G., XI.

rečnost leži u prirodi stvari, a svet iskustva nije ništa drugo do napon suprotnosti. Mi ne možemo znati da li postoji još nešto izvan aktualnog, a ovo ne može biti realno jer je u samom sebi protivrečno. Takav zaključak bio je kraj razvoja budističke filozofije. U teoriji Nāgārdune imamo filozofski zasnovanu odredbu glavnog stanovišta upanišada. Stvarnost postoji, mada je mi ne možemo znati; a ono što znamo nije stvarnost, jer se svako tumačenje sveta kao inteligibilnog sistema slama. Sve je to pripremalo put za samosvesnu kritiku razuma. Sama misao je protivrečna u sebi i neadekvatna. Čim se postavi pitanje zašto je upravo ona nesposobna da shvati realnost javljaju se različiti odgovori. Da li ta njena nesposobnost dolazi otuda što uzima u obzir delove a ne celinu, ili otuda što je sama strukturalno nesposobna ili urođeno samokontra-diktorna? Kao što smo videli, ima ih koji priznaju racionalnost stvarnosti uz napomenu da stvarnost nije samo razum. Tako misao nije u stanju da nam pruži celokupnu stvarnost. Po Bradleyevim rečima »to« prevazilazi »šta«, obuhvatnije je od njega. Misao nam daje saznanje stvarnosti, ali to je samo saznanje a ne stvarnost. Ima drugih mislilaca koji osećaju da je stvarnost saglasna na sobom, dok misao ma kakva da je u sebi je protivrečna. Misao radi sa suprotnošću subjekt-objekt, a apsolutna stvarnost je nešto u čemu nestaju ove antiteze. Najkonkretnija misao, ukoliko pokušava da sjedini mnoštvo u jednome, još uvek je apstraktna jer je u sebi protivrečna, i zato ako želimo da shvatimo stvarnost moramo napustiti misao. Po prvoj hipotezi ono što misao otkriva nije suprotno stvarnosti već pokazuje jedan njen deo. Delimična gledišta su protivrečna samo u tom smislu što su delimična. Ona su istinita dokle mogu da dopiru, ali ona nisu potpuna istina. Druga hipoteza nam govori da se stvarnost može shvatiti nekom vrstom osećanja ili intuicije.<sup>14</sup> Prva teorija zahteva i dopunu mišljenja osećanjem, ako se želi da ona prodre do stvarnosti u njenoj punoći. Sem mišljenja izgleda da nam je potreban jedan drugi element, a on je sugerisan izrazom *daršana*, koji se upotrebljava da opiše jedan sistem filozofije, učenje ili *śāstru*.

Izraz *daršana* dolazi od reči *drś* — videti. Ovo viđenje može biti čulno posmatranje, pojmovno saznanje ili intuitivno iskustvo. Ono može biti pregled činjenica, logičko zaključivanje ili duševno zrenje. Uopšte uzev, *daršane* znače kritičko izlaganje, logičke preglede ili sisteme. U ranim periodima filozofske misli, dok je filozofija bila uglavnom intuitivna, ne može se naći izraz toga značenja. To dokazuje da *daršana* nije intuicija, ma kako da je sa njome povezano. Možda je taj izraz upotrebljavan namerno da označi misaoni sistem stečen intuitivnim iskustvom a potvrđen logičkim dokazom. U sistemima ekstremnog monizma filozofija sprema teren za intuitivno iskustvo

<sup>14</sup> Upor. Bradleya, koji kaže da stvarnost možemo doseći nekom vrstom osećanja, i McTaggarta, koji smatra da ljubav pruža najbolji način za karakterisanje apsolutnoga.

dajući nam ideju o nemoći misli. U sistemima umerenog monizma, koji stvarnost posmatra kao konkretnu celinu, filozofija najbolje uspeva u pružanju idealne rekonstrukcije stvarnosti. Ali stvarnost transcen- duje, obilazi, preliva naše oskudne kategorije. U ekstremnom monizmu intuitivno iskustvo je ono koje nam otkriva punoću stvarnosti; u konkretnom monizmu zrenje je takvo da osećanje i uopšte emocija pro- žimaju saznanje. Pojmovne konstrukcije nemaju sigurnost iskustvenih činjenica. Opet neko mišljenje ili logička konstrukcija postaje istina jedino ako izdrži probu života.

*Daršana* je reč koja je zgodno neodređena, pošto služi kako za dijalektičku odbranu ekstremnog monizma tako i za intuitivnu istinu na kojoj se on zasniva. Filozofski uzeto, *daršana* znači proveravanje intuicije i njeno logičko propagiranje. Čak i u drugim sistemima taj se naziv upotrebljava za logičko izlaganje istine, koja se može izra- ziti u pojmovima, uz pomoć ali i bez pomoći ikakve živahne intuicije. Tako se *daršana* primenjuje na sva gledišta na svet koja stvara čovekov um, a ako je stvarnost jedna onda ova različita gledišta koja poku- šavaju da otkriju isto moraju međusobno da se slažu. Ona ne mogu da imaju ništa slučajno, već moraju da budu izrazi raznih tačaka gle- dišta o jednoj stvarnosti. Bližim razmatranjem više gledišta koja naš duh stvara trenutnom fotografijom stvarnosti iz različitih aspekata, mi se uzdizemo na drugi stupanj potpunog predstavljanja stvarnosti u logičkim pojmovima. Kad postanemo svesni neadekvatnosti poj- movnog prilaznja stvarnosti, mi pokušavamo da je osetimo intuicijom, u kojoj se intelektualne ideje utope. Onda, kaže nam se, dolazimo do čistog »bića« ekstremnog monizma, od koga se vraćamo logičkoj stvarnosti misli, koju opet počinjemo da sričemo slovo po slovo u različitim sistemima. Termin *daršana*, primenjen na ovo poslednje, znači svako naučno objašnjenje stvarnosti. Tako stoji sa tom reči, koja svojom prijatnom neodređenošću stoji iza svake složene filo- zofske inspiracije.

*Daršana* je jedna duhovna percepcija, jedno potpuno gledište koje se otkriva duševnom čulu. Ovaj duševni pogled, koji je moguć samo kad i gde se filozofijom živi, predstavlja oznaku koja odlikuje pravog filozofa. Najviši trijumfi filozofije su mogući samo kod onih koji su u sebi postigli čistotu duše. Ta čistota se zasniva na dubokom usvajanju iskustva i ostvaruje samo kad se nađe neka tačka skrivene snage u čoveku, odakle on može ne samo da ima uvid u život, nego i da ga razume. Polazeći od ovog unutrašnjeg izvora filozof nam otkriva životnu istinu, istinu koju sam intelekt nije u stanju da otkrije. Ta vizija se stvara iz onog tajanstvenog gledišta u kome se celokupno iskustvo dovodi u sklad, i to gotovo isto tako prirodno kao što se plod stvara iz cveta.

Onaj koji traži istinu mora da zadovolji neke bitne uslove pre no što se preda svome poslu. Šamkara u svom komentaru prve sūtre iz Vedānta-sūtra iznosi da su suštinska četiri uslova za svakoga

koji filozofski istražuje. Prvi je uslov da razlikuje večno i prolazno. To još ne znači puno saznanje, do koga se dolazi tek na kraju, nego samo metafizičku sklonost koja ne prihvata sve što vidi kao apsolutno stvarno, težnju istraživača da sve stavlja u pitanje. On mora da ima istraživački duh da ispita sve stvari, živu imaginaciju koja će izvući istinu iz mnoštva prividno nepovezanih činjenica, i naviku meditacije koja njegovom duhu neće dozvoliti da rasipa svoje snage. Drugi uslov je odbacivanje želje za uživanjem u plodovima akcije, bilo u sadašnjem bilo u budućem životu. On zahteva odricanje svake beznačajne želje, lične pobude i praktičnog interesa. Za misaoni duh jedini cilj je spe- kulacija ili istraživanje. Prava upotreba intelekta jeste u razumevanju stvari, kako dobrih tako rdavih. Filozof je naturalist koji treba da ide za kretanjem stvari, ne preuveličavajući dobro niti umanjujući zlo zbog nekog svog predubedenja. On mora da stoji izvan života i po- smatra ga. Zato se kaže da on ne sme da ima ljubavi za sadašnjost niti za budućnost. Samo tako on može da uloži sve svoje snage u jasno mišljenje i pošten sud i razvije jedno bespristrasno kosmičko gledište u kome se poštuju činjenice. Da bi ostvario takav mentalitet on mora da izvrši promenu srca, koja se ističe kao treći uslov, a to je zahtev od istraživača da stekne mir, samosavlađivanje, odricanje, strpljenje, duševni mir i veru. Samo uvežban duh koji potpuno vlada telom može da istražuje i meditira neprekidno, do kraja života, ne gubeći iz vida ni za trenutak predmet svoga ispitivanja, i ne dozvoljavajući da ga skrene s puta neko zemaljsko iskušenje. Istraživač istine mora da ima potrebnu hrabrost da žrtvuje sve radi svog najvišeg cilja. Tako se od njega traži podvrgavanje strogoj disciplini, odbacivanje zadovoljstava, podnošenje žalosti i prezira. Duhovna disciplina koja obuhvata nemi- losrdno samoispitivanje osposobiće ispitivača istine da postigne svoj cilj — slobodu. Želja da se postigne stanje *mokša*, ili oslobođenje, jeste četvrti uslov. Čovek metafizički nastrojen, koji se odrekao svih želja i uvežbao svoj duh, ima samo jednu žarku želju: da ispuni cilj ili po- stigne večnost. Narod Indije ima tako veliko poštovanje za ove filo- zofe, koji su sjajni u moći saznanja i snazi intelekta, da ih visoko uva- žava. Filozofi u vitalnom smislu te reči jesu proročke duše, koje se sa plemenitim zanosom za istinu mučno bore da razumeju misteriju sveta i nađu izraz za nju, posvećujući tome dane rada i noći bdenja. Oni stvaraju iskustvo u korist čovečanstva i stoga su im ljudi večno zahvalni.

Poštovanje prošlosti je druga nacionalna osobina Indijaca. Ima u tome neke upornosti temperamenta, neke nepopustljive lojal- nosti koja neće da izgubi ništa iz dugog toka vekova. Ako se nađe lice u lice sa novim kulturama ili iznenadnim proširenjima saznanja Indijac ne popušta iskušenjima dana već se čvrsto drži svoje tradicio- nalne vere, unoseći onoliko novoga u staro koliko je to moguće. U ovom konzervativnom liberalizmu leži tajna uspeha indijske kulture i civilizacije. Od velikih civilizacija sveta, izbledele od vremena, jedino

indijska još živi. Veličina egipatske civilizacije može se upoznati jedino iz izveštaja arheologa i tumača hijeroglifa. Vavilonsko carstvo sa svojim čudima nauke, veštine navodnjavanja i inženjerstva, danas je samo gomila ruševina. Velika rimska kultura sa svojim političkim institucijama i idealima zakonitosti i jednakosti velikim delom je stvar prošlosti. Međutim, indijska civilizacija, koja je po najstrožoj oceni stara 4.000 godina, još živi u svojim bitnim odlikama. Ona dopire unazad sve do doba veda i u isto vreme je i mlada i stara. Ona je obnavljala svoju mladost kad god je to zahtevao tok istorije. Kad dođe do promene ona se svesno ne oseća, a izvršena promena se uvek prikazuje kao novo ime za stari način mišljenja. U Rg-vedi ćemo videti kako religiozna svest arijskih osvajača uvažava shvatanja starosedelaca. U Atharva-vedi vidimo kako se neodređenija kosmička božanstva dodaju bogovima neba i sunca, vatre i vetra, koje arijski narodi obožavaju od Gange do Helesponta. Smatra se da su upanišade oživljavanje ili bolje ostvarenje nečega što se nalazi već u himnama veda. Bhagavad-gītā istupa kao sinteza učenja upanišada. U indijskoj epici susreću se religiozna shvatanja najvišeg značaja uz rano obožavanje prirode. Uvažavati u čoveku duh poštovanja prema starini preduslov je za uspeh u novome.<sup>15</sup> Stari duh se može zadržavati i onda kad se ne čuvaju njegovi stari oblici. Ta težnja da se očuva prototip izazvala je moderno uverenje da se Indija ne menja. Ljudski duh se nikad ne zaustavlja, mada nikada ne kida potpuno sa prošlošću.

Poštovanje prošlosti stvorilo je stalni kontinuitet indijske misli, čija su razdoblja međusobno povezana prirodnom pobožnošću. Indijska kultura je delo vekovnih promena koje su izvršile stotine pokolenja. Neke od tih vekovnih promena duge su, spore i nepovoljne, druge kratkotrajne, brze i srećne, a svako je pokolenje dodalo poneku odliku velikom bogatstvu predanja, živog i sada iako u sebi nosi znake mrtve prošlosti. Životni put indijske filozofije upoređuje se sa tokom velike reke koja se valja veselo od svog izvora u severnim planinskim vrhovima i hita kroz senovite doline i ravnice; ona prima manje reke u svoju ogromnu struju, dok se ne proširi do veličanstvene i tihe sile u zemljama i narodima čije sudbine saodređuje noseći hiljade lađa na svojim grudima. Ko zna da li će i kada ova moćna reka, koja još teče dalje sa hukom i radošću, ući u okean koji je otac svih reka?

Ima dosta indijskih mislilaca koji posmatraju celinu indijske filozofije kao jedinstven sistem neprekinutog otkrovenja. Oni veruju

<sup>15</sup> Upor. »Ova pretenzija neke nove stvari da je stara javlja se u različitim stepenima kod svih velikih pokreta. Reformacija je tvrdila da se vraća Bibliji, jevanđeljski pokret u Engleskoj traži takođe vraćanje Jevanđelju, pokret Velike crkve želi povratak prvobitnoj crkvi. Čak je i u Francuskoj revoluciji jedan značajan element bio ideal vraćanja rimskoj republikanskoj vrlini ili jednostavnosti prirodnog čoveka, iako je ona najveći od svih raskida sa prošlošću« (Gilbert Murray: *Four Stages of Greek Religion*, str. 58).

da svaka civilizacija izgrađuje neku božansku misao koja njoj odgovara.<sup>16</sup> Postoji jedna imanentna teleologija koja određuje život svakog naroda u pravcu izvesnog potpunog razvoja. U Indiji su razvijana različita gledišta, ali se ona posmatraju kao grane jednog istog drveta. Prekidi u razvoju i ulice bez izlaza se ipak nekako slivaju sa glavnim tokom napredovanja prema istini. Poznat način na koji se šest ortodoksnih sistema dovode u sklad jedan sa drugim jeste da se kaže da kao što majka pokazuje Mesec detetu i govori o njemu kao o sjajnom krugu na vrhu drveta, što je za dete shvatljivo, a ne spominje ogromnu razdaljinu koja odvaja Zemlju od Meseca, jer bi to zbunilo dete; tako isto su različita gledišta razrađena u indijskoj filozofiji da bi se prilagodila različitim stepenima ljudskog razumevanja. Prabodhačandrodya, jedna filozofska drama, kaže da se šest sistema indijske filozofije uzajamno ne isključuju već sa različitih tačaka gledanja potvrđuju slavu jednog istog nestvarnog boga. Oni zajedno formiraju živu žižu rasturenih zrakova koji se odražavaju u mnogostranoj prizmi čovečanstva. Mādhava u knjizi Sarvadarśanasamgraha (1380. god.) skicira šesnaest sistema mišljenja tako da pokazuju niz koji postepeno raste i kulminira u *advaita-vedānti* ili nedvojnosti. Kao Hegel, on posmatra istoriju indijske filozofije kao progresivan napor usmeren prema potpuno razrađenom shvatanju sveta. Istina se otkriva zrno po zrno u sistemima koji sleđuju jedan drugom, a potpuna istina se pokazuje samo kad se upotpuni serija filozofema. U *advaita-vedānti* su mnoge svetlosti skupljene u jednu žižu. Teolog i mislilac šesnaestog veka Viđñānabhikṣu smatra da sve sisteme treba uvažiti<sup>17</sup> i dovodi ih u sklad time što razlikuje praktičnu od metafizičke istine, a *sāmkhyu* uzima kao konačni izraz istine. Madhusūdana Sarasvatī u svome delu Prasthānabheda piše: »Vrhovni cilj svih *munija*, tvoraca tih različitih sistema, bio je da potkrepe teoriju o *māyi*, a njihova jedina namera je bila da dokažu postojanje jednog vrhovnog boga, samu esenciju, jer ti *muni* kao sveznajući nisu mogli biti u zabludi. Ali kako su oni videli da ljudi predati trci za spoljnim stvarima nisu mogli svi odjednom da prodru do najviših istina, pružali su im različite teorije da ne bi možda pali u ateizam. Pogrešno razumevajući nameru koju su *muni* pri tome imali u vidu, i zamišljajući da su čak nameravali da iznesu učenje suprotna vedama, ljudi su počeli da pretpostavljaju jedna drugima specifična učenja ovih nekoliko škola, te su tako postali pristalice raznih sistema.«<sup>18</sup> Takvo mirenje više sistema<sup>19</sup> pokušavali su skoro svi kritičari i komentatori. Razlika je samo u tome šta su smatrali za istinu. Branioci *nyāye*, kao Udayana, smatraju *nyāyu*, dok teisti kao

<sup>16</sup> Grci zovu ovu specifičnu odliku svakog naroda njegovom »prirodom«, dok je Indijci zovu *dharma*.

<sup>17</sup> Sarvāgamaprāmānya.

<sup>18</sup> Vidi Muir: O. S. T., IV. 1 i 2.

<sup>19</sup> Sarvadarśanasāmarasya.



Rāmānuda, smatraju da je istina u teizmu. Slaže se sa duhom indijske kulture ako se misli da će nekoliko struja mišljenja koje teku po njenom tlu predati svoje vode jednoj reci čiji su talasi upućeni gradu božjem.

Od početka su Indijci osećali da je istina mnogostrana a da različita gledišta sadrže različite izgledе istine; nijedno od njih samo ne bi moglo da je izrazi. Oni su stoga bili širokogrudni i predusretljivi prema drugim gledištima. Oni se čak nisu plašili da prihvate opasna učenja, samo ako su ona imala logičko opravdanje. Koliko god im je to bilo moguće, nisu dozvoljavali da izumre nijedno slovo ili sitnica iz tradicije, te su pokušavali da ih sve usklade. U toku naših izlaganja mi ćemo se sresti sa nekim slučajevima takvog trpeljivog postupanja. Naravno da ima opasnosti za takvu širinu vidika. Ona je često vodila indijske mislioce u maglovitu neodređenost, u lenjo prilagođavanje i jevtin eklekticizam.

### III

#### NEKI PRIGOVORI INDIJSKOJ FILOZOFIJI

Glavni prigovori koji se čine indijskoj filozofiji jesu da je pesimistička, dogmatska, nezainteresovana za etiku i neprogresivna.

Skoro svaki kritičar indijske filozofije i kulture govori o njenom pesimizmu.<sup>20</sup> Međutim, mi ne možemo da shvatimo kako ljudski duh može slobodno da razmišlja i preobličava život ako ga ispuni dosada i svlada osećanje beznadežnosti. Apriorno se cilj i slabost indijske misli ne slažu sa krajnjim pesimizmom. Indijska filozofija je pesimistička ako se pod pesimizmom podrazumeva osećanje nezadovoljstva onim što jeste i što postoji. Ali u tom smislu je svaka filozofija pesimistička. Patnja sveta izaziva probleme filozofije i religije. Sistemi religije koji naglašavaju spasenje traže oslobođenje od života kojim mi živimo na zemlji. Ali stvarnost u svojoj suštini nije zla. U indijskoj filozofiji jedna ista reč *sat* označava kako stvarnost tako i savršenstvo. Ne mogu se razdvajati istina i dobrota, ili tačnije rečeno stvarnost i savršenstvo. Realno je takođe najviša vrednost, i to je osnova svakog optimizma. Profesor Bosanquet, piše: »Verujem u optimizam, ali dodajem da nikakav optimizam ne zaslužuje pažnju ako ne ide uporedo sa pesimizmom i ne stiže dalje od njega. Ubeden sam da to čini pravi duh života; i ako ga neko zamišlja kao opasnog i izvinjenje za neopravdano mirenje sa zlom, ja odgovaram da svaka istina koja je bilo koliko kompletna predstavlja opasnost

<sup>20</sup> Chailley u delu *Administrative Problems* (str. 67) tvrdi da indijska filozofija proizilazi »iz klonulosti i želje za večnim mirom«.

za praksu.«<sup>21</sup> Indijski mislioci su pesimisti utoliko što posmatraju svetski poredak kao zlo i laž; ali su oni optimisti jer osećaju da postoji put koji vodi iz njega u oblast istine, koja je takođe dobrota.

Govori se da indijska filozofija nije ništa ako nije dogmatska, a prava filozofija ne može da opstane ako je dogmatska, Tok našeg daljeg izlaganja indijske misli pružiće odgovor na ovakav prigovor. Mnogi filozofski sistemi obrađuju problem saznanja, njegovog porekla i važenja, kao pripremu za rešavanje drugih problema. Istina je da se vede, ili *śruti*, općenito smatraju kao pouzdan izvor saznanja. Ali filozofija postaje dogmatska jedino ako se tvrđenja veda smatraju kao viša od svedočanstva čula i zaključaka razuma. Izlaganje veda *āptavačana* su ili reči mudraca koje treba primiti ako smo ubeđeni da su oni imali više sredstava nego mi za formiranje suda o stvari koja je u pitanju. Uopšte uzev, ove istine veda odnose se na iskustva vidovitih ljudi, koji moraju da uzmu u obzir svako racionalno izražavanje stvarnosti. Takva intuitivna iskustva spadaju u mogućnost svih ljudi ako oni samo žele da ih imaju.<sup>22</sup> Pozivati se na vede ne znači nipošto obraćati se nekom uzoru izvan filozofije. Ono što je dogma za običnog čoveka, to je iskustvo za čiste u srcu. Istina je da kad pređemo na stupanj kasnijih komentara imamo stanje filozofske ortodoksije, kad spekulacija postaje akademska odbrana prihvaćenih dogmi. Raniji sistemi takođe sebe smatraju za egzegetske i pretenduju da budu komentari starih tekstova, ali oni nikad nisu naginjali da postanu skolastički, jer su upanišade u kojima su tražili inspiracije bile mnogostrane.<sup>23</sup>

Posle osmog veka filozofske raspre postale su tradicionalne i dobile skolastički karakter, te se gubi sloboda koja je odlikovala ranije epohe. Osnivači škola se kanonizuju, i tako sumnja u njihova mišljenja postaje malo manje od skrnavljenja svetinja i bezbožnosti. Osnovne postavke su utvrđene jednom za svagda, a funkcija učitelja se svodi samo na prenošenje verovanja škole, jedino uz takve promene kakve njegov um može da svlada a vreme neizbežno zahteva. Nalaze se novi dokazi za gotove zaključke, novi načini da se svladaju nove teškoće i ponovo potvrdi staro, bilo malom izmenom spoljnog izgleda bilo dijalektičkim izvrtanjem. Ima manje meditacije o dubokim problemima života a više diskusije o veštačkim. Blago koje leži u tradiciji vezuje nas svojim sopstvenim teretom bogatstva, i filozofija prestaje da se razvija, a katkad uopšte teško diše.

Prigovor nepraktičnosti, koji se obično iznosi protiv indijske filozofije u celini, može da ima neki smisao ako se odnosi na opširne

<sup>21</sup> Bosanquet: *Social and International Ideals*, str. 43. Upor. Schopenhauer: »Optimizam, kad nije samo besmisleno pričanje koje ne sadrži ništa osim reči praznih glava, javlja se ne samo kao apsurdan već i kao zaista bestidan način mišljenja, kao gorko podrugivanje čovečanstvu u njegovom neopisivom trpljenju.«

<sup>22</sup> Vidi S. B. V. S., III, 2. 24.

<sup>23</sup> Viśvatomukhāh.

rasprave komentatora, koji nisu inspirisani apostoli života i lepote, kakvi su bili filozofi starije generacije, već profesionalni dijalektičari, svesni svoje misije u čovečanstvu. Ipak, čak i ispod neizbežne naslage vekova duša ostaje mlada, i ovda-onda izbija kroz te naslage puštajući zelene i nežne izdanke. Javljaju se ljudi kao što su Šamkara i Mādhava, koji sebe zovu komentatorima, ali shvataju duhovni princip koji upravlja zbivanjima u svetu.

Često se iznosi protiv indijske filozofije da je neetička po karakteru. »U granicama indijskog mišljenja praktično nema etičke filozofije.«<sup>24</sup> Međutim, ovaj prigovor se ne može održati. Vrlo su česti pokušaji da se ceo život ispuni snagom duha. Posle kategorije stvarnosti, *dharmā* predstavlja najvažniju kategoriju indijske misli. Što se tiče stvarnog etičkog sadržaja, budizam, đainizam i hinduizam ne zaostaju za ostalim filozofemima. Etičko savršenstvo je prvi korak prema božanskom saznanju.

Kaže se da filozofija u Indiji ostaje uvek nepromenjena i predstavlja beskrajn proces mlaćenja prazne slame. Izraz: »nepromenljivi Istok« znači da je u Indiji vreme prestalo da teče i postalo nepokretno zauvek. Ako to znači da se ona bavi u osnovi uvek istim problemima, onda je to neprogresivnost koja je zajednička svakom filozofskom razvoju. Isti stari problemi boga, slobode i besmrtnosti, i ista nezadovoljavajuća rešenja ponavljaju se kroz vekove. Međutim, dok oblik problema ostaje isti, sadržina se menja. Velika je razlika između boga iz himni veda, koji pije *somu*, i apsoluta u Šamkare. Situacije za koje filozofija predstavlja odgovor obnavljaju se u svakom pokolenju, te zahtevaju uvek novi napor da se sa njima izađe na kraj. Ako ovim prigovorom hoće da se kaže da ne postoji u osnovu velika razlika između rešenja datih u starim spisima Indije, u Platonovim delima ili hrišćanskim zapisima, to samo dokazuje da je isti, ljubavljivi glas čuje s vremena na vreme. Svete misli silaze k nama kroz vekove a narodi i predanja ih različito obrađuju i boje. Ako taj prigovor znači da poštovanje (prema) prošlosti podstiče indijske mislioce da sipaju novo vino u stare mehove, mi smo već kazali da je to zaista karakteristika indijskog duha. Put napretka je u preuzimanju dobra koje je ostvareno ranije i dodavanju nečeg novog. To znači naslediti veru otaca i izmeniti je u duhu vremena. Ako se kaže da indijska misao nije plodna pošto nije uzimala u obzir napredak nauke, to je onda reč o onoj neplodnosti koju imaju sve stare stvari u očima novih. Naučni napredak nije uopšte proizveo takvu promenu u suštini filozofije, kakvu pretpostavlja ova kritika. Ni teorije tako revolucionarne u svojim naučnim aspektima kao što su u biologiji teorija evolucije ili u fizici teorija relativiteta, nisu oborile utvrđene filozofije već su ih samo potvrdile na novim poljima.

<sup>24</sup> Farquhar: *Hibbert Journal*, oktobar 1921, str. 24.

Prigovor konzervatizma ili statičnosti važi ako predemo na vreme dalje od prvih velikih komentatora. Ruka prošlosti postaje tu sve teža, incijativa sputana, te počinje rad skolastičara, slično radu srednjovekovnih skolastičara, sa istim poštovanjem za autoritet i tradiciju i istim nametanjem teološke predrasude. Indijski filozof bi više uradio u većoj slobodi. Da bi se nastavljao živi razvoj filozofije i održao polet stvaralačke energije, potreban je stalan kontakt sa onim živim događajima u svetu koji mogu da podržavaju stvarnu slobodu misli. Možda filozofija Indije, koja je izgubila svoju moć i snagu kad je njena politika doživela poraz, može da nađe nov izvor inspiracije i pobude u eri koja je tek u osvitu. Ako indijski mislioci kombinuju ljubav prema starome sa žedu za istinom, indijska filozofija može još uvek da ima budućnost tako slavnu kao prošlost.

#### IV

#### VREDNOST ISPITIVANJA INDIJSKE FILOZOFIJE

Indijska misao zaslužuje studiju i sama po sebi, a ne samo kao deo istraživanja starina. Nisu bez vrednosti spekulacije pojedinih mislilaca ili ideje prošlih doba. Ništa što je interesovalo ljude i žene ne može potpuno da izgubi svoju vitalnost. U mislima Arijata iz doba veda nalazimo svedočanstva borbe snažnih duhova sa najvećim problemima koji se postavljaju pred misaonog čoveka. Po rečima Hegela: »Istorija filozofije u svom pravom značenju ne bavi se prošlošću već večnom i pravom sadašnjošću; ona u svojim rezultatima nije slična muzeju u kome se čuvaju aberacije ljudskog intelekta, već panteonu figura sličnih bogu, koje predstavljaju razne stupnjeve imanentne logike celokupne ljudske misli.«<sup>25</sup> Istorija indijske misli nije onakva kakva izgleda na prvi pogled: niz sablasnih ideja koje sleduju jedna drugoj u brzom toku.

Lako je od filozofije načiniti sport, jer za one koji su zadovoljni da žive među stvarima iz sveta čula i misle površno filozofski problemi imaju izgled nestvarnosti i ukus apsurdnosti. Neprijateljska kritika smatra filozofske dispute za besplodnu logičku igru i intelektualnu opsenu, koja se bavi pitanjima, kao: »Da li je postala prvo kokoška ili jaje?«<sup>26</sup> Problemi koji se obrađuju u indijskoj filozofiji uzbuđivali su ljude od starine, mada nikad nisu bili rešeni na opšte zadovoljstvo. Izgleda da je suštinska čovekova potreba ili težnja da sazna prirodu duše i boga. Svaki misaoni čovek kad razmišlja o činjenici da se od rođenja nezaustavno kreće prema smrti, o brzom toku

<sup>25</sup> *Logic*, str. 137. Wallaceov prevod na engleski.

<sup>26</sup> Uostalom ova misao nije tako prosta i naivna kao što izgleda. Vidi *Luck or Cunning* Samuela Butlera.

reke života i neprekidnoj struji postajanja koja vuče stalno dalje i više — mora da se pita: u čemu leži cilj svega toga kao celine, nezavisno od malih skretanja na putu. Filozofija nije rasna indiosinkrazija Indije, već opšte ljudski interes.

Ako ostavimo na stranu profesionalnu filozofiju koja možda može biti uzaludan posao, onda u Indiji imamo jedan od najboljih logičkih razvoja misli. Radovi indijskih mislilaca su od tolike vrednosti za napredak ljudskog saznanja da smatramo njihovo delo vredno ispitivanja čak i kad nalazimo u njemu očigledne zablude. Ako su sofizmi koji su ruinirali filozofije prošlosti neki razlog da im se ne posveti pažnja, onda bi trebalo zanemariti studiju ne samo indijske filozofije, nego svake filozofije uopšte. Najzad, udeo večne istine, koji se može priznati kao nesumnjiv prilog ljudskoj misli, nije toliko veliki čak ni kad su u pitanju najsjajni mislioci Zapada, kao što su Platon i Aristotel. Lako je gledati sa visine na sjajne rapsodije Platona ili na dosadni dogmatizam Descartesa, na neplodni empirizam Humeov ili na zbujujuće paradokse Hegela — pa ipak nema sumnje da nam koriste studije njihovih knjiga. Iako je malo vitalnih istina indijskih mislilaca koje su uobličavale istoriju ljudskog duha, ipak ima opštih sinteza, sistematskih koncepcija koje su stvorili jedan Bādarāyana ili jedan Šamkara, a koje će ostati kao belezi ljudske misli i spomenici ljudskog genija.<sup>27</sup>

Indijski naučnik može već studijom samo indijske filozofije da stekne ispravnu perspektivu prošlosti Indije. Dandanas prosečni Indijac smatra sisteme svoje prošlosti — budizam, advaitizam, dvaitizam — podjednako prihvatljive i vredne za razum. Tvorci ovih sistema se poštuju kao božanstva. Studija indijske filozofije će doprineti razjašnjavanju stvarne situacije, prihvatanju jednog izbalansiranijeg gledišta i oslobođenju duha od tiranske ideje da je savršeno sve što je staro. Ova sloboda od robovanja autoritetu predstavlja ideal za koji je vredno boriti se. Jer kad porobljeni intelekt stekne slobodu, samostalno mišljenje i stvaralački napor mogu opet doći do izraza. Možda je to pomalo melanholično zadovoljenje savremenog Indijca da zna neke pojedini-

<sup>27</sup> Mnogi naučnici Zapada priznaju vrednost indijske filozofije. »S druge strane, kad s pažnjom čitamo poetska i filozofska dela Istoka, pre svega indijska, koja počinju da se šire po Evropi, nalazimo tako mnogo istina, i to tako dubokih, i koje čine takav kontrast prema neznatnim rezultatima na kojima se katkad evropski genije zadržavao — onda smo prinuđeni da se poklonimo pred genijem Istoka, i da vidimo u toj kolevci ljudskog roda rodni kraj najviše filozofije« (Victor Cousin). »Ako bih se pitao iz koje bi književnosti mi ovde u Evropi, mi koji smo bili hranjeni skoro isključivo mislima Grka i Rimljana i jedne semitske rase, Jevreja, izvukli onaj korektiv koji je najpotrebniji da bi se unutrašnji život usavršio, načinio obuhvatnijim, univerzalnijim, u stvari istinskije human, život koji ne bi bio samo za ovaj život, već jedan preobražen i večan život — ja bih ukazao na Indiju« (Max Müller). »Među nacijama koje imaju svoju domaću filozofiju i metafiziku, u isto vreme i urođeni smisao za tu aktivnost, kakva je danas karakteristična za Nemačku, a u stara vremena bila sjajna odlika Grčke, Indija drži prvo mesto kroz sve vreme« (ibid.).

nosti iz rane istorije svoje zemlje. Stari ljudi se teše pričama iz svoje mladosti, a način da se zaboravi rđava sadašnjost jeste da se čita o dobroj prošlosti.

## V

### PERIODI INDIJSKE MISLI

Potrebno je dati izvesno opravdanje za naslov »Indijska filozofija« kad pretresamo filozofiju Hindusa kao različitu od drugih filozofija onih zajednica koje takođe imaju svoje mesto u Indiji. Glavni je razlog što je izraz već u opštoj upotrebi. Indija je i danas uglavnom zemlja Hindusa. Mi se ovde bavimo istorijom indijske misli do godine 1.000. ili nešto posle toga, kad je sudbina Hindusa postala sve jače vezana za sudbinu nehindusa.

Neprekinutom razvoju indijske misli davali su razni narodi u razna vremena svoje priloge; ipak, snaga indijskog duha vršila je svoj vlastiti formativni uticaj na njih. Za nas nije moguće utvrditi siguran hronološki razvoj, mada ćemo pokušati da posmatramo indijsku misao sa istorijske tačke gledišta. Učenja pojedinih škola su vezana za svoje sredine i moraju se posmatrati u vezi sa njima. Drugačije, ona bi prestala da budu ma od kakvog živog interesa za nas i postala bi mrtva tradicija. Svaki sistem filozofije je jedan odgovor na pozitivno pitanje koje njegovo doba postavlja sebi, i ako se posmatra iz svog sopstvenog ugla sadrži neku istinu. Filozofije nisu nizovi postavki konačnih ili pogrešnih, nego izraz i evolucija duha sa kojim i u kome moramo živeti ako želimo da znamo kako se sistemi izgrađuju. Mi moramo priznati solidarnost filozofije sa istorijom, intelektualnog života sa društvenim uslovima.<sup>28</sup> Istorijska metoda zahteva od nas da ne zauzimamo stranu u sukobima škola, već da pratimo razvoj potpuno objektivno.

Pošto smo svesni ogromnog značaja istorijske perspektive, žalimo što nam zbog gotovo potpunog zanemarivanja hronološkog reda u izvorima nije moguće da tačno odredimo vreme svakog sistema. Priroda starih Indijaca bila je tako neistorijska ili možda ultrafilozofska da znamo više o filozofijama nego o filozofima. Od doba rođenja Buddhe indijska hronologija je na boljim osnovama. Pojava budizma pada u isto vreme sa širenjem persijske vlasti do Inda pod persijskom

<sup>28</sup> Prema slici Walter Patera: »Čudno razgranato borovo drvo izgledalo bi na nekom engleskom proplanku kao čud prirode. Ako bismo ga u mislima premestili među borbene snage alpskih bujica, koje su stvarno uobličile njegov rast, ono bi izgledalo kao tvorevina nužnosti, logike određenih činjenica. Isto tako će najfantastičnija verovanja dobiti svoju prirodnu prikladnost ako se kao što treba dovedu u vezu sa prilikama oko njih, čiji deo u stvari čine« (Walter Pater: *Plato and Platonism*, str. 10).

dinastijom Ahemenida. To je kažu bio izvor najranijeg znanja Zapada o Indiji koje su stekli Hekatej i Herodot.

Približna podela indijske filozofije na velike periode izgledala bi ovako: 1) Period veda (1500—600. pre n. e.) pada u doba naseljavanja Arijaca i postepene ekspanzije i širenja arijevske kulture i civilizacije. To je bilo doba koje je bilo očevidac šumskih univerziteta, na kojima su utvrđeni počeci utančanog indijskog idealizma. Mi razlikujemo u njemu sukcesivne slojeve misli, date u mantrama, ili himnama, u brāhmanama i upanišadama. Gledišta izneta u ovo doba nisu filozofska u tehničkom smislu reči. To je doba lutanja, ali doba kad su sujeverje i misao ipak u sukobu. Da bismo pokazali red i kontinuitet predmeta, potrebno je da počnemo sa izveštajem o izgledu himna Rg-veda i prodiskutujemo gledišta upanišada.

2) Epski period (600. pre n. e. — 200. n. e.) zahvata doba razvoja od ranih upanišada do *daršana* ili sistema filozofije. Epika Rāmāyane i Mahābhārata služi kao sredstvo za saopštavanje nove poruke o herojskom i božanskom u ljudskim odnosima. U ovom periodu imamo takođe veliku demokratizaciju ideja upanišada u budizmu i Bhagavad-gīti. Ovom dobu pripadaju religiozni sistemi budizma, dainizma, šaivism, vaišnavizma\*. U isti period spada takođe razvoj apstraktne misli koji je postigao vrhunac u školama indijske filozofije, u *daršanama*. Većina sistema ima svoje prve početke oko doba pojave budizma, te se razvijaju rame uz rame kroz mnoge vekove; ali sistematska dela ovih škola pripadaju kasnijem dobu.

3) Period sūtra\*\* (nakon 200. n. e.) dolazi posle toga. Masa materijala rasla je tako jako da se pokazalo potrebno da se isplanira (jedna) skraćena šema filozofije. Takva redukcija i sumiranje izvedeno je u obliku sūtra. Sūtre su nerazumljive bez komentara, i to u toj meri da su kasnije komentari postali važniji od njih. Tako se pojavio kritički stav u filozofiji. U prethodnim periodima nema sumnje da je bilo filozofskih diskusija u kojima duh nije pasivno prihvatao sve što je rečeno, već je ispitivao svestrano stavljajući primedbe i odgovarajući na njih. Na osnovu srećne intuicije mislioci su postavljali izvesne opšte principe za koje im je izgledalo da objašnjavaju sve aspekte vasiona. Filozofske sinteze, ma kako bile duboke i prodorne, uvek su imale nedostatak da su bile pred-kritične u Kantovom značenju tog izraza. Bez prethodne kritike ljudske sposobnosti da rešava filozofske probleme duh je posmatrao svet i izvodio svoje zaključke. Raniji napori da se razume i tumači svet nisu bili pravi filozofski pokušaji, pošto ih nisu tištale nikakve skrupule o kompetenciji ljudskog duha ili efika-

\* Šaivism je naziv za kult boga Šive, a vaišnavizam za kult boga Višnu u postvedskom hinduizmu.

\*\* *Sūtra* znači najpre »nit«, pa izreku, aforizam, a u budizmu i čitave govore Buddhine. *Sūtre* su redovno skraćeni tekstovi osnovne nauke pojedine škole ili učitelja, priredeni u mnemotehničke svrhe i u pravilu neshvatljivi bez komentara.

snosti upotrebljenih sredstava i kriterijuma. Prema rečima Cairda, duh je bio »suviše zauzet objektom da bi obratio pažnju na sebe«.<sup>29</sup> Zato kad dodemo na sūtre nalazimo da misao i refleksija postaju svesne sebe te više ne vlada samo konstruktivna mašta i religiozna sloboda. Mi ne možemo izvesno reći koji od sistema je raniji a koji kasniji. Oni se u svim delovima javljaju uzajamno povezani. *Yoga* prihvata *sāmkhyu*, *vaišešika* priznaje *nyāyu* i *sāmkhyu*. *Nyāya* upućuje na *vedāntu* i *sāmkhyu*. *Mīmāṃsā* neposredno ili posredno priznaje ranije javljanje sviju ostalih. To isto čini i *vedānta*. Profesor Garbe smatra *sāmkhyu* (kao) najstarijom školom. Zatim bi došli *yoga*, onda *mīmāṃsā* i *vedānta*, a najzad *vaišešika* i *nyāya*. Period sūtra ne može se strogo razlikovati od skolastičkog perioda komentatora. Dva između njih nastavljaju se do naših dana.

4) Skolastički period takođe datira od drugog veka n. e. Nije nam moguće da odredimo sigurnu i određenu liniju između ovog i ranijeg perioda. Njemu svakako pripadaju velika imena Kumārule, Šamkare, Šridhare, Rāmānude, Madhve, Vācaspatija, Udayane, Bhāskare, Ďāyante, Viđnānabhikšua i Raghunāthe. Literatura ubrzo postaje jako polemička. Nalazimo gomile školaca, žučne protivnike koji se upuštaju u vanredno suptilne teorije i fino smišljene dokaze, koji se vatreno prepiru o prirudi logičkih univerzalija. Mnogi indijski naučnici boje se da otvore njihove knjige koje nas češće zbunjuju nego što nas uče. Niko ne može da porekne njihovo oštroumlje i entuzijazam. Umesto misli mi tu nalazimo reči, umesto filozofije logičku igru. Najgori tip komentatora obeležava maglovitost misli, suptilnost logike i netrpeljiva narav. Međutim, bolji tip komentatora stoji isto tako visoko kao sami stari mislioci. Komentatori kao što su Šamkara i Rāmānuda ponovo iskazuju staro učenje i taj iskaz je isto tako vredan kao neko duhovno otkriće.

Ima nekoliko istorija filozofije koje su pisali indijski mislioci. Skoro svi docniji komentatori diskutuju o drugim učenjima sa svojih sopstvenih gledišta. Na taj način se dešava da svaki komentator daje neku sliku o drugim gledištima. Katkad se prave svesni pokušaji da se obradi više sistema jedan za drugim. Ovde možemo spomenuti neke glavne od tih »istorijskih« izveštaja. Šaddarśanasamuccāya, ili rezime šest sistema, je naslov jednog dela Haribhadre.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Caird: *Critical Philosophy of Kant*, tom I, str. 2.

<sup>30</sup> Barth kaže: »Haribhadra, koji je po predanju umro 529. g. n. e., ali je prema tačnijim podacima živeo u devetom veku, i koji ima nekoliko imenaka, bio je brāhman obraćen u dainizam. On je poznat kao pisac hiljadu četiri stotine *prabandha* (poglavlja), i izgleda da je bio jedan od prvih koji je uveo sanskrtski jezik u skolastičku literaturu *śvetāmbara* daina. Pod šest sistema brāhmani podrazumevaju dve *mīmāṃse*, *sāmkhyu* i *yogu*, *nyāyu* i *vaišešiku*. Haribhadra, s druge strane, tumači pod ovim naslovom ukratko u osamdeset sedam škola, ali potpuno objektivno, osnovne principe budista, daina, sledbenika *nyāye*, *sāmkhye*, *vaišešike* i *mīmāṃse*. Tako on odabira svoju sopstvenu školu i one za koje su daini imali najveću naklonost, pa ih svrstava između škola najvećih njihovih protivnika budista i ritualista Ďaiminijeve

Za Samantabhadru, jednog *digambara* đaina šestog veka, kaže se da je napisao delo zvano *Āptamimāmsā*, koje sadrži pregled raznih filozofskih škola.<sup>31</sup> Jedan *madhyāmika* budist, po imenu Bhāvaviveka, uživa glas da je napisao delo zvano *Tarkaḍvāla*, jednu kritiku škola *mīmāmsā*, *sāmkhya*, *vaiśeṣika* i *vedānte*. Jedan *digambara* đain po imenu Vidyānanda u delu *Aṣṭasāhasrī*, i drugi *digambara* po imenu Merutunga u svome delu o *Šaddarśanavičāra* (1300. g. n. e.) dali su kritike hinduističkih sistema. Najpoznatiji prikaz indijske filozofije sadrži *Sarvadarśanasamgraha*, od dobro poznatog pristalice *vedānte* Mādhavācārya, koji je živio u četrnaestom veku u južnoj Indiji. Delo *Sarvasiddhāntasārasmgraha*, koje se pripisuje Šamkari<sup>32</sup>, i delo *Prasthānanabheda*, čiji je autor Madhusūdana Sarasvatī<sup>33</sup>, sadrže korisne prikaze raznih filozofskih sistema.

DEO I

PERIOD VEDA

škole. Ove poslednje vezuje za *lokāyatike*, ateističke materijaliste, ne samo iz sektaškog fanatizma niti po svom sopstvenom sudu, već sledejući mišljenju koje je preovladalo čak i među brāhmanima« (Barth: *Indian Antiquary*, str. 66, 1895).

<sup>31</sup> Vidyabhushan: *Medieval Systems of Indian Logic*, str. 23.

<sup>32</sup> Ovo pripisivanje njemu izgleda da nije tačno. Vidi Keith: *Indian Logic*, str. 242.

<sup>33</sup> Vidi Max Müller: *Six Systems*, str. 75—84.

## GLAVA II

### HIMNE RG-VEDE

Četiri vede — Delovi veda: mantrе, brāhmane, upanišade — Značaj izučavanja himni — Njihova starost i autor — Razna gledišta o učenju himni — Njihove filozofske tendencije — Religija — *Deva* — Naturalizam i antropomorfizam — Nebo i Zemlja — Varuna — Rta — Sūrya — Ušas — Soma — Yama — Indra — Manji bogovi i boginje — Klasifikacija vedskih božanstava — Monoteističke tendencije — Jedinstvo prirode — Sjedinjavajući impuls logičkog duha — Implikacije religiozne svesti — Henoteizam — Višvakarman, Brhaspati, Pradhāpati i Hiranyagarbha — Uspon refleksije i kriticizma — Filozofska neadekvatnost monoteizma — Monizam — Filozofija i religija — Kosmološke spekulacije vedskih himni — Nāsadiya-sūkta — Odnos sveta prema apsolutnome — Puruša-sūkta — Praktična religija — Molitva — Žrtva — Etička pravila — *Karma* — Asketizam — Kasta — Budući život — Dva puta bogova i predaka — Pakao — Ponovno rođenje — Zaključak

#### I

#### VEDE

Vede su najstariji pisani spomenici ljudskog duha koji su nam sačuvani. Wilson piše: »Kad tekstovi Rg- i Yađur-veda budu potpuni imaćemo dovoljno materijala za sigurno ocenjivanje rezultata koji se mogu iz njih izvesti, kao i stvarnih političkih i religioznih prilika Indijaca u isto ono doba iz koga imamo i najranije poznate vesti o socijalnoj organizaciji, to je doba daleko ranije od pojave grčke civilizacije, ranije od do sada poznatih najstarijih tragova asirskog carstva, možda savremeno sa najstarijim jevrejskim spisima, a kasnije jedino od egipatskih dinastija, o kojima uostalom znamo jedva nešto više od golih imena. Vede nam pružaju bogato obaveštenje o svemu onome što je najinteresantnije u misaonom životu starog doba.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> J. R. A. S., tom 13, str. 206, 1852.

Postoje četiri vede: Rg, Yađur, Sāma i Atharva. Prva tri se slažu ne samo po imenu, obliku i jeziku, nego takođe i po sadržini. Od svih je najvažniji Rg-veda. Nadahnute pesme koje su Arijci doneli sa sobom kao svoje najveće blago iz ranije otadžbine u Indiju skupljene su; uopšte se smatra da je to skupljanje bilo odgovor na želju da se one sačuvaju, želju pobuđenu dolaskom Arijaca u dodir sa velikim brojem obožavalaca drugih bogova u novoj zemlji. Rg-veda je jedna takva zbirka. Sāma-veda je čisto liturgička zbirka. Mnogo toga iz nje nalazi se u Rg-vedi; čak ni himne specifične za Sāma-vedu nemaju sopstvene, drugačije pouke. Sve su one sastavljene za pevanje prilikom prinošenja žrtava. Yađur-veda, kao i Sāma, služi liturgičkoj svrsi. Zbornik Yađur-vede sastavljen je da odgovori potrebama jedne ceremonijalne religije. Whitney\* piše: »U vremenu ranih veda žrtvovanje je još bilo uglavnom slobodan izraz pobožnosti, nije bilo vezano za poziv privilegovanih sveštenika, niti propisano u pojedinostima, već ostavljeno slobodnim impulsima onoga koji žrtvuje, uz himne i pesme iz Rg-vede i Sāma-vede da mu usta ne bi bila neaktivna dok njegove ruke pružaju božanstvu dar koji potiče iz njegovog srca.... Međutim, u toku vremena obred je dobijao sve više formalan karakter, postajući najzad tačno i do minuta propisano nizanje pojedinačnih postupaka; ne samo da su bili određeni stihovi koje je trebalo izgovarati za vreme obreda, nego je uspostavljen isto tako sistem iskaza, govornih formula, određenih da prate svaki pojedinačan postupak celog obreda, da bi izložili, opravdali, blagoslovili, dali mu simbolično značenje, ili slično.... Ove žrtvene formule dobile su ime *yadus*, od korena *yad*, žrtvovati.... Yađur-veda je stvoren od tih formula, delom u prozi delom u stihu, sređenih po redu koji je pogodan da odgovori upotrebi prilikom prinošenja žrtve.«<sup>2</sup>

Zbirke Sāma- i Yađur-veda morale su nastati vremenski između zbirke Rg-vede i perioda brāhmana, kad je već bila potpuno uspostavljena ritualna religija. Atharva-veda dugo vremena nije imao prestiž vede, mada je za naše svrhe najbliži po značaju Rg-vedi, jer je kao i on istorijska zbirka sa samostalnim sadržajem. Jedan drugi duh prožima ovu zbirku vede, koja je tvorevina kasnije epohe u razvoju misli. U njoj se vidi rezultat kompromisa, koji su načinili Arijci iz epohe veda sa novim božanstvima i duhovima, u koje su verovali starosedeooci koje su oni polako pokoravali.

<sup>2</sup> A. O. S. Proceedings, tom III, str. 304.

\* Poznati engleski sanskrtist 19. veka, autor najporepuznije i najbolje dokumentovane sanskrske gramatike napisane na Zapadu.

Svaki veda sastoji se iz tri dela poznatih kao mantre, brāhmane i upanišade. Zbirka mantra ili himna naziva se *samhitā*. Brāhmane obuhvataju pravila i dužnosti vere. Upanišade i āraryake čine one završne delove brāhmana koji obrađuju filozofske probleme. Upanišade sadrže duhovnu osnovu celog poznijeg razvoja misli u Indiji. Od ranijih upanišada Aitareya i Kaušitaki pripadaju Rg-vedi, Kena i Čhāndogya Sāma-vedi, Iṣā i Taittiriya i Brhadāryaka Yađur-vedi, a Prašna i Mundaka Atharva-vedi. Āryakama je mesto između brāhmana i upanišada, i kao što pokazuje njihovo ime određene su da služe kao predmeti meditacija onima koji žive u šumama. Brāhmane obrađuju obrede koji se tiču starešine domaćinstva, ali kad se on u starosti povuče u šume potrebna je neka zamena za obrede, i to pružaju āraryake. Tu se meditira o simboličnim i duhovnim vidovima žrtvenog kulta, i ta meditacija zamenjuje prinošenje žrtve. Āraryake čine prelaznu sponu između rituala brāhmana i filozofije upanišada. Dok su himne delo pesnika<sup>3</sup>, brāhmane su delo sveštenika, a upanišade meditacije filozofa. Religija prirode u himnama, religija zakona u brāhmanama, i religija duha u upanišadama odgovaraju sasvim tačno trima velikim stupnjima hegelovske koncepcije razvoja religije. Mada su kasnije sva tri postojala istovremeno, nema sumnje da su se prvobitno razvila u uzastopnim periodima. Upanišade su u jednom smislu nastavak pobožnosti veda, ali u drugom predstavljaju protest protiv religije brāhmana.

## II

### VAŽNOST PROUČAVANJA HIMNI VEDA

Proučavanje himni Rg-vede neophodno je za svaki tačan pregled indijske misli. Ma kako da ih zamišljamo, kao poluformirane mitove ili grube alegorije, kao maglovita lutanja ili nezrele kompozicije, one su ipak izvor poznijih obreda i filozofija Indoarijaca, i njihovo poznavanje je neophodno za pravilno razumevanje kasnije misli. U ovim prvim naporima ljudskog duha da shvati i izrazi misteriju sveta (mi) nalazimo (jednu) svežinu i jednostavnost, (jednu) neopisivu draž kao u dahu proleća ili jutarnjem cvetu.

Tekst veda koji imamo došao je do nas iz onog perioda intelektualne aktivnosti kad su Arijci došli u Indiju iz svoje stare domovine. Oni su doneli sa sobom neke pojmove i verovanja, koji su bili razvijeni i presađeni na tle Indije. Između kompozicije i kompilacije ovih himna

<sup>3</sup> R. V., I. 164. 6; X. 129. 4.

moralo je proći dugo vremena. Max Müller\* deli period *samhitā* u dva dela, nazvana *chandasa* i *mantra*<sup>4</sup>. Himne su komponovane u svom prvom periodu. To je bila stvaralačka epoha koju karakteriše stvarna poezija, kad su se čovekova osećanja izlivala u pesme; tu nemamo tragove žrtvovanja. Molitva je bila jedino što se pružalo bogovima.

Drugi je period, period *mantra*, obeležen skupljanjem ili sistematskim grupisanjem. Tada su himne raspoređene u praktično isti red u kome ih imamo danas. U ovom periodu polako se javljaju ideje prinošenja žrtve. Tačno vreme komponovanja i skupljanja himna može se samo pretpostavljati. Sigurni smo da su bile u opticaju nekih petnaest vekova pre n. e. Budizam, koji je počeo da se širi u Indiji oko 500. godina pre. n. e., pretpostavlja postojanje ne samo himna veda, nego i cele književnosti veda, uključujući *brāhmane* i upanišade. Bio je potreban dug period da se dobro učvrsti žrtveni sistem *brāhmana* i potpuno razvije filozofija upanišada.<sup>5</sup> Razvoj misli koje se javljaju u ovoj ogromnoj literaturi zahteva najmanje jedan milenijum. Ovo nije suviše dug period ako se setimo raznovrsnosti i obilja koje pokazuje ta literatura. Neki indijski naučnici stavljaju himne veda oko 3000 godina pre. n. e., drugi oko 6000. Pokojni Tilak stavlja himne oko 4500, *brāhmane* oko 2500, rane upanišade oko 1600. Jakobi stavlja himne oko 4500 pre n. e. Mi mislimo da su postale u petnaestom veku pre. n. e. i verujemo da naše datiranje neće izazvati sumnju da je suviše rano.

Rg-veda *samhitā*, ili zbirka, sadrži 1017 himna ili *sūkta*; u svemu 10600 strofa. Podeljena je na osam *aštaka*, od kojih svaka ima osam *adhyāya* ili glava; ove su dalje podeljene u *varge* ili grupe. Katkad se deli na deset *mandala* ili krugova. Ova poslednja podela izgleda da je popularnija. Prvo *mandala* sadrži 191. himnu, a pripisuje se grubo uzev petnaestorici različitih pisaca ili *ršija* (proroka ili mudraca), kao Gautami, Kanvi i drugima. U raspoređivanje himna unesen je jedan princip. Prvo dolaze himne upućene Agniju, druge Indri, zatim sve ostale. Svako od šest sledećih *mandala* pripisuje se jednoj porodici pesnika i ima isti raspored. U osmom nema pravog reda. Kao prvo i ono se pripisuje izvesnom broju različitih pisaca. Deveto *mandala* sastoji se od himna upućenih Soma. Mnoge od himna osmog i devetog *mandale* nalaze se takođe u *Sāma-vedi*. *Mandala* deset izgleda da je pozniji dodatak. U svakom slučaju ono sadrži gledišta koja pripadaju

<sup>4</sup> Ponekad se prave pokušaji da se ove himne podele u pet perioda, razgraničenih prema religioznim uverenjima i društvenim običajima. Vidi Arnold: *Vedic Metre*.

<sup>5</sup> Od njih su proistekli mnogi tehnički izrazi docnijih filozofija, kao *brahman*, *ātman*, *yoga*, *mīmāṃsā*.

\* Nemački indolog, kasnije profesor u Oxfordu, stekao je u drugoj polovini 19. veka najveće zasluge za skupljanje i sređivanje osnovne indijske književnosti, za njeno izdavanje, prevođenje i obradu. Zbog toga uživa visok ugled među indijskim stručnjacima. Pokrenuo je čuvenu biblioteku »The Sacred Books of the East« koja je objavila u engleskom prevodu sve osnovne tekstove i izvan indološkog opsega.

poslednjem periodu razvoja vedskih himna. Tu je iskonski ton ranije pobožne poezije nadstrt bledom prevlakom filozofske misli. U *mandalama* se mogu sresti spekulativne himne o poreklu stvorenja i sl. Zajedno sa ovim apstraktnim teorisanjem nalaze se tu i praznoverne čini i prizivanje duhova, što pripada periodu Atharva-vede. Dok su spekulativni delovi pokazivali sazrevanje duha koji se prvo otkrio u lirskim himnama, ova odlika pokazuje da su u to doba vedski Ariji morali da se srode sa učenjima i običajima urođenika. Obe te činjenice jasno pokazuju da je deseta knjiga kasno ponikla.

### III

#### UČENJE VEDA

Kompetentni naučnici, za koje je ispitivanje ovih starih spisa životni zadatak, zastupaju različita mišljenja o duhu vedskih himni. Pfliegerer govori o »prvobitnoj, detinjski naivnoj molitvi Rg-veda.« Pictet zastupa mišljenje da su rg-vedski Ariji zastupali monoteizam, mada neodređen i primitivan. Roth i Dayānanda Sarasvatī, osnivač Arya-samāda, slažu se sa tim gledištem. Ram Mohan Roy smatra da su bogovi veda »alegorične predstave atributa najvišeg božanstva.« Prema drugima, među kojima je i Bloomfield, himne Rg-veda su žrtvene kompozicije primitivnog naroda koji je pripisivao veliku važnost obrednim običajima. Bergaigne smatra da su u potpunosti alegorične. Čuveni indijski komentator Sāyana prihvata naturalističko tumačenje bogova iz himna, koje podražavaju moderni evropski naučnici. Sāyana tumači katkad himne u duhu poznije *brāhman*ске religije.

Ne treba misliti da se ova različita mišljenja međusobno isključuju, jer ona samo dokazuju neujednačenu prirodu Rg-veda. To je delo koje predstavlja misli mnogih pokolenja mislilaca, i tako nosi u sebi različite naslage misli. Sigurno možemo reći da Rg-veda predstavlja religiju jednog doba koje još nije sofističko. Veliki broj himna je jednostavan i naivan i izražava religioznu svest duha još slobodnog od kasnije sofistike. Ima takođe himna koje pripadaju poznijem formalističkom i konvencionalističkom dobu *brāhmana*. Naročito u poslednjoj knjizi ima nekih koje otelovljuju zrele plodove svesne refleksije o smislu sveta i čovekovom mestu u njemu. Neke himne Rg-veda karakteriše monoteizam. Nema sumnje da se u njima ponekad neki bogovi posmatraju kao različita imena i izrazi univerzalnog bića.<sup>6</sup> Ali taj monoteizam nije onaj odsečan monoteizam modernog sveta.

<sup>6</sup> Vidi R. V., I. 164-46 i 170-71.



Aurobindo Ghosh, veliki indijski naučnik-mistik, zastupa mišljenje da su vede prepune sugestija tajnih učenja i mističnih filozofija. On smatra bogove iz himna simbolima psiholoških funkcija. Sūrya znači, po njemu, inteligenciju, Agni volju, Soma osećanja. Veda je za njega misterijska religija, koja odgovara orfičkim i eleuzijskim verovanjima starih Grka. »Hipoteza koju ja predlažem jeste da Rg-veda predstavlja značajan dokument preostao nam iz ranog perioda ljudske misli, od koga su istorijske eleuzijske i orfičke misterije sačuvale samo neznatne ostatke, a kad je spiritualno i psihološko znanje čoveka bilo skriveno, iz sada teško objašnjivih razloga, velom konkretnih, materijalnih figura i simbola koji su smisao čuvali od pogleda profanih a otkrivali ga posvećenima. Jedan od osnovnih principa mistika bio je nepovredivost i tajnost samosaznanja i istinitost saznanja bogova. Oni su mislili da ova mudrost nije pogodna, a možda je čak i opasna za običan ljudski duh, ili, ako se otkrije prostim i neprečišćenim dušama, svakako je sklona izvrtađu, zloupotrebi i gubitku vrline. Otuda su mistici pomagali jednu spoljašnju pobožnost, efektivnu ali nesavršenu za profane, i jednu unutrašnju disciplinu za posvećene, i oblačili su svoj govor u reči i slike koje su imale istovremeno spiritualno značenje za odabrane a konkretno za masu prostih vernih. Himne veda su zamišljene i izgrađene na ovim principima.«<sup>7</sup>

Pošto nalazimo da je ovo gledište suprotno ne samo modernim tumačenjima evropskih naučnika, nego isto tako i tradicionalnim interpretacijama Sāyane i sistema *pūrva-mīmāṃsā*, autoriteta u interpretaciji veda, moramo oklevati da pođemo za primerom Aurobinda Ghosha, ma kako ingeniozno bilo njegovo gledište. Nije verovatno da ceo napredak indijske misli predstavlja samo neprekidno udaljšavanje od najviših duhovnih istina iz himna veda. Više odgovara onome što znamo o opštoj prirodi ljudskog razvoja, a lakše je to i priznati, da su poznije religije i filozofije proistekle iz grubih sugestija i elementarnih moralnih ideja i spiritualnih težnji mladog duha, nego da su one degradacija prvobitnog savršenstva.

Za tumačenje duha vedskih himna mi nameravamo da usvojimo gledište izgrađeno o njima u brāhmanama i upanišadama, koje su se pojavile neposredno za njima. Ova dva poznija dela predstavljaju nastavak i razvoj gledišta iz himna. Može se naći napredak od obožavanja spoljašnjih prirodnih sila ka oduhovljenoj religiji upanišada, lako razumljiv prema zakonu normalnog razvoja religije, — na celoj zemlji čovek polazi od spoljnog i napreduje prema unutrašnjem — jer upanišade ne vode računa o ranom obožavanju prirode već razvijaju jedino sugestije najviše religije koju sadrže vede. Ovako tumačenje se potpuno slaže sa modernom istorijskom metodom i naučnom teorijom o ranoj ljudskoj kulturi, a u skladu je i sa klasičnim indijskim gledištem koje je izložio Sāyana.

<sup>7</sup> *Ārya*, tom I, str. 60.

#### IV

##### FILOZOFESKE TENDENCIJE

U Rg-vedi nalazimo strasne izlive jednostavnih ali pesničkih duša koje traže pribežište pred upornim pitanjima o smislu i spoljnim stvarima. Himne su filozofske do te mere da pokušavaju da objasne misterije sveta ne pomoću nekog nadljudskog uviđanja ili izvanrednog otkrovenja, već jedino svetlošću ničim nepomućenog razuma. Duh koji se otkriva u himnama veda nije jednog određenog tipa. Bile su to pesničke duše koje su prosto razmišljale o lepotama neba i čudima zemlje i olakšavale teret svojih muzikalnih duša komponujući himne. Plodovi takve pesničke svesti bili su indoiranski bogovi Dyaus i Varuna, Ušas, Mitra i drugi. Drugi, koji su bili življeg temperamenta, pokušali su da podese svet svojim sopstvenim ciljevima. Saznanje sveta koristilo im je kao putovod u životu. U danima borbe i pobeđe pojmovno su uobličena takva korisna, utilitaristična božanstva kao što je Indra. Istinski filozofski impuls, želja da se upozna i razume svet zbog njega samoga, pojavio se već pri kraju ovog perioda bure i oluje. Tada su ljudi počeli da sumnjaju u bogove koje su u neznanju obožavali, i da razmišljaju o tajnama života. Upravo u to doba su postavljena pitanja na koja čovekov duh nije mogao da pruži zadovoljavajući odgovor. Vedski pesnik uzvikuje: »Ja ni sam ne znam šta sam ja upravo; moj duh luta, tajanstven i ograničen.« Iako se tek na kasnijem stupnju javljaju zameci prave filozofije, ipak je veoma poučan pogled na život koji se reflektuje u poeziji i praksi vedskih himna. Kao što istorijska legenda prethodi arheologiji, alhemija hemiji, i astrologija astronomiji, isto tako mitologija i poezija prethode filozofiji i nauci. Filozofski impuls nalazi svoj prvi izraz u mitologiji i religiji. U njima nalazimo odgovore na pitanja o krajnjoj egzistenciji u koju veruje narod uopšte. To su proizvodi mašte, i u njima se mitski uzroci smatraju za uzroke stvarnog sveta. Ukoliko razum postepeno dobija prevagu nad maštom, prave se pokušaji da se upozna trajna osnova iz koje proističu stvari u svetu. Kosmološke spekulacije zauzimaju mesto mitoloških pretpostavki. Neizmenljivi elementi sveta pretvaraju se u božanstva, i tako se kosmologija meša sa religijom. Na ranim stupnjevima mišljenja, kakve nalazimo u Rg-vedi, mitologija, kosmologija i religija su izmešane. Biće interesantno opisati ukratko gledišta himna u četiri poglavlja: teologije, kosmologije, etike i eshatologije.

#### V

##### TEOLOGIJA

Razvoj religije tokom više vekova ne može biti jednostavna i jasna vera koju je lako definisati i klasifikovati. Ono što u himnama odmah pada u oči jeste njihov politeistički karakter. Spominje se i obo-

žava veliko mnoštvo bogova. Mada nas neke od himna izenađuju svojim jako apstraktnim filozofiranjem, od primitivnog politeizma do sistematske filozofije vodi veoma, veoma dug put. Tri sloja misli mogu se razlikovati u religiji himna Rg-vede, a to su naturalistički politeizam, monoteizam i monizam.

Jednu značajnu činjenicu treba imati u vidu pri vođenju ovih diskusija, a to je da je reč »deva« tako neodređena po svojoj prirodi da se upotrebljava za označavanje mnogih različitih stvari.<sup>8</sup> *Deva* je neko koji daje čoveku.<sup>9</sup> Bog je *deva* stoga što daje ceo svet. Učen čovek koji saopštava svoje znanje bližnjima takođe je *deva*.<sup>10</sup> Sunce, mesec i nebo su *deva* jer daju svetlost svemu što postoji. Otac, majka i duhovni vođi su takođe *deva*. Čak i gost je *deva*. Mi moramo voditi računa samo o onom pojmu *deva* koji bar u grubim crtama odgovara modernoj koncepciji boga. U tom slučaju on znači »sjajan«.

Proces stvaranja bogova u radionici ljudskog duha ne može se nigde inače pratiti tako jasno kao u Rg-vedi. Tu nalazimo svežinu i veličanstvenost zore čovekovog duha, još nezamagljenog prošlim običajem ili utvrđenom rutinom. Ne postoji tako nešto kao što je početak u istoriji ideja, a mi ipak moramo početi negde. Možemo početi izjednačavanjem nekih aspekata vedskih bogova sa izvesnim silama prirode, i istaći kako su se oni postepeno uzdigli do nivoa moralnih i nadljudskih bića. Najraniji mudraci iz himna veda ushićivali su se prizorima prirode na svoj jednostavan, nesvestan način. Budući u suštini pesničkog temperamenta oni su stvari prirode gledali sa takvom jačinom osećanja i snagom mašte, da su ih oduhovljavali. Oni su umeli da vole prirodu i da se izgube pred čudima izlaska i zalaska sunca, onim tajanstvenim promenama koje izazivaju susret duše i prirode. Za njih je priroda bila nešto živo, prisutno, sa čime su mogli da budu u zajednici. Neki veličanstveni aspekti prirode postali su prozori neba kroz koje je božanstvo gledalo dole na bezbožnu zemlju. Mesec i zvezde, more i nebo, zora i dolazak noći smatrani su za božanstva. To obožavanje prirode predstavlja kao takvo najraniji oblik religije izražene u vedama.

Ubrzo se javlja hladno razmišljanje. Kao rezultat toga sleduje nesvestan napor da se prođe u unutrašnju prirodu stvari. Čovek predano stvara bogove po svojoj sopstvenoj slici. Religija primitivnog čoveka bila je u celom svetu neka vrsta atropomorfizma. Mi se ne možemo pomiriti s time da u fizičkom svetu vlada kaos. Tako pokušavamo da ga na neki način razumemo, i dolazimo do neke teorije

<sup>8</sup> Nirukta kaže: »Devo dānād vā dīpanād vā dyotanād vā dyusthāno vā bhavati.« VII. 15.

<sup>9</sup> To se može uporediti sa engleskom reči »lady« (gospoda), koja izgleda da je prvobitno značila onu koja mesi hleb. Reč »lord« (gospod) značila je prvobitno nešto slično — onaj koji čuva hleb.

<sup>10</sup> Vidvāmsō hi devāh.

o životu, sa ubeđenjem da je bolja kakva bilo hipoteza nego nikakva. U stvari mi projektujemo svoju sopstvenu voljnu aktivnost i tumačimo pojave njihovim duhovnim uzrocima.<sup>11</sup> Mi prirodno projektujemo našu vlastitu voljnu delatnost i objašnjavamo pojave duhovnim uzrocima.

Tu teoriju ne treba brkati sa animizmom, jer ona ne odgovara univerzalnom oduhovljavanju prirode. To je neka vrsta politeizma u kome se obožavaju upadljive prirodne pojave kojih je Indija tako puna. Na taj način otkriva se religiozni instinkt. U trenucima dubokog religioznog osećanja, kad se čovek spase neke neumitne opasnosti ili oseti svoju krajnju zavisnost od moćnih sila prirode, on oseća stvarnost prisustva božjeg. On u buri čuje glas božji, a u smirivanju talasa vidi ruku njegovu. Slične koncepcije srećemo sve do doba stoičara. »Sunce, mesec i zvezde i zakon i ljudi koji su postali bogovi.«<sup>12</sup> Dobra je stvar što je Arijac u vedskom dobu imao veru u stvarnost jednog nevidljivog sveta. On nije sumnjao u njega. Naturalizam i antropomorfizam izgleda da su bili prvi stupnjevi religije veda.

Sada je banalna istorijska istina da vedski Arijci i Iranci vode poreklo od istog stabla i pokazuju veliku srodnost i sličnost. Oni su sišli iz svoje zajedničke domovine u Indiju i zoroastrovski Iran, pa su u svojoj središnjoj postojbini živeli kao jedno i nerazdvojno pleme dok ih životne nužde i potrebe prostora, kao i avanturistički duh nisu pobudili da ostave svoju otadžbinu i u traženju novih polja pođu u razne pravce.<sup>13</sup> To je uzrok zbog koga nalazimo tako mnoge sličnosti u starim religijama i filozofskim idejama Indije i Persije. Dr Mills piše: »Avesta je bliže vedi no što je veda svom sopstvenom epskom sanskrtu.« Postoji jedan kontinuitet u jeziku. Kad su Arijci došli u Indiju kroz Pandab našli su tu indijske urođenike koje su

<sup>11</sup> Kako Taylor postavlja: »Izgledalo je da kao god što se ljudsko telo održava u životu i radi pod dejstvom duše koja je u njemu, tako se i promene u svetu dešavaju pod uticajem drugih duhova« (*Primitive Culture*). U svom delu *Natural History of Religions* Hume je pisao: »Opšta je težnja ljudi da zamisle sva bića prema sebi . . . Nepoznati uzroci koji neprekidno zauzimaju njihove misli, pojavljujući se uvek u istom izgledu, shvataju se kao da pripadaju istoj vrsti ili rodu. Otada ne prođe mnogo vremena da im mi pripišemo misli, razum i strasti, katkad čak udove i oblike ljudi.«

<sup>12</sup> Hrisip. Vidi Gilbert Murray: *Four Stages of Greek Religion*, str. 17.

<sup>13</sup> Smatra se da Indijci i Iranci pripadaju široj porcedici Indoevrcpljana, koja se deli na tevtonske, keltske, slovenske, italske, helenske i jermenske narode. Na osnovu poređenja vere i običaja ovih naroda naučnici zaključuju da je postojala neka vrsta indoevropske religije. Smatra se da su glavni elementi indoevropske religije animizam i magija, kult predaka i verovanje u besmrtnost. Noviji etnoloci, kao Ripley, izgleda da prihvataju nešto drugačiju klasifikaciju naroda. Neki identifikuju arijsku rasu sa tevtonskom ili nordijskom. Ovde se sve to nas ne tiče. Isterija indijske misli počinje tek tada kad su se Arijci centralne Azije podelili u dve grupe, od kojih je jedna pošla kroz Afganistan u Indiju dok se druga raširila po oblasti nazvanoj Iran

nazvali Dasyu — kao protivnike njihovog slobodnog napredovanja.<sup>14</sup> Ti dasyui — bili su crne boje, jeli su govedinu i obožavali duhove. Kad su se Arijci sreli sa njima želeli su da žive odvojeno od njih. Taj duh isključivosti, rođen u ponosu rase i nadmoćnosti kulture, razvio se kasnije u kastinski duh. Staranje da se čistota njihove religije očuva od skrnavljenja dovelo je Arijce do sakupljanja njihove verske literature u zbornike. Reč *samhitā*, što znači »zbornik«, nameće misao da su himne Rg-vede skupljane u doba kad su se Arijci i nearijci sreli na tlu Indije. Naš kratak opis vedskih bogova počecemo indoiranskim bogovima, koje su poštovala oba bratska plemena pre njihove podele.

Za čovekov slab duh prirodno je osećanje nesavršenstva ovoga sveta, čovekove nemoći, potreba koju oseća za (jednim) višim bićem, vodom, prijateljem, osloncem na koji može da se pouzda i kome u nevolji može da se obrati. U to rano doba ništa nije moglo da odgovori ovom osećanju za beskonačnim tako dobro kao beskrajni i sjajni nebeski svod. Sunce, mesec i zvezde mogu da se menjaju, oluje prolaze i oblaci se valjaju, ali nebo ostaje zauvek. Dyaus<sup>15</sup> nije samo indoiransko božanstvo nego i indoevropsko. On se javlja i drugde, kao Zevs kod Grka, kao Jupiter u Italiji (nebeski otac), a kod tevtonskih plemena kao Tyr i Tyi. *Deva* je prvobitno značilo sjajan, a docnije je tako nazivano sve što ima sjaj: sunce, nebo, zvezde, zora, dan itd. Docnije je to postao izraz koji obeležava ono što je zajeničko svemu sjajnom. Ubrzo je i Zemlja postala božanstvo. Možda su u početku Nebo i Zemlja imali samo fizički izgled ogromnosti, širine, plodnosti.<sup>16</sup> Osobine koje su pripisivane Zemlji jesu »davalac meda«, »puna mleka«. Ali vrlo rano Nebo i Zemlja dobijaju ljudske osobine kao »ono što ne propada«, »otac«, »majka«. Tome se dodaju takođe i moralne osobine, kao dobročinstvo, sveznanje, pravednost.<sup>17</sup> Može biti da se i ovde pokazao stalni progres od fizičkog ka ličnom, i od ličnog ka božanskom. Zemlja i Nebo, prvi predmeti obožavanja u (celom) svetu, u početku se verovatno posmatraju kao nezavisna bića, ali ubrzo stupaju u bračnu vezu. Zemlja se posmatra kao plodonosna majka, oplodena od Neba. U Homerovim himnama čovek se obraća Zemlji kao:

<sup>14</sup> Pojednosti o migraciji plemena koja su se prva nazivala arijskim ne mogu se izvesno ustanoviti iz činjenica koje sada imamo. Vedske himne otkrivaju kasniji period socijalnog života kad je sanskrt bio govorni jezik, a arijska rasa se raspala u više grana. Ne može se ni to primiti da su Dravidi bili prvobitno stanovništvo Indije. Izgleda da su Dravidi došli u Indiju mnogo ranije nego Arijci i tu su dobro ukorenili svoju civilizaciju pre dolaska Arijaca. Istina je da su Dravidi prihvatili arijske forme života, ali su sa svoje strane uticali na arijsku civilizaciju. Možda su prastanovnici Indije bila mnogobrojna plemena koja još žive u planinskim, teško pristupačnim krajevima.

<sup>15</sup> *Div*, sijati.

<sup>16</sup> I. 160. 2; I. 187. 5; IV. 56. 3; VI. 70. 1—2.

<sup>17</sup> I. 159. 1; I. 160. 1; IV. 56. 2; VI. 70. 6.

»Majci bogova, supruzi zvezdanog neba.«<sup>18</sup> Zemlja i Nebo su univerzalni roditelji koji daju život svim stvorenjima i osiguravaju im sredstva za opstanak. U Rg-vedi oni se oslovljavaju dualom, kao dva bića koja čine jedan pojam, jer sve što je između njih proističe iz njih: sunce, zora, vatra, vetar i kiša. Oni su roditelji ljudi i bogova.<sup>19</sup> Kad je porastao broj bogova pojavilo se pitanje ko je stvorio Nebo i Zemlju. »Onaj je zaista među bogovima najveštiji tvorac, koji je stvorio te sjajne bogove (Nebo i Zemlju) što uveseljavaju ceo svet; on prevazilazi dva sjajna boga svojom mudročću i postavlja ih na večna postolja.«<sup>20</sup> Ta stvaralačka snaga pripisuje se Agniju,<sup>21</sup> Indri<sup>22</sup> ili Somi.<sup>23</sup> Drugi bogovi takođe polažu pravo na tu počast.<sup>24</sup>

Varuna je bog neba. Ime se može izvesti od korena »var«, »pokriti« ili »obuhvatiti«. Varuna je istovetan sa grčkim Uranom ili Ahuramazdom iz Aveste. Njegovo fizičko poreklo je očevitno. On je prekrivač ili onaj koji obuhvata. On pokriva celo zvezdano prostranstvo neba »kao ogrtačem, sa svima stvorenjima u njemu i njihovim obitavalištima.«<sup>25</sup> Mitra je njegov stalni pratilac. Kad se Varuna i Mitra spominju zajedno znače noć i dan, mrak i svetlost. Struktura Varune se stalno transformiše i idealizuje dok ne postane najmoralniji bog veda. On bdi nad svetom, kažnjava zle i prašta grehe onima koji ga mole za oprostaj. Sunce je njegovo oko, nebo (njegova) odeća, oluja (njegov) dah.<sup>26</sup> Reke teku po njegovoj zapovesti;<sup>27</sup> sunce sija, zvezde i mesec su na svojoj putanji iz straha od njega.<sup>28</sup> Po njegovom zakonu Nebo i Zemlja ostaju razdvojeni. On održava moralni i fizički red. Varuna nije samovoljan bog, nego *dhrtavrata*, bog određenih odluka. Ostali bogovi se pokoravaju njegovim naređenjima. On je sveznajući i kao takav zna let ptica po nebu, put brodova po okeanu i pravac vetra. Nijedna vlas ne može ispasti bez njegovog znanja. On je najviši bog, bog svih bogova, strog prema grešnome, milostiv prema pokajniku. Upravlja se prema večnom zakonu morala, koji je sam uspostavio. Ipak je u svom milosrđu sklon da oprosti i onima koji se ogreše o njega. »On se sažali čak i na onoga koji je učinio greh.«<sup>29</sup> U skoro svim himnama upućenim Varuni nalazimo molitve za oprostaj grehova pune

<sup>18</sup> Vidi Max Müller: *India; What can it teach us?*, str. 156.

<sup>19</sup> I. 185. 4; I. 159. 1—2; I. 106. 3; III. 3. 11; IV. 56. 2; VI. 17. 7; VII. 53. 1—2; IX. 85. 12; X. 1. 7; X. 35. 3; X. 64. 14; X. 65. 8; X. 11. 9.

<sup>20</sup> R. V., I. 160. 4; vidi takođe IV. 56. 3.

<sup>21</sup> I. 67. 3.

<sup>22</sup> X. 89. 4.

<sup>23</sup> IX. 101. 15.

<sup>24</sup> III. 31. 12.

<sup>25</sup> VIII. 41.

<sup>26</sup> VII. 87. 2.

<sup>27</sup> I. 24. 8; II. 28. 4. VII.87.5.

<sup>28</sup> I. 24. 10; I. 25. 6; I. 44. 14; II. 14; II. 28. 8; III. 54. 18; VIII. 25. 2.

<sup>29</sup> VII. 87. 7.

priznanja prestupa i pokajanja,<sup>30</sup> što pokazuje da su arijski pesnici imali osećanje za teret greha i za molitvu.

Teizam vaišnava i bhāgavata, i njegovo isticanje *bhakti*,\* može se pratiti unazad do vedskog obožavanja Varune i njegove svesti o grehu i nadi u božanski oprostaj. Profesor Macdonell kaže da je »Varunin karakter sličan karakteru božanskog upravljača u mono-teističkoj religiji uzvišenog tipa«.<sup>31</sup>

Zakon čiji je čuvar Varuna naziva se *rta*. *Rta* bukvalno znači »tok stvari«. Tako se obeležava zakon uopšte i imanentnost pravde. Ovu koncepciju mora da je nametnula prvobitno pravilnost kretanja

<sup>30</sup> Ovu himnu upućenu Varuni, preveo je Muir — tom 5. O. S. T., str. 64, mada je iz Atharva-vede (IV. 16. 1—5), i ona pokazuje visoku koncepciju o bogu, kakvu su negovali vedski Ariji:

»Moćni Gospod na visini gleda naša dela kao na dlanu:  
Bogovi znaju šta svi ljudi rade, mada bi ljudi rado skrili svoja dela.  
Ko stoji, ko se kreće, ili se krade s mesta na mesto,  
Ili se skriva u svoju tajnu ćeliju — bogovi prate trag njegovog kretanja.  
Ma gde da dvojica kuju neku zaveru, i misle da su sami,  
Tu je kralj Varuna, kao treći, i svi njihovi planovi su mu poznati.  
Ova je zemlja njegova, njemu pripadaju ogromna i beskonačna nebesa,  
Mora miruju u njemu, a ipak on leži i u maloj barici.  
Ko god bi mislio da se vine daleko u nebesa,  
Ne bi tamo mogao izbeći dohvat u kralja Varune.  
Jer njegovi vesnici silazeći s nebesa krstare po celom svetu.  
Hiljade njihovih sveispitujućih očiju  
Prodiru do najudaljenijih kutova zemlje.  
Štoga postoji na nebu i zemlji, štoga iza nebesa,  
Leži otkriveno pred očima Varune, kralja.  
Neprekidne treptaje očiju svih smrtnih on broji;  
On rukuje ovim sveopštim strojem kao što kockar baca svoju kocku.  
One zamke koje ti bacaš, o Bože, da uhvatiš sve zle  
I lažove, spleti ih, ali poštedi pravedne.«

I dalje: »Kako se mogu približiti Varuni? Hoće li prihvatiti bez nezadovoljstva moje žrtve? Kada ću, miran u duši, videti da se umilostivio?«

»Molim se, o Varuna, želeći da saznam taj svoj greh. Idem i pitam mudrace i proroke, i svi mi kažu isto: Varuna je ljut na tebe.«

»Kakav je to stari greh, o Varuna, zbog koga želiš da uništiš svoga vernog koji ti se stalno moli. Reci mi, ti nepobedni Gospode, i ja ću se brzo okrenuti tebi sa hvalom, oslobođen greha.«

»Oprosti nam grehe naših otaca i one koje smo mi učinili svojim sopstvenim telima.«

»To nije naše vlastito delo, Varuna, to je bila zabluda, opojni napitak, strast, kocka, nerazumnost.«

<sup>31</sup> Macdonell: *Vedic Mythology*, str. 3.

\* Kult ljubavi i potpune predanosti personalnom božanstvu (takođe edan specifičan oblik *yoge*) koji se u kasnijem hinduizmu razvija osobito pod uticajem persijskih islamskih sekti *sūfija*. Sekte vaišnava i bhāgavata vezane su uz kult boga Višnu.

sunca, meseca i zvezda, smenjivanje dana i noći i godišnjih doba. *Rta* označava poredak u svetu. Sve što je sređeno u svetu ima *rtu* za svoj princip. To odgovara Platonovim univerzalijama.<sup>32</sup> Svet iskustva je senka ili odsjaj *rte*, trajne realnosti koja ostaje nepromenjena u neredu promena. Univerzalno prethodi partikularnom, zato proroci iz veda misle da *rta* postoji pre manifestacije svih pojava. Promenljivi nizovi pojava sveta predstavljaju različite izraze postojanog *rte*. Tako se *rta* naziva ocem svih stvari. »Maruti dolaze iz daleka od sedišta *rte*«. <sup>33</sup> Višnu je zametak *rtin*.<sup>34</sup> *Rta* je uzrok što su Nebo i Zemlja ono što jesu.<sup>35</sup>

Svoje prve znake pokazuje ovde tendencija za mističnom koncepcijom jedne nepromenljive stvarnosti. Stvarnost je neizmenljivi zakon. Sve što postoji nestalan je prizor, nesavršena kopija. Stvarnost je jedna, bez delova i promena, dok se mnoštvo menja i prolazi. Ubrzo ovaj kosmički red postaje određena volja najvišeg božanstva, zakon moralnosti i pravičnosti. Čak i bogovi ga ne mogu prekršiti. U koncepciji *rte* vidimo razvoj od fizičkog do božanskog. *Rta* prvobitno znači »utvrđen put sveta, sunca, meseca i zvezda, jutra i večeri, dana i noći«. Postepeno to je postao put moralnosti kojim čovek treba da ide, i zakon pravičnosti koji poštuju čak i bogovi. »Zora se drži puta *rte*, pravog puta, kao da ga poznaje od ranije. Ona nikad ne prekoračuje njegove granice. Sunce se drži puta *rte*«. <sup>36</sup> Cela vasiona zasnovana je na *rti* i kreće se u njemu.<sup>37</sup> Ova koncepcija *rte* podseća nas na Wordsworthov poziv na dužnost:

Ti čuvaš zvezde od skretanja,

A najdrevnija nebesa su oduvek tobom sveža i jaka.

Ono što je zakon u fizičkom svetu, to je vrlina u moralnom. Ovo nas podseća na grčku koncepciju moralnog života kao harmonije ili sredene celine. Varuna, koji je prvo bio nosilac fizičkog reda, postaje sada čuvar moralnog reda, *rtasya gopa*, i onaj koji kažnjava greh. Molitva upućena bogovima u mnogo slučajeva traži da nas održe na pravom putu. »O Indra, vodi nas putem *rte*, pravim putem pored svih zala.«<sup>38</sup>

Čim je priznata ova koncepcija *rte* desila se promena u prirodi bogova. Svet nije više kaos koji predstavlja slepi bes slučajnih elemenata, već dejstvo jedne svrhe koja unosi harmoniju. Ova vera pruža nam utehu i sigurnost kadgod nas neverovanje kuša a poverenje

<sup>32</sup> Hegel karakteriše kategorije ili univerzalije logike kao »Bog pre stvaranja sveta ili neke planete«. Za ovu napomenu dugujemo prof. J. S. Mackenzie. Kineski mudrac Lao Tsū priznaje kosmički red ili *Tao*, koji mu služi kao osnova za njegovu etiku, filozofiju i religiju.

<sup>33</sup> IV. 21. 3.

<sup>34</sup> I. 156. 3.

<sup>35</sup> X. 121. I.

<sup>36</sup> I. 24. 8. Heraklit kaže: »Sunce neće preći svoju meru«.

<sup>37</sup> IV. 23. 9.

<sup>38</sup> X. 133. 6.

u same sebe se pokoleba. Ma šta da se desi mi osećamo da postoji jedan zakon pravednosti u moralnom svetu, koji odgovara lepom redu u prirodi. Vrlina će trijumfovati isto tako sigurno kao što će sutra sunce da se rodi. U *rtu* se može imati poverenje.

Mitra je drug Varune i uopšte se priziva zajedno sa njime. On predstavlja nekad sunce a nekad svetlost. On je takođe bog istinoljubiv i koji sve vidi. Mitra i Varuna zajednički održavaju *rtu* i praštaju grehe. Postepeno se Mitra vezuje sa jutarnjom svetlošću, a Varuna sa noćnim nebom. Varuna i Mitra zovu se Āditya, ili sinovi Adite, pored Aryamana i Bhage.\*

Sūrya je sunce. Ima desetak himni upućenih njemu. Obožavanje sunca je prirodno čovekovom duhu. Ono čini bitni deo grčke religije. Platon je u *Državi* idealizovao obožavanje sunca. Za njega je sunce bilo simbol božanstva. U Persiji nalazimo takođe obožavanje sunca. Sunce kao izvor života i svetlosti u svetu ima natprirodne moći koje mu se pripisuju. Ono je život svega »što se kreće i miruje.« Ono je oko koje vidi sve u svetu, špijun sveta. Ono pobuđuje ljude da vrše svoje aktivnosti, rastura mrak i daje svetlost. »Sūrya se rađa da pređe oba sveta gledajući odozgo na čoveka, zaštitnik je svega što se kreće i stoji, i vidi pravdu i nepravdu među ljudima.«<sup>39</sup> Sūrya postaje tvorac sveta i njegov upravljač.

Savitir je takođe sunčano božanstvo i slavi se u jedanaest himna. Prema opisu on ima zlatne oči, zlatne ruke i zlatan jezik. On se ponekad razlikuje od sunca,<sup>40</sup> mada se često i identifikuje sa njime. Savitr predstavlja ne samo sjajno sunce zlatnog dana, nego takođe i nevidljivo sunce noći. On se odlikuje i uzvišenom moralnošću, jer ga mole pokajnički grešnici za oprostjenje grehova. »Ma kakav greh da smo načinili prema nebeskom gospodaru zbog slabosti razumevanja, zbog nemoći ili oholosti, ili zbog ljudske prirode, o Savitr, oslobodi nas toga greha.«<sup>41</sup> Himna Gāyatrī upućena je Sūryi u obliku Savitre: »Posmatrajmo divljenja vredni sjaj Savitre; neka bi on osvetlio naš duh!« Savitru je upućena i često citirana himna iz Yađur-vede: »O bože Savitr, tvorče svega, ukloni smetnje i daj blagoslov!«

Sūrya u liku Višnu podržava sve svetove.<sup>42</sup> Višnu je bog triju koraka. On prelazi zemlju, nebo i najviše svetove vidljive za smrtnike. Niko ne može da dostigne granice njegove veličine. »Mi možemo sa zemlje znati dve od tvojih sfera; ti sam, o Višnu, znaš tvoj sopstveni

<sup>39</sup> R. V., VII. 60.

<sup>40</sup> R. V., VII. 63.

<sup>41</sup> IV. 54. 3.

<sup>42</sup> I. 21. 154.

\* Aditi je žensko prabožanstvo plodnosti koje nalazimo u svim ranim religijama (u helenskoj religiji odgovara joj Afrodita). U vedskoj religiji ona je pramajka sedam najstarijih bogova, među kojima je naistariji Varuna (helenski Uran).

najviši presto.«<sup>43</sup> U Rg-vedi Višnu ima podređeno mesto, mada pred sobom ima veliku budućnost. Međutim, ipak je osnova višnuizma data u Rg-vedi, gde se Višnu opisuje kao *brhat-šarīrah*, »velik telom«, ili onaj kome je svet telo, *pratyety āhavam*; onaj koji dolazi na poziv prosvetčenih.<sup>44</sup> Kaže se da je on prešao tri puta zemaljske prostore radi čoveka u nevolji.<sup>45</sup>

Pūšan je jedno drugo božanstvo Sunca. On je očevidno prijatelj čoveka, budući da je pastirski bog i čuvar stoke. On je bog putnika i oženjenih ljudi.

Ruskin kaže: »Ništa ne čini tako dubok utisak na pravo misaono biće kao sunce koje izlazi.« Bezgranična zora koja širi svakog jutra svetlost i život postaje boginja Ušas, grčki Eos, sjajna devojka jutra koju vole Ašvini i Sunce, ali koja nestaje pre no što Sunce pokuša da je zagrlj svojim zlatnim zracima.

Ašvini se prizivaju u pedesetak himni i u delovima još mnogih.<sup>46</sup> Oni su nerazdvojni blizanci, blistavi gospodari sjaja i neba, jaki i hitri, i brzi kao orlovi. Oni su deca Neba, a Zora je njihova sestra. Pretpostavlja se da je pojava sumraka njihova materijalna osnova. Otuda imamo dva Ašvina, koji odgovaraju zori i sumraku. Postepeno oni postaju lekari bogova i ljudi, čudotvorci, zaštitnici bračne ljubavi i života, i branioci potištenih od nevolja svih vrsta.

Spomenuli smo već Aditi, koja rađa više bogova nazvanih Āditya. Aditi bukvalno znači »nevezan« ili »neograničen«. Izgleda da je to naziv za nevidljivo, beskrajno, ono što nas opkoljava sa svih strana, a stoji i namesto beskonačnog prostranstva izvan zemlje, oblaka i neba. To je neizmernan supstrat svega što je ovde i svuda. »Aditi je nebo, Aditi je srednja oblast, Aditi je otac i mati i sin, Aditi su svi bogovi i pet plemena, Aditi je sve što god je rođeno, Aditi je sve što god će se roditi.«<sup>47</sup> Tu imamo anticipaciju univerzalne, sveobuhvatne, svestvaralačke prirode, neizmernu potencijalnost ili *prakrti sāmkhya* filozofije. Pojam Aditi odgovara Anaksimandrovom pojmu bezgraničnoga.

Jedna značajna prirodna pojava koja se uzdigla do božanstva jeste vatra. Agni<sup>48</sup> je drugi po važnosti i jedino Indra je ispred njega; njemu se obraćaju bar 200 himni. Ideja Agnija ponikla je iz predstave sunca koje prži i svojom vrelinom pali sagorljiv materijal. On je došao iz oblaka kao munja, a potiče takođe iz kremena.<sup>49</sup> Proizvodi ga i ognjilo.<sup>50</sup> Pretpostavlja se da je Mātarišvan, kao Prometej, vratio

<sup>43</sup> I. 22. 18; VII. 59. 1—2.

<sup>44</sup> I. 155. 6.

<sup>45</sup> Mānave bādhītāya, IV. 6.

<sup>46</sup> Ašvin znači bukvalno »konjanik«.

<sup>47</sup> R. V., I. 89.

<sup>48</sup> Latinski »ignis«.

<sup>49</sup> II. 12. 3.

<sup>50</sup> U sanskrtu »araṇis«.

vatru sa neba i dao je na čuvanje Bhriguima.<sup>51</sup> Telesni izgled u opisima Agnija očigledno je jasan; on je biće sa mrkom bradom, šiljatim vilicama i vatrenim zubima. Njegova hrana je šuma i topljeno maslo. On sija kao sunce i rastura mrak noći. Kad uđe u šume njegov put je crn, a njegov glas je kao grmljavina neba. On je *dhūmaketu*, ima dim za svoju zastavu. »O Agni, primi ovo drvo koje ti ja pružam, razbukti se u sjaj i digni svoj dim sveti, dodirni najviša nebesa svojom grivom i pomešaj se sa zracima sunca.«<sup>52</sup> Tako se smatra da vatra ne postoji samo na zemlji u ognjištu i na oltaru, nego takođe i na nebu i u atmosferi, kao sunce i zora i kao munja u oblacima. Ubrzo je Agni postao vrhovni bog, koji prožima nebo i zemlju. Ukoliko je taj pojam postajao sve apstraktniji utoliko je i on bivao sve uzvišeniji. On postaje posrednik između bogova i ljudi, pruža pomoć svima. »O Agni, dovedi Varunu k našim žrtvenicima. Dovedi Indru sa neba, Marute iz vazduha.«<sup>53</sup> »Ja mislim da je Agni moj otac. Držim da je on moj rođak, moj brat i moj prijatelj.«<sup>54</sup>

Bog inspiracije je Soma, davalac besmrtnog života; on predstavlja analogon Haomi Aveste i Dionisiju stare Grčke, bogu vina i grožđa. To su sve kultovi opojnih sredstava. Bedni čovek traži nešto u čemu će da utopi svoje brige. Kad uzme neko opojno piće po prvi put zahvati ga grozničavo uživanje. On je nesumnjivo u bunilu, ali je ubeđen da je to božansko bunilo. Ono što nazivamo duhovnom vidovitošću, iznenadnom ozarenošću, dubljim uviđanjem, većim milosrdem i širim razumevanjem — sve su to pratioci inspirisane duše. Ne iznenađuje onda što piće koje uzdiže duh postaje božansko. Whitney kaže: »Prostodušan arijski narod, čija je sva religija bila u obožavanju čudotvornih sila i pojava u prirodi, istovremeno je primetio da piće ima moć da uzdigne duhove i stvori privremeni zanos pod čijim uticajem je čovek podstaknut i sposoban za postupke iznad svojih prirodnih, i našao u njemu nešto božansko. Za njihovo shvatanje ono je bilo bog koji snabdeva one u koje je ušao božanskim snagama. Biljka koja je davala taj napitak postajala je za njih kralj biljaka, a proces pripremanja bio je sveto žrtvovanje; oruđa upotrebljavana pri tome bila su osvećena. Veliku starost ovog kulta potvrđuje to što se više puta spominje u persijskoj Avesti; međutim, izgleda da je dobio nov podsticaj na indijskoj teritoriji.«<sup>55</sup> Soma nije potpuno personalizovan. Biljka i sok su u duši pesnika toliko živa predstava da ih on ne može lako da pretvori u božanstvo. Za vreme dok se cedio sok iz biljke tražilo se da se pevaju himne upućene Somi. »O Soma, izlivaš se za Indru da pije, ističi čisto u najsladu i iveseljavajuću te-

<sup>51</sup> Ime jednog plemena.

<sup>52</sup> R. V., II. 6.

<sup>53</sup> R. V., X. 70. 11.

<sup>54</sup> R. V., X. 7. 3.

<sup>55</sup> J. A. O. S., III. 292.

čnost.«<sup>56</sup> U knjizi VIII. 48. treći vernik uzvikuje: »Mi smo pili Somu, postali smo besmrtni, ušli smo u svetlost, upoznali smo bogove.«

Ovo mešanje duhovnog zanosa sa telesnom opijenošću ne javlja se samo u doba veda. William James kaže da je opijena svest pomalo mistična svest. Postoji uverenje da možemo steći božansku moć pomoću telesnog pijanstva. Soma postepeno dobija moć lečenja, pomažući slepome da vidi, hromome da ide.<sup>57</sup> Ova lepa himna upućena Somi pokazuje kako visoko mesto on zauzima u naklonostima vedskih Arijsaca.

»Tamo gde ima večne svetlosti, u svet, gde sunce ima mesto, u taj besmrtni, neprolazni svet postavi me, o Soma.  
Gde sin Vivasvatin vlada kao kralj, gde je tajno mesto neba, gde su ove moćne vode — tamo me učini besmrtnim.  
Gde je život slobodan, u trećem nebu nebesa, gde su svetovi zračni, tamo me učini besmrtnim.  
Gde su želje i žudnje, gde je kugla sjajnog Some, gde ima hrane i uživanja, tamo me učini besmrtnim.  
Gde ima sreće i zadovoljstva, gde caruje radost i prijetnost, gde se ispunjuju želje naših želja, tamo me učini besmrtnim.«<sup>58</sup>

U ovoj ovde navedenoj himni Somi spominje se sin Viva-svatov, koji je Yama iz Rg-vede i odgovara Yimi, sinu Vivanhvanta iz Aveste. Postoje tri himne Yami. On je gospodar mrtvih, ne toliko bog koliko poglavar mrtvih. On je bio prvi od smrtnih koji je imao da umre i nađe svoj put u drugi svet, prvi koji će da stupi na put otaca.<sup>59</sup> Kasnije on istupa kao domaćin primajući novodošavše. On je kralj u toj kraljevini jer ima najviše iskustva u njoj. Katkad se priziva kao bog sunca koje zalazi.<sup>60</sup> U brāhmanama Yama postaje sudija i onaj koji kažnjava ljude. Ali u Rg-vedi on je još samo njihov kralj. Yama ilustruje istinitost zapažanja koje Lucijan pripisuje Heraklitu: »Šta su ljudi? Smrtni bogovi. Šta su bogovi? Besmrtni ljudi.«

Pardanya je bio arijski bog neba. Izgleda da se pretvorio u Indru posle dolaska Arijsaca u Indiju, jer je Indra nepoznat kod drugih članova arijske porodice. U vedama Pardanya je drugi naziv za nebo. »Zemlja je majka, a ja sam sin Zemlje; Pardanya je otac. Neka nam on pomogne!«<sup>61</sup> U Atharva-vedi Zemlja se naziva ženom Pardanye.<sup>62</sup> Pardanya je bog oblaka i kiše.<sup>63</sup> On vlada kao bog celim svetom; sva stvorenja su u njemu; on je život svega što se kreće i miruje.<sup>64</sup> Ima mesta gde se reč Pardanya upotrebljava za oblak ili kišu.<sup>65</sup> Max Müller

<sup>56</sup> IX. 1.

<sup>57</sup> VII. 68. 2 i X. 25. 11.

<sup>58</sup> S. B. E., Vedic Hymns, deo I. Vidi prevod Gilberta Murraya: *Bacchoe of Euripides*, str. 20.

<sup>59</sup> Pitryāna, X. 2. 7. <sup>60</sup> X. 14.

<sup>61</sup> A. V., XII. 1. 12.

<sup>62</sup> XII. 1. 42.

<sup>63</sup> R. V., V. 83.

<sup>64</sup> R. V., VII. 101. 6.

<sup>65</sup> Vidi R. V., I. 164. 5; VII. 61.

je mišljenja da je Parđanya identičan sa litvanskim bogom groma zvanim Perkun.<sup>66\*</sup>

Od svih pojava u prirodi koje izazivaju osećanje bojazni i straha ništa ne može da se uporedi sa grmljavinom u oluji. »Da, kad pošaljem grom i munju«, kaže Indra, »onda verujete u mene«. Sudeći prema himnama upućenim njemu, Indra je najpopularniji bog u vedama. Kad su Arijci ušli u Indiju našli su da je njihovo blagostanje potpuno zavisno od kiše — isto kao i danas. Prirodno je što je bog kiše postao nacionalno božanstvo Indoarijaca. Indra je bog atmosferskih pojava, bog plavog neba. On je indijski Zevs. Jasno je da je njegovo poreklo u prirodi. Njega su rodile vode i oblaci. On upravlja strelom groma i pobeđuje mrak. On nam donosi svetlost i život, daje nam snagu i bodrost. Nebo se savija pred njime, a zemlja drhti pri njegovom približavanju. Postepeno se zaboravlja Indrina veza sa nebom i grmljavinom oluje. On se pretvara u božanski duh, u upravljača svega sveta i svih stvorenja, u onoga koji vidi i čuje sve, i inspiriše čoveka u njegovim najboljim mislima i pobudama.<sup>67</sup> Bog grmljavine i oluje, koji pobeđuje demone suše i mraka, postaje bog pobednik u bitkama Arijaca protiv urođenika. Bilo je to vreme velikih dela, i arijski narod je bio zahvaćen osvajanjem i dominacijom. Indra neće da ima ništa zajedničko sa domorocima drugih vera. »Bog-heroj koji je odmah od rođenja štiti bogove, pred čijom moći su se zatresla dva sveta — to je Indra, o čoveče: on je učvrstio zemlju i visoke planine, obuhvatio prostor vazduha, podupro nebesa — to je Indra, o čoveče; on je ubio zmiju i oslobodio sedam reka, izbavio krave, hrabar u boju — to je Indra, o čoveče; strašni bog o kome sa sumnjom pitaš gde je, i podsmevaš se kao da ne postoji, on koji uništava neprijateljske posede, imaj vere u njega, o čoveče, — to je Indra; u njegovoj moći su konji, stoka i naoružane vojske, njemu se obraćaju obe borbene linije — to je Indra, o čoveče; bez njegove pomoći ljudi nikad ne pobeđuju, a njegova strela malo zategnuta neočekivano ubija zloga — to je Indra, o čoveče.«<sup>68</sup> Ovaj bog-pobednik stiće najviše božanske atribute, postaje gospodar neba, zemlje, voda i planina,<sup>69</sup> i postepeno potiskuje Varunu sa njegovog vrhovnog položaja u panteonu veda. Varuna, veličanstven, pravedan i uzvišen, stalan u odluci, nije pogodan za borbu, pobeđu, u vreme nima akcije koja su nailazila za Arijce. Zato u nekim himnama nalazimo odjek ove velike revolucije vedskog sveta.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Max Müller: *India; What can it teach us?* Pred. VI.

<sup>67</sup> VIII. 37. 3; VIII. 78. 5.

<sup>68</sup> R. V., II. 12.

<sup>69</sup> X. 89. 10.

<sup>70</sup> Varuna govori: »Ja sam kralj; vlast je moja. Svi bogovi su potčinjeni meni, sveopštem životodavcu, i pokoravaju se naredbama Varune. Ja carujem u najvišem svetilištu čovekovom, ja sam kralj Varuna, o Indra, ja Varuna, i moja su

\* Up. Perun kod starih Slovena.

Indra je imao da se bori sa još nekim bogovima koje su obožavala razna plemena naseljena u Indiji. Bilo je plemena koja su obožavala vode<sup>71</sup> ili drvo Ašvattha.<sup>72</sup> Mnogi od demona sa kojima se Indra borio bili su plemenski bogovi, kao npr. Zmija Vrtra.<sup>73</sup> Jedan drugi neprijatelj Indre u periodu Rg-vede bio je Kršna, u boga uzdignuti heroj plemena koje se nazivalo Kršna. Stihovi glase:

»Brodovi Kršne nalazili su se na obalama reke Amšumati (Đumna) sa vojskom od deset hiljada ljudi. Indra je svojom velikom mudrošću saznao za ovog čuvenog poglavara. Nas radi uništio je on toga pljačkaškog neprijatelja.«<sup>74</sup> Sāyana je dao ovo tumačenje, a ova priča u vezi sa kultom Kršne naročito je interesantna. Purāne\* iz kasnijeg doba govore o sukobu između Indre i Kršne. Možda tako treba shvatiti da je Kršna bio bog stočarskog plemena koje je Indra pobedio u doba Rg-veda, mada je on u doba Bhagavad-gite povratio dosta od svog ugleda i popravio svoj položaj time što je identifikovan sa Vāsudevom u religiji bhāgavata i Višnuom u religiji vaišnava. Zbog ovog mešovitog porekla i istorije on je načinjen tvorcem Bhagavad-gite, personifikacijom apsolutnoga, kao i čuvarem krava koji svira u frulu po obalama Đumne.<sup>75</sup>

oba široka, duboka, blagoslovena sveta. Kao mudri tvorac ja sam stvorio sva bića. Nebo i Zemlju ja čuvam. Ja sam učinio da nabujaju tokovi vode. Ja sam postavio nebesa na njihovo sveto mesto. Ja, sveti Āditya, otvorio sam trojičnu vasionu« (nebo, zemlju i vazduh).

Indra govori: »Mene prizivaju ubojni konjanici kad ih u bici pritisne nevolja. Ja sam moćni, koji u svojoj nenadmašnoj snazi izazivam bitke i uskovitlavam prah. Sve sam to ja uradio, i ne može me obuzdati moć svih bogova, mene nepobedivoga. Kad se ja razbesnim žrtvenim pićem i molitvom onda zadrhte oba bezgranična sveta.«

Rši govori: »Sva bića znaju da si ti sve to učinio; a sada ti si to objavio Varuni, o Upravljaču! Tebe, Indro, ljudi slave kao ubicu Vrtre; Ti si onaj koji je pustio ograđene vode« (IV. 42).

»Ja sada kažem zbogom ocu, Asuri; odlazim od njega kome ljudi ne prinese žrtvu onome kome žrtvuju, — birajući Indru ja se odričem oca, mada sam sa njime živeo u prijateljstvu mnogo godina. Agni, Varuna i Soma moraju se povući; moć prelazi na drugoga. Ja vidim kako ona dolazi« (X. 124).

<sup>71</sup> X. 9. 1—3.

<sup>72</sup> R. V., I. 135. 8.

<sup>73</sup> R. V., VI. 33. 2; VI. 29. 6.

<sup>74</sup> VIII. 85. 13—15.

<sup>75</sup> Docije je kult Kršne postao viši od nižih oblika obožavanja zmija i vedskog poštovanja Indre. Sestra Nivedita\*\* piše: »Kršna pobeđuje zmiju Kāliju i ostavlja otisak svoje noge na njenoj glavi. Tu srećemo onu istu borbu između nove pobožne vere i ranijeg tradicionalnog obožavanja zmije, čije tragove možemo naći u ličnosti Šive kao Nāgesvare. Kršna uverava pastire da treba da se odreknu prinošenja žrtava Indri. Tu on direktno savlađuje stare vedske bogove, koji izgleda da ne znaju ništa o posredništvu Brahme — kao što je i sada u nekim krajevima oko Himalaja« (*Footfalls of Indian History*, str. 212).

\* Teološki eposi nastali u srednjem veku koji postaju legendarne osnove pojedinih hinduističkih sekti.

\*\* Engleskinja Margaret Noble, najodanija učenica Swami Vivekānande, apostola Rāmākrišninog. Vivekānanda je krajem 19. veka putovao Amerikom i

Pored Indre ima još nekoliko manjih božanstava, koja predstavljaju druge atmosferske pojave: Vāta ili Vāyu — vetar, Maruti — strašni bogovi oluje i Rudra — koji urla. O vetru kaže jedan pesnik: »Gde je rođen i otkud je proistekao, on — život bogova i klica sveta? Taj bog luta okolo gde god hoće, njegov glas se čuje ali on se ne vidi.«<sup>76</sup> Vāta je indoiransko božanstvo. Maruti su velike oluje, tako česte u Indiji, uobličene u bogove »kad je vazduh zamračen prašinom i oblacima, kad u jednom trenu drveće ostaje bez lišća, njihove grane se lome, njihova stabla pucaju, kad izgleda da se zemlja ljulja, da se planine tresu a reke kao da su šibane u penu i jarost.«<sup>77</sup> Maruti su obično moćni i destruktivni, ali su ponekad ljubazni i dobronamerni. Oni šibaju svet sa kraja na kraj, ili čiste vazduh i donose kišu.<sup>78</sup> Oni su drugovi Indre i sinovi Dyausa. Indra se ponekad naziva najstarijim Marutom. Zbog surovog izgleda njih ponekad ljudi smatraju sinovima Rudre, boga rata.<sup>79</sup> Rudra ima jako podređeno mesto u Rg-vedu; slave ga samo tri cele himne. On drži strelu groma u rukama i baca svetlost na koplja sa neba. Kasnije on postaje milostivi Šiva, i čini osnovu bogate tradicije stvorene oko njegovog imena.<sup>80</sup>

Nailazimo i na neke boginje koje su postale na sličan način. Ušas i Aditi su boginje. U jednoj himni<sup>81</sup> se slave reka Sindhu kao boginja, a Sarasvati, prvobitno ime takode jedne reke postepeno postaje boginja učenosti.<sup>82</sup> Vāk je boginja govora. Aranyāni je boginja šume.<sup>83</sup> Pozniji *śākta* sistemi preuzimaju boginje iz Rg-vede. Kad je meditirao o divnoj božanskoj svetlosti koja sagoreva svu nečistoću, vedički Arijac se molio Šakti ili energiji boga: »Dođi, o boginjo, da ispuniš naše molitve; ti si neprolazna i ravna *brahmanu*.«<sup>84</sup> Lako je bilo začeti misao o apstraktnim božanstvima kad je misao napredovala od fizičkog ka personalnom, od materijalnoga ka duhovnome. Većina takvih božanstava javlja se u poslednjoj knjizi Rg-vede, dokazujući tako svoje pozno poreklo. Takva su božanstva: Manyu,<sup>85</sup> Šraddha<sup>86</sup> i dr. Tu se deifi-

Evropom i popularizovao ideje *vedānta* filozofije i *yoga* prakse na Zapadu, šireći pri tom osnovno učenje svog učitelja o suštinskom jedinstvu i jednakovrednosti svih religija. U mnogome je utro put Gandhijevu pokretu u samoj Indiji boreći se protiv sektaštva i kastinskog poretka. Nivedita je u svojim knjigama popularizovala mnoge indijske priče i legende.

<sup>76</sup> X. 168. 34.

<sup>77</sup> Max Müller: *Ird'a; What can it teach us?* str. 180.

<sup>78</sup> R. V., I. 37. 11; I. 64. 6; I. 86. 10; II. 34. 12.

<sup>79</sup> I. 64. 2.

<sup>80</sup> R. V., VII. 46. 3; I. 114. 10; I. 114. 1.

<sup>81</sup> X. 75. 2. 4. 6.

<sup>82</sup> VI. 61.

<sup>83</sup> X. 146.

<sup>84</sup> Āyātu varadā devī, akṣaram brahmasammitam. Tait.-ār., X. 34. 52.

<sup>85</sup> Wrath, X. 83. 4.

<sup>86</sup> Faith, X. 151.

kuju neke osobine asocirane sa pravom koncepcijom boga. Tvaštr je »tvorac« ili konstruktor sveta; katkad se identifikuje sa Savitrijem.<sup>87</sup> On je skovao Indrinu gromovitu strelu, naoštrio sekiru Brahmanaspati, načinio čaše iz kojih bogovi piju *somu* i dao oblik svim živim bićima. Brahmanaspati je veoma pozno božanstvo koje pripada periodu u kome je žrtvovanje počelo da prelazi u običaj. Prvobitno gospod molitve, on je ubrzo postao bog žrtvovanja. U njemu vidimo prelaz između duha čiste religije veda i docnijeg brāhmanizma.<sup>88</sup>

## VI

### MONOTEISTIČKE TENDENCIJE

Kao što ćemo videti u prikazu Atharva-vede, u vedski panteon ušle su mitske koncepcije izvan granica arijskog sveta, koncepcije koje pripadaju drugačijem sklopu misli. Čitave te gomile bogova i boginja pokazale su se zamorne za intelekt. Zato se vrlo rano pokazala tendencija da se identifikuju poneka prvobitno različita božanstva, ili da se grupišu svi bogovi. Pokušaji klasifikacije sveli su bogove na tri sfere: zemlje, vazduha i neba. Ponekad se kaže da ima 333 boga, ili neka druga kombinacija broja 3.<sup>89</sup> Bogovi se takode prizivaju zajednički ako vrše iste funkcije. Ponekad ih grupišu u širok pojam »više devāh« ili panteon. Ova tendencija za sistematizacijom ima svoj prirodni kraj u monoteizmu, koji je jednostavniji i logičniji nego anarhična gomila bogova i boginja koji se međusobno sukobljavaju.

Monoteizam je neizbežan u svakoj ispravnoj koncepciji boga. Vrhovni može da bude samo jedan. Mi ne možemo imati istovremeno dva vrhovna i neograničena bića. Jer, svuda se nametalo pitanje da li je jedan bog stvoren od drugog. Stvoren bog nije uopšte bog. Uporedo sa prodiranjem u funkcionisanje sveta i prirodu božanstva mnogi bogovi su pokazali tendenciju stapanja u jednog boga. Shvatanje jedinstva koje je ostvareno u ideji *rte* vršilo je uticaj u prilog monoteizma. Ako raznovrsnost u pojavama prirode pretpostavlja mnoge bogove, zar jedinstvo prirode ne zahteva jednog jedinog boga koji bi obuhvatio sve što postoji? Poverenje prema zakonu prirode znači veru u jednog boga. Napredak ove koncepcije uključuje paralizu sujeverja. Sređen sistem prirode ne ostavlja mesto za mešanja tajanstvenih sila u kojima samo praznoverje i konfuzna misao nalaze znake politeizma. U obožavanju

<sup>87</sup> III. 55. 19.

<sup>88</sup> Roth primećuje: »Svi bogovi čija su imena sastavljena od *pati* (gospod) nema sumnje da su ponikli skorije. Oni su proizvod razmišljanja.« Međutim, ovo nije potpuno tačno kao opšta konstatacija. Upor. Vāstošpati. Ovaj podatak dugujem prof. Keithu.

<sup>89</sup> Vidi R. V., III. 9. 9.



Varune nalazimo najveće približavanje monoteizmu. Njemu se pripisuju osobine morala i spiritualnosti, kao: pravda, dobročinstvo, pravednost, čak i milosrđe. Može se utvrditi sve veće isticanje idealnijih, viših osobina, uz potiskivanje ili relativno zanemarivanje grube ili materijalne strane. Varuna je bog kome pripadaju čovek i priroda, ovaj svet i sve ostalo. On se stara ne samo o spoljnjem ponašanju, nego takođe i o čistoti unutrašnjeg života. Implicitni zahtev religiozne svesti za jednim vrhovnim bogom pokazao se sam u onome što se obeležava kao henoteizam veda. Prema Maxu Mülleru, koji je prvi upotrebio taj izraz, to je naizmenično poštovanje svakog božanstva kao da je ono najviše ili čak jedini bog. No, uzevši u celini, ta situacija je logički protivrečna jer je um pokazivao pravi put napretka a vera mu se suprotstavljala. Ne možemo imati mnoštvo bogova, jer je religiozna svest protiv toga. Henoteizam predstavlja nesvesno tumaranje prema monoteizmu. Nemoćan duh čoveka još traži svoj cilj. Arijac iz veda živo je osećao misteriju onog što je krajnje i neadekvatnost koncepcija koje preovlađuju. Bogovi koji se poštuju kao najviši stoje jedan pored drugog, mada u datom trenutku samo jedan zauzima najviši položaj. Jedan bog ne znači poricanje ostalih. Čak i niži bogovi postižu nekad stepen najviših. Sve je to zavisilo od pobožnosti pesnika i specijalnog cilja koji je imao u vidu. »Varuna je nebo, Varuna je zemlja, Varuna je vazduh, Varuna je vasiona i sve ostalo«. Katkad Agni predstavlja sve bogove. Ponekad je Indra veći nego svi bogovi. Za trenutak svaki bog izgleda kao sastavljen od slika svih ostalih bogova. Predavanje sebe bogu, središnja činjenica religioznog iskustva, moguće je čoveku samo sa jednim bogom. Tako izgleda da je henoteizam rezultat verske logike. On nije, kako neispravno misli Bloomfield »politeizam u kom su izbledeli obredi, u kom su ogrubile razlike, koji vodi oportunističkom monoteizmu gde svaki bog uzima žezlo (skiptar) ali ga nijedan ne zadržava«. <sup>90</sup>

Ako se svaki bog posmatra kao tvorac i snabdeva atributima Višvakarmana, stvaraoca sveta, Pradāpatija, gospodara stvorenja, onda je lako izostaviti lične osobenosti i stvoriti boga opštih funkcija; to je naročito lako kad veći broj bogova predstavlja samo maglovite i konfuzne pojmove, a ne stvarne ličnosti.

Postepeno idealizovanje koncepcije boga, kakvo se pokazuje u kultu Varune, religiozna logika, koja je težila da utopi bogove jednog u drugi, henoteizam koji je težio monoteizmu, koncepcija *rte* ili jedinstva prirode, i sistematizatorski impuls ljudskog duha — sve to je potpomagalo zamenjivanje politeističkog antropomorfizma spiritualnim monizmom. Proroci iz veda bili su zainteresovani za otkrivanje jednog stvaralačkog uzroka u vasioni, u sebi nestvorenog i neprolaznog. Jedini logički put za uspostavljanje takvog monoteizma bio je u podvrgavanju bogova jednom višem biću ili kontrolnom duhu

<sup>90</sup> Bloomfield: *The Religion of the Veda*, str. 199.

koji bi mogao da reguliše postupke nižih bogova. Ovaj proces je zadovoljavao žudnju za jednim bogom i uz to im dozvoljavao da očuvaju kontinuitet sa prošlošću. Indijska misao, ma kako da je bila smela i iskrena, nikad nije bila okrutna i surova. Ona obično nije želela da bude nepopularna, i tako je uglavnom pravila kompromise. Ali nemilosrdna logika, koja je tako ljubomorni gospodar, izvršila je svoju osvetu, čiji se rezultat pokazao u činjenici da je današnji hinduizam zbog svog prilagodljivog duha stekao glas heterogene mase filozofija, religija, mitologija i magija. Na mnoštvo bogova gledalo se kao na različita otelovljenja univerzalnog duha. Oni su bili upravljači svaki u svojoj oblasti, a pod vlašću su najvišeg. Njihova vlast je bila samo po punomoći, a njihovo gospodstvo samo vicekraljevsko, nikako suvereno. Čudljivi bogovi jednog konfuznog obožavanja prirode postali su kosmičke sile čija su dejstva složena u jedan harmoničan sistem. Čak su Indra i Varuna postali područna božanstva. U poslednjem delu Rg-vede najviši položaj je bio dat Višvakarmanu. <sup>91</sup> On je bog koji sve vidi i ima sa svih strana oči, lica, ruke, noge; on stvara nebo i zemlju upotrebom svojih ruku i krila, poznaje sve svetove, ali ostaje za smrtne nepoznat. Brhaspati takođe polaže pravo na najviši rang. <sup>92</sup> U mnogim tekstovima Pradāpati je gospodar svih stvorenja. <sup>93</sup> Na drugim opet mestima kao vrhovni obeležava se Hiranyagarbha, zlatni bog, koji se opisuje kao bog svega što postoji. <sup>94</sup>

## VII

### MONOTEIZAM NASUPROT MONIZMU

Što već u danima vedskih himna nemamo jedino divlju imaginaciju i maštu već i najozbiljniju misao i istraživanje, dolazi od činjenice da mi nalazimo da se sam ispitivački stav vrlo često potvrđuje. Potreba da se stvori izvestan broj bogova proističe iz impulsa duha koji teži da razume stvari, umesto da prima činjenice onako kako su mu date. »Gde je sunce noću?« »Gde su zvezde danju?« »Zašto sunce ne padne?« »Šta je pre a šta posle, dan ili noć?« »Otkuda dolazi vetar i kuda odlazi?« <sup>95</sup> Takva su pitanja i osećanja straha i čuđenja koja čine radno mesto svake nauke i filozofije. Videli smo takođe i instinktivno lutanje za saznanjem koje se pokazuje u svim mogućim oblicima i maštarijama. Priznavani su mnogi bogovi. Čežnja ljudskog srca nije

<sup>91</sup> Vidi X. 81. 82.

<sup>92</sup> Vidi X. 72.

<sup>93</sup> Vidi X. 85. 43; X. 189. 4; X. 184. 4; Šatapatha-brāh., VI. 6. 8. 1—14; X. 1. 3. 1.

<sup>94</sup> X. 121.

<sup>95</sup> R.V., I. 24. 185.

se mogla zadovoljiti jednim pluralističkim panteonom. Pojavila se sumnja: koji je bog onaj stvarni? *Kasmai devāya haviṣā vidhema* — kome ćemo bogu prineti svoju žrtvu?<sup>96</sup> Skromno poreklo bogova bilo je potpuno očividno. Novi bogovi ponikli su na indijskom tlu, a neki su preuzeti od urođeničkih naroda. Da molitva učini da verujemo,<sup>97</sup> ne može se zamisliti u vremenu nepokolebane vere. Skepticizam je bio u vazduhu. Indrina egzistencija i prvenstvo bili su dovedeni u pitanje.<sup>98</sup> *Nāstika*, ili duh poricanja bio je živo na delu odbacujući sve kao splet laži. Himne su upućivane nepoznatim bogovima. Nailazi vreme »sumraka bogova« u kome oni polako nestaju. U upanišadama sumrak je već prešao u noć a sami bogovi su iščezli, izuzev za ljude koji maštaju o prošlosti. Čak ni jedno veliko Biće monoteističkog perioda nije izbeglo kritici. Čovekov duh se ne zadovoljava antropomorfičkim božanstvom. Ako kažemo da postoji jedan veliki bog pod kojim su ostali, time nismo zaustavili pitanja. »Ko je video prvorođenoga, kada je onaj koji nema kostiju rodio onoga koji ima kosti? Gde je život, krv, svojstvo vasiona? Ko je išao da pita nekoga koji to zna?«<sup>99</sup> To je osnovni problem filozofije. U čemu je život ili suština vasiona? Sama dogma tu ne zadovoljava. Mi moramo da osetimo ili iskusimo duhovnu stvarnost. Stoga se postavlja pitanje: »Ko je video prvorođenoga«<sup>100</sup> Istraživački duhovi nisu težili za ličnom udobnošću i srećom, koliko za apsolutnom istinom. Bilo da sa divljakom gledate na boga kao ljutitog i uvredenog čoveka, ili sa civilizovanim kao milostivo i sažaljivo biće, sudiju cele zemlje, tvorca i gospodara sveta — svakako je u oba slučaja koncepcija slaba i ne može da izdrži kritiku. Antropomorfne ideje moraju da nestanu. One pružaju zamenu za boga, ali ne istinski živog boga. Mi moramo verovati u boga, središte života, a ne u njegovu senku kako se ona ogleda u dušama ljudi. Bog je nepresušna svetlost koja nas opkoljava sa svih strana. *Prāno virāt* — »Život je beskrajn«. On obuhvata misli ne manje nego stvari. Jedan i isti otkriva se u različitim vidovima. On je jedan, jednorodan, večan, nužan, bezgraničan i svemoćan. Iz njega sve proističe, u njega se sve vraća. Ma kakva da je emocionalna vrednost ličnog boga, istina postavlja drugačiji uzor i zahteva drugačiji predmet obožavanja. Ma kako izgledala hladna i daleka, strašna i neprijatna, ona ipak ne prestaje da bude istina. Monoteizam, koga se drži i danas veliki deo čovečanstva, nije mogao da zadovolji poznije mislioce veda.

Za oznaku praprinčipa stvari oni su upotrebili izraz srednjeg roda *sat*, da bi pokazali da on nema pola. Bili su ubeđeni da postoji nešto stvarno, čije su samo forme ili nazivi Agni, Indra, Varuna i dr. To nešto nije mnoštvo nego jedno, bezlično i upravljiva »svime što je

<sup>96</sup> X. 121.

<sup>97</sup> X. 151.

<sup>98</sup> X. 86. 1; VII. 100—103; II. 12. 5.

<sup>99</sup> R. V. I. 4. 164.

<sup>100</sup> Ko dadarśa prathamā jāyamānam?

nepokretno i pokreće se, što ide i leti, budući da je rođeno kao različito.«<sup>101</sup> »Realnost je jedna, a učeni ljudi je zovu raznim imenima: Agni, Yama i Mātariśvan.«<sup>102</sup>

Zvezdano nebo i široka zemlja, mora i večni bregovi:

Bili su svi delo jednog duha, obrisi  
Istog lica, cvetovi na jednom drvetu;  
Lica velikog otkrovenja,  
Tipovi i simboli večnosti,  
Prvi, i poslednji, i srednji, i bez kraja.<sup>103</sup>

To jedno je duša sveta, razum imanentan vasioni, izvor cele prirode, večna energija. Ono nije ni nebo ni zemlja, ni sunčev sjaj ni oluja, već jedna druga suština, možda supstancijalizovano *rta*, oduhovljena Aditi, ono što diše bez daha.<sup>104</sup> Mi to ne možemo videti, mi to ne možemo verno opisati. Sa dirljivom iskrenošću pesnik zaključuje: »Mi nikad ne možemo opaziti onoga koji je rodio ove stvari.« »Kao budala, neznalica u svojoj sopstvenoj duši, ja pitam za skrivena mesta bogova — ne otkrivši ih ja pitam mudrace koji su ih možda našli, ne znajući, da bih znao.«<sup>105</sup> Ono je najviša stvarnost koja živi u svim stvarima i sve ih pokreće; to je stvarnost koja se rumeni u ruži, izbija u lepoti oblaka, pokazuje svoju snagu u olujama i postavlja zvezde na nebo. Ovde, dakle, imamo intuiciju istinitog boga, koji je od svih bogova jedini bog, divan svakog dana, ali nenadmašno divan stoga što se prava vizija njegova javila u ranom času buđenja istorije ljudskog duha. Sve bleđi u prisustvu te jedne stvarnosti: razlike između Arijaca i Dravida, Jevreja i neznabožaca, Hindusa i muslimana, pagana i hrišćana. Tu imamo trenutnu viziju jednog ideala u odnosu na koji su sve zemaljske religije samo senke koje ukazuju na savršen dan. To jedno se naziva mnogim imenima. »Sveštenici i pesnici rečima stvaraju mnoštvo od tajanstvene stvarnosti koja je samo jedna.«<sup>106</sup> Čoveku je moguće da stvara nesavršene ideje o toj neobuhvatnoj stvarnosti. Želje njegove duše izgleda da se zadovoljavaju neadekvatnim idejama, »idolima kojima se mi ovde klanjamo«. Ne postoje ni dva potpuno ista idola, pošto ni dva čoveka nemaju potpuno iste ideje. Glupo je prepirati se o simbolima pomoću kojih pokušavamo da izrazimo stvarnost. Jedan bog se naziva različito prema različitim oblastima u kojima deluje ili naklonostima duša koje ga traže. Ovo ne treba smatrati kao malo prilagođavanje popularnoj religiji. To je otkrovenje jedne duboke filozofske istine. Izrailjcima je dato isto otkrovenje:

<sup>101</sup> III. 54. 8.

<sup>102</sup> Ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti. Agnim yamam mātariśvānam āhuh (I. 164. 46).

<sup>103</sup> Wordsworth: *Prelude* 6.

<sup>104</sup> X. 129. 2.

<sup>105</sup> R. V., X. 121; X. 82. 7; I. 167. 5—6.

<sup>106</sup> X. 114; vidi takođe Yađur-veda, XXX. 2. 4. Vidi Yāska: *Nirukta*, VII. 5.

»Gospod, tvoj bog je jedan«. Plutarh kaže: »Postoji jedno sunce i jedno nebo nad svim narodima i jedno božanstvo pod mnogim imenima«.

»O bože, najslavniji, nazivan mnogim imenima.  
Veliki kralju prirode, kroz bezbroj godina isti;  
Svemoćni, koji jedino svojom pravednom odlukom  
Nadgledaš sve; budi pozdravljen, Zevse, jer tebe  
Prizivaju sva tvoja stvorenja u svim zemljama«.107

O ovoj monističkoj teoriji Rg-vede Deussen piše: »Indijci su došli do ovog monizma metodom po suštini drugačijom od metoda drugih zemalja. Do monoteizma se došlo u Egiptu mehaničkim identifikovanjem raznih lokalnih bogova, u Palestini proskribovanjem drugih bogova i odlučnim progonom njihovih obožavalaca u korist njihovog nacionalnog boga Jehove. U Indiji se došlo do monizma, mada ne do monoteizma, više filozofskim putem, sagledanjem kroz veo mnoštva jedinstva koje mu leži u osnovi«.108 Max Müller kaže: »Ma u koje vreme da je završena zbirka naših Rg-veda *samhitā*, bilo je to svakako pre doba kada se bilo formiralo ubeđenje da postoji samo Jedno, samo jedno biće, ni muško ni žensko, biće koje je visoko iznad svih uslova i granica ličnosti i ljudske prirode, a ipak biće koje je stvarno stajalo iza svih takvih imena kao Indra, Agni, Mātarišvan, štaviše i imena Praḍāpati, gospod svih stvorenja. Zaista su pesnici veda došli do koncepcije božanstva do koje su još jedanput došli i neki od hrišćanskih filozofa u Aleksandriji, ali koja je i danas daleko od dohvata mnogih koji sebe nazivaju hrišćanima«.109

U nekim docnijim himnama Rg-vede najviše biće se ravno-  
dušno naziva On ili Ono. Tu se prvi put u istoriji misli pokazuje očigledno kolebanje između monoteizma i monizma, upadljivo kako za istočnu tako i za zapadnu filozofiju. Ono isto, bezoblično, bezlično, čisto i bestrasno biće filozofije obožava se u toplom i ljubavi punom srcu osećajnog čoveka kao nežno i milosrdno božanstvo. To je neizbežno. Religiozna svest obično uzima oblik dijaloga, opštenja dve volje, konačne i beskonačne. Postoji pritom tendencija da se od boga stvori beskonačna ličnost, nasuprot čovekovo koja je konačna. Ali ta koncepcija boga kao jednog među mnogima nije najviša filozofska istina. Izuzev za mali broj isključivo logičkih priroda, koje žele da dovedu svoje principe do ekstremnih konsekvencija, religija ne može da postoji bez ličnog boga. Čak i filozof koji je pozvan da definiše najvišu stvarnost ne može drugačije no da upotrebi izraze koji je svode na niži stupanj. Čovek zna da njegove ograničene snage ne mogu da dostignu transcendentnu neizmernost univerzalnog duha. Pa ipak je obavezan da opiše večno na svoj sopstven, nesavršen način. Vezan svojim ograničenostima, on nužno sastavlja neadekvatne slike neizmernog, neshvat-

107 Himna Kleanta.

108 Deussen: *Outlines of Indian Philosophy*, str. 13.

109 S. S., str. 51, 52.

ljivog, uzvišenog izvora u snage svih stvari. On stvara idole radi svog sopstvenog zadovoljenja. Ličnost je ograničena, pa ipak samo lični bog se može poštovati. Ličnost intencira razliku između sebe i ne-sebe, i stoga je neprimenljiva na biće koje uključuje i obuhvata sve što postoji. Lični bog je simbol, mada najviši simbol istinitog živog boga. Bezobličnome je dat oblik, bezlično je načinjeno ličnim; svuda prisutno je vezano za određeno mesto; večnome je dat vremenski okvir. U trenutku kad mi svedemo apsolutno na predmet obožavanja ono postaje nešto manje od apsolutnoga. Da bi imao praktičnu vezu sa konačnom voljom bog mora da bude manje nego apsolutno, ali ako je on manje nego apsolutno onda on ne može da bude predmet obožavanja u bilo kojoj efektivnoj religiji. Ako je bog savršen, religija je nemogućna; ako je bog nesavršen, religija je neefektivna. Sa konačnim, ograničenim bogom ne možemo imati radost mira, sigurnost pobede i pouzdanje u krajnju sudbinu vasion. Istinska religija zahteva apsolutno. Stoga, da bi se zadovoljili zahtevi kako popularne religije tako i filozofije, apsolutni duh se naziva On ili Ono. Takvo je stanje u upanišadama. Tako je i u Bhagavad-gīti i Vedānta-sūtrama. Nemamo potrebe da to svodimo na svestan kompromis teističkih i monističkih elemenata ili na lukavstvo misli. Monistička koncepcija je takođe sposobna da razvija najviši religiozni duh. Samo se tu molitva bogu zamenjuje kontemplacijom o najvišem duhu koji upravlja svetom, ljubavlju koja ga sigurno i izdašno prožima. Uzajamna simpatija duha dela i duha celine ostvaruje najvišu religioznu emociju. Takva idealna ljubav prema bogu i meditacija o punoći lepote i dobrote ispunjavaju duh kosmičkom emocijom. Istina je da takva religija izgleda suviše hladna ili intelektualna čoveku koji je nije dostigao niti osetio njenu snagu, ali se nijedna druga religija ne može filozofski opravdati.

Svi oblici religije koji su se pojavili na zemlji došli su kao odgovor na osnovnu potrebu ljudskog duha. Čovek žudi da ima jednu silu iznad sebe na koju bi mogao da se osloni; silu veću od njega kojoj bi mogao da se moli. Bogovi nekih stupnjeva religije veda predstavljaju izraz sve većih želja i potreba, duhovnih lutanja i žudnji čovekovog srca. Ponekad bi on želeo bogove koji bi slušali njegove molitve i primali njegove žrtve, i mi nalazimo bogove koji odgovaraju tome. Imamo naturalističke bogove, antropomorfičke bogove, ali nijedan od njih nije odgovorio najvišoj koncepciji, ma kako odlučni bili pokušaji da ih opravdamo pred razumom čoveka govoreći da su svi oni samo različiti izrazi jednog Najvišeg. Razbijeni zraci, rasuti u gomilu božanstava, skupljaju se u zaslepljujući sjaj jednog bezimenog boga, koji jedini može da zadovolji nemirnu čežnju ljudskog srca i skeptički duh. Napredak veda nije se zaustavio dok nije dostigao do te krajnje stvarnosti. Napredak religiozne misli kako je otelovljen u tim himnama može se prikazati navođenjem tipičnih bogova: 1. Dyaus, naznačava prvi stupanj obožavanja prirode; 2. Varuna, čisto moralistički bog poznijeg vremena; 3. Indra, sebični bog doba pobede i dominacije;

4. Prađapati, bog monoteista; i 5. *Brahman*, perfekcija sva ova četiri niža stupnja. Ovaj napredak bio je koliko hronološki toliko i logički. Samo, u himnama veda svi se oni javljaju odjednom, bez ikakve koncepcije hronološkog sledovanja ili logičkog rasporeda. Ponekad jedna ista himna pominje sve njih. To samo dokazuje da su, kad je pisan tekst Rg-veda, svi ovi stupnjevi misli već bili prevaziđeni, a ljudi su prihvatili neke od njih ili sve, ne osećajući njihovu međusobnu protivrečnost.

## VIII

### KOSMOLOGIJA

Misljoci veda nisu bili ravnodušni prema filozofskim pitanjima o poreklu i prirodi sveta. U svome traženju poslednje osnove svih promenljivih stvari oni su kao stari Grci uzimali vodu, vazduh i dr. kao praelemente iz kojih je sastavljena raznovrsnost sveta. Govorilo se za vodu da se razvija u svet snagom vremena, *samvatsare* ili godine, želje ili *kāme*, inteligencije ili *puruše*, toplote ili *tapasa*.<sup>110</sup> Ponekad se sama voda izvodi iz noći ili haosa, *tamasa* ili vazduha.<sup>111</sup> U Rg-vedu X. 72 kaže se da je osnova sveta *asat* ili nebiće, sa kojim se identifikuje Aditi, beskonačno. Sve što postoji jeste *diti* ili konačno, dok *aditi*, beskonačno, ne postoji. Iz beskonačnoga proističe kosmička snaga, mada se za nju kaže katkad da je izvor samog beskonačnog.<sup>112</sup> Međutim, ove teorije brzo su se povezivale sa nefizičkim, a fizika združena sa religijom postala je metafizika.

Na stupnju pluralizma neki bogovi su smatrani kao tvorci vasiona, kao Varuna, Indra, Agni, Višvakarman.<sup>113</sup> Način stvaranja se shvata različito. Za neke bogove se pretpostavlja da grade svet kao što drvodelja pravi kuću. Postavilo se pitanje kako se nalazi drvo ili građa od koje se stvara ta građevina.<sup>114</sup> Na jednom docnijem stupnju se odgovara da je *brahman* drvo i građa od koje su stvoreni nebo i zemlja.<sup>115</sup> Ovde-onde se takođe sugerše koncepcija o organskom rastenju ili razvoju.<sup>116</sup> Ponekad se kaže da bogovi stvaraju svet snagom prinesenih žrtava. Ovo verovatno pripada poznijem stupnju vedske misli.

Kad dođemo do stupnja monoteizma javlja se pitanje da li je bog stvorio svet iz svoje sopstvene prirode, bez ikakve preegzistentne materije, ili svojom moći obrađujući večnu preegzistentnu materiju.

<sup>110</sup> X. 190.

<sup>111</sup> X. 168.

<sup>112</sup> X. 72. 3.

<sup>113</sup> VII. 86; III. 32. 80; X. 81. 2; X. 72. 2; X. 121. 1.

<sup>114</sup> X. 31; 7. Upor. X. 81. 4.

<sup>115</sup> Vidi Tait.-brāh.

<sup>116</sup> X. 123. 1.

Prvo gledište vodi nas višoj monističkoj koncepciji, dok drugo ostaje na nižem monoteističkom stupnju; oba ova gledišta nalazimo u himnama veda. U X. 121 imamo iskaz da je jedan svemoćni bog stvarao svet iz preegzistentne materije. Hiranyagarbha je proistekao u početku iz velike vode koja je preplavila celu vasionu. On je razvio lepi svet iz bezobličnog haosa koji je jedino postojao.<sup>117</sup> Ali se pojavilo pitanje: kako se to dogodilo da je haos stvorio Hiranyagarbhu? Kakva je to nepoznata sila ili zakon razvoja koji je doveo do toga da on bude stvoren? Ko je tvorac prvobitnih voda? Prema Manuu, Harivamši i purānama bog je bio tvorac haosa. On ga je stvorio svojom voljom, i postavio je u njega jedan zametak koji je postao zlatna klica u kojoj je on sam rođen kao Brahmā ili bog tvorac. »Ja sam Hiranyagarbha, sam vrhovni duh koji se prikazuje u obliku Hiranyagarbhe«.<sup>118</sup> Tako dve večno koegzistentne supstancije izgleda da su postale evolucijom prvobitno jednog supstrata.

To je tačno teorija jedne poznije himne zvane Hāsadiya, koju je prepevao Max Müller.\*

»Tada nije bilo ni onoga što jeste niti onoga što nije; nije bilo nebeskog svoda niti nebesa iza njega. Šta je pokrivalo? Gde je ono bilo i u čijem okrilju? Da li je voda bila duboki bezdan (u kome ono leži)?

Nije bilo smrti, pa zato ništa nije bilo besmrtno. Nije bilo svetlosti (razlike) između noći i dana. Ono Jedno je svojom snagom disalo bez daha; osim njega ničeg drugog nije bilo.

Bila je tama, u početku je sve ovo bilo more bez svetlosti; klica koja je ležala pokrivena ljuskom, ono Jedno rođeno je snagom toplote (*tapas*).

Ljubav je pobedila u početku; ona bejaše seme koje klija iz duha; pesnici, tražeći u svom srcu, nadoše mudrošću vezu onoga što jeste u onome što nije. Da li je zraka koja se širila bila ispod ili iznad? Bili su tada nosioci semena, bile su moći, vlastita snaga ispod a volja iznad.

Ko to onda zna, ko je to ovde objavio, otkuda je rođeno ovo stvorenje? Bogovi su se javili posle toga stvaranja; ko onda zna otkuda je proisteklo? Onaj od koga je poteklo to stvorenje da li ga je stvorio ili ne; Najviši svevideći u najvišem nebu, on možda zna, ili čak ni on ne zna?«<sup>119</sup>

U ovoj himni nalazimo reprezentovanu najrazvijeniju teoriju stvaranja. Prvobitno nije bilo ni postojanja niti nepostojanja. Tada nije bilo postojanja u njegovom pojavnom izgledu. Zbog toga ga ne možemo zvati nepostojanjem, jer je ono pozitivno biće iz koga proishodi sve što postoji. Prvi stih himne pokazuje neadekvatnost naših kategorija. Apsolutnu stvarnost, koja je u osnovi celog sveta, ne možemo obeležiti ni kao onu koja postoji niti kao onu koja ne postoji. To Jedno disalo je bez daha svojom sopstvenom snagom.<sup>120</sup> Ništa drugo izvan njega nije postojalo. Kao prvi uzrok svega ono je starije

<sup>117</sup> Upor. Manu, I. 5. 8; Maitri-up., 5. 2.

<sup>118</sup> Manu, V. 9.

<sup>119</sup> X. 129; vidi takođe S. S., str. 65—66. (Vidi Max Müller: *Šest sistema indijske filozofije*, str. 51—52; Šat.-brāh., X. 5. 3. 1.)

<sup>120</sup> Upor. Aristotelov pojam nepokretnog pokretača.

\* Himna o nebiću iz Rg-vede, knj. X, 127.

nego ceo svet sa Suncem, Mesecom, nebom i zvezdama. Ono je izvan vremena, iznad prostora, iznad starosti, iznad smrti i iznad besmrtnosti. Ne možemo izraziti šta je ono, već jedino da postoji. Takva je prvobitna neuslovljena osnova svega bića. U okviru te apsolutne svesti nalazi se prvo činjenica potvrđivanja ili postavljanja primarnog *ja*. To odgovara logičkom zakonu identiteta — *A* je *A*, čije važenje pretpostavlja prvobitno samopostavljanje. Mora istovremeno da postoji takođe jedno *ne-ja*, kao korelat za *ja*. *Ja* se suprostavlja *ne-ja*, što odgovara tvrđenju »*A* nije *B*«. *Ja* će biti prazna afirmacija, čista apstrakcija, sve dok nema nečeg *drugog* čega je ono svesno. Ako nema nečeg drugog ne postoji ni *ja*. *Ego* pretpostavlja *non-ego* kao svoj uslov. Ova suprotnost između *ja* i *ne-ja* primarna je antiteza, a poreklo njegovog proizlaska iz apsolutnoga moguće je — kako se kaže — blagodareći *tapasu*. *Tapas* je upravo »ono što hita napred«, spontano »izrastanje«, projekcija bića u egzistenciju, impuls koji stvara energiju, unutrašnja duhovna gorljivost apsolutnoga. Na osnovu toga *tapasa* ostvaruje se biće i nebiće, *ja* i *ne-ja*, aktivni *puruša* i pasivna *prakrti*, formativni princip i haotična materija. Ostatak evolucije proističe iz međusobnog uticanja ova dva suprotna principa. Prema himni, želja čini tajnu postojanja sveta. Želja ili *kāma* je znak samosvesti, zametak duha, *manaso retah*. Ona je osnova svakog napretka, podstrek progressa. Samosvesno *ja* ima želje koje se razvijaju u njemu na osnovu prisustva *ne-ja*. Želja<sup>121</sup> je više nego misao. Ona predstavlja intelektualnu uzbuđenost, osećanje nedostatka, kao i aktivni napor. Ona je spona koja vezuje postojeće sa nepostojećim. Nerođena, večna, jedna — probija se u samosvesnog Brahma\* sa njemu suprotnom materijom, mrakom, nepostojanjem, ništavilom, haosom. Želja je suštastvena osobina ovog samosvesnog *puruše*. Poslednja fraza »ko veda?« (»Ko zna«) pokazuje tajnu stvaranja, koja je probudila kasnije mislioce da je nazovu *māyā*.

Ima himna koje se zaustavljaju na dva principa, *puruša* i *prakrti*. U odeljku X. 82. 5—6 himne upućene Višvakarmanu čitamo kako se govori da su vode mora sadržale prvu ili primordijalnu klicu. Taj prvi zametak je jaje sveta koje pliva po iskonskim vodama haosa, princip je životne vasionne. Iz njega proističe Višvakarman, prvorođeni vasionne, tvorac i graditelj sveta. Te vode odgovaraju haosu kod Grka, izrazu »bez oblička i pusta« iz Knjige postanja, sa bezgraničnom voljom koja miruje na njima.<sup>122</sup> Želja, volja, samosvest, duh, *vāk* ili

<sup>121</sup> Interesantno je napomenuti da grčka mitologija dovodi u vezu Erosa, boga ljubavi — koji odgovara *Kāmi* — sa stvaranjem vasionne. Platon kaže u svom delu *Gozba*: »Eros nije imao roditelje, niti ikoji od neučenih ljudi ili pesnika kaže da ih je imao...« Po Aristotelu bog je pokretač po predmetu želje.

<sup>122</sup> Upor. sa rečima iz Knjige postanja: »... i beše tama nad bezdanom; duh božji diže se nad vodom« (I Mojs. 1, 2). Vidi takođe R. V., X. 121; X. 72.

\* Ovdje je reč o personalnom božanstvu Brahma, a ne o apsolutnom, neutralnom osnovu svebića *brahman*.

reč, sve su to osobine bezgranične inteligencije, ličnog boga koji razmišlja nad vodama *Nārāyane* koji počiva na večnom *ananti*.\* To je bog iz Knjige postanja koji kaže: »Neka bude, i bi«. »On je pomislio: ja ću stvoriti svetove, i onda je stvorio ove različite svetove, vodu, svetlost i drugo.« Međutim *Nāsadiya-himna* svladava dualističku metafiziku jednim višim monizmom. Ona postavlja prirodu i duh kao dva vida jednog apsolutnog. Samo apsolutno nije ni *svest o sebi* niti nešto drugo, ni samosvesnost tipa *ja*, niti nesvesnost tipa *ne-ja*. Ono je nešto iznad obadva. Apsolutno je *svest* koja transcendirira. Suprotnost se razvija u njemu samome. Prema tom objašnjenju stupnjevi stvaranja, ako se prenesu u savremene izraze, jesu ovi: 1. najviše apsolutno; 2. prosta samosvest: *ja sam ja*; 3. granica samosvesti u obliku drugoga. To ne znači da postoji neka određena tačka od koje apsolutno počinje svoj razvoj. Jer stupnjevi su samo logički a ne hronološki sukcesivni. *Ego* implicira *non-ego* i stoga ne može da mu prethodi. Niti može *non-ego* da prethodi *ego*. Isto tako apsolutno ne može da bude bez aktivnog *tapasa*. Vanvremeno celo uvek se javlja u nizovima postavljanja, i taj proces će se nastaviti dok se *svest o sebi* ponovo apsolutno ne utvrdi u raznovrsnom sadržaju iskustva, što nikad neće biti. Tako u svetu nikad nema mirovanja. Himna nam prikazuje kako se zbiva stvaranje, ali ona ne govori zašto se ono vrši. Ona izlaže činjenicu stvaranja.<sup>123</sup>

Vidimo jasno da u himnama Rg-veda nema osnova za neku koncepciju o nestvarnosti sveta. Svet nije besciljna fantazma, već je upravo evolucija boga. Gde god se javlja reč *māyā*, ona se upotrebljava jedino da obeleži moć ili snagu: »Indra pomoću *māye* brzo menja svoje oblike.«<sup>124</sup> Ipak se katkad *māyā* i njeni derivati: *māyin*, *māyāvant*, upotrebljavaju da obeleže volju demona<sup>125</sup>, a taj izraz nalazimo takođe upotrebljen u značenju iluzije ili privida.<sup>126</sup> Glavna tendencija Rg-vede je naivni realizam. Pozniji indijski mislioci razlikuju pet elemenata: etar ili *ākāša*, vazduh, vatra, voda, zemlja. Ali Rg-veda pretpostavlja samo jedan: vodu. To je prvobitna materija iz koje se sve druge postepeno razvijaju.

Očigledno je da bi bilo neispravno misliti da je prema himni o kojoj je reč prvobitno postojalo nebiće iz koga je proisteklo biće. Prvo stanje nije bilo apsolutno nepostojanje, jer himna dopušta realnost jednog koje diše svojom snagom bez daha. To je njihov način opisivanja apsolutne realnosti, logičke osnove cele vasionne. Biće i nebiće, dva

<sup>123</sup> Upor. sa ovim koncepcijom demiurga, koju upotrebljava Platon u *Timeju*. Može se takođe upor. i sa koncepcijom stvaralačke imaginacije koju E. D. Fawcett razvija u svojim knjigama: *The World as Imagination i Divine Imagining*.

<sup>124</sup> VI. 47. 18.

<sup>125</sup> V. 2. 9; VI. 61. 3; I. 32. 4; VII. 49. 4; VII. 98. 5.

<sup>126</sup> X. 54. 2.

\* »Beskonačno«. — *Nārāyana* je jedno obličje boga Višnu.

korelativna pojma, ne mogu se primeniti na Jedno, koje je iznad svake suprotnosti. Nebiće samo znači da sve što sada vidljivo postoji onda nije postojalo kao zasebno. U X. 72. 1. kaže se: »Ono što postoji proisteklo je iz onoga što ne postoji.« Čak i ovde to ne znači da biće dolazi iz nebića, nego jedino da izdvojeno biće dolazi iz neizdvojenog bića. Zato se ne slažemo sa gledištem da je ta himna »polazna tačka filozofije prirode koja se razvila u *sāmkhya* sistem«. <sup>127</sup>

Stvaranje sveta se katkad trasira do nekog prvobitnog materijala. U *Puruša-sūkti*<sup>128</sup> nalazimo da su bogovi stvoritelji sveta, dok materijal od koga se svet stvara čini telo velikog *Puruše*. Akt stvaranja se tretira kao žrtvovanje u kome je *Puruša* žrtva. »*Puruša* je ceo ovaj svet, ono što je bilo i što će biti.«<sup>129</sup> Kad se antropomorfizam jednom javi ne može se zaustaviti, a imaginacija Indijaca opisuje veličinu boga dajući mu ogromne dimenzije. Pesnički duh začarava veliku kompoziciju ističući jedinstvo celine, sveta i boga. Međutim, ta himna nije u sukobu sa teorijom gore opisanog stvaranja sveta iz jednog apsolutnog. Štaviše i prema toj himni ceo svet je uslovljen samorazdvajanjem apsolutnoga na subjekt i objekt, na *Purušu* i *prakṛti*. Samo je ta ideja izražena u nešto grubljoj alegoriji. Najviša stvarnost postaje aktivni *Puruša*, jer se kaže: »*Puruša* je rodio *Virāta*, a *Virāt* opet *Purušu*«. Tako je *Puruša* roditelj, ali isto tako i rođeni. On je apsolutno, ali on je i samosvesno *ja*.

## IX

### RELIGIJA

Videli smo kako su fizičke pojave prve privukle pažnju i bile personifikovane. Deifikovanje prirodnih pojava izvršilo je štetan uticaj na religioznu misao i praksu. Svet postaje nastanjen bogovima koji imaju ljudsko shvatanje pravde i pod uticajem su ljudskih osobina mržnje i ljubavi. Mnogi bogovi nisu dovoljno ni približeni čovekovom izgledu te se lako vraćaju u svoj prvobitni naturalistički oblik. Npr. *Indra*, koji je rođen od vode i oblaka, ponekad se sruči s neba kao munja. Bogovi veda, kako kaže Bloomfield, predstavljaju »zaustavljenu personifikaciju«. Ali čak i bogovi čovečjeg izgleda samo su grubo uzev ličnosti. Oni imaju ruke i noge kao ljudi. Njima je dat pravi telesni oblik, varljive strasti ljudskog srca, spoljni sjaj lepe kože, uz dostojan-

<sup>127</sup> Vidi Macdonell: *Vedic Reader*, str. 207. Ima vedičkih mislilaca koji paspuliraju biće ili nebiće kao prvi princip utoliko ukoliko je reč o svetu iskustva; oni su možda podstakli kasnije logičke teorije o *satkāryavāda*, postojanju posledice u uzroku i o *asatkāryavāda*, nepostojanju posledice u uzroku.

<sup>128</sup> X. 90.

<sup>129</sup> X. 90. 2.

stvenu dugu bradu. Oni se bore i slave, piju i igraju, jedu i uživaju. Neke od njih opisuju kao sveštenike po pozivu, kao što su *Agni* i *Brhaspati*; drugi su ratnici, kao *Indra* i *Maruti*. Njihova hrana je omiljena hrana ljudi, mleko i maslac, maslo i žito; njihovo omiljeno piće je *soma*. Oni imaju ljudske slabosti i lako popuštaju laskanju. Ponekad su tako glupo egocentrični da počinju da diskutuju o tome šta treba da daju. »Ovo ću ja da učinim, a ne to; ja ću mu dati kravu, ili to može biti konj? Pitam se da li sam zaista dobio *somu* od njega?«<sup>130</sup> U njihovim očima bogata žrtva je daleko uticajnija nego usrdna molitva. Bogove i ljude veže tu prosti zakon davanja i uzimanja, dok se savršeni reciprocitet, koji reguliše njihove odnose, javlja tek u poznijim *brāhmanama*.

»Da bi se elementi neke prirodne religije očovečili neizbežno se moraju načiniti zlim. U obožavanju groma nije velika povreda morala čak iako munja sasvim bezobzirno pogađa kako dobroga tako i zloga. Nema potrebe da se pravi kao da munja vrši mudar i pravedan izbor, ali ako već jednom obožavate neko zamišljeno kvaziljudsko biće koje udara munjom, vi ste u dilemi. Ili ste prinuđeni da dopustite da obožavate i hvalite jedno biće bez moralnog smisla zato što je opasno, ili morate da izmislite razloge za njegov gnev protiv ljudi koji su pogođeni. A ovi razlozi će biti rđavi, u to možete biti sigurni. Ako je bog ličnost, on postaje ćudljiv i surov.«<sup>131</sup> Prema ovom shvatanju vedsko obožavanje prirodnih sila nije potpuno iskreno nego utilitarističko. Mi se bojimo bogova čije su radnje opasne po nas, a volimo one koji nam pomažu u našim svakodnevnim poslovima. Mi molimo *Indru* da nam da kišu, ali da ipak ne pošalje oluju. Suncu upućujemo molitve da pruži prijatnu toplotu, ali da ne baci svet u sušu i glad vrelinom koja sve sagori. Bogovi postaju izvor materijalnog blagostanja, a molitve za svetska dobra su veoma česte. Ukoliko ima podele funkcija i atributa, mi se molimo pojedinačnim bogovima za specijalne stvari.<sup>132</sup> Prizivanje bogova je do monotonije jednostavno.<sup>133</sup> Bogovi se zamišljaju pre kao jaki nego kao dobri, pre kao silni nego kao moralni. Takva religija nije u stanju da zadovolji etičke težnje ljudi. Razvijen moralni smisao pokazuje *Arijac* u doba veda, kad uprkos preovlađujuće tendencije utilitarne pobožnosti bogove ipak posmatra kao bića uglavnom moralna i sklona da pomognu dobro a kazne zlo. Tu se prepoznaje najviši religiozni zahtev čovekov da se spoji sa najvišim.<sup>134</sup> Mnogi bogovi samo omogućuju da se njihovi verni osposobe za uspon do najvišega.<sup>135</sup>

Prelaz na žrtvovanje bogovima bio je neizbežan. Jer dubina čovekove naklonosti prema bogu sastoji se u predavanju sopstvene

<sup>130</sup> Oldenberg: *Ancient India*, str. 71.

<sup>131</sup> Gilbert Murray: *Four Stages of Greek Religion*, str. 88.

<sup>132</sup> X. 47. 1; IV. 32. 4; II. 1; II. 6; VII. 59; VII. 24. 6; VII. 67. 16.

<sup>133</sup> X. 42. 4.

<sup>134</sup> R. V., X. 88. 15; I. 125. 5; X. 107. 2.

<sup>135</sup> I. 24. 1.

svojine i poseda njemu. Mi molimo i nudimo. Čak i kad su prinošenja žrtve postala običaj, duh se smatrao kao važniji, a naglašavao se istinski karakter žrtve. »Uputite pravu reč Indri, koji je sladi nego maslo i med.«<sup>136</sup> *Śraddhā* ili vera u sve obrede nužna je.<sup>137</sup> Varuna je bog koji gleda u tajna skrovišta ljudske duše da nađe duboko skrivenu pobudu. Postepeno je jačalo uverenje da su bogovi ljudi, štaviše suviše ljudi, te su verni mislili da je dobar obrok najbolji put k srcu boga.<sup>138</sup>

Raspravljalo se mnogo o pitanju prinošenja ljudi na žrtvenik. Slučaj Šunaššepel<sup>139</sup> ne pokazuje da vede bilo dozvoljavaju bilo preporučuju prinošenje ljudi na žrtvu. Ima mesta koja govore o prinošenju konja na žrtvu.<sup>140</sup> Ali se ipak čak i onda čuju protesti protiv toga. Sama-veda kaže: »O, vi bogovi! Mi ne vršimo žrtveno spaljivanje. Mi ne ubijamo žrtvu. Mi izražavamo pobožnost jedino ponavljanjem svetih stihova.«<sup>141</sup> Ovaj uzvik pobune preuzet je i u upanišade, a prenosili su ga dalje budisti i škole daina.

Prinošenje žrtava predstavlja drugi stupanj religije veda. Na prvom bila je samo molitva. Prema Pārāśarasmrti odgovara »meditacija *krtayugi*, prinošenje žrtve *treti*, kult bogova *dvāpari*, pohvale i molitve *kali-yugi*«. \* Ovo gledište slaže se sa onim što kaže Višņupurāna: da su pravila žrtvovanja formulisana u *tretayugi*.<sup>142</sup> Ne moramo se slagati sa podelom na *yuge*, ali logika razvoja religiozne prakse od meditacije ka prinošenju žrtava, od nje ka obožavanju, od obožavanja pohvali i molitvi, izgleda da je zasnovana na činjenicama.

Religija veda ne izgleda da je idolopoklonička. U njeno doba nije bilo hramova posvećenih bogovima. Bez ikakvog posredstva ljudi su neposredno opštili sa bogovima. Smatra se da su bogovi prijatelji svojih obožavalaca. Nisu prazni izrazi kao: »Otac nebo«, »Majka zemlja«, »Brat ogranj«. Postojala je veoma intimna lična veza između ljudi i bogova. Izgleda da je religija gospodarila celim životom. Zavi-

<sup>136</sup> II. 24. 20; VI. 15. 47.

<sup>137</sup> I. 55. 5; I. 133. 5; I. 104. 6.

<sup>138</sup> »Ritual je kod Homera prost i jednostavan. On se sastoji iz molitava praćenih prskanjem zrna i spaljivanjem žrtvovane životinje. Verni probaju komade mesa i zatim ga predaju vatri u čast bogova. Ostatak se pojede za trpezom uz obilje vina« (Harrison: *Stages of Grecian Life*, str. 87-88). U Indiji se najviše žrtava prinosi Agniju. Isto tako stoji stvar i u staroj Grčkoj. Vatra nosi ponude sa zemlje na nebo. U svemu tome nema ničeg specifično indijskog.

<sup>139</sup> R. V., I. 6. 24.

<sup>140</sup> R. V., II. III. VI. VII.

<sup>141</sup> I. II. 9. 2.

<sup>142</sup> VI. 2; Vidi priču od Purūravase.

\* Nauka o *yugama* ili razdobljima u razvoju sveta razvila se je osobito u razdoblju *purāna*, kasnijih verskih eposa. U toku četiri nabrojana razdoblja svet zapravo involuirao i propada. Mi živimo u poslednjem, *kali-yuga*, »razdoblju tame«. Nauku o *yugama* interpretira potpuno ispravno i vrlo duhovito Kant na početku svog dela *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

snost od boga bila je potpuna. Ljudi su se molili čak i za obične životne potrebe. »Hleb naš nasušni daj nam danas«, — to je potpuno u duhu Ariyaca iz veda. Znak je iskreno pobožne duše da zavisi od boga čak i za sredstva za život. Kao što smo već kazali, u obožavanju Varune ima bitnih oznaka najvišeg teizma. Ako *bhakti* znači veru u ličnog boga, ljubav prema njemu, posvećivanje svega službi njemu i postizanje *mokše* ili slobode ličnim posvećivanjem — to sigurno imamo sve te elemente u obožavanju Varune.

U X.15 i X.54 imamo dve himne upućene *pitarama* ili očevima, blaženim mrtvima koji žive na nebu. U vedskim himnama oni se prizivaju zajedno sa *devama*.<sup>143\*</sup> Pretpostavlja se da oni dolaze u obliku nevidljivih duhova da prime molitve i prinose na žrtvenicima. Možda se u kultu predaka izražava poštovanje društvene tradicije. Međutim, ima nekih poznavalaca veda koji misle da himne Rg-veda ne znaju ni za kakve žrtve mrtvim dušama predaka.<sup>144</sup>

Kritika naročito ističe protiv religije veda da u vedama nema svesti o grehu. Ovo gledište je pogrešno. U vedama otuđenje od boga znači greh.<sup>145</sup> Konceptija veda o grehu odgovara jevrejskoj teoriji. Volja božja je obrazac moralnosti. Čovekov greh je nedostatak. Mi grešimo kad prekoravimo naređenja božja. Bogovi održavaju *rtu*, moralni red u svetu. Oni zaštićuju dobre a kažnjavaju zle. Greh nije samo u zanemarivanju spoljnih dužnosti. Ima moralnih, kao i ritualnih grehova.<sup>146</sup> Svest o grehu zahteva žrtvovanje radi ispaštanja. Naročito u koncepciji Varune imamo smisao greha i opraštanja koji nas podseća na moderna hrišćanska učenja.

Iako se po pravilu bogovi Rg-veda smatraju čuvarima morala, neki od njih ipak zadržavaju svoje egoističke strasti, budući da su samo uveličani ljudi; ima takođe i pesnika koji vide ispraznost svega toga. Jedna himna<sup>147</sup> ističe kako se svi bogovi i ljudi rukovode ličnim interesima. U ovom niskom shvatanju mnogih bogova može se naći opadanje stare vedske pobožnosti. Inače bi bila neshvatljiva lepa himna<sup>148</sup> koja preporučuje dužnost dobročinstva bez ikakvog pozivanja na bogove. Izgleda da su bogovi postali suviše nejak i da bi mogli podupirati čistu moralnost. Ovde se nameće misao o jednoj etici nezavisnoj od religije, kakvu je popularizovao budizam.

<sup>143</sup> X. 15.

<sup>144</sup> Behari Lal: *The Vedas*, str. 101.

<sup>145</sup> VII. 86. 6; vidi takođe VII. 88. 5. 6.

<sup>146</sup> I. 23. 22; I. 85.

<sup>147</sup> IX. 115.

<sup>148</sup> X. 117.

\* *Deva* je opšti naziv za bogove.

## X

## ETIKA

Kad se obratimo etici Rg-vede vidimo od koliko je velike važnosti pojam *rta*. To je anticipacija zakona *karme*, jedne od specifičnih odlika indijske misli. To je zakon koji prožima ceo svet, kome se moraju pokoravati svi bogovi i ljudi. Ako u svetu ima zakona, on mora da se izrazi. Ako se zbog neke slučajnosti njegovi uticaji ne odelodanjuju ovde na zemlji, oni moraju doći do izvršenja na bilo kom drugom mestu. Gde ima zakona tu su nered i nepravda samo privremeni i delimični. Trijumf zla nije apsolutan. Neuspeh dobra ne mora da izaziva očajanje.

*Rta* nam pruža moralni standard. On predstavlja univerzalnu suštinu svih stvari. On je *satya*, ili istina stvari. Nered ili *an-rta* samo je laž, suprotnost istini.<sup>149</sup> Dobri su oni koji idu putem *rte*, istinitog i sredenog. Sredeno ponašanje naziva se istiniti *vrata*. *Vratāni* su životni putevi dobrih ljudi koji idu putem *rte*.<sup>150</sup> Postojanost je glavna odlika dobrog života. Dobar čovek iz veda ne menja svoj put. Varuna, kao savršeni primer sledbenika *rte*, ne menja svoje puteve; on je *dhrita-vrata*. Kad je obred dobio veći značaj *rta* je postao sinonim za *yadña* ili žrtvenu svečanost.

Pošto su nam pružile opšte obaveštenje o idealnom životu, himne iznose pojedinosti moralnog života. Bogovima se treba moliti. Obavezno je vršiti obrede.<sup>151</sup> Vede pretpostavljaju vrlo usku i intimnu vezu između ljudi i bogova. Čovek ima da vodi život pred okom božjim. Osim dužnosti prema bogovima, postoje i društvene dužnosti prema čoveku.<sup>152</sup> Zahteva se dobrota prema svakome; gostoprimstvo se ubraja u velike vrline. »Ne smanjuju se bogatstva onoga koji daje . . . Neće naći utehe čovek koji ima hrane ali je okorela srca prema slabom čoveku koji moli za jelo, prema nevoljniku koji mu dolazi (za pomoć), i ide samo za svojim zadovoljstvom, čak pred njim.«<sup>153</sup> Kao poroci zabranjeni su magija, čarobnjaštvo, zavodjenje i preljuba.<sup>154</sup> Kocka je prokažena. Vrlina znači slaganje sa zakonom božjim, koje uključuje ljubav prema čoveku. Greh je neposlušnost prema tome zakonu. »Ako smo grešili prema čoveku koji nas voli, ili smo učinili nažao prijatelju ili drugu, ako smo ikad naneli nepravdu susedu koji je živeo sa nama ili čak strancu, o, gospode! oslobodi nas greha ovog prestupa!«<sup>155</sup> Neki od

<sup>149</sup> Upor. R. V., VII. 56. 12; IX. 115. 4. II. 6. 10; IV. 5. 5; VIII. 6. 2. 12; VII. 47. 3.

<sup>150</sup> IX. 121. 1; X. 37. 5.

<sup>151</sup> R. V., I. 104. 6; I. 108. 6; II. 26. 3; X. 151.

<sup>152</sup> R. V., X. 117.

<sup>153</sup> VIII. 6. 5; I. 2. 6.

<sup>154</sup> VII. 104. 8 i d.; IV. 5. 5.

<sup>155</sup> R. V., V. 85. 7.

bogova ne mogu se nikakvim žrtvama nagovoriti niti odvratiti od puteva pravde. »Kod njih se ne može razlikovati ni desno ni levo, ni prednje ni zadnje. Oni ne žmure niti spavaju, oni prožimaju sve stvari; oni skroz vide kako dobro tako i zlo; sve, čak i ono najdalje, njima je blizu; oni preziru smrt i kažnjavaju je, izdržavaju i pomažu sve što živi.«

Ima takođe znakova o asketskim težnjama. Kaže se da je Indra pobedio nebesa askezom.<sup>156</sup> Ali asketizam nije tu dominantno obeležje. U himnama nalazimo veliko uživanje u lepotama prirode, njenoj veličini, njenom sjaju i patosu. Pobuda za prinošenje žrtava je u ljubavi prema svemu dobrome u svetu. Tu još imamo duboko uživanje u životu i svet nezaražen melanholičnom sudbinom. Ipak nisu nepoznati slučajevi asketske prakse. Post i uzdržavanje smatraju se kao sredstva za postizanje raznih natprirodnih moći. Kaže se da su u stanju ekstaze bogovi ušli u čoveka.<sup>157</sup> Najranije pominjanje ekstatičkog stanja asketskih mudraca imamo u Rg-vedi X.136.<sup>158</sup>

U Puruša-sūkti nalazi se prvi put spomenuta podela indijskog društva na četiri klase. Da bismo razumeli prirodni put koji je doveo do ovog uređenja moramo se setiti da su arijski osvajači bili odeljeni od pobedenih plemena Indije razlikama krvi i rasom predaka. Svi Ariji po rođenju pripadali su jednoj klasi, budući da je svaki bio sveštenik i vojnik, trgovac i zemljoradnik. Sveštenstvo nije činilo privilegovani red. Složenost života dovela je kod Arijaca do podele na klase. Mada je u početku svaki čovek mogao da prinosi žrtve bez ičijeg posredovanja, ipak su se sveštenici i aristokratija odelili od proletarijata. Prvobitno se pojam vaišya\* odnosi na ceo narod. Kao što ćemo videti, kad je prinošenje žrtava dobilo veliki značaj, kad je sve veća složenost života učinila potrebnom podelu, neke porodice koje su se odlikovale učenošću, mudrošću, pesničkim i spekulativnim darovima, postale su pod nazivom *purohita*, ili »onaj koji je napred«, zastupnici u molitvama. Kad se religija veda razvila u tačno određene obrede, te porodice su se formirale u zasebnu klasu. S obzirom da je ta klasa imala veliku ulogu čuvanja tradicije Arijaca, ona je bila oslobođena potrebe da se bori za opstanak. Jer oni koji su uvučeni u grozničavu životnu borbu ne mogu imati slobodu i mir potreban za razmišljanje. Tako se pojavila jedna klasa koja se bavila samo duhovnim stvarima. Brāhmani nisu sveštenici obavezni da zastupaju utvrđena učenja, već intelektualno plemstvo zaduženo da neguje viši život naroda. Kraljevi koji su postali zaštitnici učenih brāhmana bili su kšatrije ili prinčevi koji su čuvali poredak toga doba. Reč kšatriya dolazi od

<sup>156</sup> X. 127.

<sup>157</sup> X. 86. 2.

<sup>158</sup> Vidi takođe VII. 59. 6; X. 114. 2; X. 167. 1; X. 109. 4.

\* Treća kasta, građana ili trgovaca. (Prva kasta su sveštenici brāhmani, druga vojno plemstvo kšatrije, a poslednja su šūdre, sluge i zemljoradnici.)



*kšatra*, »vlast«, »uprava«. Ona ima isto značenje u vedi, Avesti i u persijskim zapisima. Ostali Arijci su činili narod i nazivani su *vaišya*. Prvobitno je ta podela bila samo prema pozivu, ali je postepeno postala nasledna. U doba himna pozivi nisu bili ograničeni na određene kaste. Jedan stih govori o raznolikosti ljudskih ukusa i kaže: »Ja sam pesnik, moj otac je lekar, moja majka je mlinarka«. <sup>159</sup> Ima takođe mesta koja pokazuju da moć brāhmana stalno raste. »U svome domu on živi mirno i udobno, njemu uvek bogato pritiče sveta hrana, narod mu dobrovoljno ukazuje poštovanje — kralj kod koga brāhman uživa prednost«. <sup>160</sup> Oni koji su pripadali učenim zanimanjima, oni koji su ratovali i oni koji su trgovali — svi su pripadali jednoj zajednici koja je dubokim jazom bila odvojena od pobeđenih rasa, grupisanih u dve posebne grupe: a. Dravide, neku vrstu četvrtog staleža, i b. urođenička plemena. Podela na Arijce i Dasyu izvršena je prema rasi i zasnovana na krvi i poreklu. Nekad se kaže da su šūdre oni urođenici koje su Arijci preobratili i prihvatili, dok su pančame oni urođenici sa kojima se to nije desilo. Drugi opet zastupaju mišljenje da su Arijci imali šūdre u svojim sopstvenim naseljima još pre silaska u južne delove Indije. Nije lako odlučiti se za jednu od ove dve suprotne hipoteze.

Sistem kasta zaista nije ni arijski niti dravidski; zaveden je da odgovori potrebama toga doba, kad su pripadnici raznih rasa bili prinuđeni da žive u zajednici i slozi. Tada je to bilo spas za zemlju, bez obzira na sadašnji izgled stvari. Jedini način da se sačuva kultura jednog naroda koji je bio u velikoj opasnosti da ga apsorbuje sujeverje velikog broja urođenika, bio je da gvozdenim osiguračima utvrdi postojeće razlike kulture i rase. Nažalost, ova zamisao da se spreči opadanje i smrt društvene organizacije postala je zapreka za njen dalji razvoj. <sup>161</sup> Kastinske prepreke nisu pokazale nikakve znake slabljenja ni onda kad je to bilo neophodno za dalji napredak. Mada su one doprinosile čuvanju društvenog poretka, one nisu mogle da pomognu napredak naroda kao celine. Ali to nam ne daje pravo da osudimo kastinski sistem u njegovom prvobitnom obliku. Samo takav poredak omogućio je tada da nekoliko rasa žive u zajednici i jedna pored druge bez uzajamne borbe. Indija je mirnim putem rešila međurasni problem koji su drugi narodi rešavali ognjem i mačem. Kad su evropske rase pobeđivale druge one su se starale da unište njihovo ljudsko dostojanstvo i pogaze njihovo samopoštovanje.

<sup>159</sup> IX. 112. 3.

<sup>160</sup> IV. 50. 8.

<sup>161</sup> Opisujući pretvaranje klasa u čvrste kaste Rhys Davids piše: »Najverovatnije je da je taj značajan korak proistekao uglavnom iz rano utvrđenih, već čvrstih i jasnih odredaba, koje su branile svakom pripadniku nearijskih plemena da se ženi iz arijske porodice i obratno, ili da bude primljen u arijsku rasu. Ta nasledivana smetnja koju su Arijci uspeali da nametnu rasama koje su potcenjivali, a koja je sa svoje strane delovala i u njihovoj sopstvenoj sredini i bila pojačana samom netrpeljivošću koja ju je izazvala, davala je toliko mnogo gorkih plodova kroz dugi niz vekova« (*Hibbert Lectures*, str. 23).

janstvo i pogaze njihovo samopoštovanje. Kastinski sistem Indijaca iz doba veda omogućio im je da očuvaju integritet i nezavisnost kako pobeđničkih tako i pobeđenih rasa i da stvore uzajamno poverenje i slobodu.

## XI

### ESHATOLOGIJA

Vedski Arijci ušli su u Indiju ponosni na svoju snagu i radosni zbog pobeđe. Oni su voleli život u njegovoj punoći. Stoga nisu ni pokazivali veliki interes za budućnost duše. Život je za njih bio sjajan i veseo, slobodan od svih nemira zlovoljnog duha. Oni nisu voleli smrt, želeli su za sebe i svoje potomstvo život stogodišnjaka. <sup>162</sup> Nisu imali posebna učenja o životu posle smrti, mada misaoni ljudi nisu mogli izbeći neke neodređene koncepcije o nebu i paklu. Pomisao na ponovno rađanje bila im je još daleko. Arijci iz doba veda bili su ubeđeni da smrt ne znači kraj svega. Posle noći — dan, posle smrti — život. Bića koja su jednom postojala ne mogu nikad prestati da postoje. Ona moraju negde da postoje, možda u oblasti zalazećeg sunca, gde vlada Yama. Čovekova mašta sa njegovim jezivim strahom od smrti još nije bila pretvorila Yamu u strašnog gospodara osvete. Yama i Yamī su prvi smrtni koji su ušli u drugi svet da zagospodare njime. Kad neki čovek umre pretpostavlja se da dolazi u carstvo Yame. Yama je našao za nas jedno mesto, jedan dom koji nam ne može biti oduzet. Kad duša odbaci telo ona dobija sjajan duhovni oblik i odlazi u prebivalište bogova, gde Yama i preci žive večno. Veruje se da mrtvi odlaze u taj raj prelazeći preko vode i mosta. <sup>163</sup> Jedno pominjanje puteva predaka i bogova nalazi se u X.88.15. To možda, kao što je sugerirano, dolazi od razlike pravaca kojima se dim penje pri spaljivanju mrtvih i prinošenju žrtava. Ipak, ova razlika je još u nerazvijenom obliku.

Duže umrlih nalaze se na nebu, gde uživaju sa Yamom. One tamo vode život sličan našem. Radosti neba su radosti zemlje, samo usavršene i pojačane. »Ove sjajne stvari su deo onih koji pružaju darove; njima sija sunce na nebu; oni postižu besmrtnost; oni produžavaju svoj život.« <sup>164</sup> U slici veda o budućem životu akcenat katkad pada na čulnost. Ali, kako Deussen primećuje: »Čak i Isus predstavlja nebesko carstvo kao svečani skup, na kome se sedi za stolom <sup>165</sup> i pije vino, <sup>166</sup>

<sup>162</sup> R. V., X. 18.

<sup>163</sup> X. 6. 10; IX. 42. 2.

<sup>164</sup> I. 25. 6.

<sup>165</sup> Mat., VII. 11.

<sup>166</sup> Mat., XXVI. 9.

a čak Dante i Milton nisu mogli drugačije no da pozajme sve boje za svoje slike iz ovog zemaljskog sveta.<sup>167</sup> Verovalo se da bogovi postaju besmrtni snagom *some*. Cilj je naših napora da postanemo slični bogovima. Jer bogovi žive u duhovnom raju, uživajući neku vrstu čistog blaženstva. Oni ne znaju za glad niti žeđ, ne žene se niti udaju. U idealnim opisima drugog sveta odavde nadalje javlja se suprotnost između života na zemlji i života posle njega. Blaženi bogovi žive večno. Mi smo deca dana. Bogovi su srećni na nebu gde vlada Yama; naša sudbina na zemlji je bedno vegetiranje. Šta bi trebalo raditi da postignemo besmrtnost? Moramo prinostiti žrtve bogovima, jer besmrtnost je dobrovoljni dar sa nebesa onima koji se boje bogova. Dobar čovek koji poštuje bogove postaje besmrtn. »Mudri Agni! Smrtni koji umilostivi tebe postaje mesec na nebu!«<sup>168</sup> Već u tome oseća se teškoća. Da li on postaje mesec ili postaje *kao* mesec? Sāyana to objašnjava na ovaj način: »On postaje kao mesec, koji se svačemu raduje.«<sup>169</sup> Drugi misle da on stvarno *postaje* mesec.<sup>170</sup> Ima znakova da su Arijci iz doba veda verovali u mogućnost da se posle svoje smrti sretnu sa precima.<sup>171</sup>

Javlja se pitanje šta će biti sa nama ako ne poštujemo bogove. Da li zajedno sa nebom postoji i pakao, naročito mesto za moralne prestupnike, jeretike, koji ne veruju u bogove? Ako je nebo određeno jedino za pobožne i dobre, onda zle duše ne mogu da nestanu posle smrti, a ne mogu postići ni nebo. Zato je pakao neophodan. Slušamo o Varuni kako baca grešnika u mračni ponor odakle se ovaj nikad ne vraća. Indru mole da preda mraku čoveka koji vredi njegovog obožavaoca.<sup>172</sup> Kaže se da je sudbina zlog čoveka da padne u taj mrak ponora i iščezne. Još ne nailazimo na grotesknu mitologiju pakla i njegovih strahota, čiji opis daju poznije purāne. Zakon je: nebo za pravednika, pakao za grešnika. Nagrada sleduje pravednosti, kazna grešnom ponašanju. Ja ne mislim da tužne oblasti zavijene u mrkli mrak čine jedini svet u kome mi živimo i u koji odlaze nezalice posle smrti, iako je to Deussenovo gledište. Mi do sada još nemamo nagoveštaje o *samsāri*\* ili čak o stupnjevima sreće. U Rg-vedi<sup>173</sup> se nalazi jedno mesto koje glasi: »Pošto je završio sve što je imao da uradi on je ostareo i otišao odavde; otišavši odavde on se ponovo rodio; to je treće rođenje.« Ovakvo shvatanje upućuje na teoriju veda po kojoj se svaki čovek rađa tri puta: prvi put kao dete, drugi put duhovnim vaspitanjem,

<sup>167</sup> Deussen: *The Philosophy of the Upaniṣads*, str. 320.

<sup>168</sup> II. 2; X. 1. 3.

<sup>169</sup> Āhlādaka sarveṣām.

<sup>170</sup> Candra eva bhavati.

<sup>171</sup> I. 24. 1; VII. 56. 24.

<sup>172</sup> X. 132. 4; IV. 5. 5; IX. 73. 8; X. 152. 4.

<sup>173</sup> IV. 27. 1.

\* Opšti tok bivanja i bića, pojam koji redovno služi kao ekvivalent neadekvatnom evropskom terminu »reinkarnacija«.

treći put posle smrti. Srećemo se tu sa verom u dušu koja se pokazuje kao pokretački princip života.<sup>174</sup> U knjizi X. 58 duša jednog čoveka koji se prividno nalazi u besvesnom stanju poziva se da mu se vrati sa drveća, sa neba i sunca. Očevidno je da se tada mislilo da duša može biti odvojena od tela u izvesnim nenormalnim slučajevima. Ipak, sve to ne znači da su Arijci u doba veda imali pojmove o ponovnom rođenju.

## XII

### ZAKLJUČAK

Himne čine osnovu poznije indijske misli. Dok brāhmane isiču obred prinošenja žrtava nagoveštavan u himnama, dotle upanišade sprovode njihove filozofske sugestije. Teizam Bhagavad-gite predstavlja samo idealizovanje kulta Varune. Veliko učenje o *karmi* još je u povojima i javlja se u pojmu *rte*. Dualistička metafizika *sāmkhye* je samo logički razvijena koncepcija Hiranyagarbhe, koji pliva po vodi. Opisi ekstatičnih stanja, prouzrokovanih prinošenjem žrtava ili pevanjem himna ili uticajem napitka *some*, kad vidimo slavu nebeskog sveta, podsećaju nas na *yogine* u stanju božanskog blaženstva, kada čuju glasove i imaju vizije.

<sup>174</sup> I. 164. 30.

### LITERATURA

Max Müller i Oldenberg: *The Vedic Hymns*, S. B. E., tom XXXII i XLVI.

Muir: *Original Sanskrit Texts*, tom V.

Ragozin: *Vedic India*.

Max Müller: *Six Systems of Indian Philosophy*, gl. II.

Kaegi: *The Rg-Veda* (engl. prevod).

Ghate: *Lectures on the Rg-Veda*.

Macdonell: *Vedic Mythology; Vedic Reader*.

Barua: *Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, str. 1-38.

Bloomfield: *The Religion of the Veda*.

## GLAVA III

## PRELAZ NA UPANIŠADE

Opšta karakteristika Atharva-vede — Sukob kultura — Primitivna religija Atharva-vede — Magija i misticizam — Yađur-veda — Brāhmane — Njihova religija žrtve i molitve — Dominacija sveštenstva — Autoritet veda — Kosmologija — Etika — Kasta — Budući život

## I

## ATHARVA-VEDA

»Himne Rg-vede su nerazmrsivo zbrkane; božanstva jedne ranije epohe zamenjuju se jedna s drugima i pretapaju u jedan panteon koji se tada upotpunjuje; uvode se neobični bogovi; priznaje se pakao sa njegovim mučenjima; umesto mnogih božanstava javlja se jedno koje predstavlja sve bogove i prirodu; vraćanje radi rdavih ciljeva meša se sa vraćanjem za dobre; formule proklinjanja upućuju se protiv onih »koje ja mrzim i koji mrze mene«; javljaju se magijski stihovi da se dobiju deca, da se produži život, da se otera zla magija, da se sačuva od otrova i drugih bolesti; ekstremna predanost ritualnoj pobožnosti, koja se pokazuje kao uzdizanje »ostatka« žrtve božanstvu; himne se posvećuju zmijama, bolestima, snu, vremenu i zvezdama; tu su kletve protiv »žreca mučitelja« — takav izgleda u opštim crtama utisak koji se dobija čitanjem Atharva-vede posle čitanja Rg-vede.<sup>1</sup> U Rg-vedu nalazimo neobične izraze vraćanja i mraka, bakanja i bacanja čini, himne upućene mrtvim stvarima, đavolima i demonima, itd. Imamo tu bacanja čini od strane pljačkaša da se uspava čeljad nekog doma<sup>2</sup>, zaklinjanja zlih duhova da ne prouzrokuju pobačaj žene, i vraćanja koja isteruju bolesti.<sup>3</sup> Mada vraćanje i magija preovlađuju u vreme Rg-vede, proroci veda nisu ih ohrabivali niti priznavali. Pojedinačni osvrti na njih daju utisak spoljnog dodatka, dok su u Atharva-vedu oni glavna tema.

<sup>1</sup> Hopkins: *The Religions of India*, str. 151.

<sup>2</sup> R. V., VII. 55.

<sup>3</sup> R. V., X. 122.

Čarobnjačka religija koja dolazi do izraza u Atharva-vedu nesumnjivo je starija nego religija Rg-vede, mada je zbirka Atharva-vede sastavljena kasnije. Prodirući sve dalje u Indiju, vedski Ariji su prešli mnoga necivilizovana plemena, divlja i varvarska, koja su obožavala zmije, stoku i kamenje. Nijedna zajednica se ne može nadati da nastavi napredak svoje napredne civilizacije usred necivilizovanih ili polucivilizovanih plemena, ako se ne suoči sa novom situacijom i ne svlada je bilo potpuno ih podvrgavajući, bilo namećući im elemente svoje kulture. Alternative su: ili uništiti varvarske susede ili ih apsorbovati, podižući ih tako na jedan viši stepen, ili dopustiti da nas oni natkrile i preplave. Prvi put je bio nemoguć zbog malog broja Arijaca. Ponos rase i kulture isključivali su treći. Drugi je ostajao kao jedina mogućnost i on je prihvaćen. Dok Rg-veda opisuje period sukoba između Arijaca svetle kože i mrkih Dasyua, koji indijska mitologija predstavlja kao borbu *deva* i *rakšasa*, dotle Atharva-veda govori o periodu kad je sukob smiren i obe grupe pokušavaju da žive u slozi uzajamnim prihvatanjem i davanjem. Duh prilagođavanja prirodno je uzdigao religiju primitivnih plemena, ali je snizio religiju veda unošeći u nju čarobnjaštvo i vradžbine. U religiju veda uvlači se verovanje u duhove i zvezde, drveća i planina, kao i druga sujeverja plemena iz džungle. Napor Arijaca iz doba veda da vaspitaju necivilizovane imao je za posledicu kvarenje ideala koje su oni pokušavali da šire. U svome Uvodu u prevod izbora iz Atharva-vede Bloomfield primećuje: »I čarobnjaštvo čini deo religije Indijaca; ono je prodrlo u najsvetije vedske obrede i prisno se sa njima izmešalo. Široka struja narodne religije i sujeverja infiltrirala se kroz nebrojene kanale u višu religiju koju prezentiraju brāhmanski sveštenici. Može se pretpostaviti da žreci nisu bili u stanju da očiste svoju vlastitu religiju od vere narodnih masa koje su ih okružavale, niti je uopšte verovatno da su smatrali kao svoj interes da to čine.«<sup>4</sup> Takva je osveta slabih nad jakima ovog sveta. Objašnjenje mešovitog karaktera indijske religije, koja obuhvata sve prelazne stepene misli i verovanja od razuzdanog maštanja primitivnog sujeverja do najdubljih saznanja slobodne misli, leži tu. Od početka je arijska religija bila ekspanzivna, samostalna u razvoju i trpeljiva. Ona je napredovala prilagođavajući se novim snagama sa kojima se sretala u svome širenju. U tome se može naći fini smisao istinske skromnosti i blagonaklonog razumevanja. Indijac nije hteo da prezre niže religije i uništi ih. On nije imao oholost fanatika koji misli da je njegova religija jedino istinita. Ako neki bog zadovolji ljudski um na njegov vlastiti način — on je jedan oblik istine. Niko ne može da polaže pravo na potpunu istinu. Istina se može postići samo postepeno, delimično i privremeno. Ali on je zaboravljao da je trpeljivost ponekad vrlina. Ima i u religioznim stvarima nečega

<sup>4</sup> S. B. E., tom XLIII.

sličnog Greshamovu zakonu. Kad su se srele arijska i nearijska religija — jedna produbljena, druga vulgarna, jedna dobra, druga neoplemenjena — javila se tendencija ove rđave da potisne dobru.

## II

### TEOLOGIJA

Religija Atharva-vede je religija primitivnog čoveka za koga je svet pun bestelesnih utvara i duhova smrti. Kad taj čovek uvidi svoju bespomoćnost pred prirodnim silama, nesigurnost svoje egzistencije neprekidno izložene smrti, on od smrti i bolesti, odsustva monsuna i zemljotresa načini predmet svoga maštanja. Svet za njega postaje naseljen utvarama i bogovima, a svetske katastrofe se dovode u vezu sa nezadovoljnim duhovima. Kad neki čovek oboli šalje se po vrača a ne po lekara, i on primenjuje bajanje da izmami duh iz bolesnika.<sup>5</sup> Strašne sile mogu se umilostiviti jedino prinošenjem žrtava u krvi, ljudskih i životinjskih. Strah od smrti pustio je uzde sujeverju. Gospođa Ragozin piše: »Kao suprotnost sjajnom, veselom panteonu dobrih božanstava kojima se rši iz Rg-vede obraćaju sa mnogo poverenja i zahvalnosti, ovde nalazimo jedan tajanstven odvratani svet natmurenih demona, koji izaziva gadan strah kakav nije nikad proistekao iz mašte Arijsaca.«<sup>6</sup> Religija Atharva-vede predstavlja smešu arijskih i nearijskih ideala. Whitney na sledeći način opisuje razliku između duha Rg-vede i duha Atharva-vede: »U Rg-vedu bogovima se doduše pristupa sa poštovanjem i strahom, ali takođe i sa ljubavlju i poverenjem; poštovanje se ukazuje onome koji uzdiže vernoga; demoni obuhvaćeni opštim imenom *rakša* izazivaju užas, a bogovi ih uklanjaju i uništavaju. Bogovi Atharve posmatraju se više sa nekom vrstom poniznog straha, kao sile čija ljutina ima da se iskupi i kojima se treba podvući pod kožu. Tu se zna za čitavu vojsku vragova i zloduha, razvrstanih po klasama i rangovima, i obraća im se direktno, ukazujući im poštovanje da bi se pridobili i ne bi činili zlo. *Mantra*, molitva koja je u starijim vedama bila izraz pobožnosti, ovde je više oruđe sujeverja; ona izvlači iz nenaklonih ruku bogova koristi koje su oni sami ranije blagonaklono davali ljudima, ili naprosto magijskom silom postiže ispunjenje moliočevih želja. Najupadljivija crta Atharve je mnoštvo vradžbina koje se nalaze u njoj. Ove izgovara ili samo lice koje treba da postigne nešto, ili češće vrač u njegovu ime, a upućuju se da bi se postigla najveća raznovrsnost poželjenih ciljeva... Ima takođe himna u kojima se uzdiže samo jedan ritual ili obred, nešto slično kao sa *somom* u Pāvamāna-

<sup>5</sup> Takvo shvatanje održalo se zahvaljujući činjenici što je sadržavalo jedan elemenat istine. Savremena psihologija priznaje moć sugestije kao lek za telesne bolesti, a naročito za nervne poremećaje.

<sup>6</sup> *Vedic India*, str. 117-118.

himnama iz Rg-vede. Ima i himna spekulativno-mitskog karaktera, ali ipak njihov broj nije tako velik kao što bi se moglo očekivati, s obzirom na razvoj koji je religija Indijaca doživela u epohi posle prvobitnog vede. Uopšte uzev izgleda da je Atharva popularniji od teološke religije. Čincić prelaz od doba veda u moderno doba, on stvara prelazni korak više prema gruboj idolatriji i sujeverju neznačajke mase nego prema prefinjenom panteizmu brāhmana.<sup>7</sup> Na mesto čistije religije veda dolazi religija magije sa svojim detinjastim verovanjem u bacanje čini i vraćanje. Najviši ugled ima čovek koji zna kako da otera duhove i potčini ih sebi. Slušamo o velikim asketama koji pomoću *tapasa* stiču vlast nad prirodom. Oni pomoću askeze ovladavaju elementarnim silama. U to vreme bilo je dobro poznato da se stanja ekstaze mogu postići umrtvljavanjem tela. Čovek može da učestvuje u božanskoj moći pomoću tajanstvenih sila magije. Vedski vizionari priznavali su učitelje magije i vradžbine, i poziv ovih je bio ugledan, što je imalo za posledicu brzo mešanje magije i mistike. Nalazimo ljude koji sede između pet vataru, stoje na jednoj nozi, drže jednu ruku iznad glave — sve sa ciljem da zagospodare silama prirode i podvrgnu bogove svojoj volji.

Mada nam Atharva-veda pruža sliku demonologije koja preovlađuje među sujevernim plemenima Indije, on je u nekim svojim delovima napredniji od Rg-vede, i ima neke zajedničke elemente sa upanišadama i brāhmanama. Tu se nailazi na kult Kāle ili vremena, Kāme ili ljubavi, Skambhe ili podrške. Najviši od njih je Skambha. On je najviši princip, nazivan kako kad: Pradžapati, Puruša ili *brahman*. On uključuje u sebe sav prostor i vreme, bogove, vede i moralne snage.<sup>8</sup> Rudra je gospodar životinja i čini prelaz između religije veda i kasnijeg obožavanja Šive. U Rg-vedu *šiva* znači »blagonaklon« ali nije ime boga; Rudra je u Rg-vedu zlonamerni bog koji uništava stoku.<sup>9</sup> U Atharva-vedu je on zaštitnik stoke Pašupati. *Prāna*\* se tu slavi kao životodavni princip prirode.<sup>10</sup> Učenje o vitalnim snagama, koje tako mnogo znači u docnijoj indijskoj metafizici, prvi put se pominje u Atharva-vedu, i možda je to u stvari razvijen princip vazduha iz Rg-vede. Mada su božanstva u Rg-vedu bila oba pola, muška su ipak bila istaknutija. U Atharva-vedu je uloga izmenjena. Ne iznenađuje onda što u *tāntra* filozofiji\*\* polnost postaje osnova. U Atharva-vedu priz-

<sup>7</sup> P. A. O. S., III, str. 307-308.

<sup>8</sup> Upor. X. 7. 7. 13. 17.

<sup>9</sup> R. V., IV. 3. 6; I. 114. 10.

<sup>10</sup> A. V., X. 7.

\* *Prāna* je naziv za životne dahove ili vitalni organizam čovekov. U osnovi odgovara grčkom *pneuma*.

\*\* Termin *tāntra* obuhvata razne oblike kasnije magičke religije koja polazi od dvospolnosti, odn. od »muškog« i »ženskog« aspekta vrhovnog božanstva (Šive ili Višnu), pri čemu su često naglašeni seksualni aspekti i simboli. Takva polarizovana moć koja se personificira u bogovima naziva se *šakti*.

nata je svetost krave, a *brahmā-loka* se spominje.<sup>11</sup> Spominje se i pakao svojim pravim imenom. Zna se prilično dobro i za *naraku*, za svim njegovim strahotama i mučenjima.<sup>\*12</sup>

Čak i magijski deo Atharva-vede, pokazuje arijski uticaj. Ako se magija već mora prihvatiti, najbolje što se može učiniti jeste da se pročisti. Rđava magija se odbacuje, a dobra se preporučuje. Mnoga bajanja nastoje da doprinesu harmoniji porodičnog i seoskog života. Zabranjuju se varvarske krvave žrtve, koje još uvek postoje u nearijskim delovima Indije. Stari naziv za Atharva-vedu, Atharvāngirasah, pokazuje da je u njemu bilo dva sloja, jedan Atharvānov i drugi Angirasin.<sup>\*\*</sup> Prvi se odnosi na dobronamernu magiju i primenjuje se u cilju lečenja.<sup>13</sup> Neprijateljsko vraćanje pripada Angirasi. Prvi se bavi lečenjem, drugi čarobnjaštvom, ali se javljaju izmešani.

Atharva-veda, proizvod tako mnogih kompromisa, izgleda da je vrlo teško došao do toga da bude priznat kao veda.<sup>14</sup> Posmatrali su ga sa preziranjem pošto mu je glavna karakteristika bila vradžbina. To je doprinelo porastu pesimističkih shvatanja u Indiji. Ljudi ne mogu da veruju u đavola i zavodnika a da ipak očuvaju svoju životnu radost. Videti demone u neposrednoj svojoj blizini znači zgroziti se na život. Ali, da bismo bili pravedni prema Atharva-vedi, moramo priznati da je on doprineo pripremi zemljišta za razvoj nauke u Indiji.

### III

#### YAĐUR-VEDA I BRĀHMANE\*\*\*

U istoriji misli, epohe stvaralačke smenjuju se sa epohama kritičkim. Za periodama bogate i žarke vere dolaze periodi neplodnosti i izveštačenosti. Kad predemo od Rg-vede na Yađur-vedu, Sama-vedu

<sup>11</sup> XIX. 71. 1.

<sup>12</sup> XII. 4. 36.

<sup>13</sup> Bhesadani, A. V., XI. 6. 14.

<sup>14</sup> U mnogim od ranih spisa spominju se samo tri vede: R. V., X. 90. 9; V. 7. 1; Tait.-up., II. 2-3. Kanonska dela budista ne spominju Atharva-vedu. Docnije je Atharva-veda stekao takođe status vede.

\* *Brahmā-loka* je svet boga stvoritelja Brahme, najviše nebo, a *naraka* je pakao. Razlika od židovsko-hrišćanskih pojmova nije u predodžbenom opisu tih stanja nego jedino u tome da ta stanja u indijskim verskim sistemima nisu trajna. Duše ljudi kao i bogovi ostaju u tim stanjima samo tako dugo dok ne iscrpe posledice svojih dobrih ili zlih dela. To može trajati mnogo hiljada godina, ali nikako večno.

\*\* Atharvān i Agnirasin su dve svešteničke loze autora i redaktora himni Atharva-vede.

\*\*\* Izraz *brāhmana* ovako štampan označava uvek *književno delo* specifične vrste i razdoblja, nastalo u doba između vedskih himni (*samhitā, mantra*) i upanišada. Termin *brāhman* označava predstavnika svešteničke kaste, *brahman* sveobuhvatnost bića.

i *brāhmane* osećamo promenu atmosfere. Svežina i jednostavnost prvog ustupa mesto hladnoći i izveštačenosti ovih drugih. Duh religije potiskuje se u pozadinu, dok njegove forme dobijaju veliku važnost. Oseća se potreba za molitvenim knjigama. Liturgika se razvija. Himne se preuzimaju iz Rg-vede i podešavaju da odgovore potrebama prinošenja žrtava. Žrec postaje gospodin. Yađur-veda daje naročite formule koje treba izgovarati kad se podiže žrtvenik itd., a *sāman* opisuje pesme koje treba pevati prilikom prinošenja žrtve. Ovi vede mogu se pretresati zajedno sa *brāhmanama*, pošto sve one opisuju žrtvenu liturgiju. Religija Yađur-vede je jedan mehanički sacerdotalizam. Mnoštvo žreca izvodi ogroman i složen sistem spoljašnjih ceremonija kojima se pridaje simbolički značaj i čijim se najmanjim pojedinostima pripisuje najviša vrednost. Istinski religiozni duh nije mogao da se održi u takvoj zagušljivoj atmosferi obreda i prinošenja žrtava. Nije tu bilo religioznog osećanja poštovanja nekog ideala i svesti o grehu. Svaka molitva vezana je za specijalan obred i nameru da se osigura neka materijalna dobit. Formule Yađur-vede pune su turobnih ponavljanja sićušnih molbi za životna dobra. Ne može se povući stroga granica između doba himna Rg-vede i ostalih veda i *brāhmana*, jer tendencije koje su postale predominantne u ovim poslednjim mogu se naći takođe i u himnama Rg-vede. Možemo reći sa izvesnim stepenom sigurnosti da veći deo himna Rg-vede pripada ranijem periodu od doba *brāhmana*.

### IV

#### TEOLOGIJA

*Brāhmane* čine drugi deo veda i predstavljaju ritualne udžbenike određene da vode sveštenike kroz složene pojedinosti žrtvenih obreda. Glavne od njih su Aitareya i Šatapatha. Razlike u pojedinim interpretacijama dovele su do javljanja više *brāhmanskih* škola. Taj period se ističe znatnim promenama u razvoju religije, koje su permanentno uticale na dalju njegovu istoriju. Stavljanje akcenta na prinošenje žrtava, održavanje kastinskog sistema i *āśrama*,\* priznanje večnosti veda, nadmoć sveštenstva — sve to pripada ovom dobu.

Možemo početi razmatranjem dopuna koje su u toku ovog perioda ubačene u vedski panteon. U Yađur-vedi je Višnu dobio u ugledu. U Šatapatha-*brāhmani* on postaje oličenje prinošenja žr-

\* Naziv *āśrama* označava ovde životna razdoblja *brāhmanskog* sveštenika, od razdoblja učenika u mladosti, preko razdoblja »oca obitelji« i domaćina, do pustinjačkog razdoblja u starosti. Autor govori kasnije na više mesta o tome detaljnije.

tava.<sup>15</sup> Ime Nārāyana javlja se takođe u njoj, mada se Nārāyana i Višnu dovode u vezu tek u Taitirīya-āranyaki. Šiva se takođe javlja, a obraćaju mu se sa raznim nazivima u Kauṣītaki-brāhmani.<sup>16</sup> Rudra sada ima prijatan oblik i zove se Giriša.<sup>17</sup> Praḍāpati iz veda postaje ovde glavni bog i tvorac sveta. Višvakarman se identifikuje sa njim.<sup>18</sup> Monoteizam se ukorenio. Agni dobija u važnju. Brahmanaspati, gospodar molitve, postaje vođa himni i organizator obreda. Brahman znači u Rg-vedi himnu ili molitvu upućenu bogu. Od subjektivne snage, koja je vizionaru omogućila da sastavi molitvu, došlo se do toga da ona postane cilj zbog koga se moli. Bila je uzrok molitve, a može se reći da je postala sila prinošenja žrtve; a otkad se u brāhmanama cela vasiona smatrala kao produkt žrtvovanja, *brahman* je dobilo značenje stvaralačkog principa sveta.<sup>19</sup>

Religija izražena u brāhmanama bila je čisto formalistička. Nema tu više pesničkog žara i srdačnosti himna veda. Molitva se pretvorila u mrmljanje mantra ili izgovaranje posvećenih formula. Mislilo se da su potrebne glasne molitve da bi se bog pokrenuo na akciju. Reči su postale izveštačeni glasovi koji imaju okultne moći. Niko nije mogao da razume njihovu tajanstvenost osim žreca, koji je za sebe zahtevao dostojanstvo boga na zemlji. Jedina ambicija je bila postati besmrtn kao bogovi, koji su to postigli prinošenjem žrtava.<sup>20</sup> Sve je potčinjeno uticaju prinošenja žrtava. Bez njih sunce ne bi izišlo. Možemo zbaciti Indru sa njegovog prestola na nebu ako prinesemo na žrtvu stotinu konja. Žrtve se dopadaju bogovima a ljudima donose koristi. Blagodareći njima bogovi postaju prijatelji ljudi. Žrtve su prinošene po pravilu radi postizanja zemaljskih dobara, a ne radi nebeskog blaženstva. Kruta, po dušu ubistvena, komercijalizovana vera, zasnovana na motivu uzajamnog ugovora, zauzela je mesto iskrene religije veda.<sup>21</sup> Prinošenje žrtava bilo je u vedičkim himnama spoljni dodatak molitvi koja obeležava pravu religiju, ali sada ono zauzima središnje mesto. Na ceremoniji je važan svaki postupak, svaki izgovoreni slog. Religija brāhmana pretrpala se simboličnim suptilnostima, i bila je potpuno izgubljena u ukočenom mehanizmu mrtvih obreda i u pedanteriji formalizma.

<sup>15</sup> V. 2. 3. 6. 4. 5. 1; XII. 4. 1. 4; XIV. 1. 1. 6 i 15.

<sup>16</sup> VI. 1—9.

<sup>17</sup> Upor. Tait.-samhitā, IV. 5. 1; Vādasaneyi-samhitā, IX.

<sup>18</sup> Šat.-brāh., VIII. 2. 1. 10; VIII. 2. 3. 13.

<sup>19</sup> Ima nekoliko mesta u kojima se pojam *brahman* upotrebljava u ovom smislu. »Zaista je u početku ovaj svet bio *brahman*; on je stvorio bogove« (Šat.-brāh., XI. 2. 3. 1. Vidi takođe X. 6. 3. i Čhān-up., III. 14. 1).

<sup>20</sup> Šat.-brāh., III. 1. 4. 3; Aitareya-brāh., II. 1. 1.

<sup>21</sup> »On prinosi žrtve bogovima govoreći: Daj ti meni a ja ću dati tebi; nagradi ti mene a ja ću nagraditi tebe« (Vādasaneyi-samhitā, III. 50. Vidi takođe Šat.-brāh., II. 5. 3. 19).

Jačanje dominacije ideje žrtvovanja doprinosilo je isticanju položaja sveštenstva. *Rṣi* iz epohe vedičkih himna, inspirisani pesnik istine, postao je sada posednik knjige otkrovenja, repetitor magičnih formula. Prosta podela Arijata prema zanimanjima na tri klase postaje u tom periodu nasledna. Visoko razrađen sistem žrtvenog ceremonijala zahteva naročitu pripremu za sveštenu službu. Muška glava porodice nije više mogla da svlada složen i tačno propisan ceremonijal žrtvenog obreda. Sveštenstvo postaje poziv i to nasledan. Žreci koji su poznavali nauku veda postali su ovlašćeni posrednici između bogova i ljudi i oni koji dele božansku milost. *Yadamāna* ili čovek radi koga se vrši obred ima sporednu ulogu. On je pasivan izvršilac, koji daje ljude, novac i materijal; žrec radi ostalo za njega. Sebičnost sa svojom žudnjom za moći, prestižom i uživanjem, našla je svoj put do onoga što je prvobitno bilo ideal, i potamnela je njegov sjaj. Činjeni su pokušaji da se obmane narod u pogledu vrednosti žrtava. Utvrdio se monopol na funkcije i službe. Teren je učvršćen razvojem jednog ekstravagantnog simbolizma. Jezik je upotrebljavan tako kao da nam je dat da sakrije naše misli. Jedino su žreci mogli znati skriveni smisao stvari. Nije čudo što su oni tražili za sebe božansko dostojanstvo. »Zaista, postoje dve vrste bogova; jer sami bogovi su nesumnjivo bogovi; osim toga sveštenici koji su izučili nauku veda i poučavaju u njoj takođe su ljudski bogovi«.<sup>22</sup>

Ovde-onde javljaju se žreci koji ozbiljno izjavljuju da mogu da donesu smrt onome ko ih aktivno uposli, mada imaju moralno osećanje da znaju da je takav postupak zabranjen.<sup>23</sup> Jedna druga okolnost, koja je ojačala sveštenu klasu, bila je potreba da se sačuavaju vede koje su Ariji doneli sobom, i oko kojih se pojavio oreol svetosti, kako ćemo videti docnije. Klasi brāhmana bilo je povereno njihovo čuvanje. Da bi vede ostale u životu, brāhman mora da ostane veran svome pozivu. Shodno tome, on je sam sebi postavio oštre uslove. »Ako je brāhman neupućen u svete spise biće uništen trenutno, kao suva trava na vatri«.<sup>24</sup> Brāhman treba da izbegava svetske počasti kao što treba da izbegava otrov. Kao *brahmačārin*, ili učenik, on mora da vlada svojim strastima, da služi svome učitelju i živi od milostinje, kao domaćin kuće mora da izbegava bogatstvo, da govori istinu, vodi život u vrlini i čuva telesnu i duševnu čistotu. Brāhmani su osećali da moraju biti verni obavezi poverenoj njihovom staranju. Nemamo potrebe da govorimo o vanrednom načinu na koji su oni sačuvali tradiciju veda, nasuprot svih opasnosti u istoriji. Čak i danas možemo sresti na ulicama indijskih gradova ove pokretne riznice vedske učesnosti. Nepremostive prepreke među kastama docnijeg vremena mogu

<sup>22</sup> Šat.-brāh., II. 2. 2. 6; II. 4. 3. 1; 4.

<sup>23</sup> Tait.-samhitā, I. 6. 10. 4; Ait.-brāh., II. 21. 2.

<sup>24</sup> Manu.

se razumeti istorijski. U doba brāhmana nije bilo velikih razlika u bogatstvu dvaput rođenih Arijata. Oni su svi mogli steći poznavanje veda.<sup>25</sup> »Prinošenje žrtve je kao lađa koja plovi prema nebu; ako se u njoj nalazi jedan grešni žrec, lađa će se zbog toga potopiti.«<sup>26</sup> Na taj način, moralnost nije potpuno odbačena kao nepotrebna. Brāhmanski sveštenici nisu bili ni glupi niti zli. Oni su imali svoja shvaćanja o dužnosti i pravičnosti, i pokušavali su da ih propovedaju drugima. Bili su to poštenu, ispravni ljudi, koji su se pokoravali pravilima, vršili obrede i branili dogme kako su najbolje umeli. Oni su imali osećanje za svoj poziv i ispunjavali ga sa zadovoljstvom i predanošću. Sastavljali su potpune zbornike zakona, pokazujući svoju veliku ljubav za učenost i humanost. Ako su grešili, bilo je to stoga što su i oni sami bili sputani tradicijom. Bile su to poštene duše, bez obzira na njihove maštarije. Nisu osećali ni trunku sumnje u istinitost sopstvene ortodoksije. Njihovu misao paralisale su konvencije doba u kome su živeli. Ipak niko ne bi kazao da je njihov ponos na sopstvenu kulturu i civilizaciju bio neosnovan u jedno vreme u kome je svet oko njih bio utonuo u varvarstvo, i hiljade grubih i tiranskih stvari izazivale su to osećanje u njima. Po prirodi stvari profesionalno sveštenstvo se uvek demoralizuje. Ali ne postoji razlog da se misli da su brāhmani u Indiji bili razmetljiviji i veće hipokrate nego bilo koji drugi. Protiv moguće degeneracije brāhmani, čak i u to vreme ispunjeni uzvišenom mirnoćom i jednostavnom veličinom proročke duše, su protestovali. Oni su ustajali protiv razmetanja i hipokrizije sebičnih sveštenika i stideli se zbog izopačavanja visokog ideala. U svakom slučaju ocenjivanja sveštenstva treba imati na umu da brāhmani vode računa o dužnostima koje imaju da vrše starešine porodice. Na nekim stupnjevima *vānaprasthe* i *sannyāse*\* ritual uopšte nije bio obavezan. Brāhmanska vlast ne bi bila dugotrajna da se osećala kao tiranija ili prinuda. Ona je ulivala poverenje misaonim ljudima, pošto je samo zahtevala da svaki vrši svoje socijalne dužnosti.

U kasnijoj filozofiji čujemo mnogo o onome što se naziva autoritet veda ili *śabdapramāna*. *Darśane* ili sistemi filozofije dele se na ortodoksne ili heterodoksne, prema tome da li priznaju ili odbacuju autoritet veda. Veda se smatra kao božansko otkrovenje. Mada indijski apologeti poznijih dana daju ingeniozna tumačenja u prilog

<sup>25</sup> Manu kaže: »Dvaput rođeni čovek, brāhman, kšatriya ili vaišya, neuk u vedama, odmah, još za vreme života, spada na stepen šūdre. U Mahābhārati čitamo: »Zakon *vānaprastha*, mudraca koji žive u šumama i hrane se plodovima, korenjem i vazduhom, propisan je za tri dvaput rođene klase, zakon za domaćine propisan je za sve«.

<sup>26</sup> Śat.-brāh., IV. 2. 5. 10.

\* Dva poslednja razdoblja (*āśrama*) života brāhmanskog sveštenika, kad se pod starost najpre povlači u »šumski život«, a zatim konačno postaje asketa beskućnik. Po pustinjačkom razdoblju Heleni nazivaju indijske mudrace *hylobioi*.

autoriteta veda, ipak, što se tiče vedskih mudraca, oni pod time podrazumevaju najvišu istinu otkrivenu čistom duhu. »Blago onima koji su čistoga srca, jer će boga videti«. *Rṣi* iz vedskih himni ne naziva sebe toliko kompozitorom himna koliko njihovim prorokom.<sup>27</sup> To je viđenje duhovnim okom ili intuitivno viđenje. *Rṣi* ima oči koje nisu zaslepljene besom strasti, te tako može da vidi istinu koja čulima nije evidentna. On samo prenosi istinu koju vidi, ali ne stvara.<sup>28</sup> Veda se zove *śruti* ili ritam beskonačnog koji čuje duša. Reči *drṣti* i *śruti*, izrazi iz veda, pokazuju kako vedsko saznanje nije stvar logičkog dokazivanja nego intuitivnog uviđanja. Pesnikova duša čuje istinu ili mu je otkriva u trenutku nadahnuća, kad se duh uzdiže iznad uskih granica diskurzivne svesti. Prema vizionarima iz veda, himne se stvaraju u nadahnuću i znače otkrovenje samo u tom smislu. Nije njihova namera bila da sugerišu ma šta čudesno ili natprirodno. Oni čak govore o himnama kao o svojim sopstvenim kompozicijama ili delima. Oni upoređuju svoje pesničke tvorevine sa delima drvodelje, tkača, grabuljara,<sup>29</sup> i tumače ih prirodno. Himne su stvarala osećanja ljudskog srca.<sup>30</sup> Ponekad pesnici kažu da su našli himne.<sup>31</sup> Oni ih pripisuju takođe egzaltaciji koja se postiže pijenjem *some*.<sup>32</sup> Duhom veoma skromni, oni smatraju da su himne bogom date.<sup>33</sup> Ideja inspiracije još se nije transformisala u ideju nepogrešnog otkrovenja.

Kad dođemo do brāhmana, nalazimo se u dobu kad se božanski autoritet veda prihvata kao činjenica.<sup>34</sup> U tom periodu se ističe pretenzija na status božanskog otkrovenja, a time i večnog važenja. Lako je videti njeno poreklo. Tada nije bilo poznato pisanje. Nije bilo ni štampara niti izdavača. Učitelji su sukcesivno prenosili sadržinu veda s pokolenja na pokolenje, usmenim ponavljanjem. Da bi se osiguralo uvažanje vedama, pripisivana im je izvesna svetost. U Rg-vedi *vak* ili »govor« smatra se za boginju. A sada se počelo govoriti da vede proističu iz vāka. Vāk je majka veda.<sup>35</sup> U Atharva-vedi se kaže da

<sup>27</sup> Reč »veda« dolazi od arijskog korena »vid«, koji znači »viđenje«. Upor. engleski »vision« (od latinskog »video«); »Ideas« (od grčkog »eidōs«).

<sup>28</sup> »Sve umetničko stvaranje«, kaže Beethoven, »dolazi od boga i odnosi se na čoveka samo ukoliko ukazuje na uticaj božanskoga u njemu.«

<sup>29</sup> Vidi Muir: *Sanskrit Texts*, tom III.

<sup>30</sup> R. V., I. 117. 2; II. 35. 2.

<sup>31</sup> X. 67. I.

<sup>32</sup> VI. 47. 3.

<sup>33</sup> I. 37. 4; III. 18. 3. U drugoj glavi Muirovih *Sanskrit Texts* (tom III, str. 217-286) nalazimo zbirku mesta koja jasno pokazuju da »mada su bar neki od *rṣija*, izgleda, bili uvereni da je izražavanje njihovog religioznog osećanja i misli nadahnu to od strane bogova, u isto vreme su himne smatrali kao svoja sopstvena dela, ili kao verovatna dela svojih predaka; oni su pravili razliku između novih i starih u njima i opisivali su svoje sopstveno autorstvo izrazima koje je mogla da im nametne jedino svest o njegovoj realnosti«.

<sup>34</sup> Vidi Aitareya-brāhmana, VII. 9.

<sup>35</sup> Vedānām mātā. Tait.-brāh., II. 8. 8. 5. Upor. početak Jevanđelja po Jovanu: »U početku beše reč.«

*mantra* ima magičnu moć. »Vede su kao dah proizišle iz samoegzistentnoga.<sup>36</sup> Došlo se do ubedenja da su vede božanska otkrovenja saopštena *ršijima*, koji su bili inspirisani ljudi. *Śabda*, artikulisan glas, smatra se kao večan. Očigledna posledica ovakvog stava prema vedama bila je da je filozofija postala skolastička. Kad se realna i živa usmena reč okuje u krutu formulu, njen duh iščezava. Autoritativnost veda, koja se učvrstila tako rano u istoriji indijske misli, uticala je na ceo tok njenog docnijeg razvoja. U docnijoj filozofiji razvila se tendencija da se tumače nesistematski i ne uvek dosledni tekstovi ranijeg doba u skladu sa utvrđenim mišljenjima. Kad se već jednom tradicija smatra svetom i nepogrešnom, ona mora da se predstavi kao da izražava ili inicira ono što se smatra istinom. To objašnjava činjenicu da se isti tekstovi navode za dokazivanje različitih načela i principa, međusobno protivrečnih i nespojivih. Ako je potrebno da se slože vernost dogmi i razlike u gledištima, to je moguće jedino u apsolutnoj slobodi interpretovanja, a u tome indijski filozofi pokazuju svoju veliku pronicljivost. Iznenaduje činjenica da se, uprkos tradiciji, indijska misao dugo vremena držala neobično slobodno od dogmatskog filozofiranja. Indijski mislioci prvo dolaze do sistema skladnog učenja, a onda tek traže tekstove nekog ranijeg doba da bi potkrepili svoj stav. Oni ih ili prilagode svome sistemu ili ih duhovitim tumačenjem odbace. Ova tradicija veda imala je jednu veoma povoljnu posledicu. Ona je doprinela da filozofija očuva svoj stvarni i životni smisao. Umesto da se upuste u prazne rasprave i metafizičke priče, koje nemaju važnosti za život, indijski mislioci su našli čvrst oslonac za svoj razvoj u religijskom saznanju najvećih vizionara, kako je ono izraženo u vedama. To saznanje dalo im je razumevanje za osnovne činjenice života, koje nikakva filozofija ne sme da zapostavi.

## V

### TEORIJA O STVARANJU

Što se tiče teorije o stvaranju, mada se u njima uglavnom ide za primerom veda, ipak ima nekih fantastičnih objašnjenja koja su takođe pomenuta. Vremenski kasnija od Rg-vede, Taittiriya-brāhmana kaže: »Ranije ništa nije postojalo, ni nebo ni atmosfera niti zemlja«. Želja je klica postojanja. Pradāpati želi da ima potomstvo i stvara. »Zaista je u početku postojao jedino Pradāpati. On je u sebi razmišljao: kako mogu da se razmnožim? On se naprezao i samosavladivao. On je stvorio živa bića.«<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Śatapatha-brāh., XI. 5. 81 i dalje; takođe Puruša-sūkta.

<sup>37</sup> Śat.-brāh., II. 5. 1. 1-3.

## VI

### ETIKA

Ako želimo da budemo objektivni prema religiji brāhmana, moramo reći da u njoj nalazimo čiste dokaze visoko razvijenog moralnog smisla i uzvišenog osećanja. Tu se prvi put javlja koncepcija o čovekovoj dužnosti. Kaže se da čovek ima neke dugove ili dužnosti prema bogovima, ljudima i životinjama. Dužnosti se dele na: 1. dužnosti prema bogovima, 2. prema prorocima, 3. prema umrlima, 4. prema ljudima, i 5. prema nižim stvorenjima. Onaj koji ispunjava sve te dužnosti dobar je čovek. Niko ne sme da dirne svoj svakodnevni obrok a da ne pruži delove od njega bogovima, precima, ljudima i životinjama, i ne izgovori svakodnevne molitve. To je način da se postigne život skladan sa okolinom. Život je sačinjen od niza dužnosti i odgovornosti. Takvo shvatanje je nesumnjivo visoko i plemenito, bez obzira na pravu sadržinu tog ideala. Nesebičnost se može pokazati u svima našim postupcima. U Śatapatha-brāhmani imamo učenje da je žrtvovanje svih stvari *sarvamedha*, sredstvo za sticanje duhovne slobode.<sup>38</sup> Pobožnost je svakako prva dužnost. Ona se ne sastoji u mehaničkom vršenju određenih obreda. Ona se sastoji u molitvi i dobrim delima. Pobožnost znači čovekovo staranje da postigne božanstvenost koliko god mu je to moguće. Bitan deo pobožnosti čini govorenje istine. To je religijska i moralna dužnost. Agni je gospodar zaveta, a Vāk gospodar govora. Obojica su nezadovoljni ako se ne poštuje istinoljublje.<sup>39</sup> Mi već zapazimo simbolično tumačenje prinošenja žrtava. Ima mesta koja ukazuju da je ta delatnost u suštini besplodna. »Viši svet se ne može postići žrtvenim darovima ili asketizmom čoveka koji ovo ne zna. Taj svet pripada samo onome koji ima to znanje.«<sup>40</sup> Preljuba je osuđena kao greh prema bogovima, naročito prema Varuni. Za rdavo delanje svake vrste smatra se da ga umanjuje priznanje.<sup>41</sup> Asketizam se takođe ceni kao vredan ideal, jer se veruje da su bogovi stekli svoj božanski stepen samosavladaivanjem.<sup>42</sup>

U ovo vreme je uveden, ili bolje rečeno formulisan *āśrama dharma*.<sup>43</sup> Život Arijaca iz doba veda ima četiri stupnja, ili kako se oni zovu *āśrame*: 1. *brahmačārīn* ili učenik, kad se od njega traži da proučava jedan ili više veda; 2. *grhastha* ili starešina domaćinstva, kad ima da ispuni obaveze o kojima se govori u svetim knjigama, društvene i žrtvene; 3. *vānaprastha* ili pustinjač, kad kao pobožan

<sup>38</sup> XIII. 7. 1. 1.

<sup>39</sup> »Jedan zakon vide bogovi — Istinu«. Śat.-brāh., I. 1. 1. 4; vidi takođe I. 1. 1. 5; III. 3. 2. 2; III. 4. 2. 8; takođe II. 2. 2. 19.

<sup>40</sup> Śat.-brāh., X. 5. 4. 15.

<sup>41</sup> Isto delo, II. 5. 2. 20.

<sup>42</sup> Tait.-brāh., III. 12. 3.

<sup>43</sup> Reč *āśrama* dolazi od korena *śram*, čije značenje »mučiti se« pokazuje da su Indijci znali da svaki razvoj uključuje trpljenje.



čovjek provodi vreme u postu i pokajanju; i 4. *sannyāsin* ili asketa, koji nema određeno boravište. *Sannyāsin* je bez ikakvog poseda ili svojine i teži jedino za sjedinjavanjem sa bogom. Četiri dela veda: himne, brāhmane, āraryake i upanišade odgovaraju pomenutim stupnjevima u životu Arijaca iz doba veda.<sup>44</sup> Ispod formalizma obredne pobožnosti bio je na delu duh prave religije i moralnosti, od koje je čovekovo srce dobijalo smirenje. Ta etička osnova činila je onu osnovu koja je omogućila brāhmanskoj religiji da se održi tako dugo i pored svih svojih slabosti. Ruku pod ruku sa njenim insistiranjem na spoljašnjoj formi išlo je takođe naglašavanje unutrašnje čistote. Kao bitne oznake moralnog života priznavani su: istinoljublje, pobožnost, poštovanje roditelja, dobrota prema životinjama, ljubav prema čoveku, uzdržavanje od krađe, ubistva i preljube.

Uvođenje kasta nije pronalazak neskrupuloznog sveštenstva već prirodni razvoj uslovljen svojim dobom. Kaste su se učvrstile u periodu brāhmana. Puruša-sūkta čini doduše deo Rg-vede, ali u stvari pripada dobu brāhmana. Jasno je da je u to doba bilo mešovityh brakova između Arijaca i Dasyua.<sup>45</sup> Da bi se izbeglo veliko mešanje krvi, apelovalo se na ponos Arijaca. Što je prvobitno bilo društvena postaje sada religiozna institucija. Ona je dobila božansku sankciju i zakoni kaste postaju neizmenljivi. Gipkost prvobitnog klasnog sistema ustupa mesto krutim propisima kaste. U ranom periodu veda sveštenici čine posebno zanimanje, ali ne i posebnu kastu. Svaki Arijac je mogao postati sveštenik, a sveštentička klasa nije nužno bila viša od ratničke ili trgovačke. Ponekad su se prema njoj držali čak i sa preziranjem.<sup>46</sup> Ali sada isključivost rođena u ponosu postaje osnova kaste. Ona je težila da suzbije slobodu misli i time je usporavala napredak spekulativnog mišljenja. Moralni nivo se snizio. Pojedinaac koji je pogazio pravila kaste bio je obeležen kao buntovnik i odbačen. Šudre su bili isključeni iz najviše religije. Uzajamno preziranje je raslo. »To su reči kšatrije«, bio je tipičan brāhmanski način da se okarakterišu reči protivnika.<sup>47</sup>

## VII

### ESHATOLOGIJA

U brāhmanama ne nalazimo nikakvo određeno gledište o budućem životu. Pravi se razlika između puta predaka i puta *deva*.<sup>48</sup> Ponovno rođenje na zemlji katkad se posmatra kao blagoslov a ne kao zlo koje treba izbeći. Ono se obećava kao nagrada za poznavanje neke božanske

<sup>44</sup> Iskazi o ovim stupnjevima variraju prema izvorima. Vidi Brh.-up., III. 5. 1; Āpastamba-sūtre, II. 9. 21. 1; Gautama-sūtre, III. 2; Bodhāyana, II. 6. 11. 12; Manu, V. 137. VI. 87; Vasiṣṭha, VII. 2.

<sup>45</sup> A. V., V. 17. 8.

<sup>46</sup> Vidi R. V., VIII. 103. 1. 7. i 8; X. 88. 19.

<sup>47</sup> Śat.-brāh., VIII. 1. 4. 10. <sup>48</sup> Isto delo, VI. 6. 2. 4.

tajne.<sup>49</sup> Ali je najraširenije uverenje da besmrtni odlaze na nebo, u orbitavalište bogova. »Onaj koji prinosi žrtve postiže time trajno blagostanje i slavu i dobija za sebe sjedinjenje sa dva boga, Ādityom i Agnijem, i uz to boravak u istoj sferi.«<sup>50</sup> Posebne žrtve omogućuju nam da dospemo u sfere posebnih bogova.<sup>51</sup> Čak se i zvezde smatraju kao boravišta mrtvih. Još uvek je cilj koji se želi ostvariti: individualna egzistencija, mada u jednom boljem svetu. »U brāhmanama se obećava besmrtnost ili bar dug život onima koji tačno razumeju i vrše žrtvene obrede, dok oni koji to ne čine odlaze pre vremena u drugi svet, gde budu izmereni na terazijama<sup>52</sup> i dobijaju dobro ili zlo prema svojim delima. Ukoliko je neko prineo više žrtava, utoliko dobija eteričnije telo, ili kako to izražava brāhmana,<sup>53</sup> utoliko ređe oseća potrebu da jede. Naprotiv, u drugim tekstovima<sup>54</sup> se kao najveća nagrada obećava da će pobožan čovek biti rođen u budućem svetu sa svojim celim telom, *sarva tanūh*.«<sup>55</sup> Postoji, dakle, utoliko razlika između gledišta veda i brāhmana što, prema Rg-vedi, grešnik biva uništen, dok zaslužni čovek stiče besmrtnost, a po brāhmanama, obojica se rode ponovo da bi podnosili posledice svojih dela, kao što Weber kaže: »Dok se u najstarijim vremenima besmrtnost u boravištu blaženih, gde teče med i mleko, smatrala kao nagrada za vrlinu ili mudrost, a grešnik ili budala bio posle kratkog života osuđen na uništenje lične egzistencije, dotle po učenju brāhmana svi se posle smrti rađaju ponovo u budućem svetu, gde dobijaju prema svojim delima: dobri nagradu, a zli kaznu.«<sup>56</sup> Sugerise se da posle ovog života postoji samo još jedan život, a njegova priroda zavisi od našeg ponašanja u ovom životu. »Čovek se rađa u svetu koji je sam stvorio.«<sup>57</sup> »Kakvom se hranom hrani čovek u ovom svetu, takvom će biti hranjen u budućem svetu.«<sup>58</sup> Dobra i zla dela nalaze svoje odgovarajuće nagrade i kazne u budućem životu. Kaže se: »Tako su oni postupali prema nama u onom svetu, tako mi vraćamo njima u ovom svetu.«<sup>59</sup> Postepeno se razvijala ideja o pravdi. Jedan od tih puteva bio je svet predaka, kao u Rg-vedi; ali se pojavila razlika: s jedne strane vedski bogovi i njihov svet, s druge put predaka i njihov svet sa pravdom kao odmazdom. Još ne nalazimo ideju ponovnog rođenja u drugom svetu i ispaštanja za dela izvršena na zemlji. Ali se nije moglo izbeći pitanje, da li zli trpe večnu kaznu a dobri uživaju večno blaženstvo. »Blagim i misaonim ljudima Indije ne izgleda da bi nagrada i kazna mogle biti večne. Oni smatraju da mora da je moguće, kajanjem i prečišćavanjem, osloboditi se kazne za grehe učinjene u ovom kratkom životu. Isto tako oni ne bi mogli zamisliti da bi mogla trajati večno nagrada za vrline pokazane za vreme istog

<sup>49</sup> Isto delo, I. 5. 3. 1. 4. <sup>50</sup> Isto delo, XI. 6. 2. 5.

<sup>51</sup> Isto delo, II. 6. 4. 2. <sup>52</sup> XI. 2. 7. 33. <sup>53</sup> X. 1. 5. 4.

<sup>54</sup> IV. 6. 1. 1; XII. 1. 8. 6; XII. 8. 3. 31.

<sup>55</sup> Weber cit. u J. R. A. S., I, 1865, str. 306 i d. <sup>56</sup> Isto delo.

<sup>57</sup> Śat.-brāh., VI. 2. 2. 27. Kṛtam lokam puruṣo' bhīyāyate.

<sup>58</sup> Śat.-brāh., XII. 9. 11. <sup>59</sup> Śat.-brāh., II. 6.

kratkog perioda«. Kaže se da, kad završimo sa dobijanjem nagrade i izdržavanjem kazne, onda umiremo u onom životu i radamo se ponovo na zemlji. Prirodni ritam, kojim život rađa smrt a smrt život, vodi nas koncepciji bespočetnog i beskrajnog kruženja.<sup>60</sup> Istinski ideal postaje: otkupiti se od robovanja životu i smrti, ili se osloboditi *samsāre*. »Onaj koji prinosi žrtve bogovima ne stiže tako veliki svet kao onaj koji prinosi *ātmanu*«. <sup>61</sup> »Onaj koji čita vede oslobađa se ponovne smrti i postiže istovetnost svoje prirode sa *brahmanom*«. <sup>62</sup> Smrt i njen uzrok, rođenje izgleda da je postalo nešto što treba izbeći. Docnije nalazimo mišljenje da se oni koji vrše obrede bez znanja rađaju ponovo i uvek iznova postaju hrana smrti.<sup>63</sup> U jednom drugom tekstu<sup>64</sup> iznosi se shvatanje upanišade o uslovu za pravu besmrtnost: to je jedno stanje više nego što je stanje želje i njenog ispunjenja. »Ova duša je kraj svega ovoga. Ona boravi posred svih voda; ona je snabdevena svim predmetima želje; ona je slobodna od želje i ima sve predmete želje jer ne želi ništa«. »Blagodareći saznanju ljudi postižu ono stanje u kome nestaju sve želje. To stanje ne postiže ni dar niti stroga pobožnost ako su lišeni saznanja. Jer onaj koji nema ovo znanje ne stiže taj svet darovima niti strogim uzdržavanjem. On pripada samo onima koji imaju takvo znanje.«<sup>65</sup> Brāhmane sadrže sve sugestije potrebne za razvoj učenja o ponovnom rođenju. Ipak, to su samo sugestije, dok kao glavna ostaje težnja za individualnom besmrtnošću. Upaniśadama je ostalo da sistematizuju ove sugestije u učenje o ponovnom rođenju. Mada je koncepcija *karme* i ponovnog rođenja nesumnjivo delo arijskog duha, nije potrebno poricati da su ove sugestije mogle doći od starosedelaca, koji su verovali da njihove duše posle smrti žive u životinjskim telima.

Bez obzira na tragove jedne više etike i religije, mora se reći da je to u celini bilo doba farisejstva, u kome su se ljudi više starali o usavršavanju svoga žrtvovanja nego o usavršavanju svojih duša. Postajala je potreba za obnavljanjem duhovnog iskustva, čiji je glavni smisao bio pomračen legalističkim kodeksom i konvencionalnom pobožnošću. To preuzimaju na sebe upanišade.

<sup>60</sup> Vidi Aitareya-brāh., III. 44.

<sup>61</sup> XI. 2. 6.

<sup>62</sup> X. 5. 6. 9.

<sup>63</sup> Śat.-brāh., X. 4. 30. 10. Takođe X. 1. 4. 14; X. 2. 6. 19; X. 5. 1. 4; XI. 4. 3. 20.

<sup>64</sup> X. 5. 4. 15.

<sup>65</sup> Śamkara govori o ovom mestu u svome komentaru za Vedānta-sūtre da bi pokazao kako je blisko ovome i njegovo shvatanje.

## LITERATURA

Bloomfield: *The Atharva-Veda*, S. B. E., tom XLIII.  
Eggeling: *Śatapatha Brāhmana*, S. B. E., tom XII, *Introduction*.  
Hopkins: *The Religions of India*, gl. IX.

## GLAVA IV

### FILOZOFIJA UPANIŠADA

Uvod — Fluidan i neodređen karakter učenja upanišada — Zapadni naučnici o upaniśadama — Starost — Rane upaniśade — Veliki mislioci toga doba — Poređenje himna Rg-vede i učenja upanišada — Naglasak na monističkoj strani himna — Pomeranje težišta od objekta na subjekt — Pesimizam upanišada — Pesimističke primese u koncepciji *samsāre* — Protest protiv površnog formalizma religije veda — Subordinacija vedskog saznanja — Osnovni problem upanišada — Najviša realnost — Priroda *ātmana*, drukčija od telesne, svesti u snu i iskustvene svesti o sebi — Razni oblici svesti: budnost, sanjanje, spavanje bez snova i ekstaza — Uticaj analize samosvesti u upaniśadama na dalji razvoj misli — Približavanje stvarnosti polazeći od objekta — Materija, život, svest, inteligencija i *ānanda* — Śamkara i Rāmanuđa o stanju *ānanda* — *Brahman* i *ātman* — *Tat tvam asi* — Pozitivan karakter *brahmana* — Intelpekt i intuicija — *Brahman* i svet — Stvaranje — Učenje o *māyi* — Kritika Deussenovog gledišta — Stupnjevi realnosti — Da li upaniśade zastupaju panteizam? — Ograničena samosvest — Etika upanišada — Priroda ideala — Metafizička osnova etičke teorije — Moralni život — Njegovi opšti oblici — Asketizam — Intelektualizam — *Āhāna*, *karma* i *upāsana* — Moral i religija — S one strane dobra i zla — Religija upanišada — Razni oblici — Najviši stupanj slobode — Dvostrani prikazi o tome u upaniśadama — Zlo — Trpljenje — *Karma* — Njegova vrednost — Problem slobode — Budući život i besmrtnost — Psihologija upanišada — Nevedske tendencije u upaniśadama — *Sāmkhya* — *Yoga* — *Nyāya* — Opšta ocena filozofije upanišada — Prelaz na epski period

## I

### UPANIŠADE

Upaniśade čine završne delove veda i stoga se zovu i *veda-anta* ili kraj veda, naziv koji nameće misao da one sadrže suštinu učenja veda.<sup>1</sup> One čine osnovu na kojoj počiva najveći deo poznijih indijskih filozofija i religija. »Ne postoji nijedan značajan oblik indijske misli,

<sup>1</sup> Reč »upaniśad« dolazi od *upa ni sad*, »sedeti pokraj«. To znači »sedeti blizu« učitelja pri učenju. Postepeno je taj izraz počeo da znači ono što od učitelja dobijamo, neku vrstu tajnog učenja ili *rahasyam*. Ponekad je značio ono što nas osposobljava da uništimo zabludu i približimo se istini. U svome uvodu u *Taittirīya-upaniśad* Śamkāra kaže: »Spoznaja *brahmana* naziva se upaniśadom stoga što se za one koji mu se posvete *razbijaju veze začeca*, rođenja, raspadanja, itd. ili što ih ono sve *uništava*, ili što ono privodi učenika *brahmanu*, ili što je u njemu najviši bog.« Vidi Pandit, March, 1872, str. 254.

uključujući tu i heterodokсни budizam, koji nije ukorenjen u upanišadama.«<sup>2</sup> Docniji sistemi filozofije pokazuju skoro patetično staranje da prilagode svoja učenja gledištima upanišada, čak i kad i ne mogu da ih sve izvedu iz njih. Svaka obnova idealizma u Indiji nalazila je svoje poreklo u učenjima upanišada. Njihova poezija i uzvišeni idealizam nisu od tada nikad izgubili svoju moć da pokreću duhove i uzbuđuju srca ljudi. One sadrže najranije zapise indijske teorijske misli. Himne i liturgičke knjige veda bave se više religijom i praksom nego mišlju Arijata. U upanišadama nalazimo napredak u poređenju prema mitologiji samhitā, cepidlačenju brāhmana, pa čak i prema teologiji āranyaka, mada se svi ovi stupnjevi nalaze u njima. Autori upanišada prerađuju prošlost koju preuzimaju, a promene koje unose u religiju veda pokazuju smelost srca koje kuca jedino za slobodu. Cilj upanišada nije toliko da postignu filozofsku istinu, koliko da donesu mir i slobodu uznemirenom ljudskom duhu. Pokušaji rešenja metafizičkih problema izvode se u obliku dijaloga i rasprava mada su upanišade u suštini izlivi ili pesnički iskazi filozofski nastrojenih duhova pred licem životnih činjenica. One izražavaju neumornost ljudskog duha u naporu da shvati istinitu prirodu stvarnosti. Pošto nisu sistematska filozofija niti delo jednog jedinog autora, čak ni iz jednog doba, upanišade sadrže mnogo šta što je protivrečno i nenaučno. Ali da je sve u njima takvo ne bismo mogli pravdati ispitivanje upanišada. One pružaju osnovne koncepcije koje su zdrave i zadovoljavajuće, a u ovima pružaju sredstva pomoću kojih se mogu ispraviti njihove naivne zablude, koje su jednostranim isticanjem ponečega uveličane do pogrešnih filozofija. Bez obzira na to što su upanišade od raznih autora, bez obzira na vreme potrebno za stvaranje ovih polupesničkih, polufilozofskih rasprava, u svima njima postoji jedinstvo svrhe, živi smisao za duhovnu stvarnost, koji postaje jasan i razgovetan kako silazimo niz struju vremena. One nam otkrivaju bogatstvo misaonog religioznog duha toga doba. U oblasti intuitivne filozofije njihova postignuća su značajna. Ništa što je stvoreno pre njih ne može da izdrži poređenje sa njima po shvatanju i snazi, po sugestivnosti i završenosti. Njihova filozofija i religija zadovoljile su neke od najvećih mislilaca i duboko duševnih priroda. Mi se ne slažemo sa mišljenjem Gougha da »ima malo spiritualnoga u svemu tome«, ili da »...ova prazna intelektualna koncepcija, lišena duhovnosti, jeste najviši oblik za koji je sposobna indijska misao«. Profesor J. S. Mackenzie bolje sudi i kaže da »najraniji pokušaj jedne konstruktivne teorije kosmosa, i svakako jedan od najinteresantnijih i najznačajnijih, jeste onaj koji je dat u upanišadama.«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Bloomfield: *The Religion of the Veda*, str. 51.

<sup>3</sup> E. R. E., tom VIII, str. 597; vidi takođe Hume: *The Thirteen Principal Upaniṣads*, str. 2.

## II

### UČENJE UPANIŠADA

Nije lako utvrditi šta uče upanišade. Savremeni ispitivači upanišada čitaju ih u svetlosti neke unapred stvorene teorije. Ljudi su tako malo navikli da veruju svom sopstvenom sudu da pribegavaju autoritetu i tradiciji. Mada su ovi dovoljno sigurni vodiči za ponašanje i život, ipak istina traži takođe i uvidanje i sud. Mnogi od današnjih mislilaca skloni su gledištu Šamkare, koji je u svojim komentarima za upanišade, Bhagavad-gītu i Vedānta-sūtre izgradio jedan izvanredno suptilan sistem nedualističke metafizike. Neki drugi isto tako odlučno zastupaju mišljenje da Šamkara nije kazao poslednju reč o tom predmetu i da je filozofija ljubavi i predanosti logička posledica učenja upanišada. Razni komentatori, polazeći od svojih specijalnih uverenja, pripisuju svoja mišljenja upanišadama i doteruju njihov jezik tako da ga usklade sa sopstvenim učenjima. Kad se pojave raspre sve škole se pozivaju na upanišade. Zahvaljujući kako nejasnosti tako i bogatstvu, kako mističnoj maglovitosti tako i sugestivnosti upanišada, njihovi interpretatori su bili u stanju da ih iskoriste za svoju sopstvenu religiju i filozofiju. Upanišade nisu imale da predlože nikakvu određenu filozofsku teoriju ili dogmatsku šemu teologije. One su nagovestile istinu u životu, ali još ne u nauci ili filozofiji. Tako su brojne njihove sugestije istina, tako su raznovrsne njihove slutnje o bogu, da skoro svako može da traži u njima ono što hoće i nalazi ono šta traži, a svaka dogmatska škola može sebi da prizna što nalazi svoju sopstvenu doktrinu u kazivanjima upanišada. U istoriji misli dešavalo se često da je neka filozofija žrtvovana tradicionalnom tumačenju izvršenom u nekom ranijem periodu, te je posle ometala kritičare i komentatore da je posmatraju iz prave perspektive. Toj sudbini nisu izbegle ni upanišade. Zapadni komentatori su uglavnom išli za nekim komentatorom. Gough se drži Šamkarine interpretacije. U predgovoru svoje *Filozofije upanišada* on piše: »Najveći tumač upanišada je Šamkara ili Šamkarācārya. Učenje samog Šamkare predstavlja prirodno i legitimno tumačenje filozofije upanišada.«<sup>4</sup> Max Müller prihvata isto mišljenje. »Moramo imati na umu da ortodokšno gledište *vedānte* nije takvo da ga možemo nazvati evolucijom, već iluzijom. Evolucija *brahmana* ili *parināma*, jeste heterodokсна; iluzija, ili *vivarta*, to je ortodokсни *vedānta*... Izraženo u metafori: svet prema ortodoksnim vedantistima proističe iz *brahmana* ne kao drvo iz semenke, nego kao opsenja iz sunčevih zrakova.«<sup>5</sup> Tog shvatanja se drži Deussen. Mi ćemo se truditi da utvrdimo ono značenje koje su autori upanišada imali na umu, a ne ono

<sup>4</sup> Gough: *Philosophy of the Upaniṣads*, str. VIII.

<sup>5</sup> S. B. E., tom XV, str. XXVII.

koje su im pripisivali docniji komentatori. Kako su upanišade tumačene u poznijim vremenima približno nam pokazuju ti komentatori; ali nam oni nužno ne daju tačan uvid u filozofsku sintezu starih istraživača. Ali javlja se ovaj problem: da li se mišljenja u upanišadama slažu međusobno i čine jedinstvo? Da li sva ona imaju izvor u nekim opštepriznatim principima o opštem karakteru sveta? Mi nemamo dovoljno smelosti da odgovorimo potvrdno na to pitanje. Ti spisi sadrže suviše mnogo prikrivenih ideja, suviše mnoga mogućna značenja, suviše bogat rudnik maštarija i nagađanja — te je lako razumeti kako različiti sistemi mogu iz ovog istog izvora dobijati svoje inspiracije. Upanišade ne sadrže u sebi nikakvu pravu filozofsku sintezu, recimo tipa kao što su sistem Aristotela, Kanta ili Šamkare. Ona imaju pre skladnost intuicije nego logike, i sadrže neke osnovne ideje koje, tako reći, predstavljaju prvu skicu jednog filozofskog sistema. Polazeći od tih ideja bilo bi moguće razviti jedno koherentno i dosledno učenje. Međutim, s obzirom na nejasnost mnogih mesta teško je verovati da bi bila ispravna nečija obrada tih elemenata u kojima nije bilo ni metode ni reda. Pa ipak ćemo, imajući na umu više ideale filozofskog izlaganja, razmatrati učenja upanišada o vasioni i mestu čoveka u njoj.

### III

#### BROJ I VREME POSTANKA UPANIŠADA

Uopšte se računa da ima 108 upanišada, od kojih je oko deset glavnih; za ove je Šamkara dao svoje komentare. Ove upanišade su najstarije i najautoritativnije. Za njih ne možemo utvrditi bliže vreme postanka. Najranije od njih su svakako pre doba budizma, manji broj je posle njegove pojave. Verovatno je da su sastavljene između završavanja himna veda i širenja budizma (to je šesti vek pre n. e.). Opšte prihvaćeno razdoblje kada su se javile rane upanišade jeste od 1000. do 300. godine pre n. e. Neke od poznijih upanišada, za koje je Šamkara dao komentare, javile su se posle budizma i padaju u doba od oko 400. ili 300. g. pre n. e. Najstarije su one koje su pisane u prozi; one su nesektaške. Aitareya, Kaušitaki, Taittiriya, Chandogya, Brhadāranyaka i delovi Kene spadaju u rane, dok stihovi 1—13 iz Kene i stihovi IV, 8—21 iz Brhadāranyake čine prelaz ka metričkim upanišadama i mogu se računati kao docniji dodaci. Kathopanišada je još docnija. U njoj nalazimo elemente *sāmkhya* i *yoga* sistema.<sup>6</sup> Ona sadrži i slobodne navode iz drugih upanišada i Bhagavad-gīte.<sup>7</sup> Māndūkya je

<sup>6</sup> Vidi II. 18—19; II. 6. 10 i 11.

<sup>7</sup> Vidi I. 2. 5; Mundaka, II. 8; I. 2-7; Gītā, II. 29; II. 18-19; II. 19-20; II. 23; Mundaka, III. 2-3; Gītā, I. 53. Neki naučnici su skloni mišljenju da je Katha-upanišad stariji nego Mundaka i Gītā.

poslednja od presektaških upanišada. Atharva-veda upanišade su takođe docnija pojava. Maitrāyaṇī-upanišad nosi u sebi elemente kako *sāmkhya* tako i *yoga* sistema. Śvetāśvatara je bila sastavljena u periodu kad su neke filozofske teorije previrale. Ona na mnogim mestima pokazuje poznavanje tehničkih izraza ortodoksnih sistema i spominje mnoge od njihovih istaknutih doktrina. Izgleda da je zainteresovana za prikazivanje teističkog sinkretizma *vedānte*, *sāmkhye* i *yoge*. U ranijim proznim upanišadama ima više čiste spekulacije, dok u docnijim ima više religioznog obožavanja i predanosti.<sup>8</sup> U izlaganju filozofije upanišada mi ćemo se zadržati uglavnom na prebudističkim upanišadama, a potkrepićemo naša gledišta, izvedena iz njih, onima koja se stiču u postbudističkim. Za naše svrhe glavne upanišade su Čhāndogya i Brhadāranyaka, Taittiriya i Aitareya, Kaušitaki i Kena; za njima dolaze Īśā i Māndūkya.

### IV

#### MISLIOCI UPANIŠADA

Na žalost, mi veoma malo znamo o životu velikih mislilaca čija su razmišljanja oživotvorena u upanišadama. Oni su bili tako nemarni prema ličnoj slavi, a tako zauzeti širenjem istine, da su pripisivali svoja gledišta poštovanim božanstvima i herojima iz doba veda. Prađapati i Indra, Nārada i Sanatkumāra figuriraju kao dijalektičari. Kad bude došlo do pisanja istorije velikih mislilaca iz perioda upanišada, sa njihovim očiglednim prilozima, ova imena će svakako biti uzeta — pri tome izostavljamo mitološka —: Mahidāsa, Aitareya, Raikva, Śāndilya, Satyakāma Ābāla, Āivali, Uddālaka, Śvetaketu, Bhāradvāja, Gārgyāyana, Prataḍana, Bālāki, Adataśatru, Varuna, Yādnāvalkya, Gārgi i Maitreyī.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Deussen raspoređuje upanišade na ovaj način: 1. stare upanišade u prozi: Brhadāranyaka, Čhāndogya, Taittiriya, Aitareya, Kaušitaki i Kena (delimično u prozi). 2. Upanišade u stihovima: Īśā, Katha, Mundaka i Śvetāśvatara. 3. Poznije prozne: Praśna i Maitrāyaṇī. Sve one, sa izuzetkom Maitrāyaṇī, zovu se klasične upanišade.

O Maitrāyaṇī profesor Macdonell piše: »Mnogi citati iz drugih upanišada, pojava nekih docnijih reči, razvijen *sāmkhya* sistem koga ono pretpostavlja očigledna spominjanja antivedskih jeretičkih škola — sve to zajedno nesumnjivo svedoči o poznom karakteru ovog dela. Ono u stvari predstavlja sumiranje starih doktrina upanišada, uz primesu ideja pozajmljenih iz *sāmkhya* sistema i budizma« (*Sanskrit Literature*, str. 230). Nrsiḥttaratāpanīya je jedna od dvanaest upanišada koje je objasnio Vidyāranya u svome delu Sarvopanišadarthānubhūtiprakāśa.

<sup>9</sup> Čitalac koji se za to interesuje naći će sjajne podatke o ovim misliocima i njihovim gledištima u odličnom delu moga prijatelja i kolege, dr Barua: *Pre-Buddhist Indian Philosophy*.

## V

## HIMNE RG-VEDE I UPANIŠADE

Zbog osobenog karaktera njihove sadržine, upanišade se smatraju kao jedna vrsta literature nezavisne od himna veda i od učenja brāhmana. Jednostavna vera u bogove u himnama bila je, kao što smo videli, zamenjena mehaničkim sacerdotizmom brāhmana. Upanišade nalaze da ne zadovoljava vera koja se završava u crkvi. One pokušavaju da unesu moralnost u religiju veda, ne kvareći njene forme. Napredak upanišada u poređenju prema vedama sastoji se u tome što su jače istakle monističke sugestije u himnama veda, što su pomerile središte iz spoljnog u unutrašnji svet, što su ustale protiv eksternalizma vedičkih obreda i bile ravnodušne prema svetosti veda.

Usred svega zbrkanog previranja vedske pobožnosti održavao se izvestan princip jedinstva i obuhvatnosti. U nekim himnama stvarno je formulisana koncepcija o jednoj jedinjoj središnjoj sili. Upanišade sprovode ovu tendenciju. One priznaju samo jedan duh — svemoćan, beskonačan, večan, neshvatljiv, samostalan, stvaralački, držitelj i rušitelj sveta. On je svetlost, gospodar i život vasiona, jedan bez drugog i jedini predmet obožavanja i divljenja. Polubogovi veda umiru a pravi bog dolazi. »Zaista, koliko bogova ima, Yađñavalkya?« »Jedan«, reče on.<sup>10</sup> »Onda nam odgovori na drugo pitanje: Agni, Vāyu, Āditya, Kāla (vreme), onaj koji diše (Prāna), Anna (hrana), Brahmā, Rudra, Višnu. Tako neki razmišljaju o jednom, drugi o drugom. Reci, koji je od njih najbolji za nas?« A on im reče: »Svi su ovi samo glavne manifestacije najvišeg, besmrtnog, netelesnog *brahmana* . . . Zaista je sve to *brahman*, a čovek može razmišljati o njima, obožavati ili odbaciti i one koji su samo njegove manifestacije.«<sup>11</sup> Vidljiva beskonačnost (objektivno) i nevidljiva beskonačnost (subjektivno) ulaze u jednu duhovnu celinu.

Politeističke koncepcije su bile suviše duboko ukorenjene u indijskoj svesti da bi se mogle lako potisnuti. Mnoštvo bogova bilo je potčinjeno jednome. Bez *brahmana* ne može Agni da sagori ni listić trave, ne može Vāyu da izazove ni šušanj slamke. »Iz straha od njega vatra gori, iz straha od njega sunce sija, iz straha od njega vetrovi, oblaci i smrt ispunjuju svoj zadatak.«<sup>12</sup> Ponekad mnogi bogovi čine deo jedne celine. Pet starešina domaćinstva pod vođstvom Uddālaka dolaze kralju Ašvapati i ovaj pita svakoga od njih: »O kome razmišljaš kao o sebi?« Prvi je odgovorio: o nebu; drugi: o suncu; treći: o vazduhu;

<sup>10</sup> Brh.-up., III. 9. 1.

<sup>11</sup> Maitrāyaṇī-up., IV. 5. 6; vidi takođe Mundaka, I. 1. 1; Taittirīya, I. 5; Brh., I. 4. 6; vidi takođe I. 4. 7; I. 4. 10.

<sup>12</sup> Tait.-up.

četvrti: o eteru; peti: o vodi; kralj odgovara da je svaki od njih obožavao samo deo istine. Nebo je glava, sunce je oko, vazduh je dah, etar je piće, voda je bešika, a zemlja je noga središne realnosti, koja se opisuje kao duša sveta. Jedino moguće izmirenje može se ostvariti kompromisom između filozofske vere manjine i fantastičnog sujeverja mase. Mi ne možemo odbaciti stare forme jer bi to značilo ignorisati suštinu čovekove prirode, isto tako ni očevidne razlike u moralnom i intelektualnom razvoju vernika, koji ne mogu odjednom steći najvišu mudrost. Još jedan drugi činilac odredio je takođe stav upanišada: njihov cilj nije bio nauka ili filozofija, nego ispravan život. One su htele da oslobode duh okova tela, da bi mu dale mogućnost uživanja u sjedinjavanju s bogom. Intelektualna disciplina bila je pomoć svetosti života. Pored toga, postojalo je osećanje poštovanja prema prošlosti. Proroci veda bili su preci, koji su u blaženom sećanju; bio bi greh napadati njihova učenja. Na taj način upanišade su se trudile da izmire idealističku filozofiju koja je napredovala, sa dogmama jedne okamenjene teologije.

Izvori čovekove duhovne pronicljivosti dvojaki su: objektivni i subjektivni — čudesa spoljnog sveta i stremjenja čovekove duše. U vedama pažnju privlače ogroman red i kretanje u prirodi. Njihovi bogovi predstavljaju kosmičke sile. U upanišadama mi se vraćamo ispitivanju unutrašnjeg sveta. »Samoegzistentni je probušio otvore čula tako da su ona okrenuta prema spolja; stoga čovek gleda prema spolja, ne prema unutra, u sebe; međutim, poneki mudrac zatvorenim očima i žudeći za besmrtnošću vidi sebe iza toga.«<sup>13</sup> Od spoljašnjih fizičkih činjenica pažnja skreće prema unutrašnjem besmrtnom *sebi*, koje se nalazi tako reći u pozadini duše. Mi ne moramo gledati u nebo da bismo videli sjajnu svetlost; uzvišeni plamen je unutar duše. Čovekova duša je ključaonica kroz koju se vidi cela vasiona, *ākāša*\* u srcu, bistro jezero koje je ogledalo istine. Izmenjeno gledište donosi odgovarajuću promenu. Ne takozvani bogovi, nego istinski živi bog, *ātman* je imao da se obožava. Obitavalište božje nalazi se u srcu čovekovom. »*Brahmanah kos'o si*«<sup>14</sup>, ti si odeća *brahmana*. »Ko poštuje drugo božanstvo na način na koji je i on drugi, drugi »ja jesam«, taj nije spoznao.«<sup>15</sup> Unutrašnja besmrtna svest o sebi i velika kosmička sila jedno su i isto. *Brahman* je *ātman*, a *ātman* je *brahman*. Vrhovna sila koja je svim stvarima omogućila da postoje, jedna je sa unutrašnjim *sobom* u srcu

<sup>13</sup> Katha-up., IV. 1.

<sup>14</sup> Tait.-up.

<sup>15</sup> Brh.-up., I. 4. 10.

\* *Ākāša*, termin za »etar« kao element koji prvobitno prenosi titraje zvuka (svet je po vedskoj kosmogoniji najčešće akustičkog porekla, nastao iz zvuka božanske reči), a razradom te predstave *ākāša* vrlo rano postaje filozofski termin za »prostor«.

svakog čoveka.<sup>16</sup> Upanišade ne brane teoriju samilosti u onom smislu u kome to čine vede. U njima se radi veće sreće ne prizivaju bogovi veda, koji su bili izvor materijalnog blagostanja, već se samo moli za oslobođenje od briga.

Naglašavanje briga katkad se tumači kao znak preteranog pesimizma indijskih *ršija*. To nije tačno. Religija veda zaista je bila veselija, ali to je bio niži oblik religije, gde misao nikad nije prošla kroz ljusku stvari. Bila je to religija koja izražava uživanje čoveka što se nalazi u svetu punom zadovoljstva. Bogovi su izazivali strah ali i pouzdanje. Život na zemlji bio je prosta i slatka bezazlenost. Duhovna težnja duše osuđuje površno uživanje i izaziva razmišljanje o cilju čovekovog života. Nezadovoljstvo onim što je dato nužan je preduslov za svaku moralnu promenu i duhovni preporod. Pesimizam upanišada je uslov za svaku filozofiju. Nezadovoljstvo prevladava da bi osposobilo čoveka da ga izbegne. Ako nema načina da se ono izbegne, ako se ne traži izbavljenje, onda nezadovoljstvo uznemirava. Pesimizam upanišada nije se razvio do tog stepena da onemoguću svaki napor i izazove inertnost. Ostalo je dovoljno vere u život da podrži svako iskreno traženje istine. Po rečima Bartha: »Upanišade su daleko punije duhom spekulativne smelosti nego smislom za trpljenje i apatiju.«<sup>17</sup> »U granicama upanišada ima zaista malo izričitih pozivanja na bedu života, uhvaćenog u neprekinut krug smrti i rođenja. Njeni autori spasavali su se od pesimizma radošću, koju su osećali od glasa spasenja koje su objavljivali.«<sup>18</sup> Formulisanje teorije o *samsāri* ili ponovnom rođenju nije dokaz da su upanišade pesimističke. Život na zemlji je sredstvo za samousavršavanje. Moramo se podvrgnuti disciplini *samsāre* u našim naporima za višim zadovoljstvom i potpunim postizanjem duhovne istine. Ono što čini život privlačnim leži u najvišoj radosti od pobeđe nad sobom. *Samsāra* pruža samo niz povoljnih prilika za duh. Život predstavlja jedan stepen u duhovnom usavršavanju, stupanj u kretanju prema beskonačnome. On je vreme u kome se duša priprema za večnost. Život nije prazan san, a svet nije delirijum duha. U poznijim verzijama o ponovnom rođenju nestaje u indijskoj misli ovaj oplemenjujući ideal, i rođenje postaje posledica duševne zablude, a *samsāra* lanac koji sputava.

<sup>16</sup> Vidi Čhāndogya, III. 14. Upor. Avgustin: »Pitao sam zemlju o Bogu i ona mi je odgovorila: Ja nisam On; pitao sam more i dubine, i puzavce, i oni su mi odgovorili: Mi nismo Bog, traži ga iznad nas. Pitao sam laki povetarac i celu vazdušnu vasionu, ali su svi njeni stanovnici odgovarali: Anaksimenu je pogrešio, ja nisam Bog. Pitao sam nebo, sunce, mesec, zvezde; oni su odgovorili: Ni mi nismo Bog koga ti tražiš. I pitao sam sve stvari koje su u dohvatu moga tela (čula); vi ste mi rekli o mom Bogu da niste On; kažite mi ma šta o Njemu, a one su mi odgovorile glasno: On nas je stvorio. Ta pitanja će se nastaviti sve dok ne pitaš svoje unutrašnje ja, koje će odgovoriti: Tvoj Bog je u tebi, život tvog života« (*Ispovesti*, X. gl. 6).

<sup>17</sup> *Religions of India*, str. 84.

<sup>18</sup> Cave: *Redemption, Hindu and Christian*, str. 64.

Na stupnju života koji izražavaju brāhmane, prosta religija vedskih himna predstavljala je religiju prinošenja žrtava. Čovekovi odnosi sa bogovima bili su mehanički, sastojali su se u davanju i primanju, dobitku i gubitku. Oživljavanje duhovnosti postalo je potreba vremena ogrezlog u formalizam. U upanišadama nalazimo vraćanje svežim izvorima duhovnog života. One objavljuju da duša ne postiže spasenje prinošenjem žrtava. Spasenje se može postići jedino istinskim religioznim životom, zasnovanim na sagledanju srca vasiona. Savršenstvo je unutrašnje i duhovno, a ne spoljašnje i mehaničko. Mi ne možemo čoveka očistiti perući njegovu košulju. Suštinu pravog duhovnog života čini svest i istovetnosti sopstvene duše sa velikom Svedušom. Tu se iznosi beskorisnost obreda, uzaludnost prinošenja žrtava kao sredstva za spasenje. Bogu treba izražavati poštovanje duhovnim obožavanjem, a ne spoljnim ceremonijama. Ne možemo se spasti slavljenjem boga. Niti ga možemo impresionirati prinošenjem žrtava. Autori upanišada imali su dovoljno razumevanja za istoriju te su mogli znati da bi njihov protest bio bez efekta ako bi tražili revoluciju u stvarima. Stoga su oni tražili samo izmene u svetu duha. Oni menjaju tumačenja žrtvovanja i alegorišu ih. Na nekim mestima<sup>19</sup> upanišade pozivaju da se razmišlja o prinošenju konja na žrtvu.<sup>20</sup> Ovaj misaoni napor pomaže nam da osetimo smisao žrtvovanja, i upravo za njega se kaže da vredi isto toliko koliko samo prinošenje žrtve. Dajući detaljne opise vrste daske, porekla drveta, itd., autori upanišada pokazuju da nisu indiferentni prema žrtvenoj religiji. Zadržavajući forme, oni pokušavaju da ih doteraju. Upanišade kažu da se prinošenje žrtava vrši radi čovekovog samopoznavanja. Sam život je jedno prinošenje žrtve. »Sam čovek predstavlja žrtveni obred; njegove prve 24 godine u njegovu jutarnje prelivanje . . . u gladi, u žeđi, u uzdržavanju od uživanja leži njegovo posvećenje . . . U svome jelu i piću i u svojim zadovoljstvima on čini svetu proslavu, a u svom smeću i veselju i ženidbi on peva himne pohvale. Samodisciplina, velikodušnost, poštenje, *ahimsā*<sup>21</sup> i istinitost u govoru — to su njegove nagrade, a kad se žrtvovanje svrši, kao izvor prečišćavanja se javlja smrt.<sup>22</sup> Tu nam se kaže kako božanska priroda svakog trenutka prinosi sebe na žrtvu; njenim žrtvovanjem mi živimo. Prinošenje žrtava više ne znači svečanost nego odricanje. Podesite svaku svoju akciju, svako osećanje, svaku misao tako da bude ponuda bogu. Neka vaš život bude obred ili *yadna*. Ponekad nam se kaže da su prinošenja žrtava neophodna kao priprema za viši

<sup>19</sup> Brh.-up., I. 1. 2.

<sup>20</sup> Ašvamedha.

<sup>21</sup> Čednost.

<sup>22</sup> Čhān.-up., III. Upor. Isaija LVIII, 6-7: »A nije li ovo post što izabrah: da razvežem veze pokvarenosti, da razdrešim remenje od bremena, da oslobodim potlačene i da vi slomite svaki jaram? Nije li on u tome da prelamaš svaki hleb svoj gladnome, i siromahe prognane da uvedeš u kuću? Kad vidiš gola da ga odeneš i da se ne kriješ od svoga tela?« Vidi Platon: *Eutyphron*, 14 E; *Zakoni* 906.

put. Niko ne može da stupi na viši put dok ne ispuni zahteve nižeg. Prinošenje žrtava je potrebno za neprosvećene, mada ono samo ne znači ništa. Ono daje pristup u svet predaka, koji neko vreme provedu na mesecu, zatim se vraćaju u novi zemaljski život. Ceremonijalizam se suprotstavlja duhovnoj pobožnosti.<sup>23</sup> Ima slučajeva da žrtvena i sveštenička religija napadaju žrtvovanje kao površno, i tada autori pokazuju svu svoju ironiju. Oni opisuju procesiju pasa kako ide kao procesija žreca; pri tome svaki pas drži rep prethodnog psa i govori: »Om! Jedimo. Om! Pijmo!« itd.<sup>24</sup> Tako je strogi ritual brahmana, koji je pružao malo zadovoljstva slabom čovekovom srcu, suspregnut u upanišadama.

Stav upanišada prema svetosti veda nije bio blagonaklon. Kao što su činili racionalistički mislioci poznijih dana, upanišade zauzimaju dvojak stav prema autoritetu veda; smatraju da su vede natprirodnog porekla. Tako kažu: »Baš kao kad se vatra naloži mokrim drvetom i oblaci dima se šire svuda naokolo, tako su se zaista od ovog velikog bića širili Rg-veda, Yađur-veda, Sāma-veda, himne Atharva i Angirasa, priče, istorije, nauke, mistični problemi, pesme, poslovice i tumačenja — sve to proističe iz njegovog daha.«<sup>25</sup> Takođe se priznaje da je vedsko saznanje daleko niže od pravog božanskog uviđanja<sup>26</sup> i da nas ono neće osloboditi. Nārada je rekao: »Ja poznajem, gospodaru, Rg-vedu, Yađur i Sāma-vedu; uza sve to ja znam jedino *mantra* i svete knjige, ali ja ne poznajem *sebe*.«<sup>27</sup> U Mundaka-upanišadi se kaže: »Dve vrste saznanja moraju se imati: niže i više. Niže saznanje je ono koje daju Rg, Sāma, Atharva-veda, obredoslovlje i gramatika . . . , ali više saznanje je ono pomoću koga se shvata nerazorljivo *brahman*.«<sup>28</sup>

## VI

### PROBLEMI KOJI SE OBRAĐUJU U UPANIŠADAMA

Glavnu temu koju obrađuju upanišade čini problem filozofije. To je ispitivanje u čemu leži istina. Nezadovoljstvo datom stvarnošću i drugostepenim uzrocima nameće pitanja koja nalazimo na početku Švetāšvatara: »Odakle dolazimo, gde živimo, kuda odlazimo? O, vi koji poznajete *brahman*, recite nam po čijoj zapovesti mi provodimo ovde dane, bilo u mucu, bilo u zadovoljstvu. Da li kao uzrok treba

<sup>23</sup> Vidi takođe Čhān.-up., I. 1. 10.

<sup>24</sup> Čhān.-up., I. 12. 4. 5.

<sup>25</sup> Brh.-up., II. 4. 10.

<sup>26</sup> Vidi Čhāndogya, V. 3. 10; Brh., 3. 5. 1; IV. 4. 21; VI. 2. 1; Kaušitaki, I; Tait., II. 4; Katha, II. 23.

<sup>27</sup> Čhān.-up., VII. 2.

<sup>28</sup> Mundaka, I. 1. 4-5; Maitrāyaṇī, VI, 21.

smatrati vreme ili prirodu, nužnost ili slučajnost, elemente ili onoga koga zovu Puruša, koji je najviši duh?« U Kena-upanišadi učenik pita: »Po čijoj želji um teži za ispunjenjem svoga zadatka? Po čijem se naređenju javlja prvi dah, po čijoj želji izgovaramo ovaj govor? Kakav bog upravlja okom ili uhom?«<sup>29</sup> Mislioci nisu pretpostavljali da je iskustvo neobjašnjivo dato, kako to misli zdrav razum. Oni su želeli da znaju da li čulni utisci mogu da se uzmu kao konačni. Da li su duševne sposobnosti, pomoću kojih stičemo iskustvo, samostalne, ili su one samo efekti nečega još moćnijeg što leži izvan njih? Kako možemo smatrati fizičke predmete da su sasvim realni kao njihovi uzroci, iako su posledice i proizvodi ovih? Mora da postoji nešto poslednje u pozadini svega toga, nešto što postoji samo po sebi, u čemu duh jedino može da se smiri. Znanje, um, čula i njihovi objekti — svi su konačni i uslovljeni. U oblasti morala nalazimo da ne možemo postići istinsku sreću u konačnome. Zadovoljstva sveta su prolazna, pošto ih uništava starost i smrt. Samo beskonačno pruža trajnu sreću. U religiji molimo za večni život. Sve to učvršćuje u nama ubedenje da postoji jedno vanvremeno biće, jedna duhovna stvarnost, koja je predmet filozofskog istraživanja, ispunjenja naših želja i cilj religije. Mudraci iz upanišada pokušavaju da nas uvedu u tu suštinsku stvarnost koja je beskr. jna egzistencija (*sat*), apsolutna istina (*cit*), i čisto zadovoljstvo (*ānanda*). Molitva svakog ljudskog srca izražava: »Vodi me iz nestvarnosti u stvarnost, vodi me iz mraka u svetlost, vodi me iz smrti u besmrtnost.«<sup>30</sup>

Pozabavićemo se filozofijom upanišada iz dva aspekta: metafizike i etike. U delu o metafizici izložićemo gledišta izražena u upanišadama: o krajnjoj stvarnosti, prirodi sveta i problemu stvaranja; u delu o etici: njihovu analizu ličnosti, njenu sudbinu, njen ideal, odnos *karme* prema slobodi, najvišu koncepciju *mukti* ili oslobođenje, i učenje o ponovnom rađanju.

## VII

### PRIRODA STVARNOSTI

Rešavajući pitanje prirode krajnje realnosti mislioci upanišada pokušavaju da dopune objektivnu viziju vedskih proroka subjektivnom. Najviši pojam koji su stvorile himne veda bio je pojam jedne stvarnosti (*ekam sat*), koja se ostvaruje u svojoj raznovrsnosti postojanja. Ovaj zaključak je potkrepljen u upanišadama, gde se katkad pristupa ovom

<sup>29</sup> I. 1.

<sup>30</sup> Asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mrtyor mā amrtāṅgamaya. Brh.-up., I. 3. 27.

problemu putem filozofske analize prirode *sebe*, koje one nazivaju *ātman*. Etimologija ove reči je nejasna. U Rg-vedi X. 16. 3. ona znači disanje ili životnu esenciju. Postepeno je dobila značenje duše ili *sebe*. Teorija o pravom *sebi* ili *ātmanu* nije izložena u jasnom obliku niti sa dovoljno pojedinosti; nisu ni pojedinačna tvrđenja povezana u jedan skladan sistem. U jednom dijalogu između učitelja Prađāpatija i učenika Indre, sadržanom u Čhāndogya-upanišadi,<sup>31</sup> nalazimo progresivan razvoj definicije *sebe* kroz četiri stupnja: 1. telesno, 2. empirijsko, 3. transcendentno i 4. apsolutno *sebe*. To pitanje nije toliko psihološko koliko metafizičko. Kakva je priroda čovekovog *sebe*, njegovo centralno biće? Prađāpati otvara tu diskusiju i utvrđuje neke opšte odlike koje prava svest o sebi treba da ima. »Svest o sebi koja je slobodna greha, slobodna starosti, smrti i tuge, gladi i žeđi, koja ne želi ništa osim onoga što treba da želi, i ne zamišlja ništa osim onoga što treba da zamišlja, — to je ono što treba da se trudimo da shvatimo.«<sup>32</sup> To je subjekt koji ostaje u svim promenama, zajednički činilac u stanju bdenja, spavanja, sanjanja, smrti, ponovnog rođenja i konačnog izbavljenja.<sup>33</sup> Ono je jednostavna istina koju ništa ne može razoriti. Smrt ne može da ga dodirne niti greh da ga slomi. Njegove odlike su trajanje, kontinuitet, jedinstvo, večna aktivnost. Ono je u sebi dovoljan svet. Nema izvan njega ničega što bi mu se moglo suprotstaviti. Moderna kritika će prigovoriti celoj toj proceduri da predstavlja *petitio principii*. Ovo rešenje se unapred uzima kao dokazano, budući da su karakteristike samodovoljnosti i samopotpunosti pretpostavljene. Ali, kao što ćemo videti, ovaj tok procedure ima svoj smisao. Prađāpati objašnjava da se čovekova svest o sebi sastoji iz istinski subjektivnoga koje nikad ne može postati objektom. Ono je ličnost koja vidi, ali ne objekt koji je viđen.<sup>34</sup> To nije svežanj osobina koje obeležavaju kao »mene«, nego *ja* koje ostaje iza i ispod svih ovih osobina. To je subjekt u najistinskijem smislu reči, koji nikad ne može postati objekt. Mnogi sadržaj svesti o sebi upotrebljen u običnom smislu, može postati objekt. Gornje gledište pretpostavlja da sve što postane objekt, spada u ne-*ja*. Mi moramo odbaciti sve što je strano našem pravom *sebi* ili je različito od njega. Prvi odgovor na to jeste da telo koje se rađa, raste, propada i umire, čini naše pravo *ja*. Prema Prađāpatiju *ja* je zaista ono što vidite kad pogledate u nečije oko, ili u vedro vode, ili u ogledalo. Sugerirše se da posmotrimo sliku čak do same kose i nokata. Da bi pokazao da to nije *ja*, Prađāpati poziva Indru da se okiti, obuče najbolje odelo i opet pogleda u vodu i ogledalo. I ovaj vidi svoju sliku dobro iskićenu najboljim odelima i čistuu. Kod Indre se rađa sumnja. »Kao što je ovo *ja* u senci ili vodi lepo ukrašeno kad je telo dobro ukrašeno, lepo obu-

<sup>31</sup> VIII. 3-12.

<sup>32</sup> VIII. 7. 1.

<sup>33</sup> Vidi Brh.-up., IV. 4. 3.

<sup>34</sup> VIII. 7. 3.

čeno kad je telo lepo obučeno, dobro očišćeno kad je telo dobro očišćeno, tako će to *ja* biti slepo ako telo bude slepo, sakato ako telo bude sakato, bogaljasto ako telo bude bogaljasto, i nestaće zaista čim tela nestane. U tome ne vidim ništa dobro.«<sup>35</sup> Indra se približi svome učitelju Prađāpatiju i posle dugog ćutanja ovaj ga poučava: »*Ja* je ono što u srećnom snu luta.« Pravo *ja* nije telo, koje je materijalna pojava i koje je izloženo svakom trpljenju i nesavršeno je. Telo je samo instrument kojim se svest služi, ali svest nije produkt tela. I sad se Indri kaže: *Ja* je subjekt koji sanja; ali on oseća drugu teškoću. »Mada je istina da to *ja* nije podložno nedostacima zbog nedostataka tela, niti je pogođeno kad je ono pogođeno, niti je sakato kad je telo sakato, ipak je tako kao da ga to pogađa u snovima, kao da ga gone. Ono čak postaje svesno bola i lije suze, i stoga *ja* ne vidim ništa dobro u tome.«<sup>36</sup> Prađāpati je uzeo stanje sna a ne druge duševne pojave, budući da su snovi manje zavisni od tela i stoga bitniji od njih. Pretpostavlja se da svest u snovima ima veću slobodu kretanja. Kaže se da se u njima duh kreće slobodno od promena u telu. Ovo gledište izjednačuje *svest o sebi* sa duševnim pojavama koje se stalno menjaju i rastu. To je iskustvena *svest*, i Indra ispravno uvida da je ono potčinjeno slučajnostima iskustva. Ono ne može biti subjekt, jer se svakog trenutka menja. Stanje sna, mada je nezavisno od tela, ne izgleda da je samostalno u postojanju, što mora biti slučaj sa pravom *svesti o sebi* ili *ātmanom*. Ne može se reći da je večno ono *ja* koje zavisi od granica vremena i rođenja. Svest koja je podvrgnuta prostornoj i vremenskoj okolini, delo je vremena. Ona je putnik u svetu *samsāre*. Ona izgrađuje za sebe jedan nesavršen svet od nesavršenih data. Ona nije nerazoriva niti ima neograničenu slobodu. Izgleda da je za nas neophodno da postoji jedan subjekt, koji je osnova i potpora celog iskustva, jedna veća stvarnost, koja se samo donekle otkriva u stanjima snova, kao i u iskustvu naše jave. Stanja koja su u neprekidnom toku ne mogu se sama održavati. Iskustvena *svest* nije večna po svom sopstvenom pravu. Indra se ponovo približava Prađāpatiju, izražava mu svoj stav, i posle dugog vremena dobija pouku: »Kad je neki čovek u snu, odmara se i potpuno miruje, a nema snova — eto to je on *sam*.«<sup>37</sup> Prađāpati razume Indrinu teškoću. *Svest o sebi* se ne može svesti na niz stanja, jer to bi značilo poreći stvarnost postojanog *ja* i podvrgnuti *ātman* preokretima naših slučajnih iskustava. Indra ima da nauči da predmeti iskustva pretpostavljaju jedan trajan subjekt koji bi mogao da ima to iskustvo. Prađāpati se trudio da objasni zašto, bez obzira na to što keženje zuba pretpostavlja prisustvo mačke, mačka uopšte ne mora uvek — izuzev u zemlji čuda — da ima iskežene zube. Objekt zavisi od subjekta, ali subjekt ne zavisi u istom smislu od objekta. Bez *svesti*

<sup>35</sup> VIII. 9. 1.

<sup>36</sup> VIII. 10. 2. 3.

<sup>37</sup> VIII. 11. 1.



*o sebi* ne može biti saznanja, ni umetnosti, niti morala. Objekti ne postoje bez odnosa prema nekoj *svesti o sebi*. Svi objekti potiču od subjekta, ali sam subjekt nije stvar među drugim stvarima. Da bi pomogao Indri da shvati da je *svest o sebi* subjekt svakog iskustva, Prađapati upotrebljava metodu apstrakcije koja nosi sa sobom izvesne nedostatke. Naš život je obično ispunjen svakodnevnim brigama. Suviše smo vezani za svet. Naša *svest* se gubi u osećanjima, željama, maštanjima, i ne zna šta je u stvari. Vodeći život čiste objektivnosti, apsorbovani prirodnim stvarima, uvek zaposleni ostvarivanjem zamisli, mi ne želimo da gubimo ni trenutak za razmišljanje o prvom principu svih stvari — o čovekovoj *svesti o sebi*. Znanje se smatra kao nešto što je zagarantovano. Razmišljati o njemu, razumeti njegove implikacije, to zahteva duhovni napor. U istoriji evropske misli pitanje mogućnosti saznanja poznog je datuma, ali kad se pojavilo utvrđeno je da je saznanje nemoguće bez onoga što Kant naziva transcendentnim jedinstvom apercepcije, a što je Plotin opisao kao »praćenje« vlastitih duševnih aktivnosti od strane duše. Najelementarnije predstavljanje zahteva postojanje svoje vlastitosti; a čak i u prividno sasvim pasivnim opažanjima nalazimo njegovu aktivnost. Sve promene, sva iskustva pretpostavljaju jednu središnju *svest*. Same promene se priznaju kao promene u okviru jedne celine koju mi težimo da ostvarimo. Prađapati želi da prikaže potrebu te *svesti* pledirajući da ona kontinuirano postoji, čak i onda kad ne postoji iskustvo na javi ili u snovima. U dubokom spavanju bez snova mi ne opažamo predmete iskustva, ali ne možemo na osnovu toga reći da *svest o sebi* ne postoji. Prađapati pretpostavlja da Indra mora da prizna realnost *sebe* u snu, jer se kontinuitet *svesti* uprkos vremenskih prekida drugačije ne može objasniti. Posle dobrog spavanja Devadatta nastavlja da bude Devadatta, pošto se njegova iskustva slažu sa sistemom koji je postojao u vreme kad je otišao da spava; ona se vezuje sa njegovim mislima, a ne leti mislima nekoga drugog. Taj kontinuitet u iskustvu traži od nas da dozvolimo postojanje permanentne *svesti o sebi*, koje se nalazi u osnovi svih sadržaja *svesti*. Ono što postoji u snu bez ikakvih predmeta saznavanja — to je *svest o sebi*. Ogledalo nije razbijeno samo zato što se u njemu ništa ne ogleda. Prađapati se trudi da dokaže apsolutno prvenstvo subjekta nad objektom, istinu koju i Yađñāvalkya tvrdi: da čak i kad se pomrače svi objekti subjekt ostaje i dalje u svom vlastitom svetlu. »Kad je sunce zašlo, kad se mesec skloni, kad se vatra ugasi, jedino *svest o sebi* ima svoju svetlost.«<sup>38</sup> Ali Indra je prema Prađapatiju bio daleko bolji psiholog. On je osetio da to *ja*, koje je slobodno od svih telesnih doživljavanja, od bezoblične mase snova itd., *ja* koje je bez svojih objekata, predstavlja čistu fikciju. Ako *svest o sebi* nije ona koja zna, koja oseća i reaguje, ako je odvojena od toga svega i lišena svoga sadržaja — šta onda ostaje? »Ništa«, kaže Indra.

<sup>38</sup> Brh.-up., IV. 3. 6.

»Osloboditi se svačega znači biti ništa.«<sup>39</sup> Gautama Buddha pravi poređenje sa drvetom i pita: šta je ono što pretpostavlja da ostaje kad skinemo lišće, odsećemo grane, ogulimo koru, itd.? Skini sloj za slojem glavice luka, šta onda ostaje? Ništa. Bradley kaže: »*Ja* koje pretenduje da bude nešto ispred ili iza svoje konkretne fizičke sadržine veoma je velika fikcija, pravi monstrum, i nipošto se ne može priznati.«<sup>40</sup> Sa ovog gledišta u spavanju bez snova uopšte ne postoji *svest o sebi*. Locke izjavljuje da svako pospano odobravanje glavom podrija teoriju o *ja*. »U snu i transu duh *ne postoji*, tada nema vremena, nema sledovanja ideja. Govoriti da duh postoji bez mišljenja protivrečnost je, besmislica je, to je ništa.«<sup>41</sup> Izgleda da je Indra bio empirista više vekova pre Lockeja i Berkeleyja. »Ako duša u spavanju bez ikakvih snova ništa ne misli, ne oseća, ne želi, da li ona uopšte postoji, i ako postoji kakva je?« — pita Lotze. »Koliko puta je dat odgovor da, ako bi se to moglo dogoditi, duša ne bi imala svoje biće. Zašto nemamo hrabrosti da kažemo da, kad god se to dogodi, duša ne postoji?«<sup>42</sup> Indra je dovoljno smeo da to izjavi:<sup>43</sup> »Ona se zaista razori«. Ovo je jedna značajna pouka koja se stalno zaboravlja u indijskoj misli. Poreći spoljni život znači uništiti boga u unutrašnjem. Oni koji misle da mi u čistoj subjektivnosti postizemo najvišu pristupačnu tačku, moraju da obrate pažnju na dijalog između Indre i Prađapatija. Prema Indri, stanje slobodno do svih granica koje postavlja organizam, vreme i prostor, postojanje objekata, predstavlja naprosto uništenje. Taj besadržajni *ego*, to apstraktno *cogito* Descartesovo, to formalno jedinstvo Kantovo, taj subjekt bez objekta za koji se pretpostavlja da stoji iza i bez veze sa svom iskustvenom svešću — to je (jedna) nemogućnost. Takvom zaključku vodi kako filozofska refleksija tako i psihološka analiza. Ipak je Prađapati pokušavao da istakne identitet *svesti o sebi* koje se ne dotiču promene u doživljavanju. On je naročito naglašavao da se ona, mada ne isključuje svesna stanja, ipak ne svodi na njih. Dr McTaggart čitavu stvar postavlja ovako: »Šta uključuje *ja* u sebi? Sve čega je ono svesno. Šta ono isključuje? Isto tako: sve čega je svesno. Ono što ono može da kaže nije u njemu? Ništa. Ono što ono može da kaže nije izvan njega? Prosta apstrakcija. I svaki pokušaj da se ukloni taj paradoks ruši *ja*. Jer to su dve strane koje su neizbežno vezane. Ako pokušamo da stvorimo od njega zasebnu individualnost odvajajući ga od svih ostalih stvari, ono gubi svaki sadržaj koga može da bude svesno, i tako gubi samu individualnost koju smo na početku pokušali da očuvamo. S druge strane, ako pokušamo da spasemo njegovu sadržinu, ističući ono što uključuje na račun onoga što isključuje, onda *svest* nestaje; a pošto *ja* nema druge sadržine osim objekata kojih je

<sup>39</sup> Bradley: *Ethical Studies*, str. 52.

<sup>40</sup> Bradley: *Appearance and Reality* str. 89.

<sup>41</sup> Berkeley: *Works*, tom I, str. 34.

<sup>42</sup> Lotze: *Metaphysics*, (engl. prevod), tom II, str. 317.

<sup>43</sup> Vināśamevāpito bhavati. Čhān.-up., VIII. 11. 1-2.

svesno, to sadržine takođe nestaju.«<sup>44</sup> Indra ukazuje kako je opasno predstaviti *svest o sebi* kao transcendentálnu. Ona mora da bude prikazana kao istinit život celine, a ne samo kao apstrakcija. Zato sledeći korak predstavlja kad Indra objašnjava Prađapatiju svoju teškoću govoreći: »Istina je da subjekt koji spava bez snova ne zna da sam postoji niti zna da ma šta postoji. On je potpuno uništen; ja ne vidim u tome ništa dobro.«<sup>45</sup> Prađapati naglašava kako je *to* jedinstvo koje prožima raznovrsnost. Ceo svet je u stvari proces samoostvarenja apsolutne misli. »Maghavan!<sup>46</sup> Ovo telo je smrtno i celo podložno smrti. Ono je obitavalište *svesti* koja je besmrtna i bestelesna. Ono je sopstvenik oka, a oko je oruđe kojim se gleda. Ti koji saznaješ dopusti mi da ovo pomirišem, ti si ja, nos je samo oruđe za mirisanje itd.«<sup>47</sup> Pokazano je da ta *svest* ne može biti jedan apstraktni formalni princip, nego aktivna univerzalna *svest* koja postoji — da upotrebimo Hegelove reči — po sebi i za sebe. Ona je prosta istovetnost sa samim sobom, kao i različne razlike. Ona je i subjekt i objekt. Objekti koje poznajemo iz iskustva zasnovani su na njoj. Stvarna beskrajna *svest* nije ona *svest* koja naprosto nije konačna. Ona nije nijedna od ograničenih stvari, a ipak je osnova sviju njih. To je univerzalna *svest o sebi*, koja je kako imanentna tako i transcendentna. U njoj živi i diše cela vasiona. »Mesec i sunce su njene oči, četiri strane neba su njene uši, vetar je njen dah.«<sup>48</sup> Ona je sjajna svetlost koja gori u dubinama ličnosti, univerzalno *ākāša* iz koga proističu sva stvorenja,<sup>49</sup> životni princip stvaranja,<sup>50</sup> subjekt u kome se ceo svet talasa, pokreće.<sup>51</sup> Izvan njega nema ničega. Ona implicitno sadrži u sebi svu *svest o objektima*. Nema ničega u vasioni što ne bi bilo uključeno u beskonačnu *svest o sebi* u nama. Ta *svest* koja obuhvata sve, jeste jedina realnost koja u sebi sadrži sve činjenice prirode i svu istoriju iskustvenog saznanja. Ona uključuje u sebe naše samosvesti i transcendiru ih. To je subjekt koji je više nego tok predstava; predstave su samo njegova nesavršena otkrovenja. Sva naša stanja *svesti* kreću se oko te središnje svetlosti; uklonite nju i ona će nestati. Bez subjekta neće biti toka, reda u opažajima u prostoru niti sledovanja u vremenu. On omogućava pamćenje i samoposmatranje, saznanje i moralnost. Upanišade tvrde da je taj

<sup>44</sup> Dr McTaggart: *Hegelian Cosmology*.

<sup>45</sup> VIII. 11. 1.

<sup>46</sup> Drugo ime za Indru.

<sup>47</sup> VIII. 12. Upor. s Platonom, koji u *Timeju* razlikuje dve duše, smrtnu i besmrtnu. Smrtna se sastoji od strasti i afekata. To je iskustveno *ja*, koje sebe izjednačuje sa prolaznim svetom promene i smrti. Besmrtna duša je razumski princip koji je zajednički čoveku i svetu; to je božanska iskra uključena u čovekovu ličnost (*Timej* i *Fedon*). Istu razliku imamo i u Aristotelovom *intellectus agens*, kao suprotnom prolaznom umu i pamćenju.

<sup>48</sup> Mundaka, I. 1; Čhān., III. 13. 7.

<sup>49</sup> Čhān., I. 91.

<sup>50</sup> Čhān., I. II. 5.

<sup>51</sup> Katha, VI. 1.

subjekt univerzalna osnova koja se nalazi u svim individuama. On je skriven u svim stvarima i prožima sve što je ostvareno. »Nema ničeg drugog osim njega, niti nekog posebnog izraza za njega.«<sup>52</sup> »Kao disanje on se naziva dah, kao govorenje reč, kao viđenje oko, kao slušanje uho, kao razumevanje um; ali sve su to samo nazivi za njegova dejstva.«<sup>53</sup> Samo tako shvaćena *svest o sebi* može se smatrati kao postojan subjekt koji se nalazi u budnom stanju i spavanju, u smrti i u snu, u ropstvu i oslobođenju. Ona je prisutna svuda i obuhvata pogledom sve svetove. To je univerzalni subjekt, pa ipak i univerzalni objekt. On vidi pa ipak ne vidi. Kako kaže upanišad: »Onda kad ne vidi, ipak vidi, mada ne vidi; jer za gledaoca nema prekida u gledanju, stoga što je on neuništiv, ali nema nikoga drugog pored njega, nikog koji se razlikuje od njega, koga bi on mogao da vidi.«<sup>54</sup> *Svest o sebi* je sveukupnost. »Ja sam zaista cela vasiona.«<sup>55</sup>

Ova univerzalna *svest* neshvatljiva je po samoj svojoj prirodi. Kako to kaže Šamkara: »Sopstvenost koja je svedok osvetljava *svest*, ali sama nije nikad u *svesti*«. Ona nije data iskustva, nije objekt, mada je sve objekt za nju. Ona nije misao, ali su sve misli njene. Nije predmet viđenja, ali je princip svega viđenja. Kako bi Kant kazao: uslov empirički poznatog nije samo to poznato. Ili njegovim rečima: »Što moram da pretpostavim da bih saznao neki objekt, to ne mogu saznati kao objekt.« Subjekt svega iskustva ne može sam da bude iskustvo. Ako je on iskustvo javlja se pitanje: ko njega saznaje? Saznanje uvek radi dvostrano. Stoga je ta *svest o sebi* nepristupačna definiciji. Kao i svi krajnji principi, ona se samo može prihvatiti. Ona je objašnjenje svega, mada sama ostaje neobjašnjena. Stara Komteova teškoća da se subjekt ne može okrenuti u krug i shvatiti samog sebe — nije samo proizvod mašte. »Duša koja nije ovo ili ono, niti nešto drugo, nedokučiva je, jer se ne može zahvatiti.«<sup>56</sup> Upanišade odbijaju da izjednače *svest o sebi* sa telom ili sa nizom duševnih stanja, ili sa kontinuitetom predstavljanja ili tokom *svesti*. *Svest* ne može da bude odnos koji pretpostavlja osnovu odnosa, niti spoj sadržaja koji se ne može shvatiti bez nekog agensa koji ih spaja. Mi smo prinuđeni da prihvatimo stvarnost univerzalne *svesti* koja uvek prati sadržaje *svesti* i postoji čak i onda kad sadržaja nema. Ta osnovna istovetnost, koja je pretpostavka kako za *ja* tako i za *ne-ja*, naziva se *ātman*. U njegovo postojanje niko ne može da sumnja.<sup>57</sup>

Māndūkya-upanišad daje analizu *svesti* koja vodi do istog zaključka. Poćecemo prostim izlaganjem onoga što on kaže o tome.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Brh., IV. 3. 23. Čhān., VIII. I. 3.

<sup>53</sup> Brh., I. 4. 7; Kaušitaki, III.

<sup>54</sup> Brh., IV. 3. 23.

<sup>55</sup> Aham eva idam sarvo'smi.

<sup>56</sup> Brh., III. 7. 3; IV. 4. 22.

<sup>57</sup> Na hi kaścit sandigdhe aham vā nāham veti. Bhāmatī.

<sup>58</sup> I. 2. 7.

Duša ima tri stanja koja se sva nalaze u četvrtom. To su stanja budnosti sanjanja, spavanja, i onoga što se naziva *turiya*. Prvo je stanje budnosti u kome je *svest* svesna običnog sveta spoljnih objekata. Ona tu uživa grube stvari. Pri tome preovlađuje zavisnost od tela. Drugo je stanje sanjanja, gde *svest* uživa suptilne stvari<sup>59</sup>, stvara za sebe jedan novi svet oblika, služeći se pritom materijalom dobijenim u budnom stanju. Kaže se da u snu duh luta oslobođen veza sa telom. Treće je stanje zdravog sna, u kome nema ni snova niti želja. Ono se naziva *sušupti*. Kaže se da duša postaje privremeno jedna sa *brahmanom* i uživa blaženstvo. U dubokom snu mi smo iznad svih želja i slobodni od duševnih nemira. Suprotnosti su, tako reći, nestale u ovom stanju subjekta, u kome on ima čisto bespredmetno saznanje.<sup>60</sup> Šamkara primećuje da se pojava dvojstva, izazvanog aktivnošću razuma, pokazuje u druga dva stanja, ali je ovde nema. U nekim odeljcima se govori da u spavanju bez snova osećamo prirodu apsolutnog blaženstva, jer smo tada izdvojeni od uznemiravanja sveta. Duša je po poreklu božanska, iako je opterećena telom. Kaže se da se ona u snu oslobađa okova tela i vraća svojoj pravoj prirodi. U jednom Aristotelovom fragmentu čitamo: »Kadgod je duša u snu sama sa sobom ona obnavlja svoju pravu prirodu.«<sup>61</sup> Prirodna božanstvenost duše se obnavlja kad se oslobodi tiranije mesa. »On onome koga ljubi daje istinu u snu«. Analogija večnog spavanja bez snova upotrebljava se da bi se objasnio kako su tada potisnute sve spoljne delatnosti. Ali je bilo izgleda da se ona pobrka sa čistom nesvesnošću. Zato Māndūkya-upanišad tvrdi da spavanje bez snova nije najviše stanje, nego je najviše jedno drugo, četvrto stanje duše, čisto intuitivna *svest* u kojoj nema saznanja unutrašnjih i spoljašnjih predmeta. U dubokom snu duh se nalazi u jednoj oblasti daleko iznad promenljivog života čula, u apsolutnom jedinstvu sa *brahmanom*. Stanje *turiya* pokazuje pozitivni aspekt negativnog koje je naglašeno u stanju dubokog sna. »Četvrto nije ono koje je svesno subjektivnoga, niti ono koje je svesno objektivnoga, niti ono koje je svesno oba, niti ono koje je prosta *svest*, niti ono koje je sveosećajna masa, niti ono koje je potpun mrak. Ono je nevidljivo, transcendentno, neshvatljivo, nezaključivo i misaono nepristupačno, neopisivo, sama esencija *svesti o sebi*, potpunost sveta, uvek smireno, sveblaženo, potpuno jedinstveno — to je zaista *ātman*.«<sup>62</sup> Njega simbolizuje *aumkara* sa svojim delovima A-U-M, stanjima budnosti, sanjanja i spavanja.\* Ono nije neka isključiva *svest o sebi*, nego opšta osnova svega, njegova osnova identiteta.<sup>63</sup> Može se reći da u dubokom snu

<sup>59</sup> Vidi Brh. IV. 3. 9. 14.

<sup>60</sup> Vidi Brh., II. 1; Kaušitaki, IV; Čhān., VI. 8. 1; Prašna, IV. 4; IV. 3. 7.

<sup>61</sup> Fragment 2.

<sup>62</sup> I. 7.

<sup>63</sup> Triṣu dhāmasu yat tulyam sāmānyam — Gaudapāda: *Kārikā*, I. 22.

\* »Slog *aum*« mistička prareč, čija su tri dela primenjiva na svaku trihotomiju kao načelo prvobitne klasifikacije.

postižemo večno jedinstvo u kome sve razlike prestaju a cela vasiona nestaje. Ali pošto se ovo ne može smatrati kao najviše stanje, sugeriše se jedno koje je više i pozitivno. Što se tiče iskustvene individue, to ako propadne *ne-ja* nestaje takođe i njena individualnost. Tako postoji sumnja da bi uništenje objekata svelo *svest o sebi* na čistu apstrakciju, ali je u najvišoj univerzalnoj *svesti o sebi* uključena realnost svih objekata. Mi poznajemo i volimo objekte sveta samo ukoliko ulaze u našu *svest*, koja obuhvata u sebi sve objekte vasiona tako da nema ničeg spolja. To je neizmenljiva i trajna istovetnost koja traje usred svih promena. Raspoloženja se menjaju i prolaze ali *svest o sebi* ostaje ista. Ona nema početka niti kraja, iako objekti kojih je svesna imaju svoj početak i kraj. »Nikad se prestanak *svesti* nije iskustveno doživeo niti neposredno posvedočio; ili ako jeste onda svedok, tj. onaj koji stiže to iskustvo, sam ostaje iza svega toga kao nastavljeno otelovljenje same te *svesti*.«<sup>64</sup> Ona je osnova cele egzistencije, jedinstven svedok svega što znamo i jedina mogućna njegova potpora, mada nije potpuno jasna tako uporno isticana priroda zavisnosti objekta saznanja od subjekta. Tri stanja *svesti*: budnost, sanjanje i spavanje, zajedno sa onim što ih sve obuhvata, nazivaju se redom: *višva*, *taidasa*, *prādhā* i *turiya*.<sup>65</sup>

Iz ove analize tri stanja: sanjanja, budnosti i spavanja sleduje da su sva ona nerealna, mada nisu nepostojeća. »Ono što je ništa u početku i ništa na kraju, mora svakako biti ništa i u sredini.«<sup>66</sup> Sudeći po tome — budno iskustvo nije realno. Ako se kaže da su stanja snova nerealna zato što se ne slažu sa našim ostalim iskustvom, zar se ne može insistirati da se budno iskustvo ne slaže sa snovima? Snovi se međusobno slažu, isto kao što se budno iskustvo slaže u svojim granicama. Izgleda da je svaki od svetova realan samo u odnosu na posebna stanja *svesti o sebi*. Nije ispravno uzeti budno stanje za merilo sveta snova i odbaciti ga. Kako sanjanje tako i budno stanje nerealni su, iako u raznim stepenima. Stanje spavanja bez snova je ono u kome nemamo jasne predstave ma o čemu unutrašnjem ili spoljašnjem. To je nerazgovetna masa pod plaštom mraka, uporediva sa Hegelovom noći u kojoj su sve krave crne. U tom stanju imamo negativan uslov najvišeg stanja, slobode od briga. Ali *ātman* nije ovo odsustvo nesreće. On je pozitivno blaženstvo. On nije ni budnost, ni sanjanje, ni spavanje, već četvrto stanje koje je njihov svedok i transcendirira ih. Dati negativni opisi pokazuju da mi, budući u granicama, ne možemo saznati njegovu pozitivnu prirodu. Četvrto stanje se ostvaruje ne toliko negacijom prva tri koliko time što ih transcendirira. Za nas, ograničena bića, nemoguće je da odredimo karakter idealne realnosti, mada su upanišade odlučne u svome tvrđenju da ona nije bez sadržaja. Međutim, da bi

<sup>64</sup> Vidi Devī Bhāgavata, III. 32. 15-16.

<sup>65</sup> Ovoj podeli odgovara budistička podela na četiri stupnja: *kāma*, *rūpa*, *arūpa* i *lokotara*.

<sup>66</sup> Gaudapāda: *Kārikā*, 1. 6.

pobile pogrešna shvatanja o najvišem biću i naglasile istinu da ono nije apstrakcija, one se predaju neadekvatnim pojmovima. Strogo govoreći, mi o njoj ne možemo dati nikakav iskaz. Samo radi diskusije obavezni smo da upotrebljavamo intelektualne pojmove sa njihovim ograničenim važenjem.

Problem *sebe* jedan je od najvažnijih koji se obrađuju u upanišadama. On se javlja ponovo kao *adhyātma-vidyā* u Bhagavad-gīti i u Vedānta-sūtrama. Analiza prirode *svesti o sebi* je nasledstvo koje upanišade predaju kasnijim misaonim sistemima. To je izazvalo mnoga pogrešna shvatanja. Protivrečne teorije o *svesti o sebi* postavili su Buddha i Šamkara, Kapila i Patañđali; njihova gledišta se mogu pratiti od upanišada, njihovog izvora. U upanišadama se ne može naći namera da dublju *svest o sebi* svedu na apstraktno ništavilo. Ona je najpunija realnost, najpotpunija svest, a ne samo negativan mir nenarušen nikakvim nemirom i neokaljan nikakvom mrljom ili porokom. Logika misli ima u sebi jedan negativan pokret — ona se diže odbacivanjem konačnog; ali to je u stvari samo jedan korak u napredovanju. Negativnim procesom *svest o sebi* mora da prizna da njena suština nije u njenoj ograničenosti ili samodovoljnosti. Pozitivnom metodom ona nalazi svoje pravo *sebe* u životu i svebiću. U tom istinitom *sebi* postoje sve stvari. Neki budisti u ovom *sebi* nalaze potpunu prazninu, i pod tom pretpostavkom opravdano ga odbacuju kao metafizičku apstrakciju. To *sebe* ne možemo naći ni u jednom uglu polja *svesti*. Kad ga tu ne nađemo mi žurimo sa zaključkom da ono uopšte nije ništa. *Sāmkhya* ga smatra kao duh jednostavan i čist mada pasivan, koji uprkos svoje prividne jednostavnosti ima neku odredbu i jedinstvo; na taj način dobijamo učenje o bezgraničnom mnoštvu duša. Neki vedantisti prihvataju gledište da je prava *svest o sebi* ili *brahman* čista, mirna, tiha i neuznemiravana, i uzimaju da postoji samo jedno *sebe*. Stavljajući akcenat na pasivnu stranu, oni dolaze u opasnost da ga svedu na prazninu. Ima budističkih sekta koje svode *svest o sebi* na čistu inteligenciju koja na neki način može da misli a da ipak njene misli nemaju nikakav sadržaj.

## VIII

### BRAHMAN

Možemo sada preći na pojmovno određivanje najviše realnosti sa objektivne strane, kad se ona naziva *brahman*.<sup>67</sup> Videli smo da je monistička ideja došla do izraza u Rg-vedu. Upanišade se pri-

<sup>67</sup> Na pitanje kako se desilo da je *brahman* postalo ime za najvišu realnost upanišada razni naučnici daju različite odgovore. Haug misli da *brahman* znači molitvu, a sama reč proističe iz korena »brh«, naduti se ili rasti. Ono je nešto što se

hvataju zadatka da bolje logički definišu večni duh, koji je večno u dejstvu i večno u miru. Na jednom drugom mestu utvrdili smo napredak od nesavršenijih koncepcija ka adekvatnijima, kako su formulisane u Taittiriya-upanišadi.<sup>68</sup> U glavi III sin se obraća ocu molbom da ga pouči o prirodi realnosti iz koje sve stvari proističu i u koju se sve vraćaju. Sinu se prikazuju opšte odlike *brahmana*, a postavlja mu se zadatak da otkrije sadržinu koja njima odgovara. »Onaj od koga se rađaju ova stvorenja, onaj u kome žive kad su rođena, i onaj kome se vraćaju posle svoje smrti, to je *brahman*.«<sup>69</sup> Stvari sveta stalno menjaju svoje oblike i stoga ih ne možemo posmatrati kao realne u najvišem smislu. Da li postoji nešto potpuno nepromenljivo, što se nalazi u osnovi sveta promenljivih stvari, ili kako ga zovu upanišade *nāma-rūpa*, ime i oblik? Sin smatra da je materija krajnja realnost. Ona predstavlja pravi izgled spolnog sveta. Ovo gledište zastupaju *lokāyate* ili materijalisti. Sin ubrzo uvidi da materija ne može da objasni životne pojave. Rastenje biljaka traži drugo objašnjenje. Sin zamišlja *prānu* ili život kao najviši princip.<sup>70</sup> Materija ne nosi u sebi tajnu života, mada život ne može da postoji bez materije. Ima nečega u životu što ga osposobljava da apsorbuje i izmeni neorganske elemente. To nešto je životna osnova koja u čoveku utiče da se biljni produkti pretvore u krv, kost i mišiće. To je princip koji prožima celu vasionu i vezuje ljudska bića sa ostalim svetom.<sup>71</sup> Sin je siguran da život pripada nekom redu drugačijem od materije, mada je *prāna* esencija tela.<sup>72</sup> On i dalje ostaje nezadovoljan rešenjem da je *prāna* krajnja realnost, jer životni princip ne može da objasni svesne pojave sa kojima se srećemo u živom svetu. *Manas*, ili opažajna svest, predstavlja pojavu koja se razlikuje od života i materije. Izgleda da je to kruna životnog procesa. Na taj način sin je verovao da je *manas brahman*. Čak i ovo nije dovoljno

nadima, raste. Svete molitve izazivaju rastenje pa je zato izraz *brahman* dobio značenje snage prirode, još docnije najviše realnosti. Po mišljenju Rotha, *brahman* je prvo snaga volje upravljena na bogove, a zatim dobija značenje posvećene formule, i najzad apsolutnoga. Oldenberg smatra da je u doba veda, kad je svet bio nastanjen mnogim bogovima i pun misterioznih sila, sposobnih da pruže sreću i izazovu nesreću, najmoćnija ličnost bila vrah, koji se mogao služiti magijskom čarolijom i izazvati svaki željeni efekat. Tada je pojam *brahman* označavao magijsku čaroliju. U doba *brāhmana* on se odnosio na svete himne, upotrebljavane prilikom prinošenja žrtava. Možda su neke od tih himna upotrebljavane kao čarobne reči za proizvođenje magijskih efekata. Ova reč je postepeno dobijala značenje osnovne energije koja stvara svet. Deussen smatra da je *brahman* molitva koja uzdiže dušu kada shvatamo istinu, i tako je istina počela da se obeležava ovom rečju. Max Müller izvodi taj izraz od »reči«, što se vidi iz imena Brhaspati ili Vācaspati, gospod reči. *Brahman* je onaj koji izriče (S. S., str. 52. 70). Mi se ne moramo mučiti oko etimologije te reči. Za nas je jasno da *brahman* znači realnost koja raste, diše i povećava se.

<sup>68</sup> Vidi *Reign of Religion*, gl. XIII.

<sup>69</sup> III. 1.

<sup>70</sup> *Prāna* znači disanje. Vidi R. V., I. 66. 1; III. 53. 21; X. 59. 6.

<sup>71</sup> Vidi Prašna, II.

<sup>72</sup> Brh., I. 3. 90. Vidi Čhān., VI. 2. 4.

jer ima intelektualnih činjenica koje čisto opažajna svest ne uzima u obzir. *Vidhāna* ili inteligencija je *brahman*.<sup>73</sup> Neke budističke škole prihvataju ovo gledište. Sin zapaža da je čak i intelektualna samosvest nepotpuna, pošto podleže neskladu i nesavršenstvu. Cilj je upanišada da istaknu da su elementi dvojtva i eksterniteta prisutni i na stupnju intelektualne aktivnosti, ma koliko mi pokušavali da ih svladamo. U saznanju i moralu imamo odnos subjekt-objekt. Mora da postoji nešto više od samog intelekta gde se egzistencija više ne formuliše pomoću saznanja. Jedinstvo egzistencije zahteva od nas da nužno prekoračimo stupanj intelektualnog saznavanja. Kako se obično shvata misao, ona se bavi predmetima za koje se smatra da su izvan procesa mišljenja ili nešto drugo od njega. Misao izlazi izvan svoje oblasti ka nečemu što je drugo nego ona i suprotno njoj. Realnost je različita od misli i može se dostići u *turiyi*, stanju najviše neposrednosti koje natkriljuje oblast misli i njena razlikovanja, i u kome se jedinka sjedinjuje sa centralnom realnošću. *Ānanda*, ili blaženstvo, predstavlja najviše ispunjenje, u kome postaju jedno onaj koji zna, ono što on zna, i samo saznanje. Ovde se zaustavlja filozofsko ispitivanje, pošto postoji pretpostavka da nema ničeg višeg od *ānande*. Ovaj *ānanda* je aktivno uživanje ili neometano otkrivanje sposobnosti uma. To nije padanje u ništa, već savršenstvo u bitisanju.<sup>74</sup> »Pronicljivi vide pomoću svoga višeg saznanja *ātmana*, koje zrači sve blaženstvo i besmrtnost.«<sup>75</sup> Strogo govoreći mi nismo u stanju da damo ma kakve podatke o najvišoj realnosti *ānande*. Nelogično je čak i pitanje da li je on apstraktan ili konkretan. Pa ipak, intelektualna potreba zahteva od nas da damo neki opis *ānande*. Bliže je istini ako ga smatramo konkretnim nego apstraktnim. Svaki viši princip je konkretniji i obuhvatniji nego niži, i stoga je *ānanda*, koji je *brahman*, najsvobuhvatniji. Iz njega proističu sve stvari, on ih sve održava, i u njemu sve one iščezavaju. Različiti delovi sveta, neorgansko, biljno i životinjsko carstvo, pa i ljudsko društvo, nisu vezani za to najviše biće na neki apstraktan ili mehanički način. Oni su jedno u onome i preko onoga što se u njima javlja kao sveopšte. Svi delovi sveta učestvuju u svetlosti ovog sveopšteg duha i dobijaju posebne odlike na osnovu tih posebnih funkcija koje imaju da vrše. Ti delovi nisu samostalni činioци, već predstavljaju zavisne aspektne celine. »Gospodaru, na čemu počiva beskonačno? Na njegovoj sopstvenoj veličini, ili čak ne i na veličini«. Sve drugo zavisi od njega, a ono ne zavisi ni od čega. Organska i živa priroda odnosa delova prema celini izlaže se u mnogim poglavljima. »Kao što su svi paoci užljebljeni u trupinu točka i naplatu, isto tako su sva bića i svi bogovi, svi svetovi i svi organi utkani u to *sebe*.«<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Vidi Ait., III. 3; Tait., III. 5.

<sup>74</sup> Vidi Mundaka-up.

<sup>75</sup> Mundaka, II. 8.

<sup>76</sup> Brh., II. 5. 15.

»Postoji to staro drvo čiji koreni rastu naviše a čije grane idu naniže. Ono je sjajno, *brahman*, besmrtno; svi svetovi se nalaze u njemu a nijedan ga ne prevazilazi.«<sup>77</sup>

Definisali smo realnost kao *ānandu* i na taj način smo u protivrečnosti sa često iznošenim tvrdjenjem da je najviša realnost nedefinljiva. Konstruktivni pokušaji da se dobije obuhvatna realnost obično se završavaju konkretnom celinom. Međutim, ako pokušamo da izmirimo definisanu realnost sa nedefinisanom, što podržavaju takođe i upanišade, onda ćemo morati da kažemo da *ānanda* u sadašnjem kontekstu nije najviša realnost već samo najviša koju čovekova misao može da shvati. To nije apsolutno ili večno biće koje uvek postoji u svojoj sopstvenoj suštastvenosti. Za logički um celina je realna i u nju spada raznovrsnost sveta. Konkretni *ānanda* je *prāmānika sattā*, ili realnost koja se otkriva misli; on odgovara najvišem *brahmanu* kako ga shvata Rāmānuđa. Čisto *brahman*, bez ikakvih predikata, je *nirupādhika sattā*, ili *nirguna brahman*, kako ga shvata Šamkara. Prvo je organizovana celina; drugo je realnost nepristupačna definiciji. Međutim, čak shodno Šamkari, ovo drugo se pokazuje kao ono prvo. Intuitivno jedno javlja se kao celina u saznanju.<sup>78</sup>

Ova razlika u mišljenjima izazvala je živu prepirku u tumačenju pojma *ānande* u upanišadama. Šamkara jasno izražava da *ānandamaya* svojim dodatkom *maya* pokazuje da se radi o samo jednoj fenomenalnoj posledici. Kad on ne bi bio različit od *ātmana* ne bi bilo ni govora o zaključivanju o njemu. Kad bi on bio čisto *brahman* bilo bi neprilično odrediti mu oblik i pripisati mu glavu i udove, kako to čini Taittiriya-upanišad. Kad bi *ānanda* bio *brahman* ne bi bilo potrebno posebno pominjati *brahman* kao ono što podržava *ānandu*.<sup>79</sup> Tako Šamkara zaključuje: »*Ānandamaya ātman* je posledica a ne neuslovljeni *ātman*«. S druge strane, Rāmānuđa dokazuje da je ovaj *ānanda brahman*. Sufiks »*maya*« označava samo punoću ili *prācūrya*. Mada se s obzirom na materiju, život, itd., jasno tvrdi da kod njih postoji nešto drugo u unutrašnjosti, *anyo'ntara*, *ātmā*, za *ānandu* se ne priznaje da ima takvu unutrašnju realnost. Kad mu se pripisuju udovi i dr. to nije ništa drugo do *kalpana* ili maštanje. *Pučham brahma* ne mora

<sup>77</sup> Katha, II. 6. 1. Vidi takođe Tait, I. 10; B. G., XV. 1.

<sup>78</sup> Upanišade su određene u pogledu činjenice da je najviši princip nedefinljiv, mada daju intelektualna objašnjenja o njemu koja nisu u apsolutnom smislu istinita. Ako je ikakav logički opis istinit, to je onaj koji pruža Rāmānuđu. Šamkara, potpuno u duhu upanišada, priznaje da postoji jedan viši princip no što je logički najviši Rāmānuđin. Raspravljajući o filozofiji Šamkare mi ćemo videti kako on dokazuje neadekvatnost najviših kategorija u odnosu na stvarnost koja treba da stoji iza njih. On priznaje da mi ne možemo reći da li je apsolutno konačno ili beskonačno, ili i jedno i drugo, ili ni jedno ni drugo. Isto je sa svima drugim odnosima, kao sa celinom i delom, supstancijom i kvalitetom, uzrokom i posledicom. Racionalna demonstracija granica misli, kakvu imamo kod Šamkare, mogućna je samo tako što je jaka budistička tradicija posredovala između upanišada i Šamkare.

<sup>79</sup> Brahma pučham pratiṣṭhā.

da se shvati kao onaj koji nagoveštava neku razliku između *ānande* i *brahmana*. Ovo dvoje se može odnositi jedno prema drugom kao celina prema delu<sup>80</sup>; u tome je katkad smisao akuzativne upotrebe. Neposredno posle pominjanja *ānandamaye*, kaže se u upanišadi »sokāmayata«, »on je želeo«, i ovaj muški rod može da se odnosi jedino na *ānandamayu*, a ne na *pućham brahma*, koje je srednjeg roda. *Ananda* svojom celinom obuhvata druge oblike blaženstva, kao što su *priya* i *moda*, a učenik postiže svoje konačno odmaralište kad dođe do *ānande*. Ima više slučajeva u istoj upanišadi gde se izraz *ānanda* upotrebljava kao sinonim za krajnju realnost.

Očigledno je da je cela rasprava proistekla iz kolebanja da li da se *ānanda* smatra kao logički najviše ili kao vrhovno biće. Upanišade nisu povukle sigurnu i jasnu liniju koja bi označavala razliku između prostog jednog u intuiciji, koju podržava Šamkara, i konkretne celine Rāmānuđine. Ako razdvojimo to dvoje, biće nam nemoguće da dopustimo postojanje neke razlike ili vrednosti u svetu konkretnog postojanja. Upanišade impliciraju da je *īšvara*\* praktično jedno i isto sa *brahmanom*. Savesnost u izrazu i oprezna filozofska tačnost zahtevaju da kažemo da kad dođemo do samosvesti »ja sam ja« već to znači najmanje moguće udaljavanje od apsolutnoga.<sup>81</sup> Ova prividna beznačajnost za Šamkaru je potpuno dovoljna da baci u svet prostora, vremena i uzročnosti čisto biće, osnovnu misao i činjenicu svega. Upanišade implikativno dopuštaju da u trenutku kad mislimo o čistom biću, mi činimo ništavnim princip razlike i razgraničenja, koji je isto tako osnovni. Samosvesni bog, koji se docnije razvija u organizovanu celinu egzistencije, predstavlja maksimum bića a minimum nebića. Njega u najmanjoj meri prožima objektivnost i dira spoljašnjost. Jedno se otkriva u egzistencijama, i zbog toga smo u stanju da utvrdimo stepene realnosti koje imaju predmeti sveta: mereći razdaljinu koja ih odvaja od Jednoga. Svaki niži stepen sastoji se u smanjenju višeg, mada skala postojanja od najvišeg do najnižeg pokazuje otkrovenje *brahmana*, kao i opšte odlike prostora, vremena i uzroka. Niže stvari su dalje od jednostavnog bića nego više, tako da mu je najbliži *ānandamaya* iz upanišada, konkretno *brahman* Rāmānuđe, Šamkarin *īšvara*. Ne može se zamisliti ništa bliže. Najviše *brahman* ili *ānanda*, na nivou *vidhāne* ili samosvesti, postaje lični *īšvara* sa dobrovoljnim ograničenjem. Bog ili *svest o sebi* čini osnovu jedinstva, a materija ili *ne-svest* postaje princip mnoštva.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Samudāyasamudāyībhāva.

<sup>81</sup> Brh., I. 4. 10.

<sup>82</sup> Vidi Tait., I. 5; S. B. i R. B. o V. S., I. 1. 6.

\* *īšvara*, »gospod« je opšti naziv za vrhovno personalno božanstvo, koje u hinduizmu varira po principu henoteizma.

## IX

## BRAHMAN I ĀTMAN

Dvojtva: objektivno i subjektivno, *brahman* i *ātman*, kosmički i psihički principi — smatraju se istovetnim, *brahman* je *ātman*.<sup>83</sup> »Jedno su: onaj ko je *brahman* u čoveku, i onaj koji je to u suncu.«<sup>84</sup> Transcendentan pojam boga, koji nalazimo u Rg-vedī, ovde se pretvara u imanentan. Beskonačno nije izvan oblasti konačnoga nego u njoj. Za tu promenu objašnjenje treba tražiti u subjektivnom karakteru upanišada. Istovetnost subjekta i objekta bila je utvrđena u Indiji još pre rođenja Platona. O tome ovako govori Deussen: »Ako ovu misao oslobodimo različitih, u najvišem stepenu figurativnih a ne retko ekstravagantnih oblika u kojima se ona javlja u tekstovima *vedānte* i uputimo joj pažnju u njenoj filozofskoj jednostavnosti kao istovetnosti boga i duše, *brahmana* i *ātmana*, naći ćemo da ima značaj koji ide mnogo dalje od upanišada, njihovog vremena i zemlje; štaviše uviđamo da ona ima ogroman značaj za celo čovečanstvo. Mi nemamo sposobnosti da gledamo u budućnost, ne znamo kakva otkrića i pronalasci predstoje neumornom istraživanju ljudskog duha — pa ipak jednu stvar možemo da tvrdimo sa sigurnošću ma koje nove i neočekivane puteve da izabere filozofija u budućnosti, ovaj princip će ostati zauvek nepokoleban i od njega se neće nikad moći odstupiti. Ako se ikad postigne neko opšte rešenje velike zagonetke koja se otvara filozofu pred prirodom stvari, i sve jasnije što naše saznanje ide dalje, ključ se jedino može naći tamo gde nam tajna prirode leži otkrivena iznutra, to će reći u našem unutrašnjem *sebi*. Tu su ga našli prvi put originalni mislioci upanišada i stekli besmrtnu zaslugu kad su naš *ātman*, naše unutrašnje individualno biće upoznali kao *brahman*, unutrašnje biće univerzalne prirode i svih njenih pojava.«<sup>85</sup> Ova istovetnost subjekta i objekta nije neodređena hipoteza nego nužan zaključak svakog ispravnog mišljenja, osećanja i htenja. Čovekova *svest o sebi* ne bi mogla da misli, pobedi i voli prirodu kad bi ona bila nepristupačna misli, nepobediva i nedostojna ljubavi. Priroda je objekt jednog subjekta, sasvim racionalan i skroz shvatljiv, podložan kontroli i vredan ljubavi. Ona postoji za čoveka. Zvezde kao svetiljke služe osvetljavanju njegovog puta, a mrak ga uspravljuje. Priroda nas poziva da upoznamo duhovnu stvarnost života i odgovara na potrebe naše duše. Nju obličava, oživljava i njome upravlja duh. Otkad postoji misao to je jedinstvo subjekta i objekta, postojanje središne realnosti koja sve prožima, bilo nauka onih koji su mu odani. Religiozni misticizam i duboka

<sup>83</sup> Tait., I. 5.

<sup>84</sup> II. 8. Vidi takođe III. 10; Čhān., III. 13. 7; III. 14. 2. 4; Brh., V. 5. 2; Mundaka, II. 1. 10.

<sup>85</sup> Deussen: *The Philosophy of the Upaniṣads*, str. 39—40.

pobožnost potvrđuju istinu velikih reči: »*Tat tvam asi*« — »to si ti«. Mi ih možemo ne razumeti, ali to nam ne daje dovoljno prava da ih poričemo.

Različite teorije o *brahmanu* odgovaraju različitim idejama o *ātmanu* i obratno. U poznijim spisima *vedante* jasno su razgraničena stanja *budnosti*, *snivanja* i *spavanja*, i pojam ekstaze čovekove *svesti o sebi*; ona odgovaraju različitim koncepcijama *brahmana*. Kao najviše *brahman*, koje je *ānanda*, pojavljuje se sam *ātman*, kako se ostvaruje u četvrtom ili *turiya* stanju. U njemu su subjekt i objekt jedno. Gledalac, oko koje gleda, i objekt koji vidi slivaju se tu u jednu celinu. Kad izjednačimo *ātman* sa sebesvesnom individuom, *brahman* se pokazuje kao sebesvesni *Īšvara* sa sebi suprotnom silom.\* Kao što čistu apstrakciju predstavlja sebesvesna individua zamišljena bez veze sa nekim sadržajem ili objektom iz koga proističe njeno biće, tako isto i *Īšvara* pretpostavlja neki njemu suprotni elemenat. Koncepcija *Īšvare* najviši je objekt religioznog saznanja. Kad se *ātman* identifikuje sa čovekovom misaonom i životnom *svesti o sebi* (*manas* i *prāna*), *brahman* se svodi na *hiranyagarbhu*\*\* ili kosmičku dušu, koja se nalazi između *Īšvare* i čovekove duše. Smatra se da ovaj *hiranyagarbha* ima isti odnos prema vasioni kao što je odnos individualne duše prema njenom telu. Tu vidimo uticaj Rg-vede. Pretpostavlja se da svet ima svest i volju. Duh se uvek javlja sa telom, viši stupnjevi duha odgovaraju višim stupnjevima tela. Svet u kome živimo ima svoj sopstveni duh, i taj duh je *hiranyagarbha*. Ovakva koncepcija o svetskoj duši javlja se u upanišadama pod raznim imenima i u raznim oblicima. Ona se zove *kārya-brahmā* ili bog-posledica, *Brahmā* ili *natura naturata*, za razliku od *kārana brahme* ili *Īšvare*, boga-uzroka ili *natura naturans*. Ovaj bog-posledica predstavlja sveukupnost stvorenih egzistencija, čije delove čine svi konačni predmeti. Osvešćena sveukupnost svih posledica jeste *Brahmā* ili *hiranyagarbha*. Ona nije suštinski različita od *brahmana*\*\*\*. *Brahman* je jednostavno, individualno, apsolutno samoidentično, Jedno, bez ičeg drugog. Nekad se smatra da je tvorac ili *Īšvara*, nekad opet da je stvoren ili *hiranyagarbha*. Čak i ovaj *Brahmā* proističe od *brahmana*.<sup>86</sup> »On je izvor Brahme«. Ovaj saznavajući subjekt održava celi objektivni svemir. Dok individualni subjekti nestaju on živi kontemplirajući svet. Kad identifikujemo *ātman* sa našim telom, *brahman* postaje kosmos ili *virāt*. *Virāt* je sve; on je hipostaziranje pojma sveta kao celine. To je ukupnost stvari, zbir svega što postoji. »To je on, unutrašnji *ātman* svih stvorenih stvari,

<sup>86</sup> Mundaka, III. 13. 1.

\* Misli se na ženski princip, *śakti*.

\*\* »Zlatna klica« iz koje se razvio svet u kosmičkom jajetu. Isti mit postoji kod orfika u helenskoj filozofiji, a zatim se javlja kao *logos spermatikos*.

\*\*\* Ovdje je bitno razlikovanje personalnog boga *Brahme* koji se identifikuje sa »zlatnom klicom« sveta od neutralnog praosnova i sveobuhvatnog bića *brahman*.

čija je glava Agni, čije su oči Sunce i Mesec, čije su uši četiri strane sveta, čije su reči vede koje su emanacijom proistekle iz njega, čiji je dah *Vāyu*,\* čije je srce cela vasiona, i od čijih je nogu proizišla zemlja.«<sup>87</sup> Telo *virāta* načinjeno je od smeše materijalnih stvari. On je manifestovani bog čija su čula strane sveta, čije telo čini pet elemenata, a čija svest sija osećanjem »Ja sam sve«. Pre evolucije *virāta* morala je da bude evolucija *sūtrātmana*, kosmičkog razuma ili *hiranyagarbhe*, koji je kao svog nosioca imao sveukupnost finih tela. *Virāt* postaje posle *hiranyagarbhe*. U obliku *virāta hiranyagarbha* postaje vidljiv. Dok se ova posledica ostvari ovaj *sūtrātman* postoji kao svest vezana za fino telo (*sukṣma śarīra*). On bitiše kao čista potencijalnost inteligencije i pokret (*vidhāna* i *kriyā*) u prvom uzroku. *Virāt* je univerzalna svest o sebi koja se prikazuje u gruboj fizičkoj materiji sveta, a *Brahmā* je isto to kad se prikazuje u finoj materiji univerzuma. *Sūtrātman* je *hiranyagarbha*. Vrhovna svest o sebi iznad sveta uzroka i posledice jeste *brahman*, ali kad postane sebe svesno i ima kao suprotnost sebi ne-ja, onda je to *Īšvara*.<sup>88</sup> Sledeća tabela sugerira tu shemu:

Subjekt ( <i>ātman</i> )	Objekt ( <i>brahman</i> )
1. Telesna svest ( <i>viśva</i> )	1. Kosmos ( <i>virāt</i> ili <i>vaiśvānara</i> )
2. Životna svest ( <i>taidasa</i> )	2. Duša sveta ( <i>hiranyagarbha</i> )
3. Intelektualna svest ( <i>pradhā</i> )	3. Samosvest ( <i>Īšvara</i> )
4. Intuitivna svest ( <i>turiya</i> )	4. <i>ānanda</i> ( <i>brahman</i> )

Ako je dozvoljeno logičko tumačenje, možemo reći da *brahman* iz upanišada nije metafizička apstrakcija, nije neodređena istovetnost, nije praznina ćutanja. Ono je najpunije i najstvarnije biće. Ono je živi dinamični duh, izvor i svedržitelj beskonačno raznovrsnih oblika realnosti. Razlike, umesto da se izgube kao iluzorne, preobraćaju se u najvišu realnost. Slog »AUM«, upotrebljavan obično da predstavi prirodu *brahmana*, otkriva njegov konkretni karakter.<sup>89</sup> To je simbol najvišeg duha, »amblem onoga što je najviše«.<sup>90</sup> »AUM« je u isto vreme simbol konkretnosti kao i potpunosti. On izražava tri glavne osobine najvišeg duha, oličenog u poznijoj literaturi u *Brahmi*, *Višnu* i *Šivi*. »A« je *Brahmā* tvorac, »U« je *Višnu* svedržitelj, i »M« je *Šiva* rušilac.<sup>91</sup> *Īśā*-upanišad nas poziva da obožavamo *brahman* kako u oblicima u kojima se javlja, tako i u oblicima u kojima se ne javlja.<sup>92</sup> Ono što iznose upanišade nije apstraktni monizam. Postoje razlike, ali i istovetnost. *Brahman* nije beskonačno u tom smislu što

<sup>87</sup> Mundaka, IV. 4. 11.

<sup>88</sup> U stanju *suśupti* subjektivno *ja* je prigušeno svetom objekata, ali nije uništeno.

<sup>89</sup> AUM je samo znak večnog duha, stvari obeležene kao što idol obeležava *Višnu*: »pratimeva *Viśnoh*« (*Śamkarin* kom. *Tait.*, I. 6).

<sup>90</sup> *Manu*, II. 83. Vidi takođe *Tait.*, I. 7; *Katha*, I. 2. 15. 16.

<sup>91</sup> *Vidi Čhān.*, I. 3. 6—7. *Brh.-up.*, II. 3. 1; VIII. 3. 4—5.

<sup>92</sup> *Ubhayam saha* — obadve.

\* *Vetar*.

bi isključivalo konačno, nego zato što čini osnovu svega konačnoga. Ono nije večno u tom smislu da bi postojalo negde izvan svih vremena, tako da bi postojala dva stanja, vremensko i večno, od kojih jedno nadvisuje drugo — nego je bezvremenska realnost svih stvari u vremenu. Apsolutno nije ni beskonačno ni konačno, ni *svest o sebi* ni njeno ostvarenje, ni jedan život ni njegovi raznovrsni izrazi, nego je realno koje uključuje i prevazilazi *svest o sebi* i njeno ostvarenje, život i njegov izraz. Ono je duhovni izvor koji se razliva, cveta, razdvaja u bezbrojna konačna središta. Reč *brahman* znači rasteenje, i sugerije život, kretanje i napredak, a ne smrt, mir i zastoj. Krajnja stvarnost se opisuje kao *sat, cit i ānanda* — postojanje, svest i blaženstvo. »Saznanje, moć i akcija čine njegovu prirodu«. Ono je samo svoj uzrok.<sup>93</sup> Taittirīya kaže da je *brahman* postojanje, svest i beskonačnost. Ono je pozitivna stvarnost, »puno je to, puno je i ovo.«<sup>94</sup> Očigledno je da najviša stvarnost nije misao ili snaga ili isključivo postojanje, već živo jedinstvo esencije i egzistencije, idealnog i realnog, saznanja, ljubavi i lepote. No, kao što smo već kazali, najvišu realnost možemo opisivati jedino negativno, mada ona nije neki negativni neodređeni princip.

## X

### INTELEKT I INTUICIJA

Ideal je intelekta da otkrije jedinstvo koje obuhvata subjekt i objekt. Radno načelo kako logike tako i života predstavlja pretpostavka da takvo jedinstvo postoji. Zadatak je filozofskog napora da nađe njegovu sadržinu. Ali takav poduhvat je osuđen na neuspeh zbog urođene nesposobnosti intelekta da obuhvati celinu. Intelekt sa svojim simbolima i oznakama, verovanjima i konvencijama, nije po sebi u stanju da obuhvati stvarnost, »od koje se odbijaju sve smisaone reči, nesposobne da je dosegnu.«<sup>95</sup> »Okolo ne prodire tamo, ni govori niti razum. Mi ne znamo. Mi ne razumemo na koji način neko može da uči o njoj.«<sup>96</sup> Krajnja realnost ne može se pretvoriti u nešto objektivno što bi bilo pristupačno intelektu. »Kako on može znati onoga pomoću koga sve zna? Kako, o Ljubljeni, da on zna sebe saznavao?«<sup>97</sup> Nemoguće je objektivno saznanje subjekta. On je »nevidljiv ali vidi, nečujan ali sluša, neopažljiv ali opaža, neznan ali sazna.«<sup>98</sup> *Ātman* nije nebiće samo stoga što se ne može objektivno predstaviti.

<sup>93</sup> Svayam-bhū. Iṣā, VII.

<sup>94</sup> Brh., V. 1. I. 1.

<sup>95</sup> Taittirīya, II. 4.

<sup>96</sup> Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; vidi Katha, I. 3. 10.

<sup>97</sup> Brh., II. 4. 13; vidi takođe III. 4. 2.

<sup>98</sup> Brh., III. 7. 23; vidi III. 8. 11.

Mada čovekove intelektualne moći nisu adekvatne da shvate *ātman*, ipak one nisu nizašta drugo određene no za to.<sup>99</sup> »Ono što se ne može zamisliti razumom, ali po čemu kažu da je razum sposoban da misli — znaj da je samo to *brahman*.«<sup>100</sup> Intelekt radi pomoću kategorija prostora, vremena, uzroka i sile, što nas uvlači u čorsokake i antinomije. Mi ili moramo postaviti postulat prvog uzroka, u kom slučaju uzročnost prestaje da bude univerzalna maksima, ili imamo beskonačan regres. Tu zagonetku ne može da reši čist i jednostavan intelekt. On mora da bankrotira onda kad se jave krajnja pitanja. »Bogovi su u Indri; Indra je u bogu-ocu; bog otac je u Brahmi; ali u kome je Brahṁā?« Ali Yādñavalkya odgovara: »Ne pitaj suviše!«<sup>101</sup> Naše intelektualne kategorije mogu da pruže opise iskustveno datog sveta u obliku prostora, vremena i uzroka, ali realnost je iza toga. Mada sadrži prostor ona nije prostorna; mada uključuje vreme ona ga prevazilazi; mada ima u sebi uzročno povezan sistem prirode ona ne podleže zakonu uzročnosti. Samoegzistentno *brahman* nezavisno je od vremena, prostora i uzroka. Njegova nezavisnost od prostora grubo je izražena u upanišadama. O *brahmanu* se kaže da je svudaprisutno, sveprožimajuće, beskrajno veliko i beskrajno malo. »Ono što je iznad neba, o Gārgī, i ono što je ispod zemlje, ono što ljudi zovu prošlost, sadašnjost i budućnost — sve je to utkano u prostor i kroz njega. Ali gde je onda utkan i izatkan prostor? Zaista, prostor je utkan i izatkan u tome neuništivom jednom, o Gārgī.«<sup>102</sup> *Brahman* je prema opisima biće slobodno od vremenskih granica. Ono se smatra večnošću bez početka i kraja, ili trenutnim trajanjem koje ne zauzima određen vremenski interval. Ono je nezavisno od prošlosti i budućnosti<sup>103</sup>, i gospodar je svega;<sup>104</sup> pod njegovim nogama teče vreme.<sup>105</sup> U isticanju njegove nezavisnosti od uzročnih veza *brahman* se predstavlja kao apsolutno statičko biće, slobodno od svih zakona postojanja, za koje uzročnost predstavlja univerzalno pravilo. Ovaj način određivanja nezavisnosti *brahmana* od uzročnih veza podupire koncepciju o njemu kao apsolutnu samopostizanju i trajanju bez promena, te vodi do nekih zabluda. Uzročnost je pravilo svih promena u svetu. Ali *brahman* ne podleže zakonu uzročnosti. Nema u *brahmanu* promena, iako je ono osnova svih promena. Nema ničeg drugog izvan njega, ničeg različitog od njega. Sve mnoštvo moramo da utopimo u *brahman*. Na njemu počiva sva bliskost u prostoru, sledovanje u vremenu, sva uzajamna zavisnost odnosa. Poimanje ove duboke filozofske sinteze ne

<sup>99</sup> Vidi Brh., III. 8. 11; II. 4. 14; IV. 5. 15.

<sup>100</sup> Kena.

<sup>101</sup> Brh., III. 6. 1.

<sup>102</sup> Brh., III. 8. 7; takođe IV. 2. 4; Čhān., III. 14. 3, i VIII. 24. 7.

<sup>103</sup> Katha, II. 14.

<sup>104</sup> Brh., IV. 4. 15.

<sup>105</sup> IV. 4. 16. 17.



može se postići sve dotle dok ostanemo na nivou intelekta. Upanišade tvrde katkad da nam misao daje nesavršene, delimične slike stvarnosti, drugi put, opet, da je ona organski nesposobna da prodre do realnosti. Misao se bavi odnosima i ne može da shvati apsolutno, u kome nema odnosa. Nema ničega na zemlji što postoji u prostoru i vremenu, a što ne bi bilo pojava apsolutnoga. Nijedno saznanje nije potpuno pogrešno, mada nijedno nije ni potpuno istinito. Najveće približavanje istini je u koncepciji jedne organizovane celine, mada ni ona nije potpuna istina jer je relacionog karaktera, koji se, ma koliko da se tome može da približi, nikad ne isključuje potpuno. To je najviši oblik apsolutnoga do koga može da prodre čovekov um. Intelekt je, uzet u smislu čistog razumevanja, neadekvatan za shvatanje apsolutnoga jer operiše svojim ograničenim kategorijama prostora, vremena i uzroka. Razum je takođe nedovoljan, mada nas vodi dalje od razumevanja. On nam ne omogućava da prodremo do realnosti, jer ona nije samo ideja nego duh. Razumska ideja je nesavršen fragment realnosti, koja je više nego ideja. Realno nije ni istinito niti lažno. Naši sudovi o realnosti mogu biti istiniti ili pogrešni, pošto nose u sebi dvojstvo ideje i realnosti. Ako hoćemo da stignemo do realnosti, u kojoj čovekova egzistencija i božansko biće padaju ujedno, moramo ići dalje od misli, dalje od sukoba suprotnosti, dalje od antinomija pred kojima se nađemo kad operišemo ograničenim kategorijama apstraktnog mišljenja. Onda kad misao postane savršena u intuiciji, mi možemo da postignemo viziju stvarnosti. Mističari celog sveta isticali su tu činjenicu. Pascal se dugo zadržava na neshvatljivosti boga, a Bossuet nas upućuje da se ne plašimo divergencija, nego da ih sve posmatramo sa pouzdanjem kao zlatne lance koji se sastaju dalje od pogleda smrtnih kod prestola božjeg.

Prema upanišadama, postoji jedna viša moć koja nas ospobljava da saznamo ovu središnju duhovnu stvarnost. Duhovne stvari zahtevaju duhovnu pronicljivost. Za njeno ostvarenje metoda *yoge* predstavlja praktičnu disciplinu koja pokazuje put. Čovek ima sposobnost božanskog uviđanja ili mistične intuicije, kojom prevazilazi distinkcije intelekta i rešava zagonetke razuma. Odabrani duhovi postižu najviši uspon misli i intuitivno saznavaju realnost. Na osnovu ovog intuitivnog saznanja »neslušano se čuje, neopažljivo se opaža, nepoznato se saznaje«. <sup>106</sup> Problemi koje je pokrenuo intelekt rešavaju se sami po sebi u trenutku kad prevaziđemo rezonovanje i počinjemo da živimo religioznom životom. <sup>107</sup> Stoga nas upanišade pozivaju da se ostavimo svoje gordosti na intelekt i samosvesnost, i da pristupimo činjenicama sa svežim pogledom deteta. »Neka se brāhman odrekne

<sup>106</sup> Čhāndogya, VI. 13; vidi takođe Brh., II. 4. 5.

<sup>107</sup> Mundaka, III. 1. 8.

učenosti i postane kao dete«. <sup>108</sup> Niko neće ući u carstvo božje dok ne postane kao malo dete. Najviše istine će saznati prosti i siromašni duhom, a neće se pokazati mudrom intelektu. »Neka ne ide za mnoštvom reči, jer to je samo praznoslovlje«. <sup>109</sup> »*Ātman* se ne postiže učenošću, niti darom i velikim poznavanjem knjiga.« <sup>110</sup> Njega dosežu mističari u trenucima svoje ozarenosti. To je direktno saznanje ili neposredno uviđanje. U mističnom iskustvu duša nalazi sebe u prisustvu najvišeg bića. Ona se prepušta svesnosti, kontemplaciji i uživanju krajnje realnosti. Kad to postigne, duša ne zna šta je to. Ne postoji ništa više od toga. Sve druge stvari sadržane su u tome. Tada se duša ne boji zla niti neistine, nego je u stanju potpunog blaženstva. Takvo duhovno gledanje oslobađa nas svake strasti i trpljenja. U ekstazi duša se oseća sjedinjena sa onim što vidi. Plotin kaže: »U viziji boga nije razum taj koji vidi, već nešto veće od razuma što mu prethodi, nešto što razum pretpostavlja i što je objekt vizije. Onaj koji onda vidi samoga sebe kad gleda, videće sebe kao jednostavno biće, postaće sjedinjen sa samim sobom kao takvim, osetiće da sam postaje takav. Ne treba čak reći da će on videti, nego da će on biti ono što vidi, ako je zaista moguće i dalje razlikovati onoga koji vidi i ono što vidi, a ne gordo tvrditi da su obadva jedno. On pripada bogu i oni su jedno kao dva koncentrična kruga; oni su jedno kad se stope a dva samo ako se izdvoje.« <sup>111</sup> U tom stanju ostvarene su sve težnje ljudskog duha, njegove intelektualne potrebe, njegove emocionalne želje i ideali njegove volje. Ono je najviši cilj čovekovih napora, konac ličnog života. »To je najviši cilj njegov, to je najveće blago njegovo, to je najviše skrovište njegovo, to je najviša radost njegova.« <sup>112</sup> Ono je na istom nivou sa opažajnim iskustvom, ali nije objektivno kao ovo niti proverljivo od strane drugih. Ono se ne može, kao deduktivno saznanje, predati drugima. Nemoguće ga je formalno objasniti. Mistično poniranje u suštinu stvari nije artikulirano. Kao god što slepo rođenom čoveku ne možemo objasniti lepotu duge i sjaj sunca na zalasku, isto tako se ne može nemističaru opisati mistična vizija. »Bog ju je dao u moju glavu, a ja je ne mogu preneti u tvoju« — to je poslednja reč mističnog iskustva. Ali samo stoga što se ono ne može prenositi ne sme da ima manji značaj nego drugi oblici saznanja. Takvo iskustvo može se opisati samo pomoću metafora. Jer svetlost nas zaslepljuje i čini da zanemimo. O neizrazivome ne

<sup>108</sup> Brh., III. 5. 1. Ovaj prevod su prihvatili Deussen i Gough, mada Max Müller ovako prevodi: »Neka brāhman, pošto završi sa učenjem, poželi da postigne stvarnu moć«. To dolazi zbog pogrešnog čitanja reči »*bālyena*« umesto »*bālyena*«; »*tasmād brāhmanah pāndityam nirvidya bālyena tiṣṭhāset*.«

<sup>109</sup> Brh., IV. 4. 21.

<sup>110</sup> Katha, II. 23.

<sup>111</sup> Inge: *Plotinus*, tom II, str. 140.

<sup>112</sup> Eṣāśya paramā gatih, eṣāśya paramā sampat. Eṣo'sya paramo lokah, eṣo'sya paramā ānandah (Brh., IV. 3.32).

možemo dati potpuni izveštaj. Kada je car Vāškali zamolio Bāhvu da mu objasni prirodu *brahmana*, Bāhva je čutao; na carevo ponovljeno pitanje mudrac je rekao: »Ja ti govorim, ali ti to ne razumeš. Śānto' yam ātmā: taj *ātman* je miran, tih.«<sup>113</sup> Na svaku definiciju koju pruža intelekt možemo samo odgovoriti: »to nije to, to nije to.«<sup>114</sup> Odrečne definicije pokazuju kako su potvrdni atributi koje znamo neadekvatni do najviše mere. »Nema mere za onoga čija je slava zaista velika.«<sup>115</sup> *Brahmanu* se pripisuju protivrečni predikati da pokažu kako smo obavezni da upotrebljavamo određene pojmove sve dotle dok primenjujemo dijalektiku intelekta, mada se pozitivne odlike pokazuju intuitivnom pristupanju *brahmanu*. »Ono je utančanije od utančanoga, veće od velikoga.«<sup>116</sup> »Ono se kreće, a nepokretno je; daleko je i blizu; ono je u svemu što je ovde, ono je izvan svega što je ovde.«<sup>117</sup> Ovi prividno nedosledni iskazi nipošto nisu dokaz neke zbrke u mislima.

Apsolut se nalazi u svakom iskustvu, jer je svaki predmet u svetu zasnovan na njemu, mada ga ni jedan od njih ne izražava u potpunosti. Iz tog razloga oni koji zamišljaju da ne poznaju apsolut u stvari ga poznaju iako nesavršeno; a oni koji misle da ga poznaju u stvari ga ne poznaju potpuno. To je stanje poluznanja i poluneznanja. Kena-upanišad kaže: »Ono je nepoznato onima koji znaju, a poznato onima koji ne znaju.«<sup>118</sup> Upanišade ne zastupaju mišljenje da je intelekt nekoristan kao vođa. Slika koju on pruža o realnosti nije lažna. Intelekt otkazuje jedino onda kad pokuša da obuhvati realnost u njenoj punoći. U svakom drugom slučaju on ispunjava svoj zadatak. Ono što intelekt ispituje nije nestvarno, iako nije apsolutna realnost. Antinomije uzroka i posledice, supstancije i atributa, dobra i zla, istine i zablude, subjekta i objekta postoje zahvaljujući čovekovoj težnji da razgraniči pojmove koji su povezani. Fichteova zagonetka o *ja* i *ne-ja*, Kantove antinomije, Humeova suprotnost između zakona i činjenica, Bradleyeve protivrečnosti — mogu sve da se nadvladaju ako nam postane jasno da suprotni činoci predstavljaju uzajamno komplementarne elemente jednog jedinstva koje leži u njihovoj osnovi. Intelekt se ne sme poreći, već ga je potrebno samo dopuniti. Filozofija koja se zasniva na intuiciji nije nužno suprotna razumu i razumevanju. Intuicija je u stanju da baci svetlost na mračna mesta u koja intelekt ne može da prodre. Rezultate mistične intuicije potrebno je podvrgnuti logičkoj analizi. I jedino ovaj način uzajamnog dopunjavanja i ispravljanja pruža svakome mogućnost da živi trezvenim životom. Rezultati

<sup>113</sup> S. B., III. 2. 17.

<sup>114</sup> Vidi Brh., III. 9. 26; IV. 2. 4; IV. 4. 22; IV. 5. 15; II. 3. 6; Katha, III. 15; Prašna, IV. 10; Čhāndogya, VII. 24. 1; Mundaka, I. 1. 7; II. 1. 2; III. 1. 7—8.

<sup>115</sup> Yadur-veda.

<sup>116</sup> Śvetāśvatara, III. 20; Kena, I. 3.

<sup>117</sup> Iṣā, V.

<sup>118</sup> II. 3.

koje pruža intelekt biće slabi i prazni, nedovršeni i fragmentarni bez pomoći intuicije, dok će intuitivna uviđanja biti slepa i nema, mračna i čudna ako ne dobiju potvrdu intelekta. Ideal intelekta ostvaruje se u intuitivnom iskustvu jer su u najvišem biću sve suprotnosti izmirene. Samo združivanjem naučnog saznanja sa intuitivnim iskustvom možemo dospeti do saznanja istine. Tu nam neće pomoći čisto razmišljanje.<sup>119</sup> Ako se složimo sa presudom intelekta onda ćemo morati da gledamo na mnoštvo i nezavisnost individua kao na konačnu reč filozofije. Suparništvo i borba će biti kraj vasiona. Apstraktni intelekt nas vodi u lažnu filozofiju i loš moral. *Brahman* se skriva pred takvim saznanjem.<sup>120</sup> Odsustvo misaonog elementa u duševnom stavu možda je bolje nego ta vrsta intelektualizma. »Svi oni koji se klanjaju onome što nije saznanje, ulaze u mrkli mrak; oni koji uživaju u saznanju ulaze, tako reći, u još veći mrak.«<sup>121</sup> Intelektualno saznanje različitosti, bez intuitivnog shvatanja, gore je nego slepo versko neznanje, ma kako da je ovo rdavo. Protivrečnosti života i logike moraju se izmiriti u duhu Emersonovog Brahme:

Rdavo računaju oni koji me izostavljaju;  
Kad od mene lete, ja sam im krila;  
Ja sam sumnja i onaj koji sumnja.

Jedino večni duh izražava, obuhvata, sjedinjuje i uživa u raznovrsnosti bogatstva sveta sa svim njegovim strastima i paradoksima, vernostima i odanostima, istinama i protivrečnostima. Slabe duše, koje nisu svesne ove sveobuhvatne realnosti, zamore se u intelektualnoj, estetskoj i moralnoj borbi. Ali one su dužne da se ohrabre činjenicom da radost harmonije mora da proistekne iz borbe nesložnih elemenata. Prividne protivrečnosti spadaju u život duha. Jedan duh pokazuje svoje biće u svim suprotnostima između života i misli, u zagonetkama Humeovim, problemima Kantovim, sukobima između empirizma i dogmi spekulacije.

Pridajući veću važnost intuiciji nego mišljenju, veću *ānandi* nego *vidhāni*, upanišade kao da podržavaju nedualizam, o kome je bilo reči u uvodu ove knjige. Sve dok pojmovima našeg mišljenja klimo po površini realnosti, mi ne dopiremo u dublje oblasti duha. U *ānandi* čovek je najjače i najdublje u realnosti. Građa realnosti leži u neispitanim dubinama individualnog iskustva, u unutrašnjem *ānandamāyi*. Intelektualni sistemi potcenjuju silaženje u bogat rudnik života. Što god se svede na *vidhānu* postaje nestvarno, mada teži da postane univerzalno i objektivno. Što se ne konceptualizuje ili kategorizuje stvarno je subjektivno. Organizovana celina *vidhāne* daje istovetnosti logički žig. Intuicija otkriva činjenicu istovetnosti. Kad pokušamo

<sup>119</sup> Katha, II. 9.

<sup>120</sup> Medhayā pihitah. Tait.-up.

<sup>121</sup> Brh., IV. 4—10; vidi Iṣā, IX.

da saznamo istovetnost mi je načinimo površinskom time što je rascjepkamo u razlike, i ove pokušamo da ponovo spojimo u istovetnost time što konstruišemo jedan sistem. Ali činjenica koja je jednom razbijena na odnose ne može pomoću čiste logike više nikad da se sklopi u jedinstvo. Kao što smo već više puta primetili, prvi dodir sa logikom odgovoran je za transformaciju Jednoga u sistem.

## XI

### STVARANJE

Iz našeg opisa prirode *brahmana* jasno izlazi da se upanišade ne zadovoljavaju materijalističkim i vitalističkim teorijama razvoja. Iz materije ne može da se razvije život ili svest ako ona ne nosi u svojoj prirodi mogućnost za to. Ni najveći broj uticaja spoljne okoline ne može da izazove život u čistoj materiji. *Ānanda* ne može da bude kraj razvoja ako nije bio i njen početak. Kraj je svuda prisutan, iako u skrivenom obliku. Individualne stvari sveta nose u sebi odlike svoga prvobitnog izvora i kraja. »Što god pripada sinu pripada i ocu; što god pripada ocu pripada i sinu.«<sup>122</sup> Svaka stvar u svetu, ne samo čovekova individualnost, po svojoj suštini predstavlja samu prvobitnu realnost. Razvoj znači ispoljavanje mogućnosti stvari posle uklanjanja onih sila koje su tome na smetnji. Sa naučne tačke gledišta mi u stvarima sveta opažamo različite stupnjeve razvoja. Filozofa interesuje opšta osnova jedinstva. Raznovrsnost sveta zasniva se na jednom duhu. »Zaista, ko bi mogao da živi, ko da diše, kad *ānanda* ne bi bio u *ākāśi*?«<sup>123</sup> Sunce se rađa tačno u određenom trenutku, zvezde se kreću po svojim putanjama, i sve stvari se nalaze na svojim mestima i ne malaksavaju u svome bdenju zbog toga što večni duh ne drema niti spava. »Sve što sija, sija po njemu. Njegovim zračenjem se sve osvetljava.«<sup>124</sup> *Ananda* je početak i kraj sveta, njegov uzrok i cilj, kako koren tako i izdanak vasiona.<sup>125</sup> Eficientni i finalni uzroci su jedno i isto. Materija sa kojom počinje proces razvoja nije nezavisni entitet. Ona skriva u sebi najvišeg *ānandu*. Tok razvoja označava prelaz iz mogućnosti u ostvarenost. Materija nosi u sebi više mogućnosti nego život. Na postupnoj skali tipova postojanja kasniji tip je više razvijen ili uobličen, a raniji predstavlja više mogućnost ili neuobličenost. Izraženo Aristotelovim rečima: ranija je materija a docnija je forma. Materija je pasivan princip koji mora da primi energiju i formu. U logičkim objašnjenjima govorimo o bogu koji kontroliše materiju i stavlja

<sup>122</sup> Aitareya-āranyaka, II. 1. 8. 1.

<sup>123</sup> Tait., II.

<sup>124</sup> Mundaka, II. 2. 10.

<sup>125</sup> Mūla i tūla. Aitareya-āranyaka, II. 1. 8. 1.

je u pokret. Ovaj bog je *prañāna* ili večno aktivni, sebe svesni razum.<sup>126</sup> On je nosilac cele oblasti promena. Upanišade odbacuju koncepciju jednog svemoćnog mehanizma koji oblikuje preegzistentnu materiju u univerzum. Ako bog isključuje materiju, čak i ako je materija svedena na čistu potencijalnost, onda ne možemo izbeći dualizam, pošto bi bog ostao suprotan materiji. Takav dualizam je karakteristična crta Aristotelovog sistema sa njegovim razlikovanjem prvog pokretača i prve materije. Za upanišade materija i forma, uvek aktivna svest i pasivna nesvesnost, pretpostavljaju samo razne aspekte jedne stvarnosti. Sama materija je bog.<sup>127</sup> Njeni prvi oblici vatre, vode i zemlje smatraju se za božanske jer ih je sve prožeo jedan duh. Dualizam *sāmkhye* je nespojiv sa upanišadama. Transcendentna stvarnost je osnova ili objašnjenje borbe između duha i materije.<sup>128</sup> Misli se da ceo svet ima jedan isti cilj, ali isto tako i zajedničku podlogu za sve promene. U nekoliko fantastičnih i mitoloških opisa o stvaranju izlažu upanišade veliku istinu o jedinstvu sveta. *Brahman* je jedino i potpuno objašnjenje sveta, njegov materijalni i eficientni uzrok. Entiteti sveta su čvorovi na konopcu razvoja, koji počinje materijom a završava se u *ānandi*.

»Ono je stvorilo samo sebe.«<sup>129</sup> »On stvara svet i zatim ulazi u njega.«<sup>130</sup> Jedan personalni bog, Prađapati, zamoren usamljenošću, izvlači iz sebe sve što postoji, ili stvara svet pošto se razdelio na dvoje, na polovinu mušku i polovinu žensku.<sup>131</sup> Katkad se personalno ili stvoreno biće predstavlja kao ono koje proističe iz materijalnog supstrata. U drugim slučajevima prvobitna supstancija stvari se predstavlja kao ona koja se javlja u stvarnom postojanju.<sup>132</sup> *Ātman* prožima stvari kao što so prožima vodu u kojoj je rastvorena. Iz *ātmana* izviru stvari kao što varnica prska iz vatre, kao konac iz pauka, kao glas iz svirale.<sup>133</sup> Predlaže se takođe teorija emanacije, po kojoj ostvarenje neke stvari u svetu ne utiče na njen izvor. Svetlost koja proističe iz sunca ostavlja ga neizmenjeno. Izgleda da ovo može da posluži kao opravdanje za pozniju teoriju po kojoj je individua samo *ābhāsa* ili odraz *brahmana*. Poređenjem sa paukovim pređenjem konca, majčinih nošenjem deteta, sa muzičkim instrumentima koji proizvode tonove, pokušavaju da objasne tesnu vezu između uzroka i posledice. *Tādātmya*

<sup>126</sup> Aitareya-āranyaka, I. 3. 3. 6.

<sup>127</sup> Chāndogya, VI. 8. 4—6.

<sup>128</sup> Praśna, I. 3.

<sup>129</sup> Tait.-up.; vidi takođe. Brh., II. 1. 20; Mundaka, I. 1. 7; II. 1. 1.

<sup>130</sup> Brh., IV. 7.

<sup>131</sup> Nešto slično ovome imamo u kineskoj doktrini o *Yang* i *Yin*. Tu se kaže da se prvobitni haos razdvojio zbog sukoba ova dva principa odbijanja i privlačenja. *Yang* je muška snaga u svim stvorenjima, a *yin* je ženska. Upor. takođe sa učenjem Empedokla.

<sup>132</sup> Chān., III. 39.

<sup>133</sup> Chān., VII. 21. 2; VI. 2. 1; Brh., IV. 5; Mundaka, II.

ili jedinstvo *brahmana* i sveta izraženo je u svem ovom bogatstvu simbola i slika. Spoljni svet nije nešto izdvojeno, nešto što postoji pored *ātmana*. Praosnova bića, *brahman*, i iskustveno stanje bića, svet, nisu različiti. Svet mnoštva može se bez ostatka svesti na večno jedno, na *brahman*. Upanišade su sasvim određene u pogledu načela da je *brahman* jedini izvor života za sve što živi, jedini konac koji vezuje celokupno mnoštvo u jedno jedinstvo. Kad se već postavio problem koegzistencije mnoštva i jedinstva, upanišade govore jezikom slika i simbola, ali ne daju nikakav konačan odgovor. U nedostatku saznanja *brahmana* mi ne možemo postavljati dogme o odnosu iskustvenog sveta prema *brahmanu*. Svet i *brahman* ne mogu biti bez veze, jer sve što postoji čini jedinstvo, pa ipak mi ne znamo tačno kakvo je njihovo jedinstvo. Prvi aspekt je dat dokazivanjem da je *brahman* kako materijalni tako i efikasniji uzrok sveta; drugi, kada se kaže da o tome uopšte ne znamo ništa. To je *māyā* ili misteriozno, ili *anirvačaniya* (neobjašnjivo), kako to kaže Šamkara. Mi ne možemo pitati kako je *brahman* u kome nema odnosa u odnosu sa svetom. Pretpostavka je da svet odnosa ni na koji način ne utiče na prirodu *brahmana*. Razorenje sveta iskustva nipošto ne bi oduzelo nešto od bića *brahmana*. *Brahman* može da postoji i postoji nezavisno od sveta odnosa. Svet nije suštastven činilac za postojanje *brahmana*. Uzajamna zavisnost sveta od *brahmana* i *brahmana* od sveta značila bi svođenje *brahmana* na nivo sveta i njegovo potčinjavanje kategorijama vremena i cilja. Nemogućnost da se definiše odnos apsoluta prema svetlu ne može se tumačiti kao odbacivanje sveta kao zavese koju je izmislio ograničeni čovek, a koja skriva apsolut. Jer, rečeno je da je realnost svetskog prostora, vremena i uzroka u *brahmanu*. Apsolut je prisutan u ovom svetlu odnosa u tolikoj meri da nam omogućava merenje udaljenosti stvari sveta od apsoluta i određivanje stepena njihovog ostvarenja. *Brahman* se nalazi u svetlu, mada ne kao svet. Upanišade ne postavljaju to pitanje neposredno. Jedini način da se uskladi više shvatanja u njima jeste da se zaustavimo na mišljenju da je *brahman* samo sebi dovoljno. Savršenstvo *brahmana* implicira da se svi svetovi, stanja i aspekti, i sve pojave prošle, sadašnje i buduće, ostvaruju u njemu na takav način, da nisu ništa izvan njega, mada je ono nezavisno od svake druge egzistencije. Ako preduzmemo — ne uzimajući u obzir striktnu filozofsku poziciju da ne poznamo tačno odnos između *brahmana* i sveta — da ga okarakterišemo, tačnije je reći da je svet samoograničenje svevišnjega nego da je njegovo delo. Ako je bog stvorio svet, time je implicirana pretpostavka da je bog bio nekada sam i da je u nekom trenutku svoje istorije stvorio svet. Nije ispravno smatrati boga uzrokom koji vremenski prethodi svetlu kao posledici. Bolje je svet zamisliti kao izraz božji. I zaista, na mnogim mestima upanišade izjavljuju da je svet samo razvoj apsolutnog duha. Priroda predstavlja jedan sistem spontanosti, ili samorazvojnu autonomnu oblast, tako da ona otkriva energiju apsoluta. U ovom razvoju prvi stupanj je predstavljen pojavom dva činioca: samosvesnog boga

i pasivne potencijalnosti materije. Prvobitna činjenica je samodovoljnost *brahmana*, i mi ne možemo reći kakav je odnos sveta prema njemu. Ako tražimo neko objašnjenje, najviše će zadovoljiti ono koje apsolut predstavlja kao jedinstvo sa razlikama ili kao konkretan dinamički duh. Tada dolazimo do *sebe* i *ne-sebe*, koji su u uzajamnom uticaju i pokreću razvoj cele vasione.<sup>134</sup> Samoizražavanje postaje suština apsoluta. Aktivnost je zakon života. Sila je sastavni deo egzistencije. *Māyā* u smislu energije, jeste potencijalno večna u biću.

Teško bi se moglo naći mesto u upanišadama koje bi sugerisalo da je sva promena u vasioni prazna misao mašte bez ikakvih osnova, da je samo fenomenalna pojava ili svet senki. Umetničke i pesničke duše iz upanišada živele su uvek u svetlu prirode i nisu se nikad trudile da ga izbegnu. Upanišade ne uče da je život samo noćna mora, a svet golo ništa. Život pulsira i kuca u ritmu harmonije sveta. Svet je božje samootkrovenje. Njegova radost uzima sve te oblike.<sup>135</sup> Ali postoji jedno popularno mišljenje koje identifikuje doktrinu upanišada sa apstraktnim monizmom; ovaj monizam svodi sve bogatstvo sveta na prazan san. Ako pođemo od činjenica svakodnevnog iskustva i pokušamo da ga objasnimo, doći ćemo do dva faktora: samosvesti Išvara i neodređene materije. Intelektualno smo ubeđeni u jedinstvo ta dva činioca. Naša teškoća leži u izmirenju toga dvoga: subjekta i objekta s jedne strane, i *brahmana* koje upanišade izrazito afirmiraju s druge. Realnost je jedna, pa ipak mi nalazimo dvojstvo u njoj. Iz tog dvojstva proističu razlike u svetlu. Mi se nalazimo u ulici bez izlaza. Ako je filozofija hrabra i iskrena, ona mora da prizna da se ta činjenica ne može objasniti. Jedno na neki način postaje dva. U takvim okolno-

<sup>134</sup> U svome prevodu dela zvanog Pranavavāda, koje se pripisuje Gārgyāyāni, pokušao je Babu Bhagavan Das da interpretira veliku misao upanišada: *aham etat na — ja — to — ne*, kao duboku filozofsku doktrinu. *Aham* ili *ja* jeste samosvesni Išvara. *Etat* je priroda ili *ne-ja*. Odnos između tog dvoga obeležen je sa *na*, negacijom. »*Ja* nije *ne-ja*«. U slogu AUM, »A« predstavlja *sebe*, »U« *ne-sebe*, a »M« odricanje obadva, ali se sva tri sjedinjuju u »AUM«, *pranava*. Svet se tumači kao negativan odraz *javstva* (*aham*). *Svest o sebi* ga potvrđuje radi svog sopstvenog ostvarenja. *Etat* je nestvarna senka, dok je *aham* realnost. Ovo tumačenje je duhovito, ali moramo naglasiti da ono što se poriče nije *etat* (*ne-ja*) kao odraženi *aham* (*ja*), nego samo *etat* (*ne-ja*) kao odvojen od *aham* (*ja*). Mnoštvo, kao zasebno i odvojeno od Jednoga, poriče se. *Brahman*-realnost prouzrokuje, ako je ispravan takav izraz, svu raznovrsnost. U indijskoj filozofiji ovaj simbol AUM ima mnogo značenja. On predstavlja svaku vrstu trojstva. Biće, nebiće i postojanje; rođenje, život i smrt; *prakṛti*, *divātman* i *paramātman*; *sattva*, *rajas* i *tamas*; prošlost, sadašnjost i budućnost; Brahma, Višnu i Šiva. Konceptija Brahme, Višnu i Šive ističe različite aspekte jednog Svevišnjeg, koji sadrži u sebi tri stanja. Bog slobodnim aktom svoje volje stvara, ili tačnije filozofski rečeno, postavlja večni svet. Taj bog stvaralac je Brahmā. On nadgleda svet, kontemplira ga, podržava ga, uživa u njemu kao biću različitom od njega. Taj bog je Višnu. On ga povraća svome sopstvenom celosnom biću kao nerazdvojan svoj deo, i onda je on Šiva. Oni koji misle da se ta tri stanja isključuju pretpostavljaju u stvari tri personalna faktora koji otelovljavaju tri različite funkcije.

<sup>135</sup> Ānandarūpam amṛtaṃ yad vibhāti.

stima izgleda da je najlogičnije gledište: »Imanenciju apsoluta u konačnome i konačnoga u apsolutu — to sam uvek shvatao kao neobjašnjivo . . . Mi to ne možemo shvatiti, čak to ne može nikakav razum.«<sup>136</sup> Upanišade priznaju neobjašnjivost odnosa između tih suprotnih pojmovnih parova, a pozniji *vedānta* naziva to *māyā*.

Teškoća da se nađe zadovoljavajuće tumačenje svodi se na nesavršenost čovekovog uma koji se oslanja na neadekvatne kategorije prostora, vremena i uzroka, a one su u sebi protivrečne. Izgledi sveta pristupačni njima fragmentarni su i ne odnose se na pravu realnost. One pružaju izgled nečega u stvarnosti, ili nečega što proizilazi iz nje, ali ne izgled same stvarnosti. Sve na šta nailazimo u našem konačnom iskustvu ruši se na neki način i postaje protivrečno. Dok su sva konačna iskustva ograničena i nepotpuna, ona su takva u različitim stepenima, te ne bi bilo ispravno odrediti im jedan zajednički nivo ili im priznati svima isti stepen realnosti, ili bolje rečeno isti stepen nerealnosti. Učenje o *māyī* daje apstraktan izraz ovoj opštoj odlici svakog iskustva o konačnom da ono ne doseže do apsoluta.

Dok je intelektualna skromnost, proistekla iz svesti o ljudskom nesavršenstvu, prinuđavala mislioce upanišada da ostanu kod negativnih tvrdjenja o najvišoj stvarnosti, dotle su lažni podražavaoci upanišada sa neograničenom arogantnom drskošću objavljivali da je *brahman* apsolutno homogena impersonalna inteligencija. To je krajnje dogmatska izjava, strana pravom duhu upanišada. Takva pozitivna karakteristika prirode *brahmana* je nelogična, jer čak i Šankara kaže da je stvarnost nedvojna, *advaita*, i ništa pozitivno.

Po mišljenju Thibauta ima odeljaka »čija je odlučna tendencija da predstave *brahman* kao ono što transcendirira sve kvalitete, dakle kao nediferenciranu masu impersonalne inteligencije.«<sup>137</sup> »Bilo je nemoguće poreći činjenicu da u svetu postoji raznovrsnost; stoga je jedini način pristupačan doslednoj spekulaciji bio da se po svaku cenu porekne realnost toga sveta; on je proglašen za čistu iluziju, i to na osnovu jednog nerealnog principa sa kojim je *brahman* zaista u vezi, ali koji upravo zbog svoje sopstvene nerealnosti nije u stanju da raskine jedinstvo prirode *brahmana*«. <sup>138</sup> *Māyā*, po mišljenju Thibauta, miri različitost sa realnošću Jednoga, ali nažalost koncepcija o apstraktnoj inteligenciji je pojam bez značenja, koji ne nalazi opravdanje u antidogmatskom stavu teorije upanišada. Upanišade ne podržavaju apstraktnu koncepciju krajnje realnosti. Njihova filozofija ne predstavlja toliko monizam koliko advaitizam (nedvojstvo). Razdvojenost subjekta i objekta nije apsolutna, mada ona u svetu postoji. Mi ne možemo

<sup>136</sup> Bradley: *Mind*, No. 74, str. 154. Upor. Green: »Na staro pitanje zašto je Bog stvorio svet niko nije odgovorio niti će odgovoriti. Mi ne znamo zašto svet postoji, znamo samo da on postoji« (Green: *Prolegomena to Ethics*).

<sup>137</sup> Uvod u V. S., str. CXXLII.

<sup>138</sup> Ibid., str. CXXV.

razdvojiti svet na dve polovine: subjekt i objekt, jer *brahman* je u osnovi jedno i drugo. Mada ta filozofija poriče dvojstvo, ona ne tvrdi mogućnost stapanja svih stvari u jedno — osim u figurativnom smislu.<sup>139</sup>

Drugi blagonakloni interpretatori upanišada takođe dokazuju da upanišade podržavaju učenje o *māyī* u smislu iluzionog karaktera sveta. Da podvrgnemo ispitu vrednost njihovog gledišta. Deussen, koji je mnogo doprineo popularizovanju učenja *vedante* u Evropi, naglašava da se u upanišadama nalaze četiri različite teorije o stvaranju. To su: 1. nezavisno od boga oduvek postoji materija, koju on uobličava ali ne stvara; 2. iz ničega bog stvara svet, koji je zatim nezavisan od njega, mada je njegovo delo; 3. bog stvara svet transformišući sebe u njega; 4. jedino bog je realan, a stvaranja nema uopšte. Po Deussenu ova poslednja teorija predstavlja glavno stanovište upanišada. Svet u prostoru i vremenu je samo privid, iluzija, senka božja. Da bismo upoznali boga mi moramo odbaciti svet privida. Na ovakvo shvatanje Deussena je navelo njegovo sopstveno uverenje da je suština svake religije u odricanju realnosti sveta. Pošto je do tog zaključka došao na osnovu svojih razmišljanja, on se trudi da nađe potkrepljenje za svoje učenje u filozofskim sistemima stare Indije, u upanišadama i Šankari, u staroj Grčkoj kod Parmenida i Platona, i u modernoj Nemačkoj kod Kanta i Schopenhauera. U svojoj revnosti da nađe potporu

<sup>139</sup> Mi nalazimo da odeljci u upanišadama koji upotrebljavaju primer gline (bakra i sl.) da bi objasnili jedinstvo *brahmana* i sveta upotrebljavaju reči »vācārambhanam vikāro nāmadheyam mrttikety eva satyam«. Izgleda da je značenje ovih reči u tome da sve čini samo modifikacije jedne supstancije, obeležavane raznim imenima. Šankara tumači njihovo značenje tako da »modifikacija (*vikāra*) potiče od reči i postoji samo u njima; u stvarnosti ne postoji tako nešto kao posledica. To je samo ime, i stoga je nerealno.« Ono je *vyāvahārikam* ili iskustveno, ali to ne znači da je *mithyā* ili neistina. Treba takođe naglasiti da je to konstatovao Uddālaka\* koji je branio jednu teoriju materije koja zna samo za promene oblika. Po njemu, materijalno je kontinuirana celina, u kojoj su spojene kvalitativno različite čestice materije. Taj odeljak kaže da se razvoj primećuje po davanju različitih imena. U upanišadama se ime i forma upotrebljavaju da ukažu na individualnost (Vidi Brh., I. 4. 7). Razvoj od jednog u mnoštvo predstavlja javljanje imena i forme iz prvobitnog principa. Nema sugestije da su promene obeležene imenom i formom nestvarne. Naravno da one ne postoje stvarno izvan *brahmana*. *Nāma-rūpa* nije ono što označavaju engleske reči ime i forma. One odgovaraju Aristotelovoj formi i materiji. Zajedno, one čine individualnosti sveta. U budizmu *rūpa* se upotrebljava za grubo telo a *nāma* za fini duh. U upanišadama razvoj imena i forme znači individualizaciju Jednoga. Individualizacija je princip stvaranja, glavna odlika kosmičkog procesa. Stvari i ličnosti suštinski su samo oblici postojanja boga. One nisu realne same po sebi. Tako je realno jedino *brahman*. Njihova podvojenost je površinska. U upanišadama se spasenje shvata kao prestajanje osećanja odvojenosti *nāma-rūpe*. Mundaka-upanišad kaže: »Onaj koji je postigao najvišu mudrost sjedinjuje se sa univerzalnim duhom i, oslobođen *nāma-rūpe*, kao tekuća reka utiče u mirno more, ostavljajući za sobom *nāma-rūpu*«. Ponovo se pokazuje da je uzrok realniji nego posledica. Bog je uzrok svih ljudi i stvari. Kao što je zlato osnova zlatnih ukrasa, tako je *brahman* stvarnost sveta, njegov *sattā-sāmānya* ili opšti supstrat.

\* Glavna filozofska ličnost Čhāndogya-upanišade, autor panteističke teorije o identitetu bića, *tat tvam asi* (»to ti jesi«).

za sopstvena tvrđenja on ne vodi mnogo računa o činjenicama. On dopušta da u upanišadama preovlađuje panteističko učenje. dok »osnovno« učenje treba da bude iluzionistička hipoteza. Pod pritiskom samih činjenica Deussen je prinuđen da prizna da je panteističko gledište ono koje »preovlađuje«. Ali kad tvrdi da je iluzionističko gledište »osnovno«, to iz njega samog govori njegovu proizvoljno tumačenje činjenica. Bilo je potrebno nekako izmiriti to dvoje: činjenicu panteizma i takvo tumačenje. Deussen to postiže utvrđujući da je to ustupak zahtevu i iskustvenim potrebama nepreporođenog čoveka. »Jer osnovna misao je ubeđenje u jedinu realnost *ātmana*; ono se istrajno održava barem kao princip na svim stupnjevima, čak i na najnižem kad se tvrdi da materija postoji nezavisno. Samo što su uporedo sa ovim ubeđenjem i uprkos njemu činjeni izvesni manje ili više dalekosežni ustupci iskustvenoj svesti o realnosti vasiona, i ona nikad nije mogla da bude potpuno odbačena.«<sup>140</sup> Prvi dokaz koji se iznosi u korist hipoteze o »iluziji« jeste da upanišade shvataju *brahmana* kao isključivu realnost. Iz toga sleduje da je svet nerealan. Mi se slažemo da je *ātman* isključiva realnost. Ako znamo njega, znamo sve ostalo. Može se dopustiti da nema mnoštva, nema promena izvan njega. Ali je teško shvatiti jednu tako smelu postavku da uopšte nema promene niti mnoštva bilo u njemu bilo izvan njega. Deussen kaže: »Priroda koja predstavlja pojavu mnoštva i promene čist je privid.«<sup>141</sup> U istom pravcu rasuđuje i Fraser: »Ova doktrina o iluzionističkom karakteru sleduje prirodno i logički iz učenja često ponavljanih u upanišadama o nedualitetu *sebe* ili *ātmana* ili *brahmana* kao jedine realnosti u vasioni.«<sup>142</sup> U ovim rasuđivanjima beskonačnost se uzima u pogrešnom značenju. Ona se izjednačava sa nekonačnim, dok je večno postalo nevremensko. Kad večno postane apstraktan pojam bezvremenosti život sveta u vremenu postaje nerealan. Suprotnost između sveta u prostoru i vremenu i sveta apsolutnog i večnog postaje krajnja. Ali upanišade nigde ne kažu da beskonačno isključuje konačno. Gde god one tvrde da je *brahman* isključiva realnost, one su dovoljno pažljive da dodaju da je svet zasnovan na *brahmanu*, i kao takav učestvuje u realnosti. »Konačno se nalazi u beskonačnome. Ovaj *ātman* je cela vasiona.«<sup>143</sup> On je *prāna*. On je govor. On je razum. On je svaka stvar u vasioni. Bog je prisutan u prljavoj prašini i u malom trnu.<sup>144</sup> Priznanje realnosti uključuje priznanje svega što je zasnovano na njoj. Iz učenja o jedinoj realnosti *brahmana* sleduje relativna realnost onoga što je uključeno u njemu ili zasnovano njime.

<sup>140</sup> Deussen: *The Philosophy of the Upaniṣads*, str. 161—162.

<sup>141</sup> P. 237.,

<sup>142</sup> Fraser: *Indian Thought*, str. 68.

<sup>143</sup> *Āhāndogya*, II. 4. 26.

<sup>144</sup> *Mundaka*, II. 2. 11; *Katha*, II. 5. 2; *Tait.*, III. 1; *Āhān.*, III. 14. 1; II. 14. 2—4; VI. 9. 1; *Brh*, II. 4. 6; IV. 5. 7; II. 5.2; V. 3. 1; I. 4. 16; II. 5. 15; III. 7. 15; IV. 4. 23.

Deussen dokazuje da »odeljci koji iskazuju da je sa saznanjem *ātmana* saznano sve, poriču vasionu mnoštva«. Mi se ne slažemo s tim. Ako je *ātman* univerzalna *svest o sebi* koja obuhvata u sebi sve misleće stvari i predmete svih misli, ako nema ničega izvan njega, onda znači da kad poznamo njega poznamo sve ostalo. Prvo saznanje koje nas vodi spasenju pomaže nam da saznamo sam unutrašnji duh. Nema nigde sugestije da se *ātman* i svet uzajamno isključuju; u tom slučaju bilo bi istina ono što je Indra rekao Praḍāpatiju, a *ātman* koji isključuje sve određeno i distinktno bio bi najčistija apstrakcija. Ako zanemarimo razlike mi svodimo apsolut na neentitet. Mi ne poboljšavamo položaj apsoluta ako odbacujemo relativno. Večnost mora da odbaci vremensko kao nulu i prazninu. Lojalnost prema najvišem čovekovom iskustvu, religioznom i moralnom, filozofskom i estetskom, poziva nas da priznamo realnost vremenskoga kao ukorenjenu u večnome, konačnog kao postojećeg u beskonačnome, čoveka kao rođenog od boga. Poreći slučajno i individualno znači izopačiti nužno i univerzalno. Mnoga mesta koja prikazuju svet kao ukorenjen u *brahmanu* Deussen želi da prikaže kao ustupak iskustvenoj svesti. Da su upanišade zastupale gledište da je svest čista iluzija, one ne bi ozbiljno razvijale učenje o relativnosti sveta. Deussen se prihvatio nemoguće interpretacije i upotrebio proizvoljne dokaze da podupire nešto što je u osnovi nezdravo. Sam on, pokušavajući da pripiše zaslugu za hipotezu »iluzije« velikom nemačkom filozofu Kantu, priznaje da tu hipotezu nisu stvarno, ili bar ne eksplicitno podržavali mislioci upanišada. Jer on piše: »Još uvek postoji velika razlika između jednog *brahmana* i mnoštva njegovih pojava, niti su bili u stanju stari mislioci, ili neki mislioci pre Kanta, da prodru do koncepcije da je čitavo razvijanje u prostoru i vremenu čisto subjektivna pojava.«<sup>145</sup>

Deussen ispravno sugeriše da Upanišade nisu mogle da zastupaju gledište subjektivnosti sveta. Razne teorije o stvaranju objavljene su upravo zato da istaknu suštinsku zavisnost između *brahmana* i sveta. Ima mesta u upanišadama, mi to priznajemo, koja se izjašnjavaju da je raznovrsnost vasiona posledica razvoja imena i oblika iz jednog apsoluta. Ona samo indiciraju da je osnovna suština svih stvari jedna realnost, i da ako nas zaseni ime i oblik sveta dolazimo u opasnost da izgubimo iz vida njegovu suštinu koja duboko leži i uslovljava svu

<sup>145</sup> Str. 103. Deussen izgleda da interpretira Kanta u svetlosti upanišada, i upanišade u svetlosti Kanta, sa rezultatom da pogrešno tumači oboje. Kako se Kant bojava da se njegov idealizam ne pobrkava sa Berkeleyevim subjektivizmom, tako se Šankara plašio da se njegov idealizam ne izjednači sa budističkim subjektivizmom. Možda sa Schopenhauerom Deussen smatra da je Kantovo pobijanje idealizma glupa naknadna misao i velika zabluda. Pitanje je da li bi poznavao Kanta prihvatili Deussenovo gledište. »Dobro poznati dokaz Kanta koji zasniva besmrtnost na ostvarenju moralnog zakona usađenog u nama — ostvarenju koje se postiže procesom beskonačnog približavanja — ne govori u korist besmrtnosti u uobičajenom smislu, nego u korist transmigracije« (str. 314).

raznovrsnost. Tako ovaj svet imena i oblika skriva, takoreći, besmrtnu suštinu.<sup>146</sup> Mi moramo da prodremo iza vela koji zaklanja sve smrtnu stvari. Predmeti u prostoru i vremenu skrivaju suštinu stvari. Prolazni izgled života nije nipošto njegova večna istina. Realno biće je iznad tih stvari. Ono se prikazuje kroz svet. To prikazivanje je u isto vreme i skrivanje. Koliko je potpunije prikazivanje toliko je skrivenija stvarnost. Bog sebe skriva i sebe prikazuje pomerajući koprenu preko svog lica. Skriveni smisao stvari je suprotan svedočanstvu čula. Svet, mada prikazuje njegovu slavu, skriva njegovu čistu apsolutnu prirodu. Istina, jedinstvena supstancija, apsolutno nepojavna i slobodna granica, skrivena je složenosti i raznovrsnošću stvorene vasiona. Objekti sveta, uključujući tu i same konačne *svesti o sebi*, zamišljaju da su izdvojeni i samopostojeći, i angažovani su u delu samoodržanja. Oni zaboravljaju da svi proističu iz jednog istog izvora iz koga crpu svoje postojanje. Ovo uverenje uslovljeno je *māyom* ili zabludom. »Svaki mali list na drvetu može sasvim prirodno da ima dovoljnu svest da bi verovao u svoje potpuno zasebno bitisanje, u to da sam sebe održava na suncu i vazduhu, i vene i umire kad dode zima — i time dolazi njegov kraj. On verovatno ne saznaje da je njega za sve to vreme držao biljni sok koji teče kroz stablo drveta, i da on sa svoje strane takode hrani drvo, da je njegovo svojstvo istovremeno svojstvo celog drveta.«<sup>147</sup> Ispod izdvojenih vrhova na talasima svesti nalazi se neizmerna opšta dubina života, u kojoj sve duše nalaze izvore svoga bića. Ako posmatramo objekte kao nešto izdvojeno i samostalno, mi postavljamo time jedan zastor koji nas odvaja od istine. Pogrešno zamišljeno samostalno postojanje konačnih objekata zamagljuje sjaj neba. Kad prodremo dalje od oblasti drugostepenih uzroka do esencije svih stvari, zavese padaju i mi vidimo da je princip koji je u njihovoj osnovi isti kao onaj koji se nalazi u nama. Potrebno je proći dalje od drugostepenih uzroka da bi se saznala istina o jednosti stvari, koja je opisana u dijalogu između oca i sina u Čhândogya-upanišadi (VI. 10 i d.).

»Donesi mi otuda jedan plod drveta nyagrodha.« »Evo ga, gospodaru.« »Slomio ga.« »Slomio sam, gospodaru.« »Šta vidiš u njemu?« »Semenke, skoro beskonačno male.« »Razlomi jednu od njih.« »Razlomio sam, gospodaru.« »Šta vidiš u njoj?« »Ništa, gospodaru.«

<sup>146</sup> Brh., I. 6. 3. Amrtaṁ satyena cchannam. Dvosmislenost reči *sat* uzrok je velike zbrke u pitanju gledišta upanišada o stvarnosti. U jednom svom značenju *sat* znači sve što postoji. U tom smislu svet promene i rasteća je *sat*. *Sat* znači takode i stvarnost koja ostaje u svoj promeni, ono što je besmrtno ili *amrtaṁ*. Taittirīya zove prvo *sat*, drugo *tyat*. Pošto je *tyat* suprotno egzistentnom *sat*, naziva se katkad *asat* ili *anrtaṁ*\* (Tait., II. 6). Obično se permanentna realnost ili *brahman* naziva *sat*, a svet promene *asat* (Čhān., VI. 2. 1; III. 19. 1).

<sup>147</sup> Edward Carpenter: *Pagan and Christian Creeds*, str. 301.

\* *Asat* je nebiće, a *anrtaṁ* je ono što ne potpada pod sveopštu zakonitost ili poredak sveta (*ṛta*).

Otac reče: »Sine moj, ta fina suština koju ne vidiš tu, jeste ona prava suština koja čini osnovu postojanja ovog velikog drveta nyagrodha. Veruj u to, sine moj, da u toj finoj suštini sve što postoji ima svoje *svojstvo*. To je Istina. To *svojstvo* o Švetaketu, to si ti.«

Otac pokazuje redom sinu neke tipične prirodne predmete i podstiče ga da utuvi filozofsku istinu o jedinstvu života i nepostojanju prekida između čovekovog života i života vasiona. Mi ne možemo lako shvatiti tu jednu stvarnost koju skriva mnoštvo predmeta. Za to shvatanje mi smo suviše svetski, suviše čulno vezani, suviše zabavljeni sami sobom. Mi živimo na površini života, vezani smo za forme, poklonici smo spoljnog izgleda.

Deussen previda središnju istinu filozofije upanišada kad misli da prema njoj »cela vasiona, sva deca, bogatstva i mudrost« moraju »iščeznuti u ništa, što u stvari oni i jesu.«<sup>148</sup> Radi ove hipoteze bilo je potrebno da on principom prilagođavanja objasni sva ona mesta koja predstavljaju *brahmana*, svedržitelja vasiona, kao istovetnoga sa psihičkim principom individualne svesti. »Isti duh prilagođavanja leži u osnovi forme koju uzima učenje o *brahmanu* kao psihičkom principu.«<sup>149</sup> »Upanišade nalaze naročito zadovoljstvo u izjednačavanju *ātmana* kao beskonačno malog u nama sa *ātmanom* kao beskonačno velikim izvan nas.«<sup>150</sup> Kad se nalazimo u nevolji mi ništa više ne unosimo u boga, nego samo činimo ustupke slaboj ljudskoj prirodi.

»Metafizičko saznanje poriče postojanje svake stvarnosti izvan *ātmana*, koji predstavlja svest. Naprotiv, iskustveno gledište uči da raznovrsna vasiona postoji izvan nas. Iz kombinacije ovih protivrečnih postavki poniklo je učenje da je vasiona stvarana, a da *ātman* ipak ostaje jedina stvarnost, jer je *ātman* vasiona.«<sup>151</sup> Nije lako razumeti kako bi ove dve postavke bile protivrečne i kako bi zaključak bio nepomirljiv kompromis. Kad se kaže da nema stvarnosti izvan *ātmana* misli se da je *ātman* univerzalni duh ili svest koja obuhvata sve ostalo. Kad se kaže da »raznovrsna vasiona postoji izvan nas«, ono »nas« se odnosi na iskustvene individue koje su ograničene duhom i telom, i nalaze se u određenom prostoru i vremenu. Svakako je za takva bića svet realan, budući da im je suprotstavljen. *Ātman*, koga mi tražimo, nije predmet saznanja već osnova svakog saznanja. To je pretpostavka kako za materijalni tako i za duhovni svet. Bića koja misle ili *ḍive*, psihološke *svesti o sebi* deo su sveta prirode. U tom svetu ona spolja utiču na druga bića i primaju uticaje od njih. Ali logički uzev *ātman* je uslov postojanja sveta uzajamno povezanih predmeta. Svako postojanje je postojanje za sebe. Svet se nalazi van nas kao psihološke *svesti o sebi*. On je tu unutar univerzalnog *sebe*. Zaključak

<sup>148</sup> P., 168.

<sup>149</sup> P., 171.

<sup>150</sup> P., 237.

<sup>151</sup> P., 405.

utvrđuje da je vasiona realna za nas, jer mi još ne predstavljamo savršene *svesti o sebi*. *Ātman* je jedina realnost i uključuje u sebe takođe i vasionu. Svako drugo tvrđenje bilo bi nelogično. Kao iskustvene *svesti o sebi* mi smo suprotstavljeni svetu, predmeti nas ograničuju. Kao što naš život, koji je prvo suprotan materiji, postepeno prima i pretapa u sebe mehaničku stranu stvari, isto tako subjekt preuobličava objekt. Onda ono što je bilo u početku spoljnje i objektivno postaje samo uslov za subjektivnu aktivnost. Ovaj proces napreduje neprekidno dok subjekt potpuno ne zagospodari objektom i postane sve u svemu. Tada ne bi bilo smetnje izvan subjekta, no cilj još nije postignut. Uklanjanje suprotstavljanja je znak porasta duha. Zaključak da je svest čist privid nametao bi se kad bi se individualni subjekt — ova posebna karika u lancu razvoja vezana prostorom i vremenom — smatrala kao apsolutna realnost. Kad bismo mi, kao što jesmo, bili *brahman*, kad bismo bili jedina realnost, onda bi svet suprotan nama bio čist magički prizor. Ali *svest o sebi* za koju se tvrdi da je jedina realnost u stvari je savršena *svest o sebi*, koja mi tek treba da postanemo. Za tu savršenu *svest o sebi*, koja obuhvata sve što je u nama i izvan nas, ne postoji ništa suprotno. Deussen je pobrkao čovekovu ograničenu *svest o sebi* — sa svima njenim disonancama i protivrečnostima — i krajnju *svest o sebi*, *brahman*, što mu je nametnulo misao o uobraženom antagonizmu, koji on pokušava da savlada izveštačenim domišljanjem.

Ima nekih odeljaka u upanišadama koji govore da ne treba videti mnoštvo (*nānā*) u *brahmanu*.<sup>152</sup> Ovi odeljci pokušavaju da pokažu jednost sveta. Naglasak se stavlja na jednu beskonačnost, a ne na mnoge konačnosti. U našem budnom životu mi zamišljamo da je suprotnost između subjekta i objekta stvarna. Ozbiljno razmišljanje nam pokazuje da ta suprotnost nije krajnja. Dvojstvo subjekta i objekta nije poslednja istina. Kad se kaže da dvojstvo nije sve, da dvojstvo nije konačno, to ne znači da uopšte nema dvojstva, da ne postoji razlika niti raznovrsnost. To je pogrešno gledište jedne od budističkih škola, protiv koga ustaje Šamkara. Dokle god zamišljamo da svet postoji na osnovu nečeg drugog od apsoluta, mi smo na pogrešnom putu. Upanišade ustaju protiv mišljenja da postoji neki činilac izdvojen od *ātmana*. Iznoseći dokaze poređenjem soli i vode, vatre i iskre, pauka i konca, svirale i zvuka, koje upanišade upotrebljavaju da bi predstavile odnos *brahmana* prema svetu — Oldenberg kaže: »Mi možemo pronaći iza ovih sličnosti, pomoću kojih se ljudi naprežu da približe svome razumevanju živu snagu *ātmana* u vasioni, jedno ubeđenje, mada polusvesno ubeđenje, da postoji jedan elemenat u stvarima odvojen od *ātmana*. Indijci govore da *ātman* prožima vasionu kao so vodu u kojoj se rastopila, ali mi bismo pošli dalje i dodali kao dopunu tome, da, mada nijedna kapljica slane vode nije bez soli, voda i pored toga produžava da postoji kao nešto zasebno od soli. I tako možemo

<sup>152</sup> Vidi Brh., IV. 4. 19.

zaključiti da je za Indijce *ātman* sigurno jedina aktualnost koja širi svetlost i jedina značajna realnost u stvarima, ali da u stvarima ima jedan ostatak koji nije *ātman*.« Odbacivanje dualizma je upereno protiv ovakvog gledišta. Upanišade se izjašnjavaju nedvosmisleno da ne žele da postave stvoreni svet odvojeno od *ātmana*. One bučno insistiraju na adekvatnosti *ātmana* celokupnom iskustvu. Nastuprot apstraktnom dualizmu, doktrina upanišada se odlikuje odlučnom odanošću prema činjenicama. Njen najviši princip ili bog je večni duh,<sup>153</sup> koji transcendira i obuhvata objektivni svet<sup>154</sup> i subjektivnog čoveka.<sup>155</sup> U najvišem stanju postoji samo jedno *brahman*. »Mi ne vidimo ništa drugo, ne čujemo ništa drugo, ne znamo ništa drugo.«<sup>156</sup> U najvišem nadahnuću duše<sup>157</sup> mi osećamo jedinstvo subjekta i objekta, realnost sveta, nekrajnju prirodu suprotnosti. »Ne preostaje više ni dan ni noć, ni egzistencija niti neegzistencija — već jedino sam bog.«<sup>158</sup> Sv. Pavle kaže: »Kad dođe ono što je savršeno onda će ono što je delimično nestati.« Slično Ruysbroeck: »Četvrti modus je stanje praznine u kome je jedno sa Bogom u čistoj ljubavi i u božanskoj svetlosti... Tako da čovek zaboravlja sebe i ne zna ni sebe ni Boga, niti ikakvo stvorenje, riti šta bilo drugo osim ljubavi.« Ovo integralno jedinstvo intuitivnog iskustva je to na šta ukazuju sva ona mesta iz upanišada koja nam kazuju da ne vidimo razlike u najvišem biću.

Mi priznajemo da prema upanišadama mnoštvo, sledovanje u vremenu, koegzistencija u prostoru, veze između uzroka i posledice suprotnosti subjekt-objekt, nisu najviša realnost. Ali to još ne znači da one ne postoje. Upanišade zastupaju učenje o *māyi* samo u tom smislu da ispod postoji jedna stvarnost koja sadrži sve elemente od personalnog boga do telegrafskog stuba. Šamkara kaže: »To *ātman* je u srcima svih živih stvorenja, od Brahme do trske.« Različiti stepeni individualnosti su prelamanja svetlosti jednog apsoluta. *Māyā* predstavlja na pojmovnom stupnju samorazlikovanje ukorenjeno u samom srcu stvarnosti, koje je pobuđuje da se razvija. Posebne stvari postoje i ne postoje. One imaju posrednu egzistenciju. Svet mnoštva sa njegovim stradanjima i pukotinama pokazuje se kao manje realan ako se uporedi sa savršenstvom apsoluta, sa neograničenom punoćom jedne realnosti. Upoređen sa idealom najvišega Jednoga, njemu nedostaje realnost. Ako čak posmatramo ličnosti i stvari sveta kao senke supstancije, ipak, utoliko ukoliko je supstancija realna i senke će imati takođe relativnu realnost. Mada su stvari sveta nesavršeni predstavnici realnosti, one nisu njeni iluzorni ugledi. Suprotnosti i sukobi koji su na

<sup>153</sup> Adhidaivam.

<sup>154</sup> Adhibhūtam.

<sup>155</sup> Adhyātman. Vidi Tait., I. 7.

<sup>156</sup> Čhān., VII. 23.

<sup>157</sup> Ātmabuddhiprakāṣa.

<sup>158</sup> Śvetāśvatara, IV. 18.



vidiku predstavljaju relativne forme apsolutnog jedinstva koje je u pozadini. Dvojtvo i mnoštvo nisu realnost.<sup>159</sup>

Nereflektovana svest olako prihvata da je konačan svet apsolutno realan. Ali to je netačno. Forme i sile sveta nisu konačne i iskonske. Same njih potrebno je objašnjavati. One nisu samostvorene niti se same održavaju. Postoji nešto iza i ispred njih. Mi moramo utopiti vasionu u boga, konačno u beskonačno, realno nekritičke percepcije u *brahman* intuicije. Nema u upanišadama nagoveštavanja da u same utvare spadaju predmeti koji nas opkoljavaju sa svih strana u beskonačnom prostoru, i u koje spadamo i mi sa svojim telesnim sastavom.

Teorija upanišada mnogo je kritikovana zbog pogrešnog utiska da ona podržava iluzioni karakter sveta. Tvrdi se da je progres nerealan pošto je progres promena, a promena je nerealna pošto je vreme u kome se ona događa nerealno. Ali cela ta optužba počiva na nerazumevanju. Istina je da apsolut nije u vremenu, dok je vreme u apsolutu. U okviru apsoluta imamo realni porast, stvaralačku evoluciju. Vremenski proces je aktuelan proces, jer realnost se prikazuje u, kroz i pomoću vremenskih promena. Ako tražimo realnost u nekoj večnoj i bezvremenskoj praznini mi je nećemo naći. Sve što upanišade ističu jeste da proces vremena nalazi svoju osnovu i smisao u jednom apsolutu koji je suštinski bezvremen. Za stvarni progres ovako shvatanje apsoluta je neophodno. Bez takvog sveobuhvatnog apsoluta ne možemo biti sigurni da tok vasiona znači razvoj, da promena znači progres, i da kraj sveta znači pobjedu dobra. Apsolut garantuje da proces sveta ne postane haotičan nego sređen; da razvitak ne bude slučajna ili rezultat slepih varijacija. Stvarnost ne sačinjava niz nepovezanih stanja. Kad ne bi bilo tako, kad ne bi bilo apsoluta, mi bismo se nalazili u jednom beskonačnom procesu, koji u svojoj osnovi ne bi imao plan niti cilj. Jedinstvo apsoluta funkcioniše kroz proces evolucije sveta. Mi se ne borimo bezuspešno da ostvarimo nešto što još ne postoji i ne može nikad da bude. U izvesnom smislu realnost se izražava u svakom trenutku svoje istorije. Biće i postajanje, ono što jeste i ono što treba da bude istovetni su. Sa ovakvim gledištem učenje upanišada se suštinski slaže. One ne podupiru učenje o varljivom karakteru sveta. Hopkins kaže: »Da li ima nečega u ranim upanišadama što pokazuje da su njihovi autori verovali da je objektivni svet samo iluzija? Ničega uopšte.«<sup>160</sup>

<sup>159</sup> To je razlog što se u nekim upanišadama upotrebljava reč »iva« kao da« — op. red. Vidi Brh., II. 4. 14; IV. 3. 7; IV. 4. 19.

<sup>160</sup> J. A. O. S., XXII., str. 385. Sir R. G. Bhandarkar misli: »Neki istaknuti naučnici su uvereni da glavna učenja upanišada zastupaju iluzionistički karakter sveta i stvarnosti pojedinačne duše; to uverenje je očigledno pogrešno; čak bih rekao da pokazuje nekritičko suđenje« (*Vaiṣṇavism*, str. 2. i d.).

## XII

### STEPENI REALNOSTI

Što se tiče apsoluta, tu uopšte ne može biti reči o nekim stepenima. Pojam stepena ima nekog smisla samo za konačni razum koji razlikuje stvari. On nema osnovnu vrednost. Kad se raznovrsnost sveta shvati kao jedinstvo, time se prevaziđe pojam stepena. U metafizičkoj realnosti upanišada nemamo skalu realnoga. Ali u svetu iskustva ona ima značaja. Nju uključuje svaki progres u svetu. Pretpostavlja ih svaki zahtev napretka i izmene u životu. Približavanje karakteru realnoga u relativnom svetu stvari merilo je veće ili manje realnosti. Mi znamo dovoljno o prvobitnome da bismo ga mogli koristiti u ovom svetu. Ovo gledište upanišada branio je Šamkara. U odgovoru na dilemu: da li poznamo *brahman* ili ne? — ako ga poznamo ne moramo ispitivati njegovu prirodu: ako ne poznamo onda nema vrednosti da je ispitujemo — Šamkara kaže da realnost u obliku *svesti o sebi* nesumnjivo poznamo. Ona se potvrđuje u izrazima kao što su: »Ja pitam« ili »Ja sumnjam«. Da je nešto realno to je samoevidentna istina, a njegova priroda je ono što imamo da razumemo. Ta realnost koju mi upoznajemo služi nam kao kriterijum za razlikovanje stepena postojanja. Teorija prividnosti sveta nije u skladu sa koncepcijom stepena realnosti. Upanišade nam pokazuju hijerarhiju različitih stepena stvarnosti, počevši od sveobuhvatnog apsoluta, koji je prvobitan izvor kao i konačni završetak svetskog procesa. Razni vidovi bića jesu više ili niže pojave jednog apsolutnog duha. Jer ništa na zemlji ne postoji zasebno makako izgledalo relativno potpuno i samodovoljno. Svaki konačni predmet sadrži u sebi razlike koje ukazuju na nešto dalje. Dok je apsolut u svim konačnim stvarima i prožima ih, stvari se razlikuju po stepenu svoje prožetosti, po punoći refleksije koju daju od sebe.

Nisu svi delovi slični, ali su svi slično nadahnuti  
Svetlošću koja zrači...

Realnost se obilnije prikazuje u organskom životu nego u mrtvoj materiji, bolje u ljudskom društvu nego u organskom životu. Rang kategorije kao viših i nižih zavisna je od adekvatnosti njihovog izražavanja realnosti. Život je viša kategorija nego materija. Samosvesna misao je konkretnija od čiste svesti. »Onaj koji zna postupni razvoj samosvesti postiže i sam veći razvoj. Postoje biljke i drveće i svakojake životinje, i on zna da se *svest o sebi* u njima postepeno razvija. Jer u biljkama i drveću vidi se samo sok, dok je *čitta* ili svest u živim bićima. Među živim bićima, opet, *svest o sebi* se razvija postepeno, jer u nekima se sok vidi (kao i svest), ali u nekima svest se ne vidi, a u čoveka, opet, *svest o sebi* se razvija postepeno, jer on je naj-

bolje snabdeven saznanjem. On kaže šta je saznao, on vidi šta je saznao. On zna šta će se desiti sutra, on zna vidljive i nevidljive svetove. Pomoću smrtnoga on teži besmrtnome — to je njegovo određenje. Što se tiče drugih životinja, glad i žeđ su za njih neka vrsta razumevanja. Ali one ne kažu šta su saznale, niti vide šta su saznale. One ne znaju šta će se desiti sutra, ne poznaju vidljive i nevidljive svetove. One idu dotle i ne dalje.<sup>161</sup> Vidimo, dakle, da se ista stvarnost vidi »u zvezdi i kamenu, u mesu, u duši i prašini«, ali se ona ipak vidi punije u živim bićima nego u mrtvoj materiji, u čoveku koji se razvija nego u zadovoljnoj životinji, u duhovnom životu, nego u intelektualnom.<sup>162</sup> U ovom procesu samosaznanja i samoostvarenja najniže stoji zemlja. Mislioci upanišada napredovali su u poređenju prema vedskoj koncepciji o jednom jedinom elementu, vodi. Katkad se priznaju tri elementa: vatra, voda i zemlja,<sup>163</sup> katkad se razlikuje njih pet: etar, vazduh, vatra, voda i zemlja. »Iz toga *sebe* (*brahman*) proistekao je etar (*ākāśa*); iz etra vazduh, iz vazduha vatra, iz vatre voda, iz vode zemlja. Iz zemlje bilje, iz bilja hrana, iz hrane seme, iz semena čovek. Tako se čovek sastoji od suštine hrane.«<sup>164</sup> Raspravljajući o fizičkoj osnovi života autor daje objašnjenje razvoja materije. Viša ima osobine niže. Prvo dolazi etar sa jednom osobinom zvuka. To je ono čijim posredovanjem mi čujemo. Od etra prelazimo na vazduh, koji ima osobinu vazduha i pored toga još dodirnost. To je ono pomoću čega mi čujemo i osećamo. Od vazduha dolazi vatra. To je ono pomoću čega čujemo, osećamo i vidimo. Iz vatre dobijamo vodu. Nju možemo i kušati. Od vode dolazi zemlja, ono pomoću čega čujemo, osećamo, vidimo, kušamo i mirišemo. Mada danas takvo učenje može izgledati fantastično, ipak u njemu postoji jedan princip. Prvi put se u upanišadama javlja učenje o pet elemenata. Tu se predlaže razlikovanje elementarne esencije ili *tanmātre* i grubog otelovljenja ili supstancije.<sup>165</sup> Čhāndogya-upanišad katkad ističe da se stvari sveta razlikuju uzajamno po osobinama, i mogu se deliti na beskonačno mnogo delova. Uddālaka iznosi teoriju da je materija beskrajno deljiva i kvalitativno različita. Ne postoji tako nešto kao transformacija jedne stvari u drugu.

<sup>161</sup> Aitareya-āranyaka, II. 3. 1—5.

<sup>162</sup> Aitareya-upanišad aludira na četvornu klasifikaciju *diva*: oni koji su rođeni u materici, *darāyuda*, kao ljudi i više životinje; rođeni od jajeta, *andada*, kao vrane i plovke; rođeni iz vlage, *svedada*, kao crvi i insekti; i oni koji su rođeni iz zemlje, *udbhīda*, kao biljke (III, 3). Klasifikacija se sprovodi dalje prema obliku javljanja različitih bića na zemlji. Vidi takođe Manu, I. 43—46. Aristotel govori o biljnoj, životinjskoj i čovečjoj duši. Leibnic klasifikuje živa bića u biljke, životinje i ljude.

<sup>163</sup> Sva ostala tela uobličavaju se kombinovanjem ova tri elementa. Vidi Čhāndogya-up., VI. 2. 3—4. Moguće je da je ovo gledište podstaklo doktrinu *sāmkhye* o *tanmātrama* ili finim esencijama koje podstiču gubljenje supstancije. Vidi takođe Praśna-up., IV. 8.

<sup>164</sup> Tait., II. 1.

<sup>165</sup> Vidi Praśna, IV. 8; Aitareya, II. 3; Katha, II. 15; Praśna, VI. 4.

Kad dobijamo maslo od kajmaka, kajmak se ne pretvara u maslo, nego se čestice masla već nalaze u kajmaku i pod uticajem mučenja penju se naviše.<sup>166</sup> Ovome je slično stanovište Anaksagore da se razne vrste materije uzajamno prožimaju: »Ako neka iskustvena činjenica, kao asimilovanje hrane, izgleda da nam pokazuje pretvaranje, recimo, zrna u meso i kost, moramo to tumačiti tako da zrno sadrži u sebi upravo ono u šta se transformiše, iako u tako maloj količini da se ne može primetiti. Ono se zaista sastoji iz čestica mesa i krvi, mozga i kostiju.«<sup>167</sup> Atomistička teorija Kanāde takođe sugeriše gledište da se čestice samo spajaju i rastavljaju. Materija se predstavlja kao haotična masa, slična nekim sokovima različitih drveta smešanih u medu.<sup>168</sup> U ovome se može videti zametak teorije *sāmkhya*. Razvoj materije se posmatra ili kao ulaženje *divātmana* u materiju, ili kao oduhovljavanje materije duhom u različitim stepenima. Katkad se princip kretanja postavlja u samu materiju. *Prāna* ili život, mada se uzdiže iz materije, ipak se ne može potpuno objasniti materijom. Isto tako je sa svešću: mada ona niče iz života, nije objašnjiva *prānom* ili vitalistički. Kad se obratimo čoveku srećemo se sa samosvesnom misli. Čovek je viši nego kamenje i zvezde, životinje i ptice, pošto on može da ima razum i volju, osećanja i svest, pa ipak on nije najviši pošto oseća patnju zbog protivrečnosti.

Pre no što pređemo na drugi odeljak neka nam bude dopušteno da razmotrimo pitanje da li se s pravom doktrina upanišada može smatrati panteističkom. Panteizam je gledište koje identifikuje boga sa celokupnošću stvari i poriče transcendentnost. Ako događaji u svetu u potpunosti iscrpljuju prirodu apsoluta, ako apsolut i priroda postaju jedno — onda imamo panteizam. U upanišadama srećemo mesta koja izjavljaju da svetski proces ne iscrpljuje prirodu realnosti. Postojanje sveta ne oduzima ništa od savršenstva apsoluta. U jednoj lepoj slici se kaže: »Ono je potpuno i ovo je potpuno. Iz one potpunosti proističe ova potpunost. Ako oduzmemo ovu potpunost od one, ono što ostaje jeste ipak potpunost.« Čak i bog, transformišući se u svet, nije izgubio ništa od svoje prirode. Još u doba Rg-vede rečeno je da sva bića čine samo jednu četvrtinu Puruše, dok ostale tri četvrtine ostaju besmrtno u oblasti sjaja.<sup>169</sup> Prema Brhadāranyaki (V. 14), jedna stopa *brahmana* sastoji se od tri sveta, druga od trostrukog poznavanja vede, treća od tri životna daha, dok četvrta, uzdignuta visoko iznad zemaljskog praha, sija kao sunce.<sup>170</sup> Upanišade izjavljaju da je vasiona u bogu. Ali one nikad ne drže da je vasiona bog. Bog je veći od vasiona, koja je njegovo delo. On je onoliko više i onoliko iznad sveta koliko

<sup>166</sup> Čhān., VI. 6. 1.

<sup>167</sup> Adamson: *The Development of Greek Philosophy*, str. 50.

<sup>168</sup> Čhān., VI. 9. 1—2.

<sup>169</sup> X. 90. 3; takođe Čhāndogya-up., III. 12. 6.

<sup>170</sup> IV. 3. 32.

je čovekova ličnost iznad tela, koje je oruđe njegovog ovdašnjeg života. Upanišade odbijaju da utamniče boga u svet. Iz toga se ne može zaključiti da je bog spoljni tvorac koji postoji odvojeno od sveta. Bog sebe izražava u svetu, a svet je izraz njegovog života. U bezgraničnoj punoći svoga bića bog transcendirira svoje aktuelne manifestacije u vasioni konačnih, fizičkih i psihičkih entiteta koja je on stvorio. Bog je kako transcendentan tako i imanentan. Upanišade nisu panteističke u rdavom značenju te reči. Stvari nisu prosto pobacane na gomilu koja se naziva bog, bez jedinstva, cilja i razlika u vrednostima. Filozofija upanišada se buni protiv deističkog pojma boga. Ona ne kaže da je bog izvan sveta, te da pokatkad pokazuje svoje prisustvo natprirodnim otkrovenjem ili mešanjem preko čuda. Ona je panteizam ako je panteizam reći da je bog osnovna realnost naših života, i da mi ne možemo živeti bez njega. Sve je na zemlji konačno i beskonačno, savršeno i nesavršeno. Sve traži jedno dobro izvan sebe, pokušava da se oslobodi svoje ograničenosti i postane savršeno. Ograničeno teži da prevaziđe sebe. Time se jasno dokazuje da Beskonačni duh dejstvuje u ograničenome. Stvarno čini osnovu nestvarnoga. Ako doktrina, po kojoj je božanstvo svuda, nosi dovoljno opravdanja za osudu nekog sistema, kao panteističkog, onda je filozofija upanišada panteizam. Ali panteizam u ovom smislu čini suštastveni oblik svake istinske religije.

### XIII

#### INDIVIDUALNO JA

Upanišade dokazuju da od svih konačnih stvari individualna *svest o sebi* ima najviši stepen realnosti. Ona se najviše približuje prirodi apsoluta, mada nije sami apsolut. Ima mesta koja smatraju konačnu *svest o sebi* kao odraz vasiona. Ceo svet je proces težnje konačnoga da postane beskonačno, i taj napor se pokazuje i u individualnom *sebi*. Prema Taittiriya-upanišadi nekoliko elemenata kosmosa nalaze se u prirodi individualnoga. U Čhândogya-upanišadi (VI. II. 3 i 4) kaže se da vatra, voda i zemlja sačinjavaju *divātman* ili individualnu dušu, zajedno sa principom beskonačnoga.<sup>171</sup>

171

Pošto je bog usredsredio u čoveku  
Nebeski svod, sfere i svetlositi,  
Ribe, ptice, zverove i insekte —  
I tokove raznovrsnih života u svoje ruke,  
Preobrazio je i stvorio čoveka,  
Mikrokosmos, kao krunu svoga dela.

Browning

Vidi tak. Aitareya, III. 3; Švetāšvatara, II. 12. 6; Prašna, VI. 11. Individualni subjekt je svet u malome, a svet je individua u velikom. Platon u svome *Timeju* pravi poređenja između makrokozma i mikrokozma, vasiona i čoveka. Kaže se da je duša sveta

Čovek je tačka u kojoj se seku različita stanja stvarnosti. Jedno drugome odgovaraju: Prana i Vayu, disanje tela i vetar sveta, *manas* i *ākāša*, čovekov duh i etar vasiona, grubo telo i fizički elementi. Čovekova duša ima srodnosti sa svakim stupnjem postojanja od vrha do dna. U njoj se nalazi božanski elemenat koji mi nazivamo blaženom svešču, stanjem *ānanda*, pomoću koga duša u retkim trenucima postiže neposrednu vezu sa apsolutom. Konačno *ja* ili otelovljena duša jeste *ātman* sa dodatnim čulima i duh.<sup>172</sup>

Različiti elementi nisu u postojanom skladu. »Dve ptice, srodne i prijateljske, stoje na jednom istom drvetu. Jedna od njih jede slatku jagodu, dok je druga posmatra ne jedući. Na istom drvetu — drvetu sveta — čovek boravi stalno sa bogom. Svladan nevoljama, on malaksava i tuži u svojoj bespomoćnosti. Ali kad on vidi drugoga, gospoda kojim je očaran — ah, kakav sjaj ga ispunjuje, i njegove nevolje nestaju.«<sup>173</sup> Prirodno i božansko nisu do sada postigli siguran sklad. Biće individue je neprekidno postajanje, težnja za onim što ono još nije. Beskonačno u čoveku poziva individuu da ostvari jedinstvo iz mnoštva koje mu se suprotstavlja. Ovaj sukob između konačnog i beskonačnog pokazuje se u celom procesu sveta i dostiže svoj vrhunac u čovekovoj svesti. Ta borba se oseća u svakom stanju njegovog života, emocionalnom, intelektualnom i moralnom. Samo poništenjem svoje individualnosti i pretvaranjem svega konačnog u beskonačno, čovečanskog u božansko, može individua postići pristup u carstvo božje gde vladaju večne istine apsolutne ljubavi i apsolutne slobode. Ali kao konačna i ljudska, ona ne može postići ostvarenje ili steći konačan uspeh. Biće u kome se zbiva borba ukazuje iznad sebe, i tako čovek mora da se prevaziđe. Konačna *svest o sebi* nije realnost koja je sebi dovoljna. Da je ona takva, onda bi bog bio samo jedna druga individua, nezavisna i ograničena konačnom *svesti o sebi*. Realnost *sebe* je beskonačna; konačno predstavlja nerealnost koje se treba osloboditi. Ma kakvu realnost da ima, konačna individua je gubi ako je napusti duh koji u njoj boravi. Prisustvo beskonačnoga je ono što daje dostojanstvo čovekovom *sebi*. Individualna *svest o sebi* izvodi svoje biće i nalazi svoj oslonac u univerzalnom životu. Gledano *sub specie aeternitatis*—*svest o sebi* je savršena.<sup>174</sup> Uzev sa psihološke strane, pojedinačne *svesti o sebi* se uzajamno odbijaju i isključuju. Iz te prividne činjenice isključivanja ne bismo smeli zaključiti da je izdvojenost tih *svesti o sebi* realna. Izvojenost je spoljašnji izgled razlike. Treba je pripisati istovetnosti, inače postaje čista apstrakcija našeg uma. Hipoteza o ekskluzivnim svestima ne ostavlja mesto za ideale istine, dobrote

složena od samog boga iz nepromenljivoga i promenljivoga i postavljena u središte vasiona (34. B). Prema Platonu vasiona je uveličani čovek. Vidi Tait., I. 3. i Ānandagirine komentare o teme.

<sup>172</sup> Čhān., VIII. 12. 3.

<sup>173</sup> Mundaka, III. 1. 2; Vidi R. V., I. 164. 20.

<sup>174</sup> Vidi Šankarin Uvod u V. S.

i ljubavi. Ovi ideali pretpostavljaju da čovek kakav jeste nije savršen, da postoji nešto više od aktualnosti *sebe*, što treba postići da bi se osigurao duševni mir. »I nezavisna realnost individue, kad je ispitamo, u stvari je čista iluzija. Izvan zajednice, šta su izdvojeni ljudi? Opšti duh u čoveku jeste ono što čini stvarnost njegovog bića, a uzet za sebe, ma šta da je inače, on nije ništa ljudsko... Ako je ovo istinito u pogledu društvene svesti u njenim raznim oblicima, sigurno je ne manje istinito u pogledu onog opšteg duha koji je više nego socijalan. Konačni duhovi, koji u religiji i za religiju čine jednu duhovnu celinu, zaista nemaju vidljivo otelovljenje, pa ipak nisu ništa stvarno, izuzev kao članovi jedne nevidljive zajednice. Jednom reči, za religiju nema više nikakvih duhova ako se ukloni onaj jedan unutrašnji duh.<sup>175</sup>

Mada individualna duša koja se bori sa nižom prirodom predstavlja nešto najviše u svetu, ona ipak nije najviše što se može ostvariti. Boreći se, čovekova neskladna duša postiže slobodu duha, zadovoljstvo u harmoniji i uživanje u apsolutu. Naznačenje čoveka se ispunjuje samo onda kad se u njemu ovaploti bog, samo kad ideal postigne svoje ostvarenje. Borbe, protivrečnosti i paradoksi života znaci su nesavršenog razvoja, dok harmonija, zadovoljstvo i mir obeležavaju savršenstvo u procesu razvoja. Individua je bojište na kome se biju bitke. Da bi se ideal ostvario, bitka se mora izboriti i teškoća protivrečnosti savladati. Težnja bogu, koja počinje u potpunom čoveku, biće onda savršeno ispunjenje. Čovek je viši od svega drugog u vasioni, a njegovo određenje se ispunjuje kad se sjedini sa beskonačnim. Priroda skriva u sebi život, i kad se život razvija, određenje prirode se ispunjuje. Život skriva u sebi svest, i kad se svest oslobodi, njegov cilj je postignut. Određenje svesti se ispuni kad se intelekt manifestuje. Ali istina intelekta se postiže kad je apsorbovan u višoj intuiciji, koja nije ni misao ni volja niti osećanje nego cilj misli, meta volje i savršenstvo osećanja. Kad konačna *svest o sebi* postigne najviše božanstvo iz koga je proistekla, cilj duhovnog života je postignut. »Kad *svest o sebi* jednog čoveka koji ima razum postane sve, kakva briga, kakvo trpljenje može postojati za njega koji je jednom shvatio to jedinstvo?«

#### XIV

#### ETIKA UPANIŠADA

Da bismo ocenili vrednost etike upanišada moramo razmotriti logičke implikacije postavljenih ideala i razviti sugestije date u tekstovima. Iz naših ranijih izlaganja očigledno je da je ideal upanišada postizanje jedinstva sa bogom. Svet ne postoji sam za sebe. On proishodi iz boga i stoga mora da traži svoje smirenje u bogu. Ceo proces

<sup>175</sup> Bradley: *Truth and Reality*, str. 435.

sveta pokazuje ovo pretvaranje konačnoga u beskonačno. Kao ceo ostali svet i čovek, osećajući u sebi pritisak beskonačnoga, pruža svoje ruke da dohvati najviše. »Sve ptice idu prema drvetu postavljenom za njihovo boravište; tako sve ovo ide prema najvišem *sebi*.«<sup>176</sup> »Mogu li ući u tebe, takvog kakav jesi, o gospode; možeš li ti, o gospode, ući u mene... Mogu li se potpuno očistiti, o gospode.«<sup>177</sup> »Ti si mesto moga smirenja.«<sup>178</sup> Čovekov ideal je ostvarenje jedinstva s bogom. Razlika između ljudske svesti i svega ostaloga leži u tome što, dok sve traži beskonačno, jedino čovek ima ideju o tom cilju. Posle mnogih vekova razvoja čovek je postao svestan velikog uređenja vasion. Jedino on oseća pozive beskonačnoga i svesno teži prema nebeskom carstvu koje ga očekuje. Apsolut je promišljen cilj konačnog *sebe*.

Na mnoge načine se izražava da je to najviše savršenstvo i najpoželjniji ideal. To je stanje »daleko iznad gladi i žeđi, iznad briga i zbrke, iznad starosti i smrti«. »Kao što sunce, oko vasion, ostaje daleko i nedirnuto od svih bolesti koje sreću oko, tako isto i jedno, *ātman*, koji se nalazi u svim stvorenjima, boravi daleko i nedirnut je brigama sveta.« Zaista je nevolja živeti u svetu mnoštva, polažući sve na malešno *sebe* podložno svim bolestima i trpljenjima. Pravi je cilj čovekov da poništi uzroke koji vode u ograničeno postojanje. Vraćanje iz mnoštva u jedno predstavlja idealni cilj, najvišu vrednost. To pruža zadovoljenje celom biću čovekovom. Prema Taittiriya-upanišadi to je »Prānārāmam mana-ānandam, śāntisamrddham amrtam«, »punoća mira i večnosti, uživanje života i duha«. Niži ciljevi kojima mi težimo mogu zadovoljiti živi organizam ili njegove mentalne želje, ali onaj cilj ih uključuje i transcendirira. Mi imamo razne vrste zadovoljstava koja odgovaraju raznim stepenima naše egzistencije: životno zadovoljstvo, čulno, mentalno i intelektualno, ali je najviše *ānanda*.

Celokupna etika u upanišadama podvrgava se ovom cilju. Dužnost je sredstvo za postizanje cilja najvišeg savršenstva. Ništa ne može da zadovoljava izuzev ovog najvišeg cilja. Moralnost vredni samo kao put k njemu. Ona je izraz duhovnog impulsa prema usavršavanju, usađenog u srce čoveka, instinkta individualne duše. Ona znači pokornost večnoj realnosti koja uzdržava naše svesno *ja*. To je značenje reči da je dužnost »strašna ćerka glasa božjeg«. Savršeni ideal našeg života nalazi se jedino u večnoj realnosti. Zakon moralnosti je poziv da se postane savršen, »čak kao što je savršen otac vaš nebesni«.

Pre no što predemo na raspravu o etičkom životu, možemo razmotriti primedbe iznošene uopšte protiv mogućnosti etike u filozofskom sistemu upanišada. Postavlja se pitanje: ako je sve jedno, kako možemo imati moralne odnose? Ako je apsolut perfekcija, otkuda onda postoji potreba za naporom da se ostvari ono što je već postig-

<sup>176</sup> Prašna, IV. 7.

<sup>177</sup> Tait., I. 4.

<sup>178</sup> Tait., I. 4; vidi Brh., IV. 3. 32.

nuto? Ali monizam ne znači uništenje razlike između dobra i zla. Osećanje drugoga i mnoštva, bitno u etičkom životu, dopušta se u upanišadama. One ističu da nema smisla zahtevati od nas da ljubimo svoje bližnje ili da postignemo jedinstvo sveta u ljubavi, ako su isključivost i razlike osnovni u životu ljudi. Kad bi ljudi bili stvarno tuđi jedan drugom, kao Leibnizove monade bez korektiva preestabrirane harmonije, onda bi ostvarenje etičkog ideala bilo nemoguće. Ako smo pozvani da ljubimo svoga bližnjeg to je stoga što su svi jedno u stvarnosti. Moj bližnji i ja jedno smo u dubini *sebe*, ako su površinske i efemerne razlike prevaziđene. Istinska *svest o sebi* apsolutno i večno vredna, nalazi se iza nestalnosti prostora i vremena i svega što nalazi mesto u njima. Nije to samo prazna fraza kad se kaže da treba prevazići našu isključivost. *Mokša* bukvalno znači oslobođenje, oslobođenje od veza čulnosti i individualnosti, ograničenja i konačnosti. To je posledica samoproširenja i slobode. Živeti u savršenoj dobroti znači ostvariti svoj život u svemu. Ovaj ideal, koji traži čovekova moralna priroda, može se postići samo ako konačna svest prevaziđe svoju usku individualnost i izjednači se sa celinom. Put oslobođenja jeste put rastejanja duše. Stvarnost koju treba da postignemo prevaziđanjem svoje individualnosti najviše je, i to je stvarnost koju upanišade priznaju.

Tvrđi se da sama hipoteza o božanskoj prirodi čovekovoju ne ostavlja prostor za bilo kakav etički napor. Samo iz toga što se kaže da je bog u čoveku ne sleduje da je time određen kraj svakog napora. Bog se ne nalazi u čoveku na takav vidljiv način da bi ga on mogao posedovati duhovno odsutan i bez ikakvog napora ili borbe. Bog je prisutan kao mogućnost ili potencija. Čovekova je dužnost da ga se domogne radom i snagom. Ako to ne učini, on ne vrši svoju čovečansku dužnost. Bog je u čoveku koliko zadatak toliko činjenica, koliko problem toliko posedovanje. U svome neznanju čovek sebe identifikuje sa spoljnim omotačem, sa telesnim i duševnim omotom. Želja za apsolutom u sukobu je sa njegovim konačnostima i ograničenjima. »Mada je individua zapaljena božanskom iskrom, ona nije potpuno božanska. Njena božanstvenost nije aktualnost, nego je to deo boga koji teži da postane njegova celina. Kao takva, ona je u isto vreme prašina i božanstvo, životinja i bog. Zadatak je moralnog života da ukloni nebožanski elemenat, ne razarajući ga nego prelivajući ga božanskim duhom.«<sup>179</sup> Čovek predstavlja suprotnost između konačnoga nasleđa prirode i beskonačnih ideala duha; postepenim podvrgavanjem haotičnih principa prirode božanskom duhu on mora da se domogne svoga određenja. Njegov je cilj da slomi ljusku svoga sopstvenog malog bića i spoji se u ljubavi i savršenom jedinstvu sa božanskim principom. Problem moralnosti ima značaj za čoveka čiji je život borba ili bitka

između konačnih i beskonačnih, demonskih i božanskih elemenata. Čovek je rođen za borbu i ne nalazi sam sebe sve dok oseća suprotnost.

Iz uputstava koja nalazimo u upanišadama o raznim putevima za postizanje najvišeg ideala, iz istine Rāthitare, samosavlđivanja Paurušište, i učenja Maudgalye<sup>180</sup> vidi se jasno da su mislioci tog doba vrlo mnogo razmišljali o problemima etike. Ne pokušavajući da u pojedinostima obrađujemo gledišta raznih mislilaca, mi ćemo opisati neke opšte postavke koje svi oni priznaju.

Ideal je etike samoostvarenje. Moralno ponašanje je ponašanje koje proističe iz upoznavanja *sebe*, ako sebe ne razumevamo kao iskustveno *sebe* sa svima njegovim slabostima i vulgarnošću, sebičnošću i uskošću, nego dublju prirodu čovekovu, oslobođenu svih okova sebične individualnosti. Pohlepnosti i strasti animalnog *sebe*, egoistične želje i ambicije, ograničavaju životne snagena oblast nižeg *sebe* i stežu život duše; one se moraju držati na uzdi. Radi porasta duše i ostvarenja najvišeg ideala moraju se nadjačati smetnje i uticaji. Moralni život je život razumevanja i razuma, a ne samo čula i instinkta. »Upoznaj sebe ili *ātman* kao gospodara koji sedi u kolima nazvanim telo; *buddhi* ili um je kočijaš, razum su uzde, čula su konji, a predmeti su putevi. »Uživalac« je za mudrace spoj *sebe*, čula i razuma. Ali onome ko ne shvata nego mu je razum slab, čula mogu da se razuzdaju kao divlji konji slabom kočijašu. Onaj koji shvata i čiji je razum snažan sigurno kontroliše čula kao dobar kočijaš konje. Onaj ko ne shvata, ko je nepromišljen i nečist, nikad ne postiže besmrtnost i nematerijalno stanje, nego ulazi u krug rođenja. Ali onaj ko shvata i ko je promišljen i čist, postiže stanje iz koga nema više povratka.«<sup>181</sup> Privlačnost želja ima da se ograniči. Kad želja dograbi kormilo, duša pretrpi brodolom, jer to ne odgovara zakonu pravog čovekovog bića. Ako ne priznamo ideal koji propisuje razum, i ne prihvatimo viši moralni zakon, naš život će biti životinjski, bez cilja ili zadatka, u kome smo aktivni po slučaju, voleći i mrzeći, milujući i ubijajući bez cilja ili razloga. Pristup razuma opominje nas na nešto više od same prirode, i poziva nas da preobrazimo naše prirodno biće u ljudsko, koje ima svoj smisao i cilj. Ako mi, nasuprot ukazivanjima na suprotan put, načinimo uživanje ciljem naših akcija — naš život postaje moralno zlo, nedostojan čoveka. »Čovek se ni najmanje ne uzdiže iznad čistog životinjstva samim posedom razuma, ako se njegov razum upotrebljava na isti način kao što životinje upotrebljavaju svoje instinkte.«<sup>182</sup> Samo nermalni ljudi stvaraju bogove od svetskih dobara i klanjaju im se. »Tada Viročana, zadovoljen u svojim mislima, ode *asurama* i propovedaše im učenje da se jedino telesnom *sebi* treba klanjati, da samo njemu treba služiti, i da onaj koji mu služi postiže oba sveta, ovaj i budući.«

<sup>180</sup> Tait., I. 9.

<sup>181</sup> Katha-upanišad.

<sup>182</sup> Kant: *Kritika čistog uma*.

Stoga oni čak i sada zovu *asura* onog čoveka koji ne daje milostinju, koji nema vere, koji ne prinosi žrtve jer je ovo učenje *asura*.<sup>183\*</sup> Kad bi se naš život tako vodio, zavisio bi od milosti praznih nada i strahovanja. »Racionalni život odlikovaće se jedinstvom i skladnošću. Različiti delovi ljudskog života pokazivaće red i manifestovati jedan najviši ideal. Ako nas vode čula umesto razuma, naš život će biti ogledalo prolaznih strasti i privremenih naklonosti. Onaj koji vodi takav život biće nazvan, kako kaže Dogberry, magarcem. Njegov život će biti niz nepovezanih i razbacanih epizoda, i neće imati cilja koji treba dostići, posla koji treba uraditi, niti cilja koji treba ostvariti. U racionalnom životu svaki tok radnje pre no što je prihvaćen dolazi pred sud razuma, te se ispita njegova sposobnost da služi najvišem cilju, i ako se pokaže vredan, čovek ga prihvati.«<sup>184</sup>

Život po razumu jeste život nesebične službe svetu. Razum nam govori da individua nema svoje sopstvene interese nezavisne od celine čiji je deo. Ona će se osloboditi okova sudbine i slučaja samo ako se odrekne misli o zasebnoj telesnoj egzistenciji. Dobar čovek je onaj koji podvrgne u svome životu lične ciljeve društvenim, a rđav čovek je onaj koji čini suprotno. Duša, koja izvrši neko sebično delo, navlači na sebe okove koje može da razbije jedino vraćanje univerzalnog životu. Ovaj put simpatije otvoren je svima i vodi proširenju duše. Ako želimo da izbegnemo grehu moramo izbeći sebičnosti. Moramo se ostaviti prazne misli i glupe laži o supremaciji neznatnoga *sebe*. Svaki od nas zamišlja sebe kao potpuno zasebnu jedinicu, kao *ja* koje je strogo ograničeno od svega što se nalazi izvan njegovog tela i duhovne istorije. Iz tog egoizma proističe sve što je moralno zlo. Mi treba tokom našeg života i ponašanja da saznamo da su sve stvari u bogu i od boga. Čovek koji zna tu istinu žudeće za tim da izgubi svoj život, mrzeće sva sebična dobra i daće sve što ima, želeće čak da bude prezren i odbačen od sveta, ako je to put ka njegovom postizanju sklada sa univerzalnim životom u bogu. U jednom smislu moral upanišada izgleda individualistički, jer je njegov cilj samoostvarenje; ali »individualistički« ovde nema nipošto isključiv karakter. Ostvariti samoga sebe znači izjednačiti se sa dobrom koje nije samo naše. Moralni život je život čije je središte bog, život strasne ljubavi i oduševljenja za čovečanstvo, život traženja beskonačnoga kroz konačno; to nije samo sebična avantura za sitne ciljeve.<sup>185</sup>

Konačni predmeti ne mogu dati ono zadovoljenje za kojim žudi naša duša. Kao što nam na polju intelekta nedostaje krajnja realnost u predmetima iskustvenog sveta, isto tako apsolutno dobro koje tražimo u moralu ne može se naći u konačnim zadovoljenjima.

<sup>183</sup> Čhāndogya, VIII. 8. 4—5.

<sup>184</sup> *International Journal of Ethics*, 1914, str. 171—2.

<sup>185</sup> Iṣā-up., 1.

\* *Sura* i *asura* su dobri i zli titani u indoiranskoj mitologiji. Od dobrih su se razvili bogovi (*deva*), a od zlih razne vrste demona.

»Beskonačnost je blaženstvo, blaženstva nema u konačnim stvarima.«<sup>186</sup> Polazeći u šumu Yādñavalkya je rešio da razdeli svoje imanje između dveju svojih žena, Maitreyī i Kātyāyani. Maitreyī nije znala šta da radi; sedeći na svome domaćem ognjištu ona je tužno gledala u pravcu šume. Toga dana ona je prekorila sitničavog čoveka koji se tako brzo uputio beznačajnim ciljevima. Konačne stvari postižu suprotno onome što želimo njima da postignemo. Duh u nama žudi za istinskim zadovoljenjem, koje nam ne može pružiti ništa manje osim beskonačnoga. Mi tražimo konačne predmete, mi ih dobijamo, ali u njima nema zadovoljenja. Mi možemo pobediti ceo svet pa ipak uzdisati što nema više svetova da ih pobedimo. »Ma šta da postigne, on želi da ide dalje. Ako postigne nebo on želi da ide dalje.«<sup>187</sup> Većina nas nalazi se na »putu koji vodi bogatstvu u kome mnogi ljudi propadaju.«<sup>188</sup> Postajući robovi stvari, vezujući se za spoljnje imanje mi gubimo svoje pravo sebe. »Niko se bogatstvom ne može usrećiti.« »Budućnost se nikad ne ukazuje očima bezbrižne mladosti, zaludene obmanom bogatstva. Ona misli: ovo je svet; nema nekog drugog. Tako ona neprekidno pada pod vlast smrti.«<sup>189</sup> »Mudri ljudi, poznajući prirodu onoga što je besmrtno, ne traže ništa stalno među nestalnim stvarima.«<sup>190</sup> Čovek je u mucu kad je odvojen od boga, i ništa drugo ne može zadovoljiti glad njegovog srca nego sjedinjenje s bogom.<sup>191</sup> Neograničena težnja duše za idealnom lepotom, za neumrljano čistim, ne može se ispuniti ostajanjem kod predmeta ograničenih u prostoru, vremenu i čulnosti. Ima mnogo ljudi koji žele da ostvare ideal apsolutno vrednog života u ljubavi prema drugom biću. Taj ideal se ne postiže sve dotle dok je to biće drugi čovek ograničen u prostoru i vremenu. Samoobmana je tražiti punoću ljubavi i lepote u drugom ljudskom biću, čoveku ili ženi. Potpuno ostvarenje može biti jedino u večnome. Za to je potrebno oslobođenje od sveta i njegovih dobara. Bilo je oduvek ljudi koji su tražili oslobođenje od briga udaljavanjem iz sveta. Bilo je mnogih koji su ostavili ženu i decu, imanje i pokretnost, i otišli kao prosjaci da traže spasenje duša u siromaštvu i čistoti života. Ove grupe asketa, koji su pokidali veze koje su ih držale za porodični život, spremile su put za monaški život kod budista. Život u svetom samoodricanju bio je priznat kao glavni put ka spasenju.

Iz toga sleduje da upanišade polažu na unutrašnju stranu morala i pripisuju veliki značaj motivu u ponašanju. Unutrašnja čistota je važnija nego spoljašnja slaganja. Ne samo da upanišade kažu: »ne ukradi«, »ne ubij«, nego one takođe objavljuju »ne poželi tuđe«, ili »ne mrzi ili se ne podaj ljutini, zlobi i pohlepi«. Duh treba da se pročisti,

<sup>186</sup> Čhān., VII. 1. 24.

<sup>187</sup> Aitareya-āranyaka, II. 3. 3. 1.

<sup>188</sup> Katha, II. 2. 3.

<sup>189</sup> Katha, I. 2. 6.

<sup>190</sup> Katha, II. 4. 2.

<sup>191</sup> »Žalosni utešitelji ste vi svi; o, kad bih znao gde Ga mogu naći« (Jov.).

jer nema koristi od sečenja grana ako koreni ostaju nedirnuti. Ponašanje se ceni prema njegovoj subjektivnoj vrednosti ili stepenu požrtvovanja koje ono nosi u sebi.

Upanišade nas pozivaju da posmatramo svet kao rođen od boga, kao što je i čovekova *svest o sebi*. Ako se isticanje ovog učenja tumači kao svođenje sve ljubavi konačno na dobro upravljen egoizam, onda upanišade dopuštaju da su moralnost i ljubav oblici najvišeg samoostvarenja, ali zameraju reči »egoizam« sa svim njenim asocijacijama. Yādñavalkya misli da ljubav prema sebi leži u osnovi svake druge ljubavi. Ljubav prema bogatstvu i svojini, prema plemenu i zemlji, samo su naročite vrste ljubavi prema sebi. Ljubav prema konačnome ima samo instrumentalnu vrednost, dok ljubav prema večnome ima unutrašnju vrednost. »Sin je mio zbog večnoga u njemu.« Konačni predmeti pomažu nam da ostvarimo *sebe*. Samo ljubav prema večnome je najviša ljubav; ona je svoja sopstvena nagrada jer je bog ljubav.<sup>192</sup> Ljubiti boga to je blaženstvo; ne ljubiti ga to je beda. Ljubiti boga znači imati saznanje i besmrtnost; ne ljubiti ga znači biti izgubljen u sumnji i obmani, brizi i smrti.<sup>193</sup> To je u svakoj pravoj religiji isti dominantan motiv koji imamo. »Onaj koji greši protiv mene, škodi svojoj sopstvenoj duši. Svi oni koji mrze mene ljube smrt.«<sup>194</sup> Grešnici su ubice svojih duša, kako je to izraženo rečima upanišada: »*ātma-hano danāh*«.

Upanišade zahtevaju od nas da se odrekemo svih sebičnih težnji, ali ne i svih interesa. One traže oslobođenje od *sebe* i vezivanje za boga. Idealni mudrac ima želja, ali to nisu sebične želje. »Onaj koji nema želja, koji se uzdigao iznad želja, čije su želje zadovoljene, čija želja je upućena duši, koji je već *brahman* postiže *brahman*«. <sup>195</sup> *Kāma*, čega smo dužni da se odrekemo, nije prava želja nego prosta životinjska želja, požuda, strastvena žudnja sirovog čoveka. Zahteva se sloboda od *kāme*, ali to ne znači potpunu pasivnost. Mi smo pozvani da se oslobodimo tiranije pohote i žudnje, zaslepljenosti spoljnim stvarima, ispunjenja instinktivnih požuda.<sup>196</sup> Ali želja kao takva nije zabranjena. Sve zavisi od njenog predmeta. Ako želju nekog čoveka predstavlja telo, on postaje preljubnik; ako nju pokreću estetski predmeti, on bude umetnik; ako je upućena bogu, on će biti svetac. Najviše se u upanišadama preporučuje želja za spasenjem i saznanjem. Pravi se razlika između ispravnih i lažnih želja,<sup>197</sup> a mi se pozivamo da negujemo ispravne. Sinovljevo poštovanje roditelja i privrženost *Načikete*, *Sāvitrina* jaka ljubav i poštovanje ne spadaju u grehe. Gospod svega

<sup>192</sup> Kāmāyatana. Brh., III. 9. 11.

<sup>193</sup> Brh., IV. 4. 5.

<sup>194</sup> Prov., VIII. 36; vidi Iṣā-up.

<sup>195</sup> Brh., IV. 4. 6.

<sup>196</sup> Pravi svetac obožava se kao *śānta*, *śrānta*, *dānta*, *uparata*, *saṁhita*.

Svi ovi pojmovi obuhvataju pobedu nad strastima.

<sup>197</sup> Čhāndogya, VII. 1. 3.

stvorenoga ima *kāmu* u smislu želje. »On je poželeo (*akāmayrta*) da se umnoži«. Kad gospod ima želja zašto ih ne bismo imali i mi? U upanišadama ne nalazimo nigde neku opštu zabranu naklonosti. One nas upućuju da iskorenimo gordost, ljutnju, požudu, itd., ali ne i nežna osećanja ljubavi, saučešća i simpatije. Istina je da ovde-onde upanišade govore o *tapasu*\* kao sredstvu za duhovno ostvarenje. Ali *tapas* označava samo razvoj duševne snage, oslobođenje duše od robovanja telu, ozbiljno razmišljanje i pokretnost duha »čiji se *tapas* sastoji od same misli«. <sup>198</sup> Život je velika svečanost na koju smo pozvani da bismo mogli pokazati *tapas* ili samoodricanje, *dānu* ili velikodušnost, *ārdavam* ili ispravno ponašanje, *ahimsu* ili nepovredivost života, *satyavačam* ili istinitost.<sup>199</sup> *Tapas* ili *tyāga* prenose i objavljuju duh nesebičnosti. »Besmrtnost se ne stiče *karmom*, niti potomstvom, bogatstvom, nego odricanjem.«<sup>200</sup> Čhāndogya-upanišad kaže »*śraddhā tapah*«. »Vera je askeza.«<sup>201</sup> Da bi ostvario slobodu od vezanosti za spoljašnje stvari čovek ne mora da ide u samoću šume i povećava svoja lišavanja i ispaštanja te da tako i poslednji ostaci zemaljske vezanosti otpadnu od njega. »Odricanjem ćeš postići zadovoljstvo«, kaže Iṣā-upanišad. Mi možemo uživati svet ako nismo opterećeni otrovom svetskih blaga; mi smo gospodari sveta ako nismo pribežište neke lakomosti. Naše uživanje u svetu u pravoj je srazmeri sa našim siromaštvom. Suština je svake prave religije u tom što poziva na samosavlđivanje u smislu uništenja osećanja odvojenosti i razvijanja nesebične ljubavi.<sup>202</sup>

U indijskoj misli izvršila se jedna promena posle perioda veda.<sup>203</sup> Zahvaljujući asketizmu Atharva-vede pojačala se mistična tendencija. U periodu vedskih himni javljala se neka vrsta sebičnog odricanja od zadovoljstva. Duhovni nagon čovekove duše utvrdio se, i u periodu upanišada čuo se jasan glas protesta protiv tiranije čula. Duh više neće bespomoćno i pokorno da sluša telo koje besni i razuzdava se. Ali ovaj duh samoodricanja ne degeneriše se u upanišadama u nezdravi asketizam poznijih dana, koji se pokazivao u sagorevanju tela i sličnim postupcima. Po primeru Buddhe, Bhāradvāda protestuje protiv svetskog života kao i protiv asketizma.<sup>204</sup> Može se čak reći da ovakav neumereni i fanatični asketizam nije znak pravog samoodricanja, nego samo jedan drugi oblik sebičnosti. Pokušaji da se postigne pojedinačno spasenje, počivajući na uverenju da je duša

<sup>198</sup> Mundaka, I. 1. 9.

<sup>199</sup> Čhān., III. 16; Tait., I. 9.

<sup>200</sup> Nārāyaṇīya, IV. 21. <sup>201</sup> V. 10.

<sup>202</sup> »Bezumniče! to što seješ neće oživeti ako ne umre« (Posl. Kor. XV. 36).

<sup>203</sup> Vidi Rhys Davids: *Buddhism, Hibert Lectures*, str. 21—22.

<sup>204</sup> Vidi Mundaka-up.

\* *Tapas*, »žar« je tehnički termin za asketski napor sledbenika *yoge* i ostalih srodnih sistema meditacije i koncentracije duha. Asketski se napor smatra stvaralačkom silom u svetu. Njegovom koncentracijom postižu se natprirodne snage (ali ne i neprirodne, čudotvorne u smislu kršenja prirodnih zakona).

pojedina dragocenija nego sve duše sveta uzete zajedno — nisu izraz neke iskrene skromnosti duha. Upanišade nas pozivaju da radimo, ali nesebično. Ispravan čovek nije onaj koji ostavlja svet i povlači se u neki manastir, nego onaj koji živi u svetu i voli stvari sveta ne radi njih samih već radi beskonačnosti koja se nalazi u njima, radi univerzalnosti koju kriju u sebi. Za njega bog je neuslovljena vrednost, dok sve stvari imaju izvedenu vrednost kao sredstva celine ili kao putevi bogu. Ostvarenju *sebe* pomaže svako ispunjenje dužnosti, svaka individualna žrtva. Mi možemo biti očevi jer je to jedan način prevazilaženja naše uske individualnosti i identifikovanje sebe sa širim ciljevima. Čovekova ljubav je senka božanske ljubavi. Mi možemo ljubiti svoje žene radi radosti koja gori u srcu stvari. »Zaista, ne zbog muža je muž drag, nego zbog *ātmana* je muž drag«, kaže upanišad. Isto se tvrdi često o ženama, sinovima, kraljevstvu, brāhmanskoj i ratničkoj kasti, delovima, sveta, bogovima, živim stvorenjima i vasioni. Sve je to tu, i to ne radi sebe samoga, nego radi večnoga.<sup>205</sup> Predmeti iz našeg sveta ne predstavljaju se kao mamci za greh nego kao putevi ka božanskom blagoslovu. Kad jednom postignemo ispravan pogled, onda možemo imati bogatstvo itd.<sup>206</sup> »*Tato me śriyam āvaha*«. »Posle toga podaj mi bogatstvo«. I Šamkara naglašava da je bogatstvo zlo za nepreporođenoga, ali ne za pravog mudraca. Svetske stvari, koje očigledno nisu božanske, predstavljaju neprekidan izazov duši. Duša ima da izbori svoju nezavisnost i preobrati ih u izraz božanski. Ona radi sve u tom duhu odvajanja. »Biti odvojen znači biti oslobođen od svake veze koja vezuje dušu za zemlju, biti nezavisan od svega pod nebom, ne oslanjati se ni na šta vremensko. To znači ne poklanjati nikakvu pažnju na ono što drugi ljudi govore ili misle o nama ili šta rade; znači ići na svoj posao kao što vojnici idu u bitku ne misleći na posledice; znači smatrati poverenje, počast, ime, dobre okolnosti, udobnost, ljudske veze upravo nizašta ako neka verska obaveza zahteva da se žrtvuju.«<sup>207</sup> Upanišade zahtevaju neku vrstu telesne pripreme za duhovnu borbu. One naređuju očišćenje, post, uzdržavanje, samoću itd., kao sredstva za prečišćavanje tela. »Neka bi moje telo bilo zdravo, neka bi moj jezik postao savršeno umilan, neka bih ja mnogo čuo svojim ušima.«<sup>208</sup> To ne znači prezirati telo kao smetnju i breme čovekove duše. Niti sa samoučenjem ima nečeg zajedničkog ovo prečišćavanje tela, ovo oslobodavanje od čulnosti, ovo razvijanje duha.<sup>209</sup> U Čhāndogya-upanišadi se opet kaže da svet *brahmana* pripada onima koji ga nađu pomoću *brahmačarye*. *Brahmačarya* je disciplina kojoj

<sup>205</sup> Brh., II. 4. 5.

<sup>206</sup> Tait., I. 4.

<sup>207</sup> Newman: *University Sketches*, str. 127.

<sup>208</sup> Tait., I. 4.

<sup>209</sup> Gough greši kod prevoda *tapas* kao samoučenju. U Tait., I. 4. uputstva imaju taj smisao da se telo mora osposobiti za stan boga.

ima da se podvrgne učenik koji uči pod vodstvom *guru*\*. To nije asketsko povlačenje iz sveta, jer Čhāndogya-up. u odeljku VIII, 5. identifikuje *brahmačaryu* sa žrtvovanjima. Ove reči kao da su opomena protiv pogrešnog tumačenja *brahmačarye* kao otuđivanja od sveta. Telo je sluga duše a ne njen zatvor. Nigde u upanišadama nema zahteva da se odrekemo života, duha, svesti, inteligencije itd. S druge strane, učenje o imanenciji božanskoga upućuje na suprotan zaključak.

Prema Goughu: »Indijski mudraci, kako upanišade govore o njima, teže za učešćem u božanskom životu ne čistim osećanjem, visokom misli i ozbiljnim naporom, ne neprekidnim pregnućem da nauče istinu i rade ispravno, nego isključenjem svakog osećanja i svake misli, prazninom i apatijom,, inercijom i ekstazom.«<sup>210</sup> Prema Euckenu, cilj upanišada je »ne toliko prodiranje i svladavanje sveta, koliko odvajanje i oslobodavanje od njega; ne uzdizanje života da bi se držao i pored najjačeg otpora, nego snižavanje, umekšavanje svih teškoća, raspadanje, nestajanje, duboka kontemplacija.«<sup>211</sup> To gledište, izneseno ovde od ovih pisaca, da upanišade zahtevaju oslobođenje od svih uslova koji čine čovekov život — potpuno je netačno. Upanišade ne traže od nas odricanje od života, ne stvaraju tabu od želja kao takvih. Suština etičkog života nije u uništenju volje. Tonu, koji prevladuje u upanišadama, stran je lažni asketizam koji život posmatra kao san a svet kao privid, a zahvatio je neke mislioce kako Indije tako i Evrope. Tu vlada atmosfera zdravog uživanja života u svetu. Povuci se iz sveta znači razočarati se u čoveka i priznati poraz boga. »Samo radi izvršivanja dela trebalo bi živeti život od sto godina.«<sup>212</sup> Nema poziva da se ostavi svet, nego samo da se napusti san o njegovom izdvojenom postojanju. Mi se pozivamo da prodremo kroz zastor i upoznamo prisustvo boga u svetu prirode i društva. Mi smo dužni da se odrekemo sveta u njegovoj neposrednosti, da raskinemo sa spoljnim izgledom, ali da ga spasemo za boga i učinimo da u nama i izvan nas izražava božanstvenost. Konceptija upanišada o svetu je neposredan izazov duhovnoj aktivnosti čoveka. Filozofija rezignacije, asketski etički zakonik i zamorenost životom predstavljaju uvredu za tvorca vasiona, greh protiv nas samih i sveta koji polaže pravo na nas. Upanišade veruju u boga, i zato takođe veruju i u sam svet.

Upanišade se ne zadovoljavaju time što samo ističu duh prave religije. One nam daju takođe jedan zakonik dužnosti, bez koga bi moralni ideal bio nesiguran vođa. Svi oblici ponašanja u kome je strast pod nadzorom a razum ima vrhovnu vlast, u kome ima prevazilaženja sebe u smislu oslobođenja od uskosti sebične individualnosti, u kome mi radimo jer smo svi saradnici na izvođenju božanskog plana, —

<sup>210</sup> *Philosophy of the Upaniśads*, str. 266—267.

<sup>211</sup> *Main Currents*, str. 13.

<sup>212</sup> *Iśā-up.*, II.

\* Učitelj.



jesu vrli, a njemu suprotna ponašanja su pogrešna. Obuzdavanje, velikodušnost i milosrđe su vrline.<sup>213</sup> Princip da levica ne treba da zna šta radi desnica izražen je na sledeći način: »Daj sa verom, ne daj bez vere, daj izobilno, daj sa skromnošću, daj sa strahom, daj sa saosećanjem.«<sup>214</sup> U Čhândogyi (III. 17) meditacija, milosrđe, ispravno ponašanje nepovredivog života i istinitost određeni su kao ispravni oblici ponašanja.<sup>215</sup> Uzdržati se od mučenja životinja, žaliti progonjenog zeca, možda prema našim modernim pojmovima spada u glupi sentimentalizam koji liči jedino preosetljivim ženama. Ali u upanišadama ljubav prema životinjama smatra se kao velika vrлина. Dobrota i saosećanje za sve što je živo na zemlji opšta je crta indijske etike. Zločin je ubiti jelena sporta radi ili mučiti pacove iz zadovoljstva. Naređuje se katkad sticanje pobede nad strastima, dakle disciplina. Indijski mislioci veruju u zavisnost duha od tela, i zato propisuju čistotu hrane kao potrebnu za čistotu duha.<sup>216</sup> Kontrola nad strastima mora da bude spontana, a kad to nije moguće prihvata se katkad nasilno sprečavanje. Pravi se razlika između *tapasa* ili nasilnog sprečavanja strasti, i *nyāsa* ili duhovnog odricanja. *Tapas* je za *vānaprasthu* koji je na nižem stupnju, dok je *nyāsa* za *sannyāsina*. Praksu *yoga*-koncentracije, kontemplacije itd. treba upražnjavati. »Mudrac treba da utopi govor u razum a duh u *buddhi*.«<sup>217</sup>\* Zahtevaju se meditacija i koncentracija takođe kao sredstva za prečišćavanje duha. Od individue se traži da uputi sve svoje misli unutra i da misli samo o bogu, nipošto da bi postigao naklonost nego da bi se sjedinio s njim. Ali čak ni ta egzaltacija kontemplativnog života ne predstavlja nužno bežanje iz stvarnosti. To je samo sredstvo pomoću koga možemo videti najvišu istinu stvari. »On se saznaje sa oštrim i utančanim razumom.«<sup>218</sup> Četiri *āśrame*: *brahmačārin* ili učenik, *grhastha* ili domaćin, *vānaprastha* ili isposnik, *sannyasin* ili prosjak litalica — spominju se kao predstavnici raznih stepena u kojima se čovek postepeno prečišćuje od svih zemaljskih tragova i osposobljava se za svoj duhovni dom.

Za svakog Arijea se naređuje povlačenje iz sveta kad je izvršio svoje dužnosti prema društvu. To pada na kraj života. Asketski putnik, čiji je život ljubav a ponašanje ispravnost, okreće svoje oči prema nebu i čuva svoju slobodu od svetskih iskušenja. Jednostavni ali pobožni duhovi Indije bili su obuzeti snovima o neprolaznoj lepoti i odjecima večne muzike. Oni su imali život toliko prožet idealom da su verovali u njegovu realnost. Za nas to može biti san, ali to je ipak san u kome

<sup>213</sup> Brh., V. 2.

<sup>214</sup> Tait., I. 11.

<sup>215</sup> Vidi takođe I. 9. 12.

<sup>216</sup> Āhāraśuddhau satvaśuddhih.

<sup>217</sup> Katha, I. 3. 10.

<sup>218</sup> Na istom mestu, III. 12.

\* *Buddhi* je u klasičnim indijskim sistemima umni princip nadređen razumu (*manas*), dok je *manas* redovno shvaćen psihološki kao organ koordinacije oseta.

oni žive, i stoga je on stvarniji nego stvarnost koju oni preziru. Stroga vežba tela i duše je propisana za asketu, jedinog koji može da živi idealnim životom. On mora da vodi život određen najstrožom čistotom i siromaštvom. Propisano mu je da nosi žuto odelo, brije glavu i prosi hranu na ulici. To su sredstva kojima se postiže poniznost duše. Duša se može uzdići do večnog blaženstva pomoću brižljivo određenih molitvi i postova. Što asketu čini velikim to je njegova svetost i poniznost. To nije sposobnost da izvodi duhovite mađioničarske trikove, ili da mašta histerične snove, nego je to čuvanje čistote od žudnje i srdžbe, od strasti i želje. Ovo životno mučeništvo je uvek mnogo teže nego samoubistvo. Smrt je laka. Život, naprotiv, zahteva napor. Pravi asketa nije onaj koji ostavi dom i društvo da bi izbegao društvene obaveze; on nije od onih koji postaju *sannyāsini* pošto pretrpe brodolom u životu. Ovi poslednji stvaraju rđav glas celom tom pokretu. Pravi *sannyāsin* je onaj koji sa samokontrolom i duhovnom vizijom pati za čovečanstvo. Životni naponi su nam dati da bismo se očistili od sebičnosti, a društvene ustanove su pozvane da pomognu porast duše. Tako posle *grhasthāśrama*, ili stanja domaćinstva, dolazi stanje usamljeničtva. Upanišade izjavljaju da oni koji poznaju *ātman* gube sve sebične interese i postaju isposnici litalice. »Poznajući njega, *ātmana*, brāhmani se oslobađaju želje za potomstvom, želje za imanjem, želje za svetskim dobrima, i odlaze kao lutajući isposnici.«<sup>219</sup> U staroj Indiji mada je *sannyāsin* siromašan i bez novca, živi od svakodnevne milostinje i nema nikakvu vlast niti moć, njega tako visoko cene da se svetski vladari klanjaju pred njim. Tako visoko je poštovanje života u svetosti.

*Āśramadharmā*, jedna od osnovnih odlika indijske religije, pokušava da ispuni ceo život snagom duha. Ona insistira da je život u strogoj nevinosti prava priprema za bračni život. Za mislioce upanišada brak je sveta tajna, jedan oblik službe božje.<sup>220</sup> Domaće ognjište je sveto, a nijedan verski obred nije potpun bez žene koja u njemu treba da učestvuje. Pošto pojedinac u braku i roditeljstvu potpuno oseti toplinu i sjaj ljudske ljubavi i porodične naklonosti, on se poziva da se polako oslobodi vezanosti za dom i porodicu, da bi osetio svoje dostojanstvo kao građanin sveta. Ako budizmu nije pošlo za rukom da osigura sebi trajan uticaj na duh Indije, to je otuda što je uzdigao ideal celibata iznad ideala braka i dopustio svima da stupe u najviši red *sannyāsina*, bez obzira na njihovu raniju pripremu za to. *Sannyāsini* čine duhovno bratstvo bez poseda, bez kaste ili nacionalnosti, pozvanih

<sup>219</sup> Prema Oldenbergu ovo je najraniji znak indijskog monaštva. »Od ovih brāhmana, koji pošto saznaju *ātman* napuštaju sve što je zemaljsko i postaju prosjaci, napreduje istorijski razvoj u pravoj liniji ka *Buddhi*, koji ostavlja prijatelje i rođake, imanje i pokretnost, da bi tražio spasenje lutajući beskućnički u žutom monaškom odelu. Pojava doktrine o večnom jednom i postanak monaškog života istovremeni su u Indiji: to su dva vida istog značajnog događaja« (Oldenberg: *Buddha*, str. 32).

<sup>220</sup> Vidi Tait.-up., I.

da propovedaju u duhu radosti jevanđelje ljubavi i službe. Oni su izaslanici božji na zemlji, dokazi lepote svetosti, moći poniznosti, radosti siromaštva i slobode služenja.

Kastinska pravila su propisivala dužnosti prema društvu. Čovek mora da ispuni svoje dužnosti ma kakva bila njegova sudbina. Funkcije zavise od sposobnosti. Brāhmanstvo ne zavisi od rođenja, nego od karaktera. Ova priča prikazuje tu istinu:

Satyakāma, sin Đabāle, obratio se svojoj majci i pitao je: »Želeo bih da postanem *brahmačārin*, majko. Od koje sam porodice?«

Ona mu reče: »Ja ne znam, dete moje, od koje si porodice. Ja sam te začela u mladosti kad sam kao sluga mnogo menjala mesta. Tako ja ne znam od koje si porodice. Moje je ime Đabālā. Ti si Satyakāma. Reci da si Satyakāma Đabālā.«

On ode Gautami, sinu Haridrumate, i reče mu: »Želeo bih da postanem *brahmačārin* kod tebe, gospodaru. Mogu li doći k tebi?«

Ovaj mu reče: »Od koje si porodice, prijatelju moj?«

On odgovori »Ja ne znam, gospodaru, od koje sam porodice. Pitao sam svoju majku i ona mi je odgovorila: »Ja sam te začela u mladosti kad sam kao sluga mnogo menjala mesta. Tako ne znam od koje si porodice. Moje je ime Đabālā, ti si Satyakāma.« Ja sam stoga Satyakāma Đabālā, gospodaru.«

Ovaj mu reče: »Niko ne bi tako govorio osim pravog brāhmana. Idi i donesi gorivo.\* Ja ću te posvetiti. Ti nisi skrenuo od istine.«<sup>221</sup>

Sva filozofija upanišada usmerena je na ublažavanje podele i slabljenje klasne mržnje i antipatije. Bog je unutrašnji duh svih podjednako. Na taj način sve mora da bude u stanju da odgovori istini, i stoga ima pravo da bude poučeno istini. Sanatkumāra, predstavnik kšatrija, obaveštava brāhmana Nārada o najvišoj tajni stvari. Viša filozofija i religija nisu nipošto ograničene samo na klasu brāhmana. Čitamo o kraljevima koje poučavaju čuveni učitelji toga doba o dubokim problemima duha. Đanaka i Adātašatru bili su kraljevi kšatrije koji su sazivali verske skupove na kojima su se vodile filozofske rasprave. Bio je to period jakog intelektualnog života. Čak su i obični ljudi bili zainteresovani za filozofske probleme. Mudri ljudi putovali su tamo-amo po zemlji željni rasprave. Brāhmanski izdavači upanišada imali su toliko prečišćeno osećanje za istinu, da su bili gotovi da dopuste da kšatrije preuzmu znatan udeo u tim istraživanjima.<sup>222</sup> Žene, mada su bile zaštićene od borbe za život, imale su ista prava sa muškarcima u duhovnoj borbi za spasenje. Maitreyī, Gārgi, diskutuju o dubokim problemima duha i ulaze u filozofske utakmice.<sup>223</sup>

Istina je da upanišade polažu akcenat na saznanje kao sredstvo za spasenje. »Tarati šokam ātmavit«, poznavalac *ātmana* nadvladava sve brige. »*Brahmavid brahmaiva bhavati*«, poznavalac *brahmana* postaje zaista *brahman*. Pošto upanišade stavljaju akcenat na *dhānu*, \*\*

<sup>221</sup> Čhāndogya, IV. 4. 1. 4.

<sup>222</sup> Vidi Kauštiki-up., I. 4. 2; Brh., III. 7; Čhān., V. 3. 7.

<sup>223</sup> Brh., II. 4.

\* Gorivo za održavanje žrtvene vatre je simbol dužnosti i prijema u nauku *brahmačārīna*.

\*\* Spoznaja.

i smatraju svu moralnost kao pripremu za nju, ima kritičara koji tvrde da upanišade u svom oduševljenju za *dhānu* daju volji podređeno mesto. Deussen, pošto insistira da moral nema značaja za posvećenoga, kaže da nije potreban čak ni za neposvećenoga. »Moralno ponašanje ne može doprineti neposredno već samo posredno postizanju saznanja koje donosi oslobođenje. Jer ovo saznanje nije nešto što postaje a nije ranije postojalo, te se mora ostvariti pogodnim sredstvima, nego je ono zapažanje onoga što je već postojalo oduvek.«<sup>224</sup> Ali ipak upanišade ne zastupaju saznanje u užem smislu te reči kao jedino sredstvo spasenja. »Ta *svest o sebi* ne može se steći poznavanjem veda ili razumom ili velikom učenošću.«<sup>225</sup> Polaže se takođe mnogo na ispravan život. Vrlina mora da bude pratilac saznanja. Ako kandidat za bogoslova nema odgovarajuće moralne i duhovne odlike ne prihvata se, ma kako bilo veliko njegovo oduševljenje i želja za znanjem.<sup>226</sup> Mora se jasno istaći da *dhāna* nije samo intelektualna sposobnost. To je duševno čulo. Duh kandidata ne sme da bude suviše uznemiren ili suviše zauzet svetom da bi mogao da se usredsredi na najviše. Njegovo srce mora da se očisti i zagreje posvećenjem bogu. U upanišadama saznavamo o ljudima od kojih se traži da prođu dugi tok moralne i intelektualne pripreme pre no što ih za učenika prime *rši*, stručnjaci u nauci o bogu. U Prašna-upanišadi Pippalāda upućuje šest tražilaca boga na izučavanje još godinu dana. U Čhāndogya-upanišadi Satyakāmu Đabālu učitelj šalje u divljinu šuma da čuva stoku, da bi na taj način odnegovao u sebi naviku usamljenog razmišljanja i srodio se sa prirodom. *Dhāna*, čiju važnost naročito ističu upanišade, jeste vera koja postaje živi zakon duševne snage. Kao što drvo donosi plod, tako mora i znanje da se ostvari u delu. Kad imamo *dhānu* kaže se da imamo istinu, usvajamo je i ona nas preobraća. To nije moguće za »onoga koji se nije ostavio rdavog ponašanja, koji se nije smirio, koji se nije usredsredio i čije srce nije smireno«. Stoga Rāmānuđa objašnjava da je saznanje *dhyāna*, meditacija, ili *upāsana*, obožavanje. Ne izgleda da postoji bilo kakvo opravdanje za interpretaciju koja isključuje moralni život iz saznanja. Istina je da upanišade insistiraju da sama dela nisu dovoljna, osim ako izražavaju osećanje jedinstva sa samim sobom. »Ne, čak ako bi neko ko ne poznaje tu *svest o sebi* izvršio ovde neko veliko sveto delo, ono će za njega najzad nestati. Ako čovek poštuje *svest o sebi* samo kao svoj pravi duh, njegovo delo neće nestati. Jer što god on želi, to će dobiti od toga *sebe*.«<sup>227</sup> Ovo mesto insistira da rad treba izvršavati sa znanjem. Bez vere u transcendentno, sama dela nestaju.<sup>228</sup> Stvarni cilj čovekov ne može se postići jedino mehaničkom dobrotom. U svim delima, u prinošenju

<sup>224</sup> *Philosophy of the Upaniṣads*, str. 362.

<sup>225</sup> *Mundaka*, III. 2. 3; takođe III. 1. 8.

<sup>226</sup> Vidi *Katha*, I. 2. 24—25.

<sup>227</sup> *Brh.*, I. 4. 15.

<sup>228</sup> Vidi *Brh.*, III. 8. 10.

žrtava, u vršenju obreda ima transcendiranja *sebe*, ali ne nužno i izjednačavanja sa beskonačnim. Sva dela moraju se vršiti sa određenim ciljem da se unapredi interes realnog *sebe*. Bez boga naš život nema cilja, nema egzistencije, i nema oslonca. Upanišade osuđuju obrede i žrtve prinošene sa jedinom namerom da se postignu dobre nagrade u spoljnim dobrima bilo u ovom bilo u onom svetu. Ne bi trebalo da vršimo svoju dužnost sa pobudom da postignemo nagradu u drugom svetu ili otvorimo bankovni račun kod boga. Protestujući protiv jedne tako mehaničke koncepcije o dužnosti u brāhmanama, upanišade stavljaju akcenat na jednu nužnu istinu. Ali one ne podupiru time gledište da dela i saznanje isključuju jedno drugo, i da jedino saznanje vodi spasenju. Upanišade insistiraju na ostvarenju života duha koji kombinuje *dhānu* i *karmu*.

Upravo kao što se ideal razuma ne može ostvariti dok ostajemo na nivou razuma, ali se može postići kad prevaziđemo taj nivo i uzdignemo se do intuicije, tako se ni ideal moralnosti ne može postići dok ostajemo na nivou morala, ali se može ostvariti kad se uzdignemo do religije. Na nivou morala dve strane naše prirode, konačna i beskonačna, nalaze se u sukobu. Konačna strana živi sebičnošću ili *aham-kārom*; ona daje individui osećanje izdvojenosti od univerzalnog. Beskonačno u njoj teži da se ostvari u svetu. Nasuprot samoispunjenju duha, javlja se težnja za njegovim razaranjem. Mi pokušavamo da zadržimo u vlasti nižu prirodu pomoću provođenja moralnosti, ali ideal se ne postiže sve dok ono što je niže nije potpuno oduhovljeno. Tek kad uništimo isključivost naše individualnosti, a time i osećanje svoje izdvojenosti, ulazimo u uživanje religije i ostvarujemo punu slobodu duha.

Mogućnost ovog religioznog ostvarenja čini pretpostavku sve moralnosti. Bez nje ne možemo biti sigurni da će se moralne težnje ostvariti. Pred činjenicom nesreća i užasa, smrti i bolesti, hrabri nas ubeđenje da uprkos prividnog nesklada i protivrečnosti sve stvari sarađuju na dobru. Moral pretpostavlja religiju. Bog nam daje sigurnost da je svet dobar i da je čovek određen da pobedi. »Kad čovek nađe svoj mir i odmorište u onome što je nevidljivo, neopipljivo, neizražljivo, nedokučivo, onda je on postigao svoje smirenje. Međutim, ako čovek dozvoljava u tome prekid, odvajanje, onda se njegov nemir produžava; štaviše, to je onda nemir onoga koji uobražava da je mudar.«<sup>229</sup> Sa ovakvom religioznom garancijom pritisak okolnosti ili progonjenje od strane čoveka prestaje da nas uznemirava. Nikakvo suprotništvo ne izaziva u nama gnev ili gorčinu. Religija je inspiracija morala. Bez religije moral postaje večni napor, neprekidan napredak, beskonačna žudnja za nečim čega nemamo. U religiji se sve to pretvara u ostvarenje, uživanje i ispunjenje. Tada se svlada slabost konačne sposobnosti, a konačna *svest o sebi* dobija smisao i misiju. Kad se jednom postigne

<sup>229</sup> Brh., IV. 2. 4.

ova svest, produženje ili prestanak telesnog postaje irelevantno.<sup>230</sup> Čovek sagoreva u vatri ljubavi za boga i službi čoveku. On ne brine da li je ravan ili džombast put koji ima da pređe. Kad čovek sazna istinu, zlo se okreće od njega i samo se razara, kao što se grudva zemlje razbija udarom o tvrd kamen.<sup>231</sup>

Kao što se intuicioni nivo nalazi iznad kategorija intelekta, isto tako religiozna oblast prevazilazi razlike između dobra i zla. Onaj koji se uzdigne do najvišega nalazi se iznad svih zakona.<sup>232</sup> »Njega ne muči misao: zašto nisam ostvario dobro, zašto sam učinio greh?«<sup>233</sup> On se ne boji ničega i ne uznemirava se zbog svojih dela i nedela iz prošlosti. »On, besmrtni, uzdigao se iznad dobra i smrti; što je učinjeno i što je propušteno ne stvara mu bol, na njegov domen ne utiče nikakva radnja.« Ovo dopušta mogućnost iskupljenja posledica grešnog života pomoću pravog oblagorodavanja srca. Na tom principu je zasnovano hrišćansko učenje da ni najveći greh nije smetnja za spasenje, pod uslovom da dođe do sigurnog, dubokog kajanja. Kad duša jednom dostigne realno, »u kome živeti znači neprolazno blaženstvo«, ljudsko telo se prepuni božanskim sjajem u kome sve što je zlo i grešno vene i umire. Pitanje morala prestaje da ima značaja. Jer tu nije više individua koja nešto čini. Njena volja je božja volja, njen život je božji život. Ona se pridružila celini, i tako postala celina. Svaka akcija proističe iz izvora koji je u bogu. Nema više razlike između boga i individue. Dr Bosanquet ističe u svojoj odličnoj knjizi »Šta predstavlja religija?« ovo osnovno jedinstvo tog najvišeg stanja. »U čistoti ljubavi i volje prema najvišem dobru vi niste samo 'spaseni', nego ste i 'slobodni' i 'jaki' . . . Vama se neće pomoći pokušajem podele jedinstva i pokazivanjem koliko dolazi od 'vas' a koliko od 'boga'. Vi morate da se udubite u to ili da omogućite tome da se udubi u vas, makar koja fraza da vašoj duši najbolje izražava tu činjenicu.«<sup>234</sup>

Nažalost, neki čak i veoma dobri ispitivači indijske misli nisu pravilno shvatili ovu osnovnu istinu religioznog života. Najnoviji kritičar upanišada, dr Hume primećuje: »Postoji velika razlika između teorije upanišada i teorije grčkih mudraca, da čovek koji ima saznanje

<sup>230</sup> »Videh grešnika u velikoj moći; ali prođe, i gle nema ga; zaista sam ga tražio i nisam mogao da ga nađem. Slušaj savršenog čoveka i drži se uspravno, jer je kraj takvog čoveka mir« (Ps. XXXVII, 35—37).

<sup>231</sup> Chāndogya, I. 2. 7.

<sup>232</sup> Kauštiki, II. 8; Brh., IV. 4. 22.

<sup>233</sup> Tait., II. 9.

<sup>234</sup> Str. 20—21. »Kao što se kap vode rastvori u krčagu vina, primajući njegov ukus i boju, i kao što otopljeno gvožđe postaje slično vatri i gubi svoj oblik, i kao što se vazduh prožet sunčevom svetlošću pretvara u tu svetlost, tako da ne izgleda osvetljen nego sama svetlost — tako u svecima svako ljudsko osećanje mora na neopisivi način da se oslobodi sebe i pretvori u volju božju. Kako bi Bog mogao biti sve kad bi u čoveku ostalo nešto od čovečanskoga? Neka supstancija će ostati, ali u drugom obliku, drugom sjaju, drugoj moći« (St. Bernard, citat u *Mind*, 1913, str. 329).

time treba da postigne vrline karaktera, ili da rezultat podučavanja treba da se pokaže u vrlom životu. Ovde posedovanje nekog metafizičkog saznanja u stvari poništava sve ranije grehe i čak dopušta znalcu da bestidno produžava »ono što izgleda veliko zlo«, a potpuno bez kazne, mada su takvi postupci grozni zločini i razorni po svom uticaju na druge koji nemaju saznanje te vrste.«<sup>235</sup> Mi smo već kazali da saznanje u upanišadama ne predstavlja neku metafizičku oštroumnost ili dijalektičku suptilnost, već priznanje najvišega kao najviše moći u srcu vasiona. Ovakvo duhovno opažanje je moguće jedino uz potpun preobražaj teorijskih i praktičnih odlika ljudske prirode. Ono što dr Hume zove »posedovanje nekog metafizičkog saznanja« pristupačno je samo čistima u srcu. Oni postižu savršenu slobodu. »U tom najvišem stanju lopov nije lopov, ubica nije ubica. Njemu ne sleduje dobro, niti mu sleduje zlo, jer on je prevazišao sve brige srca.«<sup>236</sup> Slobodni mogu činiti šta hoće potpuno bez kazne, ali ova sloboda nije »pravo na ludilo.«<sup>237</sup> Mistik postaje zakon samom sebi i gospodar sebe i sveta u kome živi. Zakoni i pravila su potrebni za one ljude koji se po svojoj prirodi ne potčinjavaju naređenjima savesti. Ali za one koji su se uzdigli iznad svojih sebičnih *ja*, moral postaje pravi uslov njihovog bića, a zakon se ispunjuje u ljubavi. U njima ne postoji mogućnost da rade zlo. Prinuda spolja pretvorila se u unutrašnje prihvatanje. Dok se ne stekne duhovni život, zakon morala izgleda kao spoljašnje naređenje kome čovek mora da se pokorava sa naporom i mukom. Ali kad se postigne osvećenje on postaje unutrašnji život duha, pokazujući se nesvesno i spontano. Postupanje svetog čoveka potiče iz apsolutnog predavanja spontanosti duha, a nije bezvoljno pokoravanje spoljnim zakonima. Tu imamo slobodan izliv jednog nesebičnog duha, koji ne računa na naknadu za rad niti na kaznu za omaške. Za njega postaju beznačajni kako konvencionalna merila, tako spoljne dužnosti i etička pravila. Duša uživa u tom najvišem blaženstvu, oseća jedinstvo svega, i ljubi svet kao što mi ljubimo naše izdvojeno sebe. »Savršeno dobra volja bila bi stoga takođe podvrgnuta objektivnim zakonima (odn. zakonima dobra), ali zbog toga ne bi mogla da se shvati kao *obavezna* da dejstvuje zakonski, jer ona sama po sebi, po svojoj subjektivnoj konstituciji, može da bude određena samo koncepcijom dobra. Stoga i m p e r a t i v i ne važe za božansku volju ili uopšte za svetu volju; t r e b a ovde nije na svom mestu, jer htenje je tu već samo po sebi nužno u saglasnosti sa zakonom.«<sup>238</sup> Moralni zakoni su njeni izrazi i stoga je ne vezuju. Takva najviša duša je tvorac vrednosti i *svarāt*<sup>239</sup>, sama svoj zakon. U sistemu sveta imamo

<sup>235</sup> Uvod u *The Thirteen Principal Upaniṣads*, str. 60.

<sup>236</sup> Brh., IV.

<sup>237</sup> Rabindranath Tagore: *Sadhana*, str. 18.

<sup>238</sup> Kantovi *Metaphysics of Morals*, str. 31 (izdanje Abbot).

<sup>239</sup> Svayam eva rājah (Svoj vlastiti vladar).

tri klase bića: 1. ona koja teže za samopotvrđivanjem i zadovoljenjem nagonskih potreba, rdavi ljudi koji ako ikad rade po vrlini čine to iz sebičnih razloga, kao što su nada na nebo ili strah od pakla; 2. ljude koji znaju zakon i trude se da se usklade s njim uz veliki napor i muku, jer su njihova *ja* u neskladu s njim; i 3. spasioce sveta, koji su svladali sukobe života i stekli mir. Oni znaju svrhu života i žive prema njoj nesvesno i automatski. Upaniṣad nas poziva da se u slučajevima sumnje i teškoće ponašamo na način na koji bi se ponašali poznavaooci *brahmana* koji su se posvetili dužnosti.<sup>240</sup> Ovi veliki ljudi produžavaju da rade svoje svakodnevnne poslove, šireći vrlinu kao što zvezda širi svetlost i cvet miris, ne budući čak ni svesni toga. Svaki čovek može da postigne takvo stanje. Mogućnost da se postane jedno s bogom ostvaruje se jedino ako se to stanje postigne. Činjenica tog ostvarenja jeste jedini dokaz mogućnosti izjednačavanja čoveka sa svemoćnim duhom. Prema hrišćanskim misliocima takvu savršenu manifestaciju boga u čoveku imamo u ličnosti Isusa. Upaniṣade izjavljuju da svi ljudi nose u sebi mogućnost uzdizanja do svog punog božanskog oblika, i mogu ga ostvariti ako tome teže.

Pošto moral ima svoj smisao jedino u nesavršenom svetu gde se čovek bori da ostvari svoju najvišu prirodu, govori se katkad da u metafizici upaniṣada etika ne nalazi dostojno mesto. Deussen ističe da kad je »saznanje *ātmana* postignuto, svaka akcija, a stoga i svaka moralna akcija gubi smisao.«<sup>241</sup> Osnovu takvih optužaba otkrivali smo kroz celo naše dosadašnje izlaganje. Moralna aktivnost nije cilj po sebi. Ona ima da se pretvori u savršen život. Samo ovaj ima transcendentalnu vrednost. Prema lepom izrazu Talmuda, oslobođeni učestvuju sa svemoćnim u delu stvaranja. Ovde imamo moral kao pokornost zakonu, zamenjen istinitom idejom slobodne službe cilju, spontanosti predanosti celini. U tom stanju najviši upija individualno biće. Samo ono ima transcendentalnu vrednost, ali moralna borba kao priprema za njega nije nekorisna.

## XV

### RELIGIOZNA SVEST

Religija je po svojoj suštini stvar života i iskustva. Upaniṣade propisuju tri stupnja u razvoju religiozne svesti, a to su *śravana*, što bukvalno znači slušanje; *manana* ili razmišljanje; i *nididhyāsana* ili kontemplativna meditacija.<sup>242</sup> Prvi stupanj ukazuje na mesto tradicije

<sup>240</sup> Tait., I. 11.

<sup>241</sup> *Philosophy of the Upaniṣads*, str. 362.

<sup>242</sup> Brh.-up., II. 4. 5; IV. 5. 6. Udayana u delu *Kusumāñḍali*, 1. 3. navodi jedan stih koji spominje *āgamu* ili sveti spis, *anumānu* ili zaključivanje, i *dhyānu* ili meditaciju.

u religioznom životu. Za zasnivanje vere u živog boga potrebna je neka vrsta tradicionalnog otkrovenja. »Blago onima koji ne videše a poverovaše.« Veliki deo ljudi ostaje kod tradicije i simbola. Međutim, prema upanišadama, religija se ne sme mešati sa tradicionalizmom. Ozbiljnim intelektualnim naporom treba da pokušamo da razumemo suštinski smisao tradicije ili istinu koju ona sadrži. Potreba za racionalnom mišlju javlja se na drugom stupnju. Čista pretpostavka na prvom stupnju postaje sada logički zaključak. Međutim, razumevanje istine ne znači postizanje realnosti. Za najvišu religioznu svest realnost nije zaključena nego data. Ovo iskustvo realnosti, ova svest o beskonačnome zahteva razvijanje jednog načina shvatanja različitog od čistog razuma. *Nididhyāsana* ili kontemplativna meditacija pomaže nam da preradimo logičku ideju u duhovnu percepciju ili *daršanu*, što predstavlja drugo ime za efektivno shvatanje već prihvaćene istine. To znači stajati sam i, kao Whitman, posle logičke studije astronomije »posmatrati u potpunom ćutanju zvezde«. To znači imati pred duhovnim očima predmet koji želimo da saznamo. Meditacija se ne preporučuje kao sredstvo za trans i katalapsiju, koji se odlučno osuđuju, nego samo kao pomoć duhu da se zadrži na predmetu. Suzbijanjem svakog lutanja misli i uznemiravanja od želja mi dopuštamo duhu da se zaustavi na predmetu, pronikne ga i postane jedno s njim. Obožavanje boga, dobra dela i traženje istine predstavljaju pomoć za izgrađivanje istinskog života istine u duši. Dok spekulativni duh kontemplira biće boga, emocionalna priroda u svojoj oduševljenoj odanosti bogu gubi se u njemu. Predmet nije više izvan nas kao u običnom iskustvu. Tu se javlja intenzivno shvatanje koje pulsira kroz celo biće, neka vrsta postajanja jednim sa bogom. Obožavalac postaje sličan onome koga obožava. Predmet postaje ne samo sadržina svesti, nego sama svest onoga koji kontemplira. Preobražaj duha je u izvesnom smislu preobražaj same egzistencije. Upanišade nam govore o intuiciji upućenoj manjim božanstvima, kao i o ekstatičnoj intuiciji upućenoj *brahmanu*. Sve dotle dok predmeti intuicije imaju granice ili tragove individualnosti, najviši cilj nije postignut. Mi moramo intuitivno saznati *brahman* da bismo postali *brahman*.

Jasno je da religija upanišada naglašava preobražaj cele čovekove prirode. Ona nije samo čisto formalni kult ili etička disciplina ili dogmatska vera. Netačno je reći da upanišade ne vode računa o neintelektualnoj strani čovekove prirode. One imaju mesto kako za emocionalnu tako i za spekulativnu religiju. Upanišade su svesne protivrečnosti kojima je izložena obična religiozna svest. Ako je bog savršena dobrotu, onda je moral već ostvaren, jer sve što postoji mora biti izraz savršene volje. Ako je bog tvorac sveta, onda on mora da stvori nešto što ograničava njegovu prirodu. Ili je stvoreni svet različit od boga tvorca, u kom slučaju je on ograničen svojim delom, ili su oni istovetni, što odbacuje svaka religija i svaki moral. U religiji mi imamo volju čovekovu suprotstavljenu volji božjoj. Ako su one jedno

onda nema morala, jer ne postoji nezavisna čovekova volja. Ako su te dve volje različite, onda bog postaje ograničen i konačan, a konačan bog ne može da izazove naše poverenje. Ako dalje priznamo bogu slobodnu volju, onda on može odbaciti *karmu*, te će proizvoljnost postati centralna činjenica; ako, s druge strane, on bude podvrgnut zakonima i postupa prema nama po našem *karmi*, onda je ograničena njegova sloboda. Ove protivrečnosti mogu nas navesti na misao da najviši pojam o bogu koji možemo imati ne predstavlja najvišu realnost. Religija može biti daleko od nje i zadovoljiti se konačnim bogom, ma kako da je takav pojam u sebi protivrečan. To se može opravdati na osnovu toga što njen glavni zadatak nije da otkrije najvišu istinu i da filozofski mora dopustiti da je svaki pojam o bogu samo relativan, ma kako bio uzvišen.<sup>243</sup> Mada ovo može da bude implikacija teorije upanišada, ona postaje eksplicitno učenje samo ako se intuitivna vizija upanišada pretvori u naučni sistem misli. Upanišade, u stvari, priznaju više i niže oblike religije.

Moramo podsetiti da najviša religija upanišada, koja insistira na meditaciji o moralu i obožavanju boga u duši i istini, nije opterećena takvim tradicionalnim dogmama i čudima kakva prate svaku drugu religiju. Kao dogma se ne iznosi ni njen osnovni princip: da postoji jedna najviša realnost koja se prikazuje u svetu. To je najviša istina do koje je čovekovom umu moguće da dođe. Napredak nauke i filozofije ne dolazi u sukob sa njom već je samo potvrđuje. Religija upanišada je osećanje poštovanja i ljubavi prema velikom duhu. Takva meditacija je oduhovljena *bhakti*.\* Ona takođe priznaje da razlika između subjekta i objekta nestaje u srcu punom religioznog žara. Jednost i celina sveta je najviša činjenica religije upanišada. Možda to ne zadovoljava običnu religioznu svest. Čovek kao konačna svest o sebi nije u stanju da shvati apsolutnu stvarnost. On od nje čini predmet koji mu je protivstavljen. Apsolutno postaje personalni bog. Mada to nije konačna istina, obična religiozna svest je zahteva. Bog je prijatelj i pomagač, otac i tvorac, svedržitelj vasiona. Za njega se kaže da je najviša ličnost (*Purušottama*), ali on ne upravlja svetom spolja. U tom slučaju ne bi bilo organske veze između njega i sveta. On je unutrašnji vođ ili *antaryāmi*. Mada je ličnost, kaže se da je iznad svega, u svemu, prožima sve. Sve su stvari od njega, u njemu i pod njim. Ali, kako bi Jakobi dodao: Shvaćeni bog uopšte nije bog. Ništa manje no bogohuljenje bi predstavljalo misao da je bog ono što mi zamišljamo da jeste. Mada je bog religije ograničeni izraz apsoluta, on ipak nije samo predstava mašte. U razvoju apsoluta u vasionu, kako ga zamišlja konačni duh, prvo postojeće biće je bog ili univerzalna duša koja ima samosvest. On je personifikovani apsolut. Upanišade se ne trude da

<sup>243</sup> Vidi Kena, I. 5. 8.

\* *Bhakti* je kult ljubavi i odanosti bogu u osećanjima. U tom smislu postoji i posebna vrsta *bhakti-yoge* ili put devocije.

ga izjednače sa idealnom težnjom stvari koja se suprotstavlja i borbi sa neidealnim; u tom slučaju on bi bio sveden na stepen konačnoga. Prema upanišadama apsolut i bog su jedno; mi ga nazivamo najviše *brahman* da bismo istakli njegovu transcendentnost prema konačnome, njegovu neshvatljivost, njegovu sveobuhvatnost; mi ga nazivamo *Īšvara* da istaknemo njegov personalni aspekt, tako potreban za religioznu odanost. Odnos između tog dvoga, apsolutnog *brahmana* i personalnog *Īšvare* može se zamisliti slično odnosu između istinitog gospoda i idola.<sup>244</sup> Pa ipak, njih dvojica čine jedno. Apsolut je kako personalan tako i nepersonalan.<sup>245</sup> Meditacija o najvišem postaje strasna odanost gospodu vasionu. Individua posmatra boga kao nešto transcendentno i oseća stvarnu potrebu za milošću. *Devaprasāda* ili božja milost predstavlja uslov za oslobođenje čoveka od vezanosti. »Ovaj *ātman* ne može se postići pomoću studiranja ili razumom ili velikom učenošću — postići će ga onaj kome on sam želi da ga postigne. Njemu *ātman* otkriva svoju pravu prirodu.«<sup>246</sup> Katkad religiozno oduševljenje postigne takvu toplinu da verni uzvikuje: »To je on koji inspiriše da čini dobro delo čovek koga on želi da uzdigne, i to je on koji inspiriše da čini zlo delo čovek koga želi on da unizi.«<sup>247</sup> Jedinstvo boga i čoveka ostvaruje se tek posle mnogo obučavanja i uvežbavanja. Kad se postigne ideal religije lična koncepcija je prevaziđena. Koliko dalje napređujemo u religioznom iskustvu tim smo više svesni istovetnosti između predmeta obožavanja i obožavaoca, dok najzad to dvoje ne postanu jedno. Onda nema obožavanja u tradicionalnom smislu te reči. Čovek oseća apsolut kao ničim nevezani duh koji prožima celu vasionu i plavi dušu čovekovu. Naše granice nestaju a nedostaci vezani za čovekovo nesavršenstvo gube se. Cilj je religije da prevaziđe religiju. Idealna religija svladava dvojtvo od koga polazi. Religiozno obožavanje počinje strahom, prolazi kroz odanost, ljubav i jedinstvo sa večnim, i postiže najviši stepen u ekstatičkom životu u kome se bog i duša stapaju u jedno. Religiozno obožavanje ima da se održava dok se ne postigne savršeno stanje.

Nesavršeni oblici obožavanja dopušteni su kao pripremni za savršene. Upanišade upadaju u protivrečnosti kad se suviše trude da nađu vrednost u verovanjima koja su preovlađivala kod ljudi njihovog doba. Neki su verovali u magiju; neki su pokušavali da koncentracijom i drugim asketskim postupcima zavladaju prirodnim silama; neki su se gubili u neplodnom formalizmu; neki su obožavali vedičke bogove; neki su pokušavali da se oslobode ovog sveta promena pomoću duhovne vidovitosti. Misliloci upanišada, svesni slabosti ljudskog razuma koji mora da ograniči boga prisutnog u svim stvarima, u sva vremena i na

<sup>244</sup> Šamkarin komentar za Tait., I. 6. »Śālagrama iva viṣṇoh«.

<sup>245</sup> Mūrtāmūrtam. Šamkarin komentar za Tait., 1. 6.

<sup>246</sup> Mundaka, III. 2. 3; Katha, II. 23.

<sup>247</sup> Kauṣītaki, III. 8.

svim mestima, na neko određeno mesto, vreme i stvar, priznaju da ako se odbace niži oblici obožavanja postoji opasnost da se bog uopšte isključi iz života. Neko obožavanje je bolje nego nikakvo, te se zato kaže da mi postajemo onakvi kakvu formu obožavanja imamo. »Neka on obožava *brahman* kao potporu i on će dobiti potporu. Neka obožava *brahman* kao veličinu i on će postati veliki. Neka obožava *brahman* kao duh i on će biti obdaren duhom. I neka obožava *brahman* kao *brahman* i on će postati prožet *brahmanom*.«<sup>248</sup> Bog se na razne načine otkriva različitim ljudima. Ovo ne treba brkati sa doktrinom o inkarnaciji, koja je nepoznata upanišadama. Upanišade izražavaju da je najviši oblik religije duhovna meditacija o apsolutu; sledeći je po visini — strasna odanost jednom imanentnom gospodu; najniži od svih je obožavanje vedičkih *deva* ili drugih božanstava.

Često se tvrdi da upanišade ne odobravaju nikakvo religiozno obožavanje. Dr Urquhart piše: »Iako izgleda da je jasno istaknut stav istinskog obožavanja, postoji stalan odjek nekad čak u istom stihu, da *svest o sebi*, koju treba obožavati, jeste *svest obožavaoca*, i da stoga nema one razlike između dvoga (boga i čoveka) kakva se zahteva u potpuno teističkom odnosu.«<sup>249</sup> Upanišade izričito naglašavaju jedinstvo boga i čoveka. Relativna razlika koju priznajemo između njih prelazi u njihovo više jedinstvo. »Ako neki čovek obožava neko drugo božanstvo, misleći da su on i bog različiti, on nema pravo saznanje.«<sup>250</sup> Jedinstvo duha je prvi princip doktrine upanišada. Osnovnu činjenicu u njoj čini imanencija božanstva. Ako se to ne slaže sa religioznim obožavanjem, to samo znači da teizmu nema mesta u istinitoj religiji, jer pravi teizam mora da priznaje božansku imanentnost. Svaka istinita religija izjavljuje da konačne stvari ne mogu postojati same od sebe, ne mogu se razvijati same po sebi, da je bog iznad svega, kroz sve, u svemu, osnova svake egzistencije, izvor života i cilj svih želja. »Ako dospem na nebo, ti si tamo; sidem li u pakao, gle, i tu si ti. Ako dobijem krila zore i odletim u krajnje predele mora, čak i tu će me voditi tvoja ruka.«<sup>251</sup> »Da li sam ja bog blizine, govori Gospod, a ne i bog daljine? Može li iko da se sakrije na tajno mesto da ga ja ne vidim? govori Gospod; zar ja ne ispunjujem nebo i zemlju?« »U bogu mi živimo i krećemo se i postojimo.«<sup>252</sup> »Onaj koji stoji u ljubavi, u bogu stoji i bog u njemu stoji.«<sup>253</sup> Svaka prava religija priznaje imanenciju boga i mistična je u najvišem stepenu.

<sup>248</sup> Tait., III. 10; vidi tak. Čhān., I. 3. 12; Brh., I. 2. 13.

<sup>249</sup> Dr Urquhart: *The Upaniṣads and Life*, str. 60.

<sup>250</sup> Brh., I. 4. 10.

<sup>251</sup> Psalm 139.

<sup>252</sup> Sv. Pavle.

<sup>253</sup> Sv. Jovan.

## XVI

## MOKŠA ILI OSLOBOĐENJE

Da li je najviše stanje religioznog ostvarenja — izmirenje sa najvišim božanstvom — prosto prelaženje u ništa? Gledaš je upanišada da u takvom najvišem stanju postoji jedno nestajanje individualnosti, jedno napuštanje sebične izdvojenosti, ali da to ne znači prelaženje u ništa ili smrt. »Kao što tokovi reka nestaju u moru gubeći svoje ime i oblik, tako i mudrac, oslobođen imena i oblika, nestaje u božanskoj ličnosti koja je iznad svega.«<sup>254</sup> Upanišade ne priznaju najvišu realnost uskom individualnom *sebi*. Oni koji se mele za ličnu besmrtnost stoje na stanovištu prvobitnosti individue, i nastoje na njenom održanju posle smrti. Realno u konačnom životu, ono što je najbolje u prirodi individue, jeste beskonačno, i ono ostaje i iza granica telesne egzistencije. Ništa što je vredno ne gubi se. Ma kakve da su duhovne vrednosti za kojima težimo na zemlji a postizemo ih nepotpuno, u najvišem stanju ih imamo apsolutno. Kao ljudska bića mi postizemo svoje ideale nesavršeno, u blesku i trenucima uvida. Na najvišem stupnju mi ih dostizemo savršeno, potpuno i apsolutno. Taittiriya-upanišad naglašava da je blaženstvo koje mi doživljavamo u svetu samo senka božanskog blaženstva, samo njegov slab odsjaj.<sup>255</sup> Posle svih naših trpljenja na moru života, mi ne stižemo na pustu obalu gde moramo umreti od gladi. Stanje oslobođenja mora da se smatra kao najpuniji izraz *sebe*. Uspon bogu bio bi padanje u ponor ili u prazno, kad bi se najviše *brahman* smatralo kao apstrakcija. Onda bi cilj čovekov bilo uništenje. Upanišade osporavaju takav zaključak. Najviše stanje je stanje zanosa i ekstaze, stanje *ānande*, u kome se stvorenje kao stvorenje odbacuje, ali postaje jedno sa tvorcem, ili bolje rečeno ostvaruje svoje jedinstvo sa njime. Nemoguće je tačno opisati takvo savršenstvo. Mi upotrebljavamo simbole. Priroda večnog života je stanje *ānande* ili slobode, stanje radosnog širenja duše, u kome se oseća da se nebo i zemlja slivaju u jedno.

*Ananda* se ne može opisati drugačije do upotrebom simbola i metafora. Ima nekih stanja u ovom životu koja se mogu uzeti za ilustracije večne ili bezvremene egzistencije. Baron von Hügel govori nam o stanju transa koje »izgleda duši koja ga doživljava, srazmerno njenoj koncentraciji, kao bezvremeno, tj. kao nesukcesivno, simultano, otuda kao v e č n o . . . Večnost duše nije tu zaključak izveden iz očevidne sličnosti duše bogu u drugom pogledu, kad je ona u takvom stanju, nego je, naprotiv, večnost pravo središte samog doživljaja i predstavlja glavnu pobudu duše da ostane božanska. Besmrtnost duše ne može biti predmet iskustva pre smrti, dok njena večnost u naglašenom smislu

<sup>254</sup> Mundaka, III. 2. 8. vidi tak. Prašna, VI. 5.

<sup>255</sup> Vidi II. 8; Kaušitaki, I. 3. 5; Brh., IV. 3. 33.

jeste ili bar tako izgleda predmet neposrednog iskustva u takvom stanju »ovog života«. Otuda je vera u besmrtnost ovde izvedena, dok je vera u večnost primarna.«<sup>256</sup> U uživanju u nekoj melodiji, u posmatranju nekog umetničkog dela, u shvatanju nekog dokaza kao celine, imamo mistično stanje, viđenje boga, doživljaj večnosti.<sup>257</sup> Vremenski događaji postaju večni ako se posmatraju u odnosu na apsolut i na taj način se odredi njihova istinita vrednost.

Pošto je sa našeg ljudskog gledišta nemoguće opisati punoću apsolutne stvarnosti, upanišade ne opisuju precizno stanje krajnje slobode. Postoje u njima dva suprotna učenja o tome: da je to stanje sličnosti bogu, i da je to stanje jedinstva s bogom.

Ima odeljaka koji govore da individua postaje jedno s najvišim. »*Pranava* je luk, *ātman* je strela, a za *brahman* se kaže da je njihova meta. Metu bi trebalo da pogodi onaj koji je pribran, i onaj koji pogodi postaje kao strela, jedan sa metom, sa *brahmanom*.«<sup>258</sup> *Ātman* postaje jedno sa *brahmanom*.<sup>259</sup> Ovde se zastupa apsolutna jednakost između duše i *brahmana*. Dalje: »Svi oni postaju jedno u najvišem neprolaznom *brahmanu*.«<sup>260</sup> »On se sliva u najviši nerazrušivi *ātman*.«<sup>261</sup> »Postaje sveznajući i postaje sve.«<sup>262</sup> »Ulazi u sve.«<sup>263</sup> Prečišćena duša ulazi u sve stvari i postaje svaka stvar u duhu. »Postigavši njega, vidoviti, zadovoljni svojim saznanjem, ispunivši svoj zadatak, slobodni želja a puni spokojstva, dospevši do sveprožimajućeg *ātmana*, usredsredivši svoj um, oni ulaze u sve stvari.«<sup>264</sup> Oni koji vide celu vasionu kako

<sup>256</sup> *Eternal Life*, str. 27.

<sup>257</sup> Sv. Avgustin u svojim *Ispovestima* kaže: »Pretpostavi da se za svagda smirio sav nemir tela, i stižala svaka čulna predstava o zemlji, moru i vazduhu; pretpostavi da je nebo mirno, a duša čak ne govori ni reči sebi, nego se uzdiže iza svih misli o sebi; pretpostavi da su smireni svi snovi i otkrića mašte, zajedno sa svakom reči i znakom, i svačim što pripada ovom prolaznom svetu; pretpostavi da je sve to učutkano — ipak, ako bi sve to progovorilo nekome koji čuje kazalo bi: 'Mi nismo stvorili sami sebe, stvorio nas je On koji postoji večno.' Pretpostavi dalje: sve to bi samo izgovorilo te reči i učutalo, a uši slušača okrenule bi se prema Onome koji ih je stvorio, puštajući Ga da govori sam, ne preko njih, nego On sam neposredno, tako da bismo mogli čuti Njegove reči, ne na nekom telesnom jeziku niti u glasu anđela, niti u gromu, niti u čemu bilo sličnom što skriva ono što On otkriva; pretpostavi zatim da se Bog, koga smo preko takvih manifestacija naučili da ljubimo, otkriva nama neposredno i bez ikakvog posredovanja, baš kao da bismo mi sami izišli iz samih sebe i dodirnuli iskrom uviđanja večnu mudrost koja boravi iznad svega; najzad pretpostavi da bi se to naše viđenje Boga produžilo zauvek a svi ostali oblici viđenja nestali, tako da bi jedino ovo ushitilo i apsorbovalo posmatrača i privelo ga mističnoj radosti, a naš život zauvek učinilo sličnim onom trenutku jasne vidovitosti i inspiracije do koje smo dospeli — zar to nije tačno ono što znače reči: 'Uđi u radost tvoga Gospoda'?'«

<sup>258</sup> Mundaka, II. 2. 2. Vidi takođe Katha, II. 15.

<sup>259</sup> Śaravat tanmayo bhavet.

<sup>260</sup> Mundaka, III. 2. 7. Sarva ekībhavanti.

<sup>261</sup> Prašna, IV. 9.

<sup>262</sup> IV. 10. Sa sarvajñāh sarvo bhavati.

<sup>263</sup> I. VII. Sarvam evāviśanti.

<sup>264</sup> Mundaka, III. 2. 5.

je čvrsto drži jedno sveobuhvatajuće biće, ne mogu imati nikakvu muku ili brigu. Nesumnjivo dobro utvrdivši smisao vedānte, isposnici čiste svoje duše odlučnim odricanjem i dostižu svetove toga *brahmana*, i kad njihovo telo propada, njihov *ātman*, budući jedno sa najvišim besmrtnim *brahmanom*, sasvim se oslobađa.<sup>265</sup> Oslobođena duša oseća svoje jedinstvo sa bogom tako jako da ona sebe naziva tvorcom sveta. »Ja sam hrana, ja sam onaj koji jede hranu. Ja sam subjekt, ja sam objekt, ja sam jedno i drugo. Ja sam prvorodeni, ali takođe i rušilac sveta. Ja sam svetlost slična sunčevoj. Ja sam središte sveta, središte besmrtnih bogova.«<sup>266</sup> Ovakva mesta izgleda da impliciraju da nema osećanja individualnosti i stoga nema mogućnosti akcije na najvišem stupnju. Izgleda da je to preživljavanje bez svesti, u kome je telo rastvoreno a duh ugušen i sve je izgubljeno u bezgraničnoj tami. Ako hoćemo, možemo to nazvati spavanjem bez snova ili mirom bez razumevanja. Kad Yāđnāvalkya objašnjava to Maitreyi rečima: »Kao što se komad soli bačen u vodu rastvara i ne može više da se skupi, nego voda sva postaje slana, tako je zaista sa ovim velikim bićem, beskrajinim, bezgraničnim, punim znanja, preko ovih bića ono se zapaža i s njima iščezava. Nema svesti posle smrti«, Maitreyi primećuje: »Ove tvoje reči da nema svesti posle smrti bune me«. Yāđnāvalkya odgovara: »Ja ti ne govorim ništa zamršeno, to je sasvim shvatljivo. Gde ima dvojtva u postojanju jedan može da vidi drugoga, može da miriše drugoga, može da govori drugome, može da čuje drugoga, može da misli o drugome, može da shvati drugoga. Ali gde je sve prešlo u svoj *ātman*, posredstvom koga i koga će ono da vidi, posredstvom koga i koga će da miriše, posredstvom koga i kome će da govori, posredstvom koga i koga će da čuje, misli ili shvati? Posredstvom koga će ono da shvati onoga pomoću koga shvata ovu vasionu. Pomoću koga će shvatiti onoga koji shvata?« Iz ovoga je jasno da je na neki način teško za naš razum da shvati dušu koja postiže oslobođenje, bez ikakve aktivnosti, percepcije, misli ili svesti, koje su simptomatične za dualističko gledanje. Ove aktivnosti počivaju na suprotnosti između subjekata i objekata, i moguće su samo u relativnom svetu. U apsolutnom svetu kaže se da nestaje sve mnoštvo sa odgovarajućim aktivnostima percepcije i akcije. On je onda večan, nepromenljiv u sebi, u njegovom savršenstvu sva su kretanja smirena, sve boje blede i svi su glasovi izgubljeni. Ovo je negativna strana slobode, koja pretpostavlja sve što je pristupačno konačnoj inteligenciji. Ali ima ona i svoju pozitivnu stranu. Samo, stoga što mi kao konačna bića ne možemo opisati punoću apsoluta, on ne postaje čista praznina. Negativno uzev, duša izgleda da gubi svaku razliku i postaje nešto što nije ni ovo ni ono, već neko prazno i neodređeno nešto. Na taj način stvarno veoma aktivna mogu biti i ona bezbrižna bića koja izgleda da spavaju. Ako se pozitivni aspekt naglasi,

<sup>265</sup> III. 2. 6.

<sup>266</sup> Tait., III.

oslobođena duša se smatra kao savršena individualnost koja je postigla punu jednakost sa najvišom dušom.<sup>267</sup> Mesta gde se izjavljuje da oslobođena duša prolazi kroz svet ostvarujući sve svoje želje, nagoveštavaju da oslobođena duša ipak ima aktivnu egzistenciju. »Prolazeći ovim svetovima, imajući hranu koju voli, uzimajući oblik koji voli, on sedi pevajući pesme.«<sup>268</sup> Pa ipak ima osećanje da je jedno s bogom. Prema Čāndogyi besmrtnost znači uzdizanje sebe u oblast božanstva.<sup>269</sup> Mundaka smatra to kao opštenje s bogom<sup>270</sup> Sugerira se i apsolutna sličnost bogu.<sup>271</sup> Da bi se stvorilo mesto za takvu individualnu delatnost govori se o tome da individualnost postaje kao bog. Ma kakve razlike postojale u mišljenju o pravoj prirodi najvišeg stanja, jedno je jasno: to je stanje aktivnosti, pune slobode i savršenstva. Striktno govoreći, mi to stanje ne možemo opisati, ali ako se želi neki opis najbolje je posmatrati to stanje kao stanje božanskog života. *Svest o sebi* nije poništena više no što se zrak sunca gubi u suncu, okeanski val u okeanu, ili muzička nota u harmoniji. Pesma individue ne gubi se u muzici svetskog kretanja. Ona je uvek ista, pa ipak nije ista. Govori se da oslobođena duša postaje jedno sa svima i živi životom jedinstva sa bogom. Pozitivni opis izgleda da priznaje jedno osećanje individualnosti, koje joj pomaže da dejstvuje u ovom svetu, mada ta individualnost nije zasnovana na nekom samoosećanju. Ova individualizacija života izgleda da je neophodna da bude potpuna radost najvišeg jedinstva. Mada radi samoizražavanja postoji ovo posedovanje centra individualnosti, kaže nam se da je duša svesna svoje slave i veličine besmrtnosti, svog sjaja i uzvišenosti. Ona oseća da je bog delom prisutan u kosmičkoj drami, u kojoj se božanska svest igra i dejstvuje. Oslobođena individua takođe igra u istoj drami pošto potpuno vlada istinom. Nema ničega što ne bi bilo podvrgnuto njegovim ciljevima. »On od vetrova čini svoje anđele, a od živog plamena svoje službenike.« Filozofsko izmirenje različitih opisa moglo je da se pojavi tek docnije. Mogućno je odstraniti osećanje sebičnosti čak i u ovom životu, i onaj koji postigne savršenstvo u ovom životu naziva se *divanmukta*. Njegova uživanja u besmrtnosti ostvaruju se u slobodi pokreta.

Neodređenost doktrina upanišada dovela je do razvoja različitih teorija iz istih tekstova. Neki budisti tumače misao upanišada kao potpuno nestajanje individualne duše, neki vedāntisti kao njeno samoutapanje u svevišnjega. Drugi opet drže da je to večno postojanje utopljeno u misao, ljubav i uživanje svevišnjega, a ne nestajanje. To gledište izražava uzvik privrženog pesnika: »Ja hoću da jedem šećer, ali ne da postanem šećer.« Religiozni filozofi višnuizma i šaivizma

<sup>267</sup> Paramarh sāmyam upaiti. Mundaka, III. 1. 3.

<sup>268</sup> Tait., III. 10. 8.

<sup>269</sup> II. 22.

<sup>270</sup> III. 2. 6.

<sup>271</sup> III. 1. 3.



prihvataju to gledište. Ali skoro svi indijski mislioci slažu se u tome da *mokša* znači oslobođenje od rođenja i smrti. Sjedinjenje s bogom je drugo ime za postizanje večnosti. Kad se »večnost« prevede u izraze iskustvenog sveta onda znači neradanje i neumiranje.

## XVII

### ZLO I TRPLJENJE

Problem zla je kamen spoticanja svih monističkih sistema. Metafizički problem uzdizanja konačnoga već je obrađivan. Sada imamo pred sobom pitanje moralnog zla. U himnama veda vrlina znači slaganje sa propisima veda, a mana neslaganje sa njima. U upanišadama vrlina je u saznanju večnog života, a mana u njegovom nepoznavanju. Ponašanje koje pokazuje ovo pogrešno gledanje i shodno njemu izolaciju *ja* jeste rdavo ponašanje. Prema upanišadama svi predmeti sveta imaju se smatrati kao putevi bogu. Moralno grešimo ako ih smatramo kao usamljene i izdvojene, a sebe kao zasebne jedinice. Zabluda je kad *ja* poriče supremaciju celine, ili kad tvrdi svoju samodovoljnost. Zlo je kad *ja* ponašanjem poriče supremaciju celine. Greh je posledica površnog uvidanja, sebičnog egoizma koji jača svoju sopstvenu ograničenost i izbegava svaku žrtvu. Upanišade ne govore da je zlo privid niti da je zlo trajno. U jedrom i u drugom slučaju čovek treba da mu se podložno potčini. Zlo je nestvarno u tom smislu što mora da se pretvori u dobro. Stvarno je u toj meri ukoliko traži napor za izmenu svoje prirode.

Greh postavlja *ja* iznad boga, dok svetost zamenjuje samosvest sveću o bogu. Čovek ne može nikako biti stalno privržen zlu. Zlo je u stanju nesigurne ravnoteže, pošto je suprotno prirodi stvari. Prema upanišadama moral izražava pravu prirodu stvari. Konačno može dobro da pobedi. »Istina preovlađuje, neistina ne.«<sup>272</sup> Zlo je nešto negativno, sebi protivrečno, princip smrti; dobro je pozitivno i stvarno, ono je princip života. Da zlo ne može potpuno da zadovolji jasno je iz patetičnog nemira našeg današnjeg sveta sa svim njegovim bogatstvom, luksuzom i gospodarenjem nad mehanizmima.

Ima mnogo mesta koja ističu teškoću dostizanja *brahmana*. »Onaj o kome mnogi nisu sposobni čak ni da slušaju, koga mnogi ne razumeju ni kad slušaju o njemu; za divljenje je čovek koji je sposoban da se pouči o njemu; za divljenje je onaj koji ga razume.«<sup>273</sup> Put koji vodi spasenju je kao »oštar rez brijanja preko koga je teško preći, na koji je teško stupiti.«<sup>274</sup> Ostvarenje duha nije gladak razvoj ili neprekinut napredak. Napredak u usavršavanju postiže se uz muku i trpljenje.

<sup>272</sup> Mundaka, III. 1. 6.

<sup>273</sup> Katha, I. 2. 7. B. G., II. 29.

<sup>274</sup> Ibid., I. 3. 14.

Tvrđi kremen se moraju jako sudariti da bi proizveli iskru vatre. Pile mora da pretrpi muku odvajanja od ljuske da bi došlo do svetlosti i vazduha. Moralno ponašanje izgleda da ide suprotno prirodnoj tendenciji. Dobro i prijatno nisu uvek združeni. »Dobro je jedna stvar, prijatno druga. To dvoje imaju različite ciljeve i okivaju čoveka. Povoljno je za onoga koji izabere dobro. Onaj koji izabere prijatno ne postiže svoj cilj.«<sup>275</sup> Prijatno izgleda da leži u zadovoljenju prirodnih nagona, dok dobro zahteva ukroćavanje prirodnih snaga. U moralnom poduhvatu čovek izgleda da traži svoje pravo *sebe*, koje je na neki način napustio. Ali dok pravo *sebe* ne sazna, moralni zakon uzima oblik spoljne prinude. Dobro izgleda da ne predstavlja prijatnost. Moral uključuje borbu sa nižim težnjama čije ostvarenje obećava prijatnost. Kad se čovek bori za oslobođenje svojih prirodnih veza život je ispunjen razdorom. Trpljenje je uslov napretka. Borba je zakon opstanka, a žrtva je princip razvoja. Koliko je veća borba i žrtva, toliko je veća radost i sloboda. Svaki napredak ima tu rušilačku stranu. Svaki dobitak u duhu pretpostavlja gubitak u prirodi. Ali taj gubitak nije stvaran gubitak. Da je on stvaran i apsolutan, bio bi nenaknadiv i mi ga ne bismo mogli popuniti. Trpljenje je otkup sina čovekovog, koji on ima da plati da bi stekao novac. Ono nam otkriva nesavršenu prirodu samog *sebe* i sveta. »Dobro je za mene što stradama«, kaže psalmopevac, jer trpljenje je posledica božja koja nam otkriva nesavršenstvo sveta, prolaznu prirodu zemaljskog života. Pouka trpljenja ima korisne posledice takođe i za vaspitanje duha. Otpor nagoni dušu da pokrene sve svoje snage, i tako je prisili da raste. Što je nebo tamnije tim jače sijaju zvezde. Stradanje se ne može isključiti sve dotle dok se duševnim životom mora da živi pod uslovima čovekovim. Dok se celo biće ne bude podnelo bogu na žrtvu neće prestati proces postepenog uzdizanja kroz žrtvu. »Čovek je zaista žrtva«, kažu upanišade.<sup>276</sup> Život je trajno umiranje sve dok se ne nađemo licem u lice s bogom. Život je mesto mučenja, u kome se duh čovekov dovija da postigne večnost. Zastor za zastorom treba da se skine. Pre no što se postigne božanski život potrebno je odbaciti iluzije i naše omiljene snove.

## XVIII

### KARMA

Zakon *karme* je u moralnom svetu ono što je u fizičkom zakon uniformnosti. To je zakon održanja moralne energije. Uvid u zakon i poredak daje nam *rta* u Rg-vedi. Prema principu *karme*

<sup>275</sup> Katha, I. 2. 1. 2.

<sup>276</sup> Čhān., III. 16. 1.

nema ničeg nesigurnog ili proizvoljnog u moralnom svetu.<sup>277</sup> Mi žanjemo što smo sejali. Dobro seme donosi dobru žetvu, rdavo zlu. Svaki i najmanji postupak vrši svoj uticaj na karakter. Čovek zna da neke od težnja za akcijom, koje sada postoje u njemu, predstavljaju posledicu njegovog svesnog ili inteligentnog izbora. Svesne radnje teže da postanu nesvesne navike, te je prirodno da mi nesvesne težnje koje nalazimo u sebi posmatramo kao posledice ranijih svesnih radnji. Mi ne možemo zaustaviti proces moralnog razvoja ništa više no što možemo izmeniti tok plime i oseke ili kretanje zvezda. Pokušaj da se obide zakon *karme* isto tako je uzaludan kao pokušaj da se preskoči sopstvena senka. Postoji psihološki princip da naš život nosi u sebi takav trag da ga vreme ne može da zamagli niti smrt zbríše. Da bi se otklonili nedostaci stare ideje veda da se iskupljenje od greha može postići prinošenjem žrtava bogovima, polaže se veoma mnogo na zakon *karme*. On objavljuje strašnu sudbinu: duša koja greši umreće. Čovek postaje dobar ne prinošenjem žrtava nego dobrim delima. »Čovek postaje dobar dobrim delima, a zao zlim delima.«<sup>278</sup> I dalje: »Čovek je delo volje. Shodno njegovoj veri u ovome svetu njemu će biti posle smrti.«<sup>279</sup> Tako se od nas traži da hoćemo dobro i činimo dobro. »Ma za kakvim svetom da žudi u svom duhu, i ma kakve predmete da želi, čovek čiste duše postiže te svetove i te predmete; stoga neka onaj koji teži za *bhūti*, za očiglednom silom, poštuje onoga koji zna *ātman*.«<sup>280</sup> Nagradu za delo daje *samsāra* rođenjem i smrću, bespočetno i beskonačno. U opseg teorije o *karmi* spadaju ljudi i bogovi, životinje i biljke.

Pošto se osećanje individualne odgovornosti naglašava, ima kritičara koji misle da učenje o *karmi* ne može da se uskladi sa službom društvu. Govori se da nije dovoljno istaknuta potreba pomoći drugom čoveku. Međutim, činjenica je da upanišade tvrde da se možemo osloboditi *karme* jedino službom društvu. Sve dok radimo sebično podvrgnuti smo zakonu vezanosti. Slobodu postižemo kad radimo nesebično. »Dok tako živiš, nema načina da te vezuje *karma*.«<sup>281</sup> Nije akcija kao takva ono što nas vezuje lancima rođenja i smrti, nego je to sebična akcija. U doba kad je individua uvek bila spremna da izbegne odgovornost za svoje delo bacajući teret na sudbinu ili zvezde ili neko drugo biće a ne na samu sebe, učenje o *karmi* je tvrdilo da čovek »samim sobom sputava sebe kao što ptica sputava sebe svojim gnezdом.«<sup>282</sup> Ne nadnosi se nad nas naša mračna sudbina nego naša sopstvena

<sup>277</sup> Carlyle izražava taj princip na ovaj način: »Budalo! — misliš li da je stoga što nema Boswella da ga primeti, tvoj žargon umro i sahranjen? Ništa ne umire, ništa ne može umreti. I najpraznija reč koju izgovoriš je bačeno seme u vreme, koje donosi plod za svu večnost.« — »Ne varajte se; Bog se ne da ružiti, jer čovek šta poseje ono će i požnjeti« (Gal. VI, 7).

<sup>278</sup> Brh., III. 2. 13.

<sup>279</sup> Čhān., III. 14. 1. Vidi tak. Brh., IV. 4. 5.

<sup>280</sup> Čhān., III. 1. 10.

<sup>281</sup> Iša, II.

<sup>282</sup> Maitrāyanī-up., III. 2.

prošlost. Nismo mi žrtve istražnog postupka. Trpljenje je plata za greh. Ne može biti sumnje da je takva misao jaka pobuda za dobro ponašanje. Ona samo govori da postoje neka ograničenja za čovekovu akciju. Mi nismo stvorili sami sebe. Kad pokušamo nešto nemoguće mi uvidimo da ne možemo raditi sve što nam se sviđa. Ako se *karma* pravilno razume, ono ne obeshrabruje moralni napor, ne sputava duh i ne okiva volju. *Karma* samo izriče da je svaki postupak neizbežna posledica prethodnih uslova. Postoji težnja uzroka da pređe u posledicu. Ako ne potvrdi svoju slobodu duh koji je viši od prirode, onda će ranije ponašanje i sadašnja okolina potpuno odrediti postupanje čoveka. Čovek nije prosta tvorevina prirode. On je moćniji nego njegovo *karma*. Ako zakon čini sve, onda stvarna sloboda nije mogućna. Čovekov život ne čine samo dejstva mehaničkih odnosa. Ima raznih nivoa: mehanički, životni, čulni, intelektualni i duhovni — ovi se tonovi seku i ukrštaju i prelaze jedan u drugi. Zakon *karme*, koji određuje nižu prirodu čovekovu, nema ništa zajedničko sa duhovnim u njemu. Beskonačno u čoveku pomaže mu da prevaziđe granice konačnoga. Suština duha je u slobodi. Upraznjavajući slobodu čovek može da drži i kontroliše svoje prirodne nagone. To čini da je njegov život nešto više nego prosto sledovanje mehanički određenih stanja. Da bi njegovi postupci bili slobodni, oni moraju biti izraz slobode unutrašnje duše a ne samo moći navike ili dejstva spoljnih okolnosti. Duhovna priroda je osnova njegove inicijative i napora. Mehanički deo njegove ličnosti je u stezi. Kad bi čovek bio samo zbir prirodnih stanja, on bi bio potpuno potčinjen zakonu *karme*. Ali u njemu postoji duša koja je gospodar. Ništa spoljašnje ne može nju da pokori. Mi smo sigurni da materijalne sile sveta moraju da se pokore duhovnim pravilima, i tako se zakon *karme* podvrgava slobodi duha. Čovek može da postigne najvišu slobodu jedino kad postane jedno s bogom. »Onaj ko napusti ovaj svet ne upoznavši dušu ili istinite želje, njegova sudba biće u svim svetovima život pod prinudom. Ali onaj ko ode iz ovog sveta pošto je upoznao dušu i istinite želje, njegova sudba biće u svim svetovima život u slobodi.«<sup>283</sup> Postati jedno s bogom znači postići najvišu slobodu. Koliko više živimo u prisustvu boga, toliko više potvrđujemo prava duha, toliko smo više slobodni. Koliko više gubimo vezu sa celokupnošću kojoj pripadamo, toliko više postajemo sebični, toliko je jača naša vezanost za *karmu*. Čovek oscilira između prirode i duha, i stoga je i slobodan i podvrgnut čulnosti.

*Karma* ima kako kosmički tako i psihološki aspekt. Svako delo mora da ima svoju prirodnu posledicu u svetu; u isto vreme ono ostavlja utisak na čovekov duh ili uobličava neku težnju u njemu. Ta težnja ili *samskāra* ili *vāsana* pokreće nas da ponovimo delo koje smo već jednom izvršili. Tako svako delo ima svoje plodove u svetu i vrši uticaje na duh. Što se tiče prvih, mi ih ne možemo izbeći, ma

<sup>283</sup> Čhān., VIII. 1. 6.

koliko to pokušavali. Ali što se tiče duhovnih težnja tu možemo vršiti kontrolu. Naše buduće ponašanje nosi u sebi sve mogućnosti. Pomoću samodiscipline mi možemo ojačati dobre impulse a oslabiti rdave.

Čovekove akcije moguće je predvideti i proračunati. Ako su racionalne, one će pokazati izvesne osobine: u njima ćemo otkriti unutrašnji sklad, nesebičnu nameru itd. Ali iz toga nipošto ne možemo zaključiti da su postupci određeni u nekom mehaničkom smislu. Svaka živa duša je potencijalno slobodna. Njeni postupci nisu prosto odvijanje konca sa klupčeta. Čovek ima slobodu kao žižu duhovnog života. Bog mu daje slobodu spolja. Čovek ima slobodu zato što je ukorenjen u bogu. Koliko više je svestan svoje božanske prirode, toliko je više slobodan.

Ponekad se dokazuje da se zakon *karme* ne može da složi sa teizmom.<sup>284</sup> *Karma* je slep i nesvesan princip koji upravlja celom vasionom. On ne podleže čak ni kontroli boga. Nije potrebno pretpostaviti nekog sudiju koji će upravljati mehaničkim zakonom. Princip *karme* nije u neskladu sa postojanjem apsolutnog *brahmana*. Moralni zakon *karme* je izraz prirode apsoluta. Gledajući antropomorfistički, mi možemo reći da neka božanska sila upravlja tim procesom. *Rta* je zakon u vedama. Varuna je gospodar *rte*. *Karma* se odnosi na neizmenjeno dejstvo bogova.<sup>285</sup> Ono je izraz prirode realnosti. Ono čini nemogućnim bilo kakvo samovoljno mešanje u moralni razvoj. Do istog zaključka dolaze moderne teorije o naučnom zakonu i navici, koji su nepomirljivi sa proizvoljnim mešanjem. Ako su čuda potrebna da dokažu boga, onda je nauka ubila boga za svagda. Božansko mešanje određeno je zakonima. Bog ne dejstvuje po privatnoj volji, kako bi kazao Malebranche. Jedino teorija *karme* može da pruži pravu koncepciju o duhovnom svetu. Ona prikazuje živu racionalnu prirodu celokupnosti. To je mehanizam pomoću koga dejstvuje duh. Sloboda duhovnog sveta izražava se u svetu prirode u gvozdenu zakon mehaničke nužnosti.<sup>286</sup> Sloboda i *karma* su dva izgleda jedne iste stvarnosti. Ako je bog imanentan vasioni, onda se njegov duh nalazi u mašini. Božansko se izražava u zakonu, ali zakon nije bog. Kod Grka sudbina, kod stoičara razum i kod Kineza *tao* predstavljaju razna imena za primarnu nužnost zakona.

<sup>284</sup> Vidi MacNicol: *Indian Theism*, str. 225.

<sup>285</sup> Devānāri dhruvāni vratāni.

<sup>286</sup> Nije nužno zakon *karme* suprotstaviti volji božjoj kako se ona shvata u upanišadama. To dvoje se ne isključuje. Ako bi bilo mnogo bogova, kao u teoriji veda, i oni sami bi bili potčinjeni *karmi*. »Bogovi ne mogu spasti čak ni čoveka koga vole ako mu preti strašna sudbina smrti. Sam Zevs jadikuje da je to ,sudbina' što njegov sin Sarpedon, najdraži mu od svih ljudi, mora da umre od ruku Patrokla. On se ,ne usuđuje da izmeni ono što sudba odluči'. Nemoguće je čak i za jednog boga da izbegne što je odredila sudbina. Athena kaže Evripidu, uzimajući Anaksimandrove reči: ,što je određeno gospodar je bogova i tebe« (Cornford: *From Religion to Philosophy*, str. 12, 13).

Nema nijedne teorije koja bi bila tako važna za život i ponašanje kao teorija *karme*. Ma šta da nam se desi u ovom životu mi se moramo pokoriti u skromnoj rezignaciji, jer to je posledica naših ranijih dela. Ipak je budućnost u našoj ruci, i mi možemo raditi sa nadom i uzdanjem. *Karma* hrabri nadu za budućnost a olakšava mirenje sa prošlošću. *Karma* ljude dovodi do svesti da stvari ovoga sveta, uspesi i neuspesi, ne menjaju dostojanstvo duše. Jedino dobro je u vrlini, ne u položaju ili bogatstvu, ne u rasi ili nacionalnosti. Ništa osim dobrote nije dobro.

## XIX

### BUDUĆI ŽIVOT

U upanišadama nalazimo napredak u poređenju sa vedičkim i brāhmanskim pojmovima o budućem životu, mada još ne postoji neka dosledna teorija o tome. Značajno mesto zauzima u upanišadama ideja o ponovnom rođenju. Najraniji oblik ove ideje javlja se u Šatapatha-brāhmani, gde je pojam o ponovnom rođenju posle smrti i umiranju više puta vezan sa pojmom o naknadi prema zaslugi. Govori se da se oni koji su postigli pravo saznanje i vršili svoje dužnosti rađaju posle smrti ponovo, ali za večnost, dok oni koji nisu imali takvo znanje i zanemarivali su svoje dužnosti rađaju se stalno iznova budući da su plen smrti.<sup>287</sup> Brāhmana priznaje rođenja i smrti jedino u budućem svetu. U upanišadama se to verovanje preobrazilo u učenje o ponovnom rođenju u ovom svetu. Ne može se reći da su te dve teorije izmirene. Ponekad ih nalazimo zajedno. Dobri i rdavi postupci imaju za posledicu dvostruku naknadu: jednom u drugom svetu, drugi put obnavljanjem života na zemlji. Govori se da se duša, pošto se uzdigla na nebo u svetlećem obliku sa spaljenog tela, vraća onda odmah kroz tri oblasti u novo postojanje.<sup>288</sup> Postoje znaci da je vera u ponovno rođenje sazrela u doba upanišada, pošto ima nekih mesta u upanišadama koja ne znaju za nju.<sup>289</sup> Najranija mesta koja spominju veru u ponovno rođenje nalazimo u Čhāndogyi V.3.10, i Brhadāranyaki VI. 2.

U upanišadama je jasno izloženo shvatanje da se najvišim vrstama besmrtnosti smatra sjedinjavanje sa *brahmanom*. Kad su bogovi bili najviša stvarnost, sloboda se shvatala kao sjedinjenje s njima. Sada je *brahman* prvi princip stvari i praosnov sveta. Zato se večni život shvata kao sjedinjenje s *brahmanom*. Ako ne postignemo svoju najvišu slobodu, mi smo vezani za oblast vremena i prelazimo iz jednog stanja bića u drugo. Neoslobođena duša potčinjena je zakonu rođenja

<sup>287</sup> Upor. pojam punarmtyu. Kaušitaki-brāhmana, XXV. 1.

<sup>288</sup> Brh., VI. 2. 14.

<sup>289</sup> Brh., I. 5. 16.

i smrti, te mora da ispuni svoj zadatak životom na zemlji. Dok je prava besmrtnost za oslobođene, življenje u vremenu je za vezane. Čujemo molitvu: »Neka nikad ne stupim u belu, bezubu, proždiruću kuću!«<sup>290</sup> Vrsta rođenja zavisi od prirode izvršenih dela. Ona se naziva nebom kad se individua uzdigne u viši život, a paklom kad propadne u niži. Postojanje u *samsāri* nije pravo postojanje duše. Mi moramo da služimo *samsāri* dotle dok su konačni elementi vezani za nas. Sa konačnim u nama mi ne možemo nikako postići apsolut, ma kako mu se približili. Napredak se pokazuje u neprekidnom rasteњу ili stalnom približavanju. Kad konačni elemenat potpuno otpadne onda se ostvaruje sjedinjenje s bogom te nema vraćanja u *samsāru*.<sup>291</sup> *Samsāra* treba da disciplinuje duh.

Svet prirode otkriva nam kako su sve stvari na zemlji nepostojane i nestvarne. Mi nalazimo u njemu ponavljanje rađanja i umiranja svih stvari. »Kao zrno žita nestaje smrtnik, kao zrno žita se rađa ponovo.«<sup>292</sup> U razaranju nalazimo samo preteču obnovljenog bića. Smrt je samo vratnica za život. Mada zakon *karme* još ne određuje neki tačan odnos između zasluge i naknade za dela, ipak se tvrdi da karakter ponovnog rođenja zavisi od čovekovog ponašanja. »Oni čije je ponašanje bilo dobro brzo će postići dobro rođenje, rođenje u brāhmanu, kšatriji ili vaišji. Ali oni čije je ponašanje zlo brzo će postići rđavo rođenje, rođenje u svinji, psu ili *čandāli*\*.«<sup>293</sup>

Između jednog i drugog života postoji trajna istovetnost, mada je možemo ne biti svesni. To nije neki veliki nedostatak, pošto veliki delovi ljudskog života prelaze u zaborav. Ta teorija se više bavi čuvanjem vrednosti nego produženjem svesti. Pošto je *brahman* univerzalna duša i ničim nije vezano, to se kaže da je ono što traje od rođenja do rođenja ono što čovek čini ili njegovo *karma*. »Da li duša preživljava telesnu smrt? Ako posle smrti čoveka njegov duh prelazi u vatru, njegov dah u vetar, njegove oči u sunce, njegov um u mesec, njegove uši u pravce sveta, njegovo telo u zemlju, njegova *svest o sebi* u etar, kosa njegovog tela u biljke, kosa njegove glave u drveće, krv i sperma u vodu — šta onda postaje od čoveka? — pita Ārtabhāga Yādñavalkyu. Oni dolaze do zaključka: »zaista čovek postaje dobar dobrim delima, zao zlim delima.«<sup>294</sup> Realnost života je u karakteru, a ne u telu ili umu. On nadživljuje raspadanje tela. Upanišade drže da dok se *karma* menja, univerzalna *svest o sebi* ostaje. Ako sa nekim budistima odbacimo *brahman* kao nekoristan pojam, moraćemo reći da ostaje jedino *karma*.

<sup>290</sup> Čhān., VIII. 14. 1.

<sup>291</sup> Čhān., IV. 16. 6.

<sup>292</sup> Katha, I. 8.

<sup>293</sup> Čhān., V. 10. 7.

<sup>294</sup> Brh., III. 2. 13.

\* *Čandala* je čovek koji je van kasta i zbog toga »nedodirljiv«.

U učenju Yādñavalkye, koje se završava četvrtom knjigom Brhadāranyaka-upanišade, nema pomena o životinjama, mada se na nekim kasnijim mestima iste upanišade,<sup>295</sup> kao i u Čhāndogyi, Kaušitaki itd., spominje i seoba duše u životinjska tela. Ta misao mogla je da potekne iz verovanja urođeničkih plemena. U skoro svim delovima sveta primitivni narodi su mislili da čovekova duša može da pređe u životinjsko telo. Arijski osvajači u svojim trgovačkim poslovanjima sa starosedecima Indije susreli su se sa shvatanjem da životinje i biljke imaju dušu, i da ljudske duše katkad mogu da se nasele u njih. Svetost života u svim stvarima, istovetnost porekla cveta, insekta, životinje i čoveka — čine osnovnu misao upanišada; ona ih je navela na pomenuto ubeđenje. To je imalo takođe i veliku praktičnu vrednost. Ljubav koja se pokazuje prema životinjama u šumskim *aśramama* išla je u prilog ove doktrine. Od gordog čoveka se tražilo da se ostavi svoje uobraženosti i isključivosti i pomiri se skromno kao sv. Franja sa mišlju da je crna bubašvaba njegov brat. To nije ništa čudnovato ako mislimo na savremene teorije o razvoju i njihovo isticanje bliskog srodstva između ljudi i životinja.

Nikakva filozofija ne može da se odrekne svoje prošlosti. Teorija upanišada o budućem životu mora da računa sa starim vedskim učenjem o nagradi i kazni u drugom svetu. Konzervativni duh čovekov pokušao je da kombinuje novo shvatanje o ponovnom rođenju sa ranijom eshatologijom koja je govorila o radosnom svetu umrlih duša u kome upravlja Yama, i o tužnim oblastima mraka. To je dovelo do komplikacija u teoriji upanišada, te je ona morala da razlikuje tri puta posle smrti. »Jer mi smo čuli čak reči jednoga *ršija*, ja sam slušao o dva puta za ljude, jedan koji vodi očevima, drugi koji vodi *devama*.\* Tim putevima kreće se sve što živi, sve što je između oca Neba i majke, Zemlje.«<sup>296</sup> Upanišade spominju dva puta kojima umrla duša odlazi da bi pobrala plodove svoga *karme*, ostvarenog za vreme života na zemlji. Jedan se naziva *devayāna* ili *arčirmārga*, put svetlosti, drugi *pitryāna* ili *dhūmamārga*, put tame. Prvi vodi u oblast Brahme ili *satyaloku*, kroz razne sfere Agnija itd. Odatle nema povratka. *Devayāna* je imala smisla tako dugo dok se je zamišljao Brahmā kao objektivno biće koje sedi na visokom prestolu u svome dvorcu, a kome dolaze pravedni. Ali kad se postigne istovetnost *sebe sa brahmanom*, Brahmin presto se uzdrma i *devayāna* postaje put ka jedinstvu sa najvišim. *Pitryāna* vodi u *čandraloku* ili oblast Meseca kroz razne sfere dima, noći itd. Onaj koji ide *devayānom* ne vraća se nazad u ovaj svet, a onaj koji ide *pitryānom* vraća se na zemlju pošto ubere plodove svojih dobrih dela. U pojedinostima ima mnogo razlika. Prema Kaušitaki svi odlaze

<sup>295</sup> VI. 3. 16.

<sup>296</sup> Brh., VI. 2. 2.

\* *Deva* su bogovi. Prvi put vodi u preporadanje duše u ljudskom svetu, a drugi u božanskom. Ni jedno ni drugo stanje nije večno.

posle smrti na Mesec, mada sa Meseca malo njih ide putem otaca Brahmi, dok se drugi vraćaju u razne oblike postojanja, uzimajući oblike od crva do čoveka prema vrednosti njihovih dela i stepenu saznanja.<sup>297</sup> *Devayāna* i *pitryāna* odgovaraju carstvu svetlosti i carstvu mraka ili *adhāne*,\* koji nas obuhvata u *samsāru*. Takođe se spominje treći put koji vodi u tužne oblasti zavijene u tamu;<sup>298</sup> »Oni koji prinose na dar mršave krave, koje su pile vodu i jele seno i koje više ne daju mleka, ti odlaze u tužne oblasti.«<sup>299</sup> To je treći put kojim puze stvaranja koja žive i umiru: crvi, insekti, gmizavci.<sup>300</sup> Slobodan čovek koji je ostvario svoje jedinstvo sa *brahmanom* nema potrebe da ide nikuda radi svog spasenja.<sup>301</sup> Gde god on bio, on je u *brahmanu*. »Njegovi *prāne*\*\* ne idu nikuda. Budući *brahman*, on je uronjen u *brahman*.«<sup>302</sup> Onaj koji je ostvario slobodu ne ide ni jednim putem, ali onaj koji mora da je tek ostvari ide usponom kroz *devayānu*. Posle opisa postepenog uspona govori se da je to put *kramamukti*.\*\*\*

Mehanizam ponovnog rođenja opisan je na razne načine. »Onda ga njegovo znanje i njegova dela i njegovo ranije iskustvo vode za ruku. Kao gusenica koja se izvije na vrhu lista od trave i prelazi na drugi list, tako čini i čovek koji je napustio svoje telo prebacujući se u novi život.«<sup>303</sup> I dalje: »Kao što zlatar uzimajući komad zlata daje mu drugi oblik, noviji i lepši, tako duša, odbacujući ovo telo i postizujući to stanje saznanja, stvara jedan oblik koji je noviji i lepši, i više odgovara svetu.« »Kao što vajar uzima materijal od jedne statue i vaja iz njega jedan drugi, lepši oblik, tako i duša pošto je odbacila telo i oslobodila se neznanja, stvara sebi drugi, noviji, lepši oblik: ili oblik oceva, ili *gandharva*, ili bogova, ili Pradžāpatija, ili Brahme,\*\*\*\* ili drugih bića.«<sup>304</sup> Katkad se kaže da duša na samrti skuplja u sebe životne dahove i odlazi, preuzimajući ih sve, u drugo telo, uzvišena ili ne — već prema delima izvršenim u telu koje je napustila.<sup>305</sup> Ovo gledište je razvijeno u poznijim učenjima u koncepciju o *linga šarira*, koje su zapadni čitaoci upoznali preko teozofa kao astralno telo. To

<sup>297</sup> I. 2. 3.

<sup>298</sup> Brh., IV. 11.

<sup>299</sup> Katha., I. 3.

<sup>300</sup> Brh., VI. 2. 16. Slične tradicije nalazimo u spisima gnostičara, kao i sv. Pavla. Vidi Harrison: *Prolegomena to Greek Religion* i Gardner: *The Religious Experiences of St. Paul*.

<sup>301</sup> Katha, VI. 14.

<sup>302</sup> Brh., 4. 4. 6.

<sup>303</sup> Brh., IV. 4. 3.

<sup>304</sup> Brh., IV. 4. 4. vidi takođe Čhān., V. 10. 2; Kaušitaki, I. 2; Brh., I. 5. 16.

<sup>305</sup> Vidi Brh., IV. 3. 38; IV. 4. 5; Prašna, III. 10; Kaušitaki, IV. 3.

\* Neznanje.

\*\* Životni dahovi, *pneuma* u helenskoj filozofiji.

\*\*\* »Postepeno oslobođenje«.

\*\*\*\* *Gandharve* su anđeli, *Pradžāpati* je »otac stvaranja«, prabožanstvo, *Brahmā* je vrhovno božanstvo u pojedinom svetu.

fino telo služi kao sredstvo duha i karaktera, i ne raspada se sa smrću fizičkog tela. Ono čini osnovu novog fizičkog tela koje uobličava prema sebi, stvarajući takoreći materijalizaciju koja se podržava kroz budući život. Kaže se još da stvaranja izbijaju u individualni život iz istinitog bića i utapaju se ponovo u njega.<sup>306</sup>

Misliloci upanišada ne zastupaju materijalističko gledište da se duša uništava smrću. Oni imaju tvrdo ubeđenje da postoji produženje života, i ostaju pri tome da ima nečega što preživljuje telesnu smrt. Polni akt stvara uslove pod kojima se javlja novi život, ali to nipošto nije odgovarajuće objašnjenje samog novog života. Rođenje svesti ne može se objasniti razvojem ćelije. Teološka hipoteza da bog stvara novu dušu svaki put kad se dete rodi ne zadovoljava ništa više nego teorija upanišada po kojoj se individualni *diva* javlja u zametku i prima oblik koji je obavezan da prihvati.

Teorija o ponovnom rađanju je isto toliko logična koliko svaka druga hipoteza u toj oblasti, i sigurno više zadovoljava nego teorija apsolutnog uništenja ili večne naknade. Ona objašnjava prividan moralni nered i kaos u trpljenju. Nepravilna podela muka izgleda da protivreči racionalnosti vasiona. Kao što nepravilnosti iskustvenog sveta predstavljaju smetnju za logičku veru, tako i moralni nered predstavlja smetnju za veru u dobrotu principa koji je tu na delu. Ako je naša vera racionalna, ne sme postojati nikakva intelektualna ili moralna zbrka. Kad bi moralni kaos bio krajnji, onda bi posledica toga bila moralna paraliza. Mi moramo da izmirimo čudne haotične pojave u moralnom svetu sa verom u jednog dobrog i velikog boga. Mi ne bismo bili zadovoljni mišlju da je svet uređen po slučajnosti. Hipoteza koja dovodi u vezu nered i trpljenje u svetu morala sa čovekovom slobodom, ne može da obrazloži nejednakosti koje su nametnute ljudima u svetu. Ove razlike o prvobitnoj obdarenosti ljudi protivreče ideji o božanski uređenoj vasioni. Tako nam hipoteza o ponovnom rođenju pruža neko objašnjenje za prvobitne razlike. Ona nam omogućava da osetimo da radost i trpljenje sveta postoje radi postepenog vaspitanja karaktera. Kazna nije samo radi odmazde nego takođe i radi popravke. Mi dobijamo kaznu za svoje grehe, ali se kaznom u isto vreme i prečišćujemo. Dobro je za nas što trpimo.

Dali smo prethodni odgovor na pitanje o poreklu hipoteze o ponovnom rođenju. Videli smo kako ta hipoteza niče prirodno iz mnoštva misli koje su okružavale mislioce upanišada. Vede nam govore o dva puta: bogova i očeva. Prvobitni stanovnici Indije imali su ideju o seobi čovekove duše u drveće i životinje. U brāhmanama se ističe potreba rekompensacije. Pošto su to već imale gotovo i pri ruci, upanišade su imale samo da stvar prerade u učenje o *samsāri*. Zato ne moramo za njega tražiti neki samostalan izvor. Ako se u staroj Grčkoj nalaze slična učenja, ona su mogla imati nezavisno poreklo i razvoj, mada

<sup>306</sup> Čhān., VI. 9. 2. VI. 10. 1. 2.

je moderna nauka protiv takvog shvatanja. U ovom pitanju možemo navesti dva autoriteta kad je reč o indijskoj i grčkoj misli. Macdonell smatra da je »zavisnost Pitagore od indijske filozofije i nauke sigurno veoma verovatna. Učenje o metempsihozi kod Pitagore izgleda da je bilo bez ikakve veze ili pozadine koja bi je objašnjavala, i Grci su smatrali da je stranog porekla. On ga nije mogao preuzeti iz Egipta, pošto starim Egipćanima nije bilo poznato«.307 Gomperz piše: »Postoji duboko slaganje između pitagorizma i indijskog učenja, i to ne samo u njihovim glavnim crtama, nego čak i u nekim pojedinostima, kao u vegetarijanstvu. Može se još dodati da su u oba učenja takođe iste i formule koje sintetizuju celu tu veru u krug i kolo rođenja. Nama izgleda gotovo nemoguće da svedemo tu istovetnost na prost slučaj... Ne izgleda preterano pretpostaviti da je u to doba intelektualnog previranja radoznali Grk, savremenik Buddhe a možda takođe i Zarathustre, koristeći posredništvo Persije, stekao neko više ili manje ispravno znanje o religioznim spekulacijama Istoka«.308 Jedno je jasno: Indijci nisu pozajmili te misli spolja.

## XX

### PSIHOLOGIJA UPANIŠADA

Mada u upanišadama nema sistematske psihološke analize, možemo načiniti pregled osnovnih shvatanja koja su one zastupale. U Prašna-upanišadi<sup>309</sup> se spominju deset *indriya*, pet organa akcije i pet čula, motorni i senzorni aparat. *Indriya* dejstvuju pod nadzorom *manasa*, središnjeg organa, čije su glavne funkcije percepcija i akcija. Čula su bespomoćna bez uma.<sup>310</sup> To je razlog zbog koga se razum naziva glavnim čulom. Bez uma ili *pradñe* govor nas ne može naučiti ničemu. On kaže: »Moj um je bio odsutan«. »Ja nisam opazio ovaj svet; bez *pradñe* oko ne upozna ne nijedan oblik.«<sup>311</sup> »Bio sam odsutan umom, nisam video; bio sam odsutan umom, nisam čuo; na taj način je jasno da čovek vidi umom, čuje umom.«<sup>312</sup> Um se smatrao kao materijalan u prirodi.<sup>313</sup> Za čulno opažanje tvrde stoga upanišade da

307 Macdonell: *History of Sanskrit Literature*, str. 422.

308 Gomperz: *Greek Thinkers*, tom I, str. 127. Drugačije mišljenje zastupa Keith: *Pythagoras and Transmigration*, J. R. A. S., 1909.

309 IV. 2.

310 Brh., I. 5. 3.

311 Kaušitaki.

312 Brh., III. 1. 4.

313 Profesor Alexander shvata um kao materijalan po strukturi i svodi ga na partikularnu stvarnost — kao fizičari elektron.

nije dovoljno ni samo čulo, niti njegova samostalna funkcija, nego *svest o sebi* koja opaža pomoću čula, oko koje gleda. Kaže se da opažanje postaje na osnovu blizine čula njihovim predmetima.<sup>314</sup> U isto vreme može se ostvariti samo jedan duševni akt.<sup>315</sup> *Buddhi* ili inteligencija je viša nego *manas*. U Aitareyi se nabrajaju funkcije *buddhi*. »Ovo su razna imena za duševne pojave: oset, opažaj, stvaranje ideje, pojmovanje, razumevanje, uviđanje, odluka, mišljenje, uobražavanje, osećanje, pamćenje, htenje, težnja, volja za životom, želja i samokontrola.«<sup>316</sup> Ova analiza ne može da izdrži kritiku, ali je važna jer dokazuje da je čak u tako ranom dobu upanišada bilo psiholoških rasprava. Najviše od svega je duša, koja je oko oka, uvo uva. Ona upravlja *buddhijem*, *manasom*, *indriyama*, *prānama* itd.<sup>317</sup> Poznato je da je ona u svemu i apsolutna.<sup>318</sup> Ima mesta gde se duši pripisuju telesne osobine i govori se da prebiva u srčanoj komori.<sup>319</sup> Govori se takođe da je veličine zrna ječma ili pirinča,<sup>320</sup> da zahvata jedan pedalj<sup>321</sup> ili palac.<sup>322</sup> Ako se setimo da je Aristotel u svome delu *O duši* odredio duši mesto u srcu, a Galèn u mozgu, da je Descartes zamišljao sedište duše u pinealnoj žlezdi, a Lotze u mozgu, onda ne iznenađuje što su psiholozi upanišada dušu smestili u oblast srca.

Duh je širi nego svest. Duboka je istina da je svest samo jedan izgled duhovnog života, jedno stanje našeg duhovnog sveta, a ne sam taj svet; do njenog saznanja su zapadni mislioci došli postepeno. Od vremena Leibniza priznaje se da je svest samo slučaj duševnog predstavljanja a ne njegova nužna i suštinska osobina. Njegovo tvrđenje da »je naš unutrašnji život bogatiji, puniji i tajanstveniji«, bilo je dobro poznato piscima upanišada.

Māndūkya-upanišad spominje različita stanja duše: budnost, sanjanje, spavanje i intuitivno stanje *turiya*. U budnom stanju su *manas* i svi čulni organi aktivni. U stanju snova kaže se da su čula smirena i izgubljena u *manasu*; ovu postavku poriče savremena psihologija. Ali prema upanišadama sve dok su naši čulni organi aktivni mi samo dremamo a ne sanjamo. Mi smo u polubudnom stanju. U stanju pravog sanjanja jedino naš duh je aktivan, potpuno slobodan i ničim ograničen. Razlika između stanja budnosti i snova sastoji se u tome što u budnom

314 Uporedi gledišta Empedokla i Demokrita o ovom predmetu.

315 Kaušitaki, III. 2.

316 III. 2.

317 Brh., IV. 4. 5; I. 4. 17; V. 6; II. 1. 17; III. 7. 22; IV. 3. 7; IV. 5. 13.

318 Katha, I. 2. 21; Mundaka, I. 1. 6.

319 Brh., IV. 3. 17; V. 6; Čhān., VIII. 3. 3; V. I. 6; Katha, II. 20; III. 1; IV. 6; VI. 18; i Švetāšvatara, III. 11. 20. *Hrdaya* ili *hrtpadma* je tanka duž kičmenog stuba.

320 Brh., V. 6. 1; Čhān., III. 14. 3.

321 Čhān., V. 18. 1.

322 Katha, VI. 17; II. 21; Švet., III. 13.

stanju duh zavisi od spoljnih utisaka, dok u stanju snova on sam stvara i doživljava utisak. Istina, on može da upotrebljava materijal iz budnog doživljavanja. *Suṣupti* ili dubok san je takođe normalna pojava u čovekovom životu. Kaže se da u tom stanju i duh i čula nisu aktivni. Tu prestaje iskustvena svest sa njenim razlikovanjem između subjekta i objekta. Govori se da u tom stanju imamo svest bez predmeta, kad *svest o sebi* postiže privremeno jedinstvo sa apsolutom. Bilo kako bilo, jasno je da to nije potpuno nepostojanje ili negacija. Teško je dopustiti da *svest o sebi* produžava da postoji u dubokom snu, u punom blaženstvu, iako je lišena svakog doživljavanja. Činjenica je da same upanišade objašnjavaju fiziološke i nesvesne aktivnosti principom života, *prānom*, za koju kažu da upravlja procesima disanja, cirkulacije itd. Možda se kao objašnjenje neprekidnosti svesti može uzeti u pomoć organsko pamćenje. Uprkos odsustvu saznanja, ostaje otvoreno pitanje da li *svest o sebi* u stanju sna doživljava pozitivno blaženstvo. *Turiya* je svest o jedinstvu, mada ne njegovo iskustveno opažanje. To je mistično ostvarenje jedinstva sveukupnosti, koje je kruna duhovnog života.

Pre no što se obratimo pitanju nevedantskih tendencija u upanišadama, dobro bi bilo sumirati njihovo opšte metafizičko gledište. U samom početku smo govorili da postoji velika nejasnost u pogledu stava upanišada, što omogućuje različita tumačenja. Teško je odlučiti da li konačni oblik učenja treba tražiti u *advaiti* (ili nedualizmu) Šamkare ili u izmenjenom stavu Rāmanuđe. Postoje tendencije koje bi se mogle nastaviti u kome bilo od ta dva pravca. Upanišade nisu svesne da postoje protivrečnosti među njima. Advaitsko (nedvojstveno) *brahman* doseguto intuicijom, i konkretno određena realnost nisu stvarno različiti, pošto predstavljaju samo dva različita načina izražavanja istog. Jedan od njih je intuitivni, drugi intelektualni put shvatanja jedne iste realnosti. Po prvome shvatanju svet je pojava apsoluta; po drugome on je izraz božji. Ni u jednom slučaju svet se ne može odbaciti kao nestvarnost ili varka, jer se sa takvog gledišta u svetu iskustva ne mogu dopustiti nikakve razlike prema vrednostima. Pod uticajem budizma i njegovih škola, nedualističku prirodu stvarnosti i fenomenalni karakter sveta najjače su isticali sistemi Gaudapāde i Šamkare. U stvari izgleda da je takva advaitaska filozofija samo popravljena verzija metafizike *mādhyaṃika*\* sa vedskom terminologijom. Religiozni preobražaj epike i Bhagavad-gītā, i teistički naglasak u *nyāyi*, doveli su do razvoja *viśiṣṭādvaite* ili modifikiranog monizma Rāmanuđe. Stvarno, nedualisti ili advaitisti dobijaju naziv *pariśuddha-saṅgata* ili prečišćeni budisti, a *viśiṣṭādvaitisti pariśuddha-naiyāyika* ili prečišćeni sledbenici *nyāye*.

\* *Mādhyaṃika*, »srednji put«, naziv dijalektičke nauke budističkog idealiste Nāgārđune (početkom naše ere), najizrazitijeg predstavnika *mahāyāna* budizma.

## XXI

ELEMENTI *SĀMKHYE* I *YOGE* U UPANIŠADAMA

Ima u upanišadama začetaka nevedantskih filozofema kao što su *sāmkhya* i *yoga*. Filozofija *sāmkhya* utvrđuje dvojstvo između *puruše* i *prakrti*, tako da je *prakrti* izvor svake egzistencije a *puruša* bespristrasni posmatrač razvoja *prakrti*. *Sāmkhya* filozofija priznaje i postojanje mnoštva *puruša* ili subjekata saznanja.<sup>323</sup> Upanišade ne zastupaju teoriju mnoštva *puruša*, mada ih na to vodi prirodna kritika i razvijanje jedne strane njihovog učenja. Videli smo kako monizam upanišada prelazi u monoteizam ukoliko se odnosi na pitanja religije. Monoteizam implicira zasebno postojanje individualne duše pored najviše duše. To znači da postoji mnoštvo individualnih duša. Ali teoretičari su imali dovoljno mudrosti da uvide da je teško odbraniti nezavisnost i najviše duše i individualnih duša. Jedno razara drugo. Jedna od njih mora da se ukloni, ili najviša duša ili individualne duše. Kad je funkcija proizvođenja priznata *prakrtiju*, bog je postao suvišan. Upanišade ustaju protiv toga da se stvaralačke funkcije prenesu na samu materiju odvojenu od boga. Njihova je glavna težnja da podrže hipotezu o jednom apsolutnom duhu na osnovu koga se javljaju subjekt i objekt.<sup>324</sup>

Počeci sistema *yoga* mogu se naći u upanišadama. Pisci upanišada su ubeđeni da stvarnost ne možemo adekvatno shvatiti zbog nesavršenstva našeg razuma. Oni čovekov um upoređuju sa ogledalom u kome se ogleda stvarnost. Opseg našeg znanja o stvarnosti zavisi od stanja našeg uma, od toga da li on može da odgovori svem bogatstvu stvarnosti ili ne. Boje su skrivene za slepe, kao i muzika za gluve ili filozofske istine za slaboumne. Proces saznanja nije toliko stvaranje koliko otkriće, ne toliko proizvođenje koliko otkrovenje. Znači da će otkrovenje biti nesavršeno i izokrenuto ako ima nekog kvara ili nesavršenstva na njegovom oruđu. Sebične želje i strasti postavljaju se između oruđa i uma i stvarnosti koju treba otkriti. Kad ličnost subjekta

<sup>323</sup> U upanišadama se jasno sugerira ideja *avyakta* ili *prakrti*, izvora svake diferencijacije. »Iza čula se nalaze rudimenti predmeta; iza tih rudimenata nalazi se um; iza uma nalazi se *ātman* poznat kao *mahat* (veliki), iza *mahata* je *avyakta*, neispoljeni; iza *avyakte* je *puruša*, iza *puruše* nema ničega« (Kath., III. 10. 11; takođe VI. 7. 8). Iza neodređenoga, iz koga proističe sve što je stvoreno, nalazi se samo bog. »Na osnovu *tapasa brahman* dobija u obimu, i otuda nastaje hrana; od hrane se razvija život, um, elementi, svetovi, *karma* i s tim svi plodovi« (Mundaka I. 1.). Šamkara objašnjava na ovom mestu da je hrana ili *annam* nemanifestovana (*avyākrta*). U Praśna-upanišadi, — IV, imamo objašnjenje o tome kako se sve stvari rastvaraju u neuništivo u nizu od pet elemenata sa odgovarajućim *mātrama* ili najmanjim elementima. Vidi Praśna, IV. 8. U upanišadama se kaže da *prakrti* proističe od boga. Reč *puruša* znači vrhovni *ātman*. Teorija *sāmkhye* o Puruši kao pasivnom svedoku možda se sugerira na čuvenom mestu o dvema pticama od kojih »jedna jede sladak plod, a druga je posmatra ne kušajući« (Mundaka, III. 1. 1.).

<sup>324</sup> Vidi Aitareya, I. 1. 2; Brh., I. 4. 3; Chān., VI. 2. 6; Tait., II. 1.

utiče na prirodu oruđa, odražavanje postaje zamagljeno. Nezanjanje posmatrača potamni objekt svojim maštanjima. Predrasude koje u njemu preovlađuju skrivaju istinu stvari. Zabluda znači upravo projekciju nedostataka oruđa u stvarnosti. Za otkrivanje istine neophodno je bespristrasno i bezlično držanje, a sve što je čisto lično ometa taj proces. Mi se moramo osloboditi nedostataka i nastranosti našeg uma. Snažne energije uma moraju se naterati da postanu pasivni putevi za prenošenje istine. Metoda *yoga* daje uputstva kako se može prečistiti um a ogledalo popraviti, čuvati njegova čistoća time što se isključuje sve što je svojstveno individui. Jedino pomoću takve discipline možemo se uspeti do one visine stroge objektivnosti sa koje darovite duše sveta vide daleko. Taj metod je u skladu sa teorijom upanišada o *svesti o sebi*. Naša obična svest okreće leđa večnom svetu i gubi se u promenljivom, nestvarnom svetu koji je stvorio um od čulnih utisaka. Kad se uzdignemo iznad iskustvenog *sebe* mi ne izvršavamo negaciju nego intenzifikaciju sebe. Kad je *svest o sebi* vezana za iskustvene promene, njene aktivnosti se ne ostvaruju u punoj meri. Kad se transcendiraju granice iskustvene egzistencije univerzalni život je pojačan, i mi obogaćujemo sebe ili povišujemo svoju ličnost. Onda preuzimamo u sebe sve svoje iskustvo. Na nižim stupnjevima, kad se *svest o sebi* izjednačuje sa nekim konačnim središtem koga određuju događaji u prostoru i vremenu, svet iskustva ne postoji kao svoj sopstven. Pripadanje uskom krugu iskustva mora se prevazići pre no što možemo usvojiti svet iskustva čije središte kao i obim čine bog i čovek. Onda se dižemo do jednog stanja u kome, po rečima upanišada, »nema razlike između onoga što je unutar od onoga što je napolju«. Metoda *yoge* insistira da lažan spoljni izgled mora da se odbaci pre no što se istinitom unutrašnjem idealu pruži izgled za život i izražavanje. Mi moramo prestatati da živimo u svetu senki pre no što možemo obezbediti večni život.

Sistem *yoga* nas poziva da prođemo tečaj umne i duhovne discipline. Upanišade takođe ističu potrebu upražnjavanja strogih vrlina pre no što se osposobimo da postignemo cilj. U Prašna-upanišadi Pippalāda upućuje šestoricu koji traže boga na iskušeništvo od još jedne godine, uz naređenje: »Odlazite i provedite još jednu godinu u celibatu (*brahmačarya*), upražnjavajući asketizam i gajeći versku odanost (*śraddha*).« Život u celibatu, u kome iskušenik nema porodičnu vezu koja uznemirava njegov duh, osposobiće ga da pokloni svesrdnu pažnju svome delu. Kajanja i oprostaji grehova daće mu duševni mir i otkloniti duševni nemir koji predstavlja jako veliku prepreku saznanju. *Śraddha* ili vera je neophodna za svaki rad. Suština *yoga* filozofije, kao i svakog mističkog učenja, leži u isticanju mogućnosti da se dođe u neposredan dodir sa božanskom svešću pomoću uzdizanja čoveka iznad njegovog normalnog nivoa.

Da bismo postigli slobodu moramo ovladati svojim duhom koji nas vezuje za spoljne stvari i stvara od nas robove. Dok smo

žrtve spoljnih predmeta i okolnosti mi ne postizemo zadovoljenje. »Kao što voda kiše koja padne na vrh planine juri naniže na sve strane, tako i onaj koji vidi razliku među osobinama stvari juri na sve strane za njima. Kao što čista voda sipana u čistu vodu ostaje isto takva, takva je, o Gautama, *svest* mislioca koji je spoznao.«<sup>325</sup> Duh čoveka koji ne poznaje vlastitu *svest* luta tamo-amo kao voda koja se sliva niz stene na sve strane. Ali kad je njegov duh prečišćen, on postaje jedan sa velikim okeanom života koji se nalazi iznad svih smrtnih oblika. Duh okrenut spoljašnjosti rasipa se po peščanoj pustinji ako mu se da sloboda kretanja. Iskušenik mora da ga uputi u unutrašnjost i očuva njegov mir da bi našao unutrašnje blago. Mi moramo pretvoriti izraz u osećanje, osećanje u misao, a misao u univerzalnu svest; samo onda postajemo svesni dubokog mira večnosti.<sup>326</sup> Samo kad »pet izvora saznanja budu u miru zajedno sa duhom a intelekt je neaktivan« mi postizemo najviše.<sup>327</sup> »Uzevši luk, veliko oružje kojim je snabdevali upanišade, i učvrstivši u njega strelu izoštrenu postojanom meditacijom, i napevši ga duhom usredsređenim na *brahman*, gađaj, sretni mladiću, u cilj, u besmrtno *brahman*.«<sup>328</sup> Kaušitaki-upanišad govori o Pratarđani kao osnivaču jednog novog sistema samokontrole ili *samyamane*, poznate pod imenom unutrašnja žrtva.<sup>329</sup> On insistira na tome da pojedinac treba da postigne punu vlast nad svojim strastima i osećanjima. Upanišade katkad insistiraju da možemo izazvati stanje transa pomoću kontrole disanja,<sup>330</sup> mada nam još češće govore o metodi koncentracije.<sup>331</sup> Mistične reči kao što su *Aum, tadvanam*,<sup>332</sup> *taddālān*,<sup>333</sup> simboli su na koje moramo usredsrediti pažnju. Način da se postigne čvrstina duha leži u ovome: usredsrediti ili učvrstiti misao za neko vreme na jednom posebnom predmetu, odbacujući sve ostale. Savršenstvo u ovoj veštini postiže se jedino vežbom.

Jedino nagoveštenje kasnije logike *nyāya* nalazi se u Mundaki.<sup>334</sup> »Ovaj *ātman* ne može postići onaj ko je lišen snage, niti pomoću uzbuđenja, niti pomoću *tapasa*, niti pomoću *linga*.« Kao što ćemo videti, *linga* je tehnički termin *nyāya* logike, srednji termin u zaključku, vezivna spona.<sup>335</sup> Empiristička teorija saznanja, prema kojoj se priroda realnosti

<sup>325</sup> Katha-up., II. 15.

<sup>326</sup> Katha, II. 13. Upor.: »Misao je najbolja kad je duh sabran u sebe i ništa od svega toga je ne buni — ni zvuci, ni viđenja, ni trpljenje, ni neko zadovoljstvo — kad ima što manje posla sa telom i nema telesne osete ili osećanja, već stremi za prodiranjem do bića« (Platonov *Fedon*).

<sup>327</sup> Katha, II. 12.

<sup>328</sup> Mundaka, II. 2. 2.

<sup>329</sup> Antaram agnihotram, II. 5.

<sup>330</sup> Brh., I. 5. 23.

<sup>331</sup> Prašna, V. 1.

<sup>332</sup> Kena, IV. 6.

<sup>333</sup> Čhān., III. 14. 1.

<sup>334</sup> III. 2. 4. Deussen i Hume daju tom tekstu različit smisao.

<sup>335</sup> Linga—veza. Vidi takođe Čhān., VI. 8. 4.



saznaje putem indukcije, izlaže se na nekim mestima. »Prema jednoj grudvi ilovače poznaje se sve što je napravljeno od ilovače . . . prema jednom grumenu zlata poznaje se sve što je napravljeno od zlata.«<sup>336</sup> Pratarđana insistira da je saznanje moguće jedino kroz odnos subjekt-objekt.

## XXII

## FILOZOFSKE ANTICIPACIJE

Upanišade određuju glavne probleme filozofskog istraživanja i obeležavaju pravce daljih filozofskih diskusija. Pored nagoveštaja drugih teorija, videli smo da upanišade sadrže i elemente jednog pravog filozofskog idealizma koji naglašava relativnu stvarnost sveta, jedinstvo i celinu duha, i potrebu moralnog i religioznog života. Mada filozofska sinteza data u upanišadama, sa svojom osnovnom zamisli o jedinstvu *svesti o sebi*, sa principom koji povezuje sve stvari, čini snagu misli upanišada, njena slabost leži u činjenici da je ta sinteza postignuta ne toliko jasnim razumom koliko intuicijom. Ona ne pruža logičko usklađenje različitih elemenata koje iznosi zajedno, iako se čvrsto drži osnovne ideje svake istinite filozofije.

Verovanja religije veda uticala su na mislioce upanišada. Mada se oni nisu ustručavali da ih kritikuju, ipak ih je vezivalo nasleđe prošlosti. Oni su pokušavali da budu kako prethodnici budućeg napretka tako i poštovaoci stare veličine. Ako se sudi prema rezultatima, bio je to težak zadatak. Religija upanišada, mada je propovedala čistu i duhovnu doktrinu, koja nije imala specifične oblike bogoslužnja i koja nije zahtevala sveštenu hijerarhiju, ipak je ne samo dopuštala te stvari nego ih je čak priznavala. »Raznovrsna *karma*, koje vizionari nalaze u mantrama, istinita su i vršena su mnogo u doba *treta*;\* vršite ih uvek sa ispravnim željama; to je vaš put da steknete plodove *karme*.«<sup>337</sup> Bogovi veda imaju svoje sopstveno mesto na suncu. Niko nije zahtevao od ljudi da napuste bogove koje su navikli da obožavaju. Oštromna objašnjenja, nagoveštavanja i simboli pomogli su da se tumači staro sujeverje u skladu sa novim idealizmom. S jedne strane, vreme je zahtevalo vernost duhovnom idealu, s druge, nalazimo u upanišadama primetno prilagođavanje dobi. One su počele kao pokret prema oslobođenju individue od okova spoljnog autoriteta i preteranog konvencionalizma. Završile su učvršćivanjem starih okova. Umesto da utvrde nove životne vrednosti, one su želele da propagiraju tradicionalne. Propovedati duhovnu demokratiju sasvim je druga

<sup>336</sup> Čhān., VI. 1. 4—6.

<sup>337</sup> Mundaka, I. 2. 1.

\* *Treta-yuga*, određeno razdoblje u cikličkom razdoblju sveta. Odgovara drugom, »srebrnom« razdoblju u odgovarajućoj helenskoj i rimskoj kosmogoniji.

stvar nego uspostaviti je. Za pohvalu je što su se upanišade trudile da kombinuju uzvišen misticizam sa predačkom verom. Ali njihovo doba nije živo osećalo pravo izbora između novog duhovnog ideala i mitologije prošlosti. Uzvišeni idealizam upanišada nije postao popularan pokret. On nikad nije uticao na društvo kao celinu. Žrtvena religija još je bila najjača sila; upanišade su samo doprinele njenom ugledu. Stara vera je dobila inspiraciju i novu životnu snagu od duha iz druge sfere. Da je idealizam upanišada prodro u mase to bi donelo velike izmene u rasnom karakteru i obnovu društvenih institucija. Ali ni jedno od toga dvoga se nije desilo. Preovladala je niža religija sa mnogo sujeverja. Sveštenstvo je postalo moćno. Konzervativizam religioznih ustanova i preziranje masa živeli su ruku pod ruku sa višim duhom koji su negovali malobrojni privrženici savršenog života. Bilo je to doba duhovnih protivrečnosti i haosa. Učenje upanišada postalo je tako elastično da je obuhvatalo u sebe najraznovrsnije oblike doktrine, od produhovljenog idealizma do grube idolatrije. Posledica se pokazala u tome da je višu religiju preplavila niža.

Svuda susrećemo protivrečne pojmove. U religiji nalazi se vedsko mnogoboštvo i prinošenje žrtava, ublaženje monizmom i duhovnim životom upanišada. Na polju društvenog života nalazimo kaste, čija je strogost bila ublažena opštim duhom univerzalizma. U eshatologiji postojalo je verovanje u ponovno rođenje izmešano sa idejom o paklu. Ali lažno je preovladalo nad istinitim, a kaos brāhmanističke religije sa svim svojim protivrečnim teorijama ubrzo je postigao svoju najvišu tačku u periodu posle upanišada ili pre budizma. Ovaj period je bio doba duhovne suše, kad se istina okamenila u tradiciju a moral stvrdnuo u rutinu. Život se pretvorio u niz ceremonija. Čovekov duh se kretao u gvozdnom krugu propisanih formula i dužnosti. Atmosfera je bila zagušena ceremonijama. Čovek nije mogao da se probudi i ustane sa postelje, da se okupa ili obrije, umije lice ili pojede neki zalogaj a da ne izgovara neku formulu ili vrši neki obred. Bilo je to doba kad je ništavna i jalova vera predstavljala pravu gomilu beznačajnosti i golih praznoverica. Jedna filozofija neplodna i bez duha poduprta suvom i dogmatskom religijom, punom izveštačenosti i neodmerenosti, nije nikako mogla da zadovolji malobrojne mislioce, niti mase za duže vreme. Period raspadanja je naišao kad su načinjeni pokušaji da se sistematski sprovede prevrat koji su izazvale upanišade. Zajednički nisu mogli više da žive nelogična kombinacija monizma upanišada i vedsko mnogoboštvo, duhovni život upanišada i vedska žrtvena rutina, *mokša* i *samsāra* upanišada i vedski pakao i raj, univerzalizam upanišada i podela naroda na kaste. Preobražaj je bila najveća potreba vremena. Celo to vreme je očekivalo dublju, duhovniju religiju, koja bi prodrila u svakodnevni život ljudi. Pre no što se mogla dobiti prava sinteza, bilo je potrebno veštački kombinovane elemente izdvojiti iz onih veza u koje su bili postavljeni i stavljeni u međusobnu apstraktnu suprotnost. Budisti, đainisti i *čarvake* ili materijalisti, ukazivali su na

neprirodno stanje vladajuće religije. Prve dve grupe pokušale su obnovu, ističući etičke potrebe duha. Ali njihovi pokušaji išli su revolucionarnim putem. Mada su pokušavali da sprovedu etički univerzalizam učenja upanišada, oni su zamišljali da su potpuno raskinuli sa autoritetom brāhmanske kaste, sistemom žrtava i vladajućom religijom. Bhagavad-gītā i poznije upanišade pokušale su da računaju sa prošlošću i ostvare sintezu nelogičnih elemenata u više konzervativnom duhu. Može biti da su ovi napredni i konzervativni protesti protiv religije kakva je ona bila kad je preovlađivala u doba posle upanišada, bili formirani u raznim delovima zemlje: budizam i ċainizam na istoku, a Bhagavad-gītā na zapadu, staroj tvrđavi religije veda. Sada ćemo preći na taj period intelektualnog previranja, bune i rekonstrukcije.

## II DEO

### EPSKI PERIOD

#### LITERATURA

- Max Müller: *The Upaniṣads* (S. B. E. tom I. i XV).  
 Deussen: *The Philosophy of the Upaniṣads*.  
 Gough: *The Philosophy of the Upaniṣads*.  
 Barua: *Pre-Buddhistic Indian Philosophy*.  
 Mahadeva Śāstri: *The Taittiriya Upaniṣad*.  
 Ranade: *The Psychology of the Upaniṣads* (*Indian Philosophical Review*, 1918—1919).  
 Hume: *The Thirteen Principal Upaniṣads*.

## GLAVA V

### MATERIJALIZAM

Epski period, 600. god. pre n. e. do 200. god. n. e. — Intelektualni pokret — Sloboda misli — Uticaj upanišada — Političke prilike doba — Mnogostrana filozofska aktivnost epskog perioda — Tri glavne težnje: etički preobražaj, religiozna obnova i sistematska filozofija — Opšte ideje doba — Materijalizam — Njegovi prethodnici — *Ikāyata* — Teorija saznanja — Materija jedina stvarnost — Telo i duh — Nema zagrobnog života — Nema boga — Hedonistička etika — Poricanje autoriteta veda — Uticaji ove teorije — Poznija kritika materijalizma

#### I

#### EPSKI PERIOD

Dok su se događaji obrađivani u dva epa, Rāmāyani i Mahābhārati, dešavali uglavnom u vedskom periodu, kad su se stari Arijci razlili u velikom broju u dolinu Gange i tu se naselili — pleme Kuru oko Delhija, pleme Pāñčāla blizu Kanouđa, pleme Kosala blizu Oudha, a pleme Kāši u Benaresu — dotle nemamo dovoljno osnova da dokažemo da su ovi epovi sastavljeni pre šestog veka pre n. e. Zbirke veda su skupljene i sistematizovane u periodu širenja Arijaca po dolini Gange. Možda je to bilo u isto vreme kada se vodio veliki rat između Kurua i Pāndava, koji je bio predmet velikog epa Mahābhārata. Kako prema indijskoj tradiciji, tako i prema podacima iz samog epa, redaktor veda, Vyāsa, bio je savremenik toga rata. Rāmāyana obrađuje ratove Arijaca sa tadašnjim domorocima Indije, koji su prihvatili civilizaciju Arijaca. Mahābhārata pripada dobu kad su vedske himne već izgubile svoju prvobitnu snagu i značenje, i kad je religija obreda pridobijala narod a sistem kasta se učvrstio. Zato možemo početak epskog perioda staviti negde u šesti vek pre naše ere, mada su promene uvedene u epiku da bi odgovarale okolnostima sve do drugog veka naše ere, kad su dobile svoj konačni oblik.

Ima mnogo znakova koji pokazuju da je u to doba bilo živog razumevanja za intelektualne napore, doba ogromne filozofske aktivnosti i mnogostranog razvoja. Ne možemo verno opisati mnogostranu inspiraciju tih vremena. Ljudi su se bavili protivrečnostima koje su

osećali u spoljnim stvarima i u duhu. Bilo je to doba neobičnih anomalija i suprotnosti. Zajedno sa intelektualnim oduševljenjem i moralnom strogošću mogli su se naći takođe nedostaci duševne uravnoteženosti i obuzdavanja strasti. Bila je to era kako *čārvāka*\* tako i budista. Izmešani su se nalazili mađioničarstvo i nauka, skepticizam i vera, raspuštenost i asketizam. Kad uskolebane životne snage traže svoja prava nije ništa ne prirodno da se mnogi upletu u neobuzdane maštarije. Uprkos svemu tome, sama složenost misli i težnja pomogla je da se život proširi. Svojim isticanjem prava na slobodu istraživanja, intelektualni pokret toga doba slabio je moć tradicionalnog autoriteta i doprinio stvari istine. Nije se više smatralo da je opasno sumnjati.

Intuicija je ustupila mesto istraživanju, a religija filozofiji. Od epskog perioda načinile su eru punu događaja u istoriji indijske misli pojave kao: čudesna nesigurnost i dvosmislenost egzistencije, neskladni pokušaji da se svet sistematizuje, zbunjujući kaos samovoljnih stramputica i odmarališta, misli pronađenih od paćeničkog čovečanstva koje drhti u strahu i uživa u novom i nepoznatom, pustoš neverovanja, iscrpljenost i ravnodušnost usred energije, mladost i preduzimljivost. U celom svetu ljudi bolesnih misli i iscrpljeni usled smanjenja životnih snaga i slabljenja živaca pokušavaju da leče svoju bolest bilo tražeći u umetnosti, saznanju i moralu mir i odmor, oslobođenje i *nirvānu*, bilo predajući se, naprotiv, intoksinaciji, ekstazi, bunilu i ludilu. Tako su se u to doba pokušaja u filozofiji pojavili mnogi sistemi. Mišljenje se isticalo protiv mišljenja, ideje protiv ideja. Promene u putevima mišljenja nisu vršene samo pod jednim uticajem, već kombinacijom mnogih. U Rg-vedi se već javljaju začeci slobodne spekulacije i naginje se skepticizmu.<sup>1</sup> Čak i u brāhmanama, pored neodmerenog poštovanja spoljašnjih oblika pobožnosti, nalazi se i neustrašiva težnja za filozofskom diskusijom. Kad se jave pokušaji da se uguši intelektualna radoznalost naroda, duh ljudi se buni protiv toga, a neizbežan otpor pokazuje se u odbacivanju svakog formalnog autoriteta i oštrm izbijanju emocionalnog života, dugo potiskivanog stegom obredne religije. Upanišade su razvijale istraživački duh, ma kako da su priznavale da imaju oslonac u staroj religiji veda. Kad jednom dopustimo misli da potvrdi svoja prava, mi je više ne možemo skućiti u neke granice. Uvođenjem novih načina ispitivanja, uobličavanjem novog oblika i tona uma, mislioci upanišada su doprineli više nego ma ko drugi da se odredi tok toga doba. Svojim filozofskim prepirkama oni su pobudili jednu promenu, čije puno značenje i pravac nisu ni oni sami slutili. Trebalo bi primetiti da dok su se misli upanišada razvijale u zapadnom delu toka Gange,

<sup>1</sup> R. V., VII. 89. 3—4.

\* *Čārvāka* je ime za materijaliste koje se je ukorenilo u protivničkim školama, uprkos pogrdnog značenja (od glagolske osnove *čarv-*, žvakati, žderati) Šire značenje ima termin *lokayata* koji znači proučavanje sveta, tj. materijalne prirode.

dotle su u istočnom prihvatane, ali ne tako mnogo usvajane. Zapadne spekulacije nisu primane u istočnoj dolini bez prepirke i rasprave.

Bilo je takođe političkih kriza koje su uznemiravale ljudske duhove. Bilo je izvesnih razilaženja među malim državama koje su bile stvorene u to vreme. Spoljni napadači narušavali su mir zemlje. Glasne žalbe su se čule na degeneraciju toga doba, na pohotljivost vladara i pohlepu ljudi. U jednom budističkom govoru se kaže: »Posmatram bogataše ovog sveta. Od dobara koja su prigrabili u svojoj ludosti oni ništa ne daju drugima; oni žudno gomilaju bogatstva, i sve dalje i dalje jure za svojim uživanjima. Kralj, i kad bi možda pobedio sva kraljevstva na zemlji, i kad bi možda gospodario svim zemljama s ove strane mora sve do okeanskih obala, ipak bi bio nezasićen i žudio bi za onim što je iza mora. Kralj i mnogi drugi ljudi sa nezadovoljenim željama padaju kao žrtve smrti . . . ni rodaci ni prijatelji ni poznanici ne mogu spasti umirućega; naslednici uzimaju njegovu svojinu, a on dobija platu za svoja dela; nikakvo blago ne prati onoga koji umire, ni žene, ni deca, ni imanje, ni kraljevstvo.«<sup>2</sup> Osećanje promašenosti, promašenosti države i društva, gubljenje nade u svet i vere u čoveka — sve je to upućivalo individuu nazad svojoj duši i svojim osećanjima. Drugi su se spremali da pođu prema svetosti i zapostave nesavršen i prolazan život, da postignu daleki svet snova u kome će postojati bez greha i pokvarenosti, isti juče, danas i uvek. Skoro svi su se okrenuli od života, umorni, razočarani i očajni. Čar sadašnjice ustupio je pred privlačnostima budućeg života. Ljudi su upućivali žudne oči najkraćem putu spasenja. Duboka svest o porazu ovog sveta predstavljala je inspiraciju toga doba. Pojam o dobrom bogu prirodno je vezan sa verom u moralno upravljanje svetom. Čim se pojavi sumnja u prirodu zemaljskog života, vera u boga slabi. Kad svako misli da je život trpljenje ili bar sumnjivo dobro, nije lako očuvati staru veru. Vera ranijih vekova nestajala je kao san. Gospodarenje autoriteta se poljuljalo, a okovi tradicije oslabili. U misaonom metežu, koji je došao kao posledica raspadanja vere i objavljivanja nezavisnosti čoveka, pojavile su se mnogobrojne metafizičke maštarije i neplodne spekulacije. Jedno doba, pogođeno sve jačim osećanjem moralne slabosti, žudno prihvata svaki duhovni oslonac. Imamo tu materijaliste sa njihovim naglašavanjem sveta čula, i budiste sa njihovim značajnim psihološkim učenjem i visokom etikom. Dok je bilo nekih koji su se držali veda sa očajanjem davljenika, dotle su se reformatori predavali moralnom zadatku vođenja čistog života i činjenja dobrih dela, namerno odbijajući da spekuliraju o drugoj mogućnosti. Asketi i *tirthankare* ili »pronalazači gaza« polagali su pravo na naziv pronalazača novih puteva. Gautama i Vardhamāna bili su najugledniji reformatori. U budističkim knjigama spominju se drugi jeretički učitelji: skeptičar Sañdaya, koji je odbacio

<sup>2</sup> Oldenberg: *Buddha*, str. 65.

svako saznanje o *sebi* i ograničio svoja ispitivanja na pitanje o postanku mira; materijalista Adita Kešakambalin, koji je odbacio svako saznanje intuicijom i rastavio čoveka u četiri elementa koji se rasturaju posle smrti; Pūrana Kāšyapa, indiferentist, odbija da prizna moralne razlike i prihvata gledište neuslovljenosti ili slučajnosti porekla<sup>3</sup> i pasivnosti duše; fatalista Maskarin Gosāla je držao da čovek ne gospodari životom i smrću, i verovao je da su sve stvari živi *dive\** i u procesu stalne promene koju određuje njihova unutrašnja energija dok ne postignu savršenstvo.<sup>4</sup> Kakuda Kātyāyana je tvrdio da postoje kvalitativne razlike elemenata bića, zemlje, vode, vatre, vazduha, prostora i duše, sa zadovoljstvom i bolom kao principima promene, stvaranja i razaranja individue.<sup>5</sup> Bezbrojni učitelji pojavili su se u raznim delovima zemlje objavljujući dobre vesti o tajni oslobođenja.

Mogu se pratiti do u rani epski period počeci mnogih od reformatorskih misaonih pokreta koji su obogatili poznije doba. Mada su oni postojali već u tom periodu, nisu dostigli svoju potpunu snagu sve do kraja epske epohe. U božanskoj ekonomiji života bolest i lek javljaju se istovremeno, i gde god teče otrovna reka zablude tu izbija takođe drvo života čije lišće služi ozdravljenju naroda. Učenja vedskih mudraca i upanišada skupljena su i sažeta u sūtre. Pojavljivali su se hladni logički i duboko pobožni sistemi misli. Prvo su se javili *čārvāke*, budisti i đainisti. Neposredno, kao neka vrsta reakcije, činjeni su pokušaji da se istakne teistička strana učenja upanišada. Budizam i đainizam sa svojim naglašavanjem etičkoga nisu bili u stanju da pruže hranu dubljim duhovnim željama i emocijama. Kad duhovne potrebe masa nisu mogle da se zadovolje finim apstrakcijama upanišada niti sjajnim panteonom veda, a još manje maglovitom idealizacijom moralnog principa đaina i budista — pojavile su se rekonstrukcije koje su pružale religiju manje formalističku, manje hladnu, a koja zadovoljava više nego kult upanišada kako se tada razumevao, rekonstrukcije koje su pružale živog, personalnog boga umesto neodređenog, neplodnog apsoluta. U ovu religijsku reakciju spadaju Bhagavad-gītā, u kojoj je Kršna predstavljen kao inkarnacija kako Višnya tako i večnog *brahmana* iz upanišada, sistem *pāñčarātra*, šaivism Švetāsvatare i drugih poznijih upanišada i budizam u obliku *mahāyāne*, gde Buddha postaje večni bog. U ovo doba neki spekulativni duhovi predano su se putem filozofije probijali prema novoj svetlosti. Ima dokaza oživljavanja klica sistematske filozofije. Rani oblici sistema *sāmkhya* i *yoga*, zatim *nyāya* i *vaišešika*, razvijali su se samostalno, mada u njima ima pokušaja

<sup>3</sup> Ahetuvāda. Sāmaññaphalasutta. Dīgha-nikāya, I.

<sup>4</sup> Maḍḍhima-nikāya, I. Vidi takođe Sūtrakṛtānga.

<sup>5</sup> Upor. sa ovom filozofijom Empedoklovu filozofiju sa njena četiri elementa i dva principa promene: ljubavlju koja spaja i mržnjom koja razdvaja.

\* *Divā* je duša u smislu individualnog nosioca života. Termin se upotrebljava osobito u đainskom sistemu u tom smislu.

da se njihov položaj utvrdi pozivanjem na vede. Obe *mīmāṃse\** su direktnije proistekle iz tumačenja vedskih tekstova. Svi ti sistemi pojavili su se konačno pred kraj epskog perioda. Protivrečnosti toga vremena pokazivale su se u protivničkim sistemima, a svaki od njih je predstavljao jednu fazu u duhovnom životu doba. Potrebno je razgraničiti u mislima ovog perioda tri različita sloja, koji sleduju jedan za drugim hronološki i logički: 1. pobunjenički sistem, kao što su teorija *čārvāka*, đainizam i budizam (600. g. pre n. e.); 2. teistička rekonstrukcija Bhagavad-gīte i poznijih upanišada (500. g. pre n. e.); i 3. spekulativni razvoj šest sistema (300. g. pre n. e.), koji su dobili konačni oblik oko kraja 200. g. n. e.

## II

### OPŠTE IDEJE TOGA DOBA

Pre no što pristupimo razmatranju tri sistema: materijalista, đaina i budista, ukratko ćemo izložiti ideje koje su bile opšte priznate u ovo doba. Opšte su priznate bile ideje ponovnog rođenja, trpljenja i nestalnosti u životu. Izgleda da je kao nasleđe upanišada došlo ubeđenje da je život trpljenje, a sve stvari sveta su samo izvor obmana i trpljenja. Jedan dokaz imamo u pitanju Naćiketasa upućenog Yami: \*\* »Možemo li biti srećni sa devojkama, konjima, bogatstvom, kraljevstvom, kad vidimo tebe, o Smrti?«<sup>6</sup> Točak ponovnog rođenja upotpunjavao je učenje o trpljenju. Pojam o beskrajnoj seobi od rođenja do rođenja, iz života u život, izgleda da je bio delo mračne mašte i da je lišavao egzistenciju njenog smisla a život svake radosti. »Duh još može da podnese misao da se njegova sudbina rešava jednom za svagda, da je trpljenje večno; ali beskrajna seoba iz sveta u svet, iz egzistencije u egzistenciju, beskonačnost borbe protiv nevidljive sile takvog neprekidno povratnog razaranja — misao kao što je ta, može svakako ispuniti srce čak i hrabrog čoveka jezom bescilnosti celog tog neprekidnog toka stvari.«<sup>7</sup> Sve filozofske škole koje su se javile u to doba prihvatile su ovo shvatanje nestalnosti. Ono je nazivano različitim imenima, kao *ḍagadvyāpāra*, *samsāra*, *vyavahāra*, *prapañca*. Zakon *karme* nužno proističe odatle. Neizbežno je pitanje da li postoji neki izlaz

<sup>6</sup> Katha-up.

<sup>7</sup> Oldenberg: *Buddha*, str. 45.

\* *Pārva-mīmāṃsā* ili osnovno, jezično »proučavanje« vedskih tekstova i *uttara-mīmāṃsā* ili dalje, metafizičko proučavanje njihova smisla, nazvano kasnije *vedānta*, jesu dva od šest klasičnih ortodoksnih sistema (*daršana*) indijske filozofije. Ostala četiri su nabrojana u prethodnoj rečenici, a druga knjiga *Indijske filozofije* raspravlja opširno o njima.

\*\* U Katha-upanišadi bog smrti Yama razgovara s indijskim Orfejem Naćiketasom o problemima života.

iz toga kruga, neko oslobođenje od smrti. U isposnicama su sprovedena samoodricanja koja se pominju u Atharva-vedi kao sredstva za postizanje natprirodnih moći. Jaka je bila vera u prečišćavačku snagu *tapasa* ili askeze. *Tapas* je kao surovi asketizam zamenio meditaciju i kontemplaciju, koje su preporučivale upanišade. Da bi duša mogla da shvati boga u mističnoj viziji mora da se osposobi u tišini. Asketske grupe nalazile su se rasturene svuda, predane mučenju sebe. Priznanje kasta bilo je sve veće.

### III

#### MATERIJALIZAM

Materijalizam je star koliko i filozofija, i njegova teorija se može naći već u prebudističkom periodu. Njegovi začeci nalaze se u himnama Rg-vede. »Izvesni znaci pokazuju da su se još u prebudističkoj Indiji pojavili vesnici čisto materijalističkih učenja. Ne može biti sumnje da su ta učenja uvek otada imala, pa i sada imaju mnoge tajne sledbenike.«<sup>8</sup> U ranim budističkim spisima nalaze se nagoveštaji o ovom učenju. »Čovek je sastavljen od četiri elementa. Kad čovek umre, zemaljski elemenat se vraća i ponovo pretvara u zemlju. Vodeni elemenat vraća se u vodu, vatreni elemenat vraća se u vatru, vazdušni elemenat vraća se u vazduh; čula prelaze u prostor. Mudri kao i glupi kad se njihovo telo raspadne nestaju, gube se, ne postoje više.«<sup>9</sup> Materijalisti su se morali pojaviti pre budizma, jer ih spominju najstarije budističke knjige.<sup>10</sup> I u epovima se spominje ovo učenje.<sup>11</sup> Manu spominje *nāstike* (nihiliste) i *pāśānde* (jeretike).<sup>12</sup> Misli se da klasični autoritet materijalističke teorije predstavljaju sūtre Brhaspatijive, koje su izgubljene. Sada kao glavni izvori važe polemička dela drugih škola. Sarvadarśanasamgraha daje kratak pregled učenja ove škole u svojoj prvoj glavi.

### IV

#### UČENJE

U svojoj revnosti da unište monopol crkve i proglase apsolutnu slobodu religiozne vere materijalisti su otišli u drugu krajnost. Iz njihovih gledišta možemo da vidimo kuda vodi nekontrolisana,

<sup>8</sup> Garbe: *The Philosophy of Ancient India*, str. 25.

<sup>9</sup> Rhus Davids: *Dialogues of Buddha*, II, str. 46.

<sup>10</sup> Rhus Davids: *American Lectures*, str. 24.

<sup>11</sup> Vidi Śāntiparva, stihovi 1414 i 1430 — 1442; i Śalyaparva, 3619; tak. Viṣṇu-purāna, III. 18. 14 — 26.

<sup>12</sup> *Institutes of Manu*, II. 11; III. 150, 161; IV. 30. 61. 163; V. 89; VIII. 22. 309; IX. 65. 66; XII. 33. 95. 96.

svih obzira oslobođena misao. Suština ovog učenja sažeta je u jednom licu alegorične pozorišne igre Prabodhačandrodaya. »*Lokāyata* je uvek jedino *śāstra*,\* za njega važi jedino perceptivna očiglednost; elementi su zemlja, voda, vatra i vazduh; bogatstvo i uživanje su cilj čovekovog života. Materija može da misli. Drugi svet ne postoji. Smrt je kraj svega.«<sup>13</sup> Ovo *śāstra* se zove *lokāyata*,<sup>14</sup> jer po njemu postoji samo ovaj svet ili *loka*. Materijalisti se nazivaju *lokāyatike*. Zovu ih takođe *čārvāke*, prema imenu osnivača materijalizma.

Istina je ono što se postiže pomoću neposrednog opažanja. Postoji samo ono što je čulno dato. Ono to se ne opaža ne postoji iz prostog razloga što se ne opaža. Zaključivanje uopšte ne postoji. Kad vidimo dim mi se setimo vatre na osnovu asocijacije ili sećanja na ranija opažanja. Zbog toga je neki zaključak ispravan a neki pogrešan. Materijalisti iz docnijeg doba naznačuju uzrok za svoje gledište o zaključivanju. Ne može se izvući zaključak dok se nema saznanje univerzalnih veza. Opažaj nam ne pruža saznanje univerzalnog odnosa, niti se ovaj može saznati zaključkom, jer takav jedan zaključak bi zahtevao drugi itd. Svedočenje drugih ljudi nema vrednosti. Analogija ne može da bude podloga za zaključak, te tako zaključak ostaje nepotpun. Jedino se subjektivna asocijacija može pravdati i, ako je to uopšte moguće, onda za svaki slučaj posebno.

Pošto je čulni opažaj jedini oblik saznanja, onda materija postaje jedina stvarnost. Čulima se jedino ona može saznati. Što je materijalno to je stvarno. Praprinicipi svega su četiri elementa: zemlja, voda, vatra i vazduh. Oni su večni i njima se objašnjava razvoj celog sveta, od protozoe do filozofa. Inteligencija je modifikacija četiri elementa, i kad se rasture elementi iz kojih je sastavljena, ona nestaje. »Ta inteligencija koju nalazimo kao otelovljenu u modifikovanim oblicima neinteligentnih elemenata stvara se na isti način na koji se stvara crvena boja kombinovanjem betela, areka oraha i kreča.«<sup>15</sup> Kao što opojna slika postaje mešanjem nekih sastojaka, tako se i svest stvara mešanjem četiri elementa. Kad su data četiri elementa samosvesni život misteriozno se javlja upravo kao što se pojavljuje duh kad Aladin protrlja svoju lampu. Misao je funkcija materije. Ako iskoristimo poznate reči Cabanisa: Mozak luči misao kao što jetra luči žuč, nije potrebno zamišljati dušu kao različitu od tela. Ona je samo telo opremljeno inteligencijom. *Ātman* je samo telo koje ima one osobine koje sadrže izrazi: »Ja sam debeo«, »Ja sam mlad«, »Ja sam star«, »Ja sam odrastao« itd.<sup>16</sup> Mi ne znamo ništa o telu i duši kao zasebnim bićima. Mi ne vidimo *sebe*

<sup>13</sup> 2. čin.

<sup>14</sup> Reč *lokāyata* u odnosu na spoljni svet je sanskrtski naziv za materijaliste.

<sup>15</sup> S. S. S., II. 7.

<sup>16</sup> S. S. S., II. 6.

\* *Śāstra* je »priručnik« pojedine nauke ili škole.

bez tela. »Ko je video dušu da postoji u stanju izdvojenom od tela? Zar život ne postaje od prvobitnog sastava materije?«<sup>17</sup> Svest uvek nalazimo vezanu sa telom. Stoga je ona telo. Čovek je ono što jede. Sadānanda govori o četiri razne materijalističke škole. Glavna tačka o kojoj se raspravlja jeste shvatanje duše. Jedna škola posmatra dušu kao istovetnu sa telom, druga sa čulima, treća sa disanjem, četvrta sa organom mišljenja.<sup>18</sup> Za svako od tih gledišta duša je samo prirodna pojava. U odbrani ovakvog shvatanja materijalisti se pozivaju na svete spise, kao npr. kad se pozovu na reči upanišade: »Ono što se odvoji od ovih elemenata propada. Kad oni propadnu — posle smrti nema spoznaje.«<sup>19</sup> Iz toga sleduje da je glupo misliti da će duša dobiti plodove svoga rada u nekom drugom stanju u budućnosti. Samo pogrešno suđenje vodi pretpostavci da postoji drugi svet. Nema drugog sveta osim ovog, nema neba niti pakla. Njih su izmislile varalice. Religija je glupa zabluda, duševna bolest. Bog nije potreban za objašnjenje sveta. Pod uticajem religioznih predrasuda ljudi su navikli na misao o drugom svetu i bogu, i kad religiozna iluzija nestane oni imaju osećanje gubitka, praznine i nedostatka nečega. Priroda je apsolutno ravnodušna prema svim ljudskim vrednostima. Nje se ne tiče dobro i zlo. Sunce sija podjednako za dobrog i rđavog. Ako priroda ima uopšte neku odliku, to je odlika transcendentne amoralnosti. Blagodareći svojoj slabosti, većina ljudi veruje da postoje božanstva, pokrovitelji nevinosti i osvetnici zločina, koji su pristupačni ubeđivanju i odobravanju. Sve to postoji zahvaljujući nedostatku mišljenja. Nigde u svetskom procesu ne vidimo mešanje viših bića. Mi pogrešno tumačimo prirodne pojave kad ih tumačimo uticajem bogova i demona. Bilo je nemoguće za one koji poriču duh da gledaju na prirodu kao dokaz boga, da tumače istoriju kao otkrovenje božanskog razuma, da objašnjavaju lična iskustva kao da su znaci priviđenja. Tretirati istoriju kao božji dokaz za pravdu, ili svetske događaje kao stvari predodređene od providenja radi spasenja duše — nije ništa manje od hipokrizije. Priroda stvara sama, bez ikakvog mešanja bogova. Raznovrsnost sveta stvorila se sama od sebe. Vatra je topla a voda je hladna zato što to leži u samoj prirodi stvari. »Ko oboji fazana tako vanredno, ili ko daje da kukavica tako lepo kuka? Za to nema drugog uzroka osim prirode.«<sup>20</sup> Sa smelim dogmatizmom ova filozofija je svet lišila svih njegovih vrednosti<sup>21</sup> i označila veru u boga i drugi svet kao znak lažljivosti, ženskosti, slabosti, kukavištva ili nepoštenja.

<sup>17</sup> Prabodhačandrodaya, II.

<sup>18</sup> Vedāntasāra.

<sup>19</sup> Brh.-up., II. 4. 12.

<sup>20</sup> S. S. S., II. 5.

<sup>21</sup> Banerjee misli da su *nyāya* i *vaišeṣika* prvobitno bile ateističke škole, mada su njihove savremene pristalice načinili od njih teističku veru. Prema Kumārili teistička osećanja bila su uobičajena među pristalicama škole *pūrva-mīmāṃsā*.

Za ovu teoriju zadovoljstvo i bol su osnovne činjenice u životu. Neograničeni hedonizam je etički ideal materijalističke škole. Jest, piti i biti veseo, jer smrt dolazi svemu i završava naš život.

Dok je život vaš živite veselo,  
Niko ne izbegne oštrom oku smrti;  
I kad jednom spale ovaj naš kostur,  
Kako će se on ikad povratiti?<sup>22</sup>

Vrlina je samo obmana a uživanje je jedina stvarnost. Život je krajnji cilj življenja. Kod materijalista nepoverenje je izazivalo sve što je dobro, visoko, čisto i saosećajno. Njihova teorija branila je senzualizam, sebičnost i bezobzirno potvrđivanje grube volje. Nije potrebno kontrolisati strasti i instinkte pošto su oni čoveku prirodno zaveštanje. Dok upanišade propisuju rezignaciju i strogost u životu i razvijanje univerzalne dobrote i ljubavi, dotle materijalisti proglašavaju učenje o neobuzdanoj energiji, samopotvrđivanju i bezobzirno nepoštovanje svakog autoriteta. Nije pravo da jedan čovek vlada a drugi sluša, jer su svi ljudi stvoreni od iste materije. Moralna pravila su ljudska konvencija. Mi zaboravljamo glavni cilj života — koji je u zadovoljstvu — kad prihvatamo negativne metode i ispaštanja. »Oni koji ispituju da li je ubijanje životinja, uživanje u čulnim zadovoljstvima ili uzimanje onoga što pripada drugome zakonito ili nezakonito — ne rade u saglasnosti sa osnovnim životnim ciljem.«<sup>23</sup> Na učenje budista da je svako zadovoljstvo izmešano sa bolom, materijalista odgovara: »Oni misle da treba odbaciti životna zadovoljstva zato što su izmešana sa bolom, ali koji će pametan čovek baciti neoljušteni pirinač koji sadrži odlično zrno zato što je uvijen u ljusku?«<sup>24</sup> »Ne možete reći da čulna zadovoljstva nisu cilj čovekov zato što su uvek izmešana sa nekom vrstom bola. Deo je mudrosti da se uživa u čistom zadovoljstvu koliko je to moguće, a ostavi na stranu bol koja ga neizbežno prati. Stoga ne treba da iz straha od bola odbacujemo zadovoljstva koja naša priroda instinktivno priznaje kao prava.«<sup>25</sup>

Protiv autoriteta veda ustajali su materijalisti sa najoštrijim izrazima. Tekstovi veda iskvareni su trima greškama: neistinitost, protivrečnost i tautologija.

Nema neba, nema konačnog oslobođenja, niti duša postoji u drugom svetu,  
Niti radnje četiri kaste, redova itd. imaju neki stvarni efekat.  
Agnihotra, tri vede, asketska tri pravila i posipanje sebe pepelom,  
To je sve zavela priroda kao način života za one koji nemaju znanja niti muškosti.

<sup>22</sup> S. D. S., str. 2.

<sup>23</sup> Prabodhačandrodaya, II.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> S. D. S., str. 4.

Ako će životinja ubijena po *dyotištoma* obredu otići na nebo,

Zašto onda onaj koji žrtvu prinosi ne bi žrtvovao svog oca? Ako *śrāddha*\* proizvodi nagradu bićima koja umru, Onda i ovde, kad putnik pođe putem, nije potrebno snabdevati ga nečim.

Ako naša dela *śrāddhe* ovde znače dobitak za bića na nebu, Zašto onda ne dati hranu onima koji je čekaju pred vratima? Dok život postoji pustite neka ljudi žive srećno, neka se hrane dobrim jelom na maslu, čak i ako se stoga zaduže,

Kad telo jednom postane pepeo, kako se može ikad povratiti? Ako onaj koji napusti telo odlazi u drugi svet, Kako je to da se on ne vraća ponovo, pun ljubavi za svoje srodnike?

Znači da su brāhmani sve ove obrede za mrtve zaveli Kao sredstva za svoj život — nema nikakvog ploda nigde drugde.

Tri autora veda bili su varalice, podvaldžije i demoni. Sve dobro poznate formule *pandita*, *darphari*, *turphari* itd., I sve nepristojne obrede za kraljicu, propisane u Ašvamedhi, Pronašle su varalice, a tako isto i sve vrste darova za sveštenike,

Dok su jedenje mesa slično zahtevali demoni, noćne lualice.<sup>26</sup>

Očigledno je da ovi redovi sadrže jedan element karikature teorije *čārvāka*. Jer filozofija koja je imala kroz vekove ozbiljne braniocce nije mogla da bude tako gruba kako je ovde predstavljena.<sup>27</sup>

## V

### OPŠTA RAZMATRANJA

Materijalistička teorija imala je dobrim delom posla sa odbacivanjem stare religije običaja i magije. Liberalni naponi na poboljšanju postojećih ustanova, koje je vreme potvrdilo i otelovilo u običajima naroda, ostaće bez uticaja ako se ravnodušnost i sujeverje vekova ne uzdrma nekom eksplozivnom silom kao što je uverenje *čārvāka*. Materijalizam znači objavljivanje duhovne nezavisnosti individue i odbacivanje načela autoriteta. Pojedinaac ne mora ništa da prihvati što ne dobije priznanje njegovog razuma. To je vraćanje čovekovog duha k sebi i odbacivanje svega onoga što je spoljašnje i tuđe. *Čārvāka* filozofija predstavlja fanatičan napor za oslobođenje toga doba od prošlosti koja ga pritiska. Odstranjenje dogmatizma, koje je ona pomogla da se postigne, bilo je potrebno da bi se napravilo mesto za velike konstruktivne misaone napore.

U poznijoj indijskoj filozofiji materijalizam je prirodno bio podvrgnut ozbiljnoj i čak prezrivoj kritici. Često se ponavljao klasični

<sup>26</sup> S. D. S., I.

<sup>27</sup> Vidi Rhys Davids: *Dialogues of Buddha*, I, str. 166-172.

\* *Śraddha* je vera ili poverenje u određenu nauku.

dokaz da je nemoguće zamisliti razvijanje subjekta iz objekta, pošto nema objekta bez prethodno postojećeg subjekta. Svest ne može biti proizvod prirodnih sila. Teorija po kojoj *svest o sebi* ne postoji izvan tela podvrgnuta je kritici ovim razlozima: a) naša nesposobnost da opazimo svest nezavisnu od tela ne dokazuje da je svest svojstvo tela, jer telo može biti samo pomoćno sredstvo za ostvarenje svesti. Opažanje svetlosti nije moguće bez svetlosti. Ali iz toga ne sleduje zaključak da je opažanje svetlost ili njegovo svojstvo. b) Kad bi svest bila svojstvo tela onda ne bi moglo biti svesti o telu, jer svest ne može biti svojstvo onoga čega je čovek svestan, nego čoveka koji je svestan. Drugim rečima, subjekt ne može da se svode na objekt ili njegovo svojstvo. c) Kad bi svest bila svojstvo tela onda bi bilo moguće da je opaze i drugi a ne samo sopstvenik tela, jer mi znamo da svojstva materijalnih tela mogu i drugi da opaze. Međutim, svest jedne ličnosti je njena privatna svojina i o njoj ne mogu ništa znati druge ličnosti na isti način kao ona sama. d) Čak i telo koje je po svojoj prirodi mehanizam pretpostavlja nekoga koji ga kontroliše. Svest pripada tom kontroloru. Izlazi da gledište materijalizma samo sebe ruši. Ako je čovek delo jedino prirode, neshvatljivo je kako je mogao doći do toga da stvori ma kakve moralne ideje. Mnoge filozofske škole kritikuju teoriju po kojoj je opažaj jedini izvor saznanja. Ovde možemo dati jedan primer iz *Sāmkhyatattvakaumudī*. »Kad materijalista tvrdi da zaključivanje nije sredstvo saznanja, kako može znati da neki čovek nema znanja ili je u zabludi ili u sumnji? Jer neznanje, sumnja i zabluda ne mogu se otkriti kod drugog čoveka pomoću čulnog opažanja. Prema tome, čak i materijalista mora da zaključi o neznanju i dr. kod drugog čoveka na osnovu ponašanja i govora, te tako i protiv volje priznaje zaključak kao sredstvo saznanja.« Nihilizam i skepticizam su posledice konzekventnog usvajanja perceptivne teorije saznanja. Ideje koje pokreću svest nemaju po toj teoriji karakter stvarnosti jer se ne mogu meriti metrom. Uprkos svim ovim nedostacima, koji su tako očigledni, ova škola je izvršila dubok uticaj na postojeća verovanja i potkopala oduševljavanje prošlošću. Ona je u rešavanju glavnih filozofskih problema primenila sud slobodan od maštarija teologije i diktata autoriteta. Kad ljudi počnu da misle slobodni od pretpostavki i verskih zabluda, oni su skloni materijalističkoj veri, mada je posle dubljeg razmišljanja napuste. Materijalizam je prvi odgovor na pitanje dokle nam naš nepotpomognuti razum pomaže u svladavanju filozofskih teškoća.

### LITERATURA

Sarvadarśanasamgraha, gl. I (preveli Cowelli i Gough).

Sarvasiddhāntasārasamgraha se pripisuje Śamkarācāryi, a preveo je Rangācārya, gl. II.

Prabodhaścandrodaya, čin II.

Colebrooke: *Miscellaneous Essays*, I, str. 402 i d.

Muir: *J. R. A. S.*, 1862, tom 19, str. 299 i d.



## GLAVA VI

## PLURALISTIČKI REALIZAM ĐAINA

Đainizam — Život Vardhamāne — Podela na *śvetāmbare* i *digambare* — Literatura — Odnos prema budizmu — *Sāmkhya* filozofija i upanišade — Logika đainizma — Pet vrsta saznanja — *Nyaye* i njihova podela — *Saptabhaṅgī* — Kritika đainističke teorije saznanja — Njene monističke implikacije — Psihološka gledišta đaina — Duša — Telo i duh — Đainska metafizika — Supstancija i osobina — *Ďiva* i *ađiva* — *Ākāṣa*, *dharmā* i *adharmā* — Vreme — Materija — Atomistička teorija — *Karma* — *Leṣyā* — *Ďive* i njihove vrste — Đainska etika — Čovekova sloboda — Etika đainizma u poređenju sa budističkom — *Kaste* — *Saṅgha* — Odnos prema bogu — Religija — *Nirvāna* — Kri- tički sud o đainskoj filozofiji

## I

## ĐAINIZAM

Kao što su budisti sledbenici Buddhe, probudenoga, tako su đaini sledbenici Ďine, pobedioca, naziv dat Vardhamāni, poslednjem proroku đaina. Taj naziv se daje i onim ljudima i ženama koji su pobedili svoju nižu prirodu i ostvarili višu. Ime đainizam ukazuje na pretežno etički karakter tog sistema.

## II

## VARDHAMĀNA

Stariji savremenik Buddhe, Vardhamāna, bio je drugi sin jednog kšatrijskog poglavice u Magadhi, sadašnjem Biharu. Prema tradiciji, bio je rođen 599, a umro je 527. god. pre n. e. »Vardhamāna je kao njegov otac bio kāṣyapa. Izgleda da je živeo u kući svojih roditelja dok oni nisu umrli, a njegov stariji brat, Nandivardhana, nasledio je poglavarstvo koje su oni imali. Posle toga, sa svojih dvadeset osam godina, on je u saglasnosti sa vladajućima prihvatio duhovnu karijeru koja je u Indiji pružala mogućnosti za zadovoljenje ambicija mladih sinova, kao što je bio slučaj sa crkvom na Zapadu. Dvanaest godina vodio je on život samoodricanja, posećujući čak divlja plemena svoje

zemlje, nazvana Rādhā. Već posle godinu dana isposništva počeo je hodati nag. Posle završetka tih dvanaest godina pripremnog samosavlđivanja, Vardhamāna postaje *kevala*.<sup>\*</sup> Posle toga bio je priznat za sveznajućeg, proroka đaina ili *tirthankaru* (začetnik puta), i dobio je naziv Ďina (duhovni pobedilac), Mahāvīra (veliki heroj) itd., koje je dobio takođe Šākyamuni.<sup>\*\*</sup> Poslednjih trideset godina svoga života proveo je propovedajući svoju religiju i organizujući svoj asketski red, koji su, kao što smo videli, štitili ili bar pomagali uglavnom oni vlastelini sa kojima je bio u srodstvu preko svoje majke.<sup>†</sup> Sam Vardhamāna nazivao je sebe tumačem dogmata koje su učili dvadeset tri ranija mudraca ili *tirthankare*, čija je istorija više ili manje legendarna. On nije bio toliko osnivač neke nove vere koliko reformator ranijeg učenja Pārśvanātha, za koga se računa da je umro 776. g. pre n. e. Đainska tradicija pripisuje poreklo tog sistema Ršabhi, koji je živeo nekoliko vekova ranije. Postoje dokazi koji pokazuju da je već u prvom veku pre n. e. bilo ljudi koji su poštovali Ršabhadevu, prvog *tirthankaru*. Nema sumnje da je đainizam bio rasprostranjen čak i pre Vardhamāne ili Pārśvanātha. Yađur-veda spominje imena tri *tirthankare*: Ršabha, Ađitanātha i Arištanemi. Bhāgavata-purāna potkrepljuje mišljenje da je Ršabha bio osnivač đainizma. Bez obzira na tačnost ovih pretpostavki, đaini veruju da je njihov sistem propovedao kroz bezbroj vekova, jedan za drugim čitav niz velikih učitelja.

Sledbenici Vardhamāne priticali su uglavnom iz redova plemstva kšatrija, a on ih je organizovao u uređenu zajednicu sa logičkim i monaškim članovima oba pola. Imamo razloga da verujemo da su se pod uticajem Vardhamāne pripadnici dve različite vere pridružili tom redu: oni koji se slažu sa njime da potpuno napuštanje imanja zahteva i odbacivanje svakog odelo, i oni iz reda Pārśvanātha, koji su se uzdržali od ove ekstremne mere odricanja i smatrali odelo potrebnim. Možda se na tu činjenicu odnosi izveštaj Uttarādhyaṅe<sup>2</sup> o ujedinjenju dveju crkava, Keši i Gautama. Ovo pitanje s odelom ili bez odelo dovelo je do velike šizme i podele đaina u *śvetāmbare* (belo obučene) i *digambare* («nebom obučene» ili gole), sekte koje su se razdvojile 79. ili 82. g. n. e.

Ove dve sekte se ne razlikuju tako mnogo po svojim filozofskim gledištima koliko prema svojim etičkim načelima. *Digambare* misle da *kevalini* ili savršeni sveci žive bez hrane, da monah koji ima ma kakvu svojinu, kao što je odelo, ne može postići *nirvānu*, i da nijedna žena ne može postići oslobođenje. Oni su predstavljali *tirthankaru* kao golog, bez ikakvog ukrasa i sa oborenim očima, i misle da se Vardhamāna nikad nije ženio. Oni nisu priznavali kanonske knjige *śvetāmbara* i sami nisu imali knjiga.

<sup>1</sup> Jacobi: *Introduction*, str. XV; S. B. E., knj. XXII; vidi str. 217 i d.

<sup>2</sup> *Lecture* XXIII.

\* *Kevala*, potpuno ili usavršeno biće.

\*\* *Šākyamuni*, »šutljivi mudrac iz plemena Šakya«, jeste naziv za Gautamu Buddhu.

## III

## LITERATURA

Kao i obično, i ova vera je čuvana u ljudskom pamćenju. Poznavanje svetih spisa je opadalo postepeno, dok se u četvrtom veku pre n. e. nije osetila velika potreba za njihovim kanonizovanjem. U tom cilju sastao se jedan sabor u Pātaliputri pred kraj četvrtog veka pre n. e., mada je konačni oblik kanona utvrđen na saboru u Valabhi pod predsedništvom Devarddhe nekih osam stotina godina kasnije, oko 454. g. n. e. Osamdeset četiri knjige su priznate za kanonske spise. Među njima se nalaze četrdeset jedno *sūtra*, izvesan broj *prakīrnaka* ili neklasifikovanih dela, dvanaest *nirukti* ili komentara, jedan *mahābhāṣya* ili veliki komentar. Četrdeset jedno *sūtra* sadrži jedanaest *anga*, dvanaest *upānga*, pet *cheda*, pet *mūla* i osam raznih dela, kao što je Bhadrabāhuovo Kalpasūtra.<sup>3</sup> Ta su dela bila pisana u jeziku ardhamāgadhī, ali sanskrit je postao glavni jezik đainizma posle hrišćanske ere. Prema *digambarama* već godine 57. n. e. sveta nauka bila je svedena na ono što je zapisano, a ostalo izvan tih spisa izgubilo se, te su jedina obaveštenja bila u onome čega se narod sećao iz reči Vardhamāne i *kevalina*. Na osnovu ovoga sastavljeni su<sup>4</sup> sveti spisi koji se odnose na sedam *tattva*, devet *padārtha*, šest *dravya* i pet *astikāya*.<sup>5</sup>

## IV

## ODNOS PREMA DRUGIM SISTEMIMA

Budizam i đainizam odriču postojanje umnog prvog uzroka, poštuju deifikovane svece, imaju sveštenike koji žive u celibatu, i u greh ubrajaju ubijanje životinja iz bilo kojih uzroka. Njihovi osnivači su ljudi koji su savršeni, mada nisu uvek bili takvi. Oba sistema su

<sup>3</sup> Preveo Jacobi u S. B. E., tom XXII.

<sup>4</sup> Vidi Jaini: *Outlines of Jainism*, appendix V.

<sup>5</sup> Od nekanonskih dela *śvetāmbara* sledeća su filozofski interesantna: 1. Umāsvāti: *Tattvārthādhigama-sūtra* (posle 3. v. n. e.). Sadrži deset glava kojima su dali komentare mnogi pisci. To je vrlo popularna knjiga. 2. Siddhasena Divākara: *Nyāyāvātāra* (5. vek n. e.). 3. Haribhadra: *Śaddarśanasamuccāya* (9. vek n. e.). 4. Merutunga *Śaddarśanavīcāra* (14. vek n. e.). Navatattva pripada ovom periodu, mada je autor nepoznat. Od glavnih filozofskih dela *digambara* možemo spomenuti: 1. Kundakundācārya *Pañcāstikāyasāra* (50. g. pre n. e.?). Misli se da je Kundakundācārya *Elācārya*, pisac Tirukkurala, dok je Tiruvalluvar bio samo izdavač. 2. Vidyānanda: *Īdainslōkavārtika* (8. v. n. e.). 3. Gunabhadra: *Ātmānuśāsana* (9. vek). 4. Amitācandra: *Tattvārthasāra*, i 5. Puruśārthasiddhyupāya (9. v.). 6. Nemičandra: *Dravyasaṅgraha* (10. v.), gde se tretiraju *dravye* ili supstancije. 7. Gomatasāra raspravlja o pet predmeta *bandha* ili vezanosti, *badhyamāna* ili onoga što je vezano, *bandhasvāmin* ili ono što vezuje, *bandhahetu* ili uzrok vezanosti, i *bandhabheda* ili putevi

bila nezainteresovana za autoritet veda, ako ne i protiv njih. Iz upadljive sličnosti u životu i učenju Buddhe i Vardhamāne katkad se zaključuje da su oba sistema, budizam i đainizam, u stvari jedan, i da je đainizam samo izdanak budizma. Barth piše: »Legenda o Vardhamāni — ili ako uzmemo ime koje se za njega najčešće upotrebljava — o Mahāvīri, velikom heroju, danas zvanom Ćina, sadrži tako mnoge i tako neobične dodirne tačke sa podacima o Gautami Buddhi, da nam se instinktivno nameće zaključak da je jedna i ista ličnost nosilac obojice. Obojica su kraljevskog porekla; ista imena se javljaju među njihovim srodnicima i učenicima. Rođeni su i umrli u istoj zemlji i u istom vremenskom periodu. Prema priznatim izvorima Ćina je prešao u *nirvānu* 526. a Buddha 543. god. pre n. e. Još ako dozvolimo izvesnu meru nesigurnosti ovih vremenskih podataka, onda se te dve godine mogu smatrati kao istovetne. Sasvim sličnih slaganja ima i u toku ove dve tradicije. Kako budisti tako i đaini tvrde da su ih štitili pripadnici dinastije Maurya. Svaka oblast koja je sveta zemlja za jedan sistem skoro uvek je sveta zemlja i za drugi, a zajednička svetilišta imaju oba u Beharu, na poluostrvu Guzeratu, na brdu Abu u Rādasthānu, kao i na još nekim mestima. Ako uzmemo u obzir sva ova slaganja u učenju, organizaciji, religioznim obredima i tradiciji, neizbežan izgleda zaključak da je jedna od te dve religije sekta i u izvesnoj meri kopija druge. Ako pored toga zamislimo raznovrsne veze koje postoje između legende o Buddhi i brāhmanskih tradicija, veze kojih nema u legendi o Mahāvīri; ako osim toga razmislimo o tome da u korist budizma svedoče edikti Aśoke, i da je od tog doba — trećeg veka pre naše ere — budizam imao književnost čiji su neki naslovi sačuvani i danas, dok najstarije svedodžbe koje nesumnjivo govore u korist đainizma ne idu dalje od petog veka n. e.; ako dalje razmislimo da je glavni sveti jezik budizma pāli, star skoro toliko koliko ovi edikti, dok je jezik đaina, ardhamāgadhī, prākrtski dijalekt, i očigledno pozniji; ako dodamo svemu tome zaključke, doduše veoma nesigurne prema sadašnjem stanju našeg znanja, zasnovane na unutrašnjim odlikama đainizma, kao što je njegova zrelija sistematizacija, njegova težnja za proširenjem, i trud da se prikaže što starijim — nećemo ni malo oklevati da dopustimo da je od ta dva sistema budizam onaj koji ima više prava na originalnost.«<sup>6</sup> Međutim, Colebrooke\* tvrdi da je đainizam stariji od budizma pošto se on drži animističke vere

raskidanja veza. 8. Labdhisāra tretira *labdhi* ili postignuće. 9. Kṣapanasāra diskutuje puteve i sredstva kojima se mogu uništiti *kaśāye* (strasti). 10. Trilokasāra sadrži opis triju *loka* ili oblasti vasiona; i 11. Sakalakīrti: *Tattvārthasārāradīpikā* (1464. n. e.). Druga dela od značaja su: Mallisena: *Syādvādamāṅdari* (13. v. n. e.) i Devasūri: *Pramānanayatattvālokālamkāra* (11. v. n. e.). Neka od ovih dela prevedena su na engleski u zbirci *Sacred Books of the Jains*.

<sup>6</sup> Barth: *The Religions of India*, str. 148—150.

\* H. T. Colebrooke je autor jednog od prvih prikaza indijske filozofije, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus* (1829). Eseji skupljeni ovde objavljuvani su ranije pojedinačno.

da skoro sve ima dušu.<sup>7</sup> Oba gledišta idu protiv indijske tradicije, koja smatra đainizam i budizam kao dve različite vere. Indijska *šāstra* ih nikad ne mešaju, a njihovo svedočanstvo potvrđuju istraživanja Guérinota, Jacobija i Bühlera, pored drugih. Sada je konačno utvrđeno da je Vardhamāna bio istorijska ličnost različita od Gautame Buddhē i da je đainizam sasvim nezavisan sistem od budizma. Guérinot je podvukao pet značajnih stvari koje razlikuju Vardhamānu i Gautamu Buddhē, a koje se odnose na njihovo rođenje, smrt njihovih majki, njihovo povlačenje iz sveta, i smrt. Vardhamāna je rođen u Vaišāli oko 599. g. pre n. e., dok je Gautama rođen u Kapilavastu oko 567. g. pre n. e. Roditelji Vardhamāne doživeli su duboku starost, dok je Gautamina majka umrla ubrzo pošto ga je rodila. Vardhamāna je prihvatio asketski život uz saglasnost svojih rođaka, dok je Gautama otišao u monahe protiv volje svoga oca. Vardhamāna je imao dvanaest godina asketske pripreme, dok se Gautama posvetio pred kraj šeste godine. Vardhamāna je umro u Pavi 527. g. pre n. e., dok je Gautama umro u Kusinagaru oko 488. g. pre n. e. Jacobi pokušava da dokaže prvenstvo i nezavisnost đainizma od budizma na nekoliko načina, koje ćemo ovde ukratko spomenuti, upućujući zainteresovanog čitaoca na njegova znalačka izlaganja.<sup>8</sup> *Nigganthe* («oslobođeni svih veza»), budističkih knjiga su sledbenici Vardhamāne i moramo ih staviti barem u četvrti vek pre n. e., ako ne i ranije. Vardhamāna se u budističkim spisima na jeziku pāli naziva Nataputta. U budističkoj kanonskoj književnosti spominje se doktrina *niggantha*, što potvrđuje da su istovetni *nigganthe* i đaini. »*Niggantha* Nātaputta... zna i vidi sve stvari i pretenduje na savršeno znanje i veru, uči uništenju starog *karme* pomoću samoodržanja, i predupređenju novog *karme* pomoću neaktivnosti. Kad *karma* prestane, beda prestane.«<sup>9</sup> Edikti kralja Ašoke spominju sektu đaina.<sup>10</sup> I same budističke knjige govore o đainima kao o suparnicima budizma. Unutrašnja analiza dela potvrđuje takođe njihovu nezavisnost. Đainističke teorije o duši i saznanju toliko su karakteristične za đainizam a različite od teorije budizma da jedna od njih ni u kom slučaju ne može da bude pozajmljena od druge. Ništa ne dokazuje sličnosti oba učenja u pitanju *karme* i ponovnog rođenja, jer to je opšta karakteristika svih indijskih sistema. Iz tih razloga mi smatramo da je đainizam ranija vera nego budizam. M. Poussin zastupa mišljenje da su đaini bili »moćan prosjački red koji je osnovan ili reorganizovan nekoliko godina pre Šākyamunija.«<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Colebrooke: *Miscellaneous Essays*, II, str. 276.

<sup>8</sup> Vidi *Introduction*, tom XXII i XIV, S. B. E.

<sup>9</sup> S. B. E., tom XII, str. XV i d. Komentar Buddhaghoše uz Brahmadālasuttu iz zbirke Dīgha-nikāya spominje gledište o hladnoj vodi koja ima život, kao i đainsko poricanje nauke *ādivaka* po kojoj duša ima boju. Samaññaphalasutta se verovatno odnosi na četiri zaveta Pārśvanāthe. U Mādhdhima-nikāyi (56) i Mahāvaggi (VI. 31) imamo izveštaje da Buddha preobraća svetovne učenike Vardhamānina.

<sup>10</sup> Vidi Vincent Smith: *Aśoka*, str. 192—193.

<sup>11</sup> *The Way to Nirvāna*, str. 67.

Prema Colebrookeu, đainizam i filozofija *sāmkhya* imaju neke zajedničke tačke. Obadve veruju u večnost materije i neprekidnu trajnost sveta. Dualizam jednog sistema sličan je dualizmu drugoga. Samo dok *sāmkhya* izvodi razvoj materijalnog sveta i živih bića iz principa *puruše* i *prakrti*, dotle ih đaini sve svode na prvobitnu prirodu.<sup>12</sup> Sličnost je samo prividna. Konceptija đaina o aktivnosti duše ima više zajedničkoga sa teorijom *nyāya-vaiśeṣika* nego sa gledištem *sāmkhye* o tome da je duša po svojoj prirodi neaktivna i netaknuta; ne nalazimo mnogo slaganja među tim dvema teorijama ni u osnovnim učenjima kao što je učenje o uzročnosti.

Neki poznavaoци đainizma pokušavali su da ga predstave kao bunu kritički nepristrasnog kšatrije protiv bistrnih a beskrupuloznih brāhmana, koji nikom drugom nisu odobravali povlasticu ulaženja u red *sannyāsina* i privajali isključivo pravo nadzora nad prinošenjem žrtava. To mišljenje se ne može održati ako uzmemo u obzir da brāhmani nisu zahtevali za sebe takvo pravo što se tiče reda *sannyāsina*, jer je bilo dozvoljeno svima višim klasama da prođu kroz *āśrame*. Da je isključivost brāhmana bila pravi uzrok bune vodila bi je neka druga klasa, a ne kšatrije, koji su bili isto toliko privilegovani koliko i sami brāhmani. Nemamo razloga da verujemo da je nevolja običnog naroda prouzrokovala pojavu đainizma. Ona je pre izraz opšteg previranja misli koje je bilo veoma jako u početku epskog perioda. Nemamo ni potrebe da izmišljamo neke protivbrāhmanske predrasude da bismo objasnili pojavu đainizma. Kad razna gledišta na život i razna učenja, koja zastupaju različiti ljudi, dođu jedno s drugim u dodir, nužno će se javiti uzajamni uticaj između misli; to daje podstrek za izuzetan razvoj osećanja i vere; đainizam je izraz jednog takvog duhovnog nemira.

Učenje o ponovnom rođenju izlaže se u upanišadama katkad u ekstravagantnom obliku, te je dovelo do misli o tome da sve stvari u svetu imaju dušu. Đaini su zaista verovali da takođe svaka materijalna stvar: vatra, vetar i biljka ima u sebi duh. Na takvom stanovištu nije se mogla održati prosta vera ranijih ljudi u vrednost prinošenja žrtava. Vreme je bilo zrelo za bunu. Kad se vera da sve stvari, životinje i insekti, biljke i lišće, imaju svoje duše, poveže sa idejom o ponovnom rođenju, ona vodi bojazni od uzimanja života ma u kom obliku. Vardhamāna je zahtevao da se uzdržavamo od povrede života kako u lovu tako i u prinošenju žrtava. Da bi pojačali stvar protesta, đaini su poricali boga koga treba umilostiviti prinošenjem žrtava. Bog ne može da bude odgovoran za životne nezgode. Đainizam se trudi da pokaže put spasenja iz bede pomoću unutrašnje i spoljašnje askeze. Kad postignemo savršenstvo mi ne prelazimo u *nirvānu* ništavila, nego postizemo jedan način postojanja u kome nema kvaliteta niti odnosa a ne postoji ni mogućnost ponovnog rođenja.

<sup>12</sup> *Tattvārthādhigama-sūtra*, komentar uz III. 6.

Sistem dainizma smatra se neortodoksnim (*avaidika*) pošto ne priznaje autoritet veda. Stoga njegovim pristalicama nije moguće da smatraju svoj sopstveni sistem misli kao čisto otkrovenje Đine. On polaže pravo na priznanje na osnovu svoga slaganja sa stvarnošću. Tvrdi se da je njegova šema vasiona zasnovana na logici i iskustvu. U svojoj metafizici đaini prihvataju vedski realizam, mada ga ne sistematizuju u duhu upanišada. *Prakrti* se analizira i dobija atomski sastav. *Puruše* prestaju da budu pasivni posmatrači i postaju aktivni činioči. Glavno obeležje filozofije đaina čine njena realistička klasifikacija bića, njena teorija saznanja, sa čuvenim učenjima *syādvāda* i *saptabhangi*, ili sedmostrukom načinu predikacija, i asketska etika. Kao u drugim sistemima indijske misli tako i ovde praktična etika je spojena sa filozofskom spekulacijom. Realistička metafizika i asketska etika mogle su doći do Vardhamāne od njegovih prethodnika, ali teorija saznanja je verovatno njegovo delo i nije bez interesa za modernog istraživača istorije filozofije.

## V

## TEORIJA SAZNAJJA

Đaini priznaju pet vrsta saznanja: *mati*, *śruti*, *avadhi*, *manahparyāya* i *kevala*.<sup>13</sup> 1. *Mati* je obično saznanje koje se stiče običnim sredstvima čulnog opažanja. Ono obuhvata: *smrti* ili sećanje i *samdhā* ili *pratyabhidhā* ili prepoznavanje; *ćurita* ili *tarka*, ili indukciju zasnovanu na posmatranju; *abhinibodha* ili *anumāna* ili deduktivno zaključivanje.<sup>14</sup> *Matidhāna* se katkad deli na tri vrste: *upalabdhi* ili opažanje, *bhāvanā* ili pamćenje, i *upayoga* ili razumevanje.<sup>15</sup> *Matidhāna* je saznanje pomoću *indriya* ili čula i razuma, koji se zove *anindriya* za razliku od čula. Mi uvek imamo čulnu predstavu ili *darśānu* pre no što se javi *matidhāna*. 2. *Śruti* ili svedočanstvo (iskaz svedoka) je saznanje do koga se dolazi preko znakova, simbola ili reči. Dok nam *matidhāna* daje saznanje upoznavanjem, *śruti* nam daje jedino saznanje opisivanjem. *Śrutadhāna* ima četiri načina javljanja; to su: *labdhi* ili asocijacija, *bhāvanā* ili pažnja, *upayoga* ili razumevanje i *naya* ili aspekti značenja stvari.<sup>16</sup> *Naya* se spominje ovde pošto različita tumačenja svetih knjiga postaju predmet diskusije. 3. *Avadhi* je neposredno saznanje stvari, čak ako su i udaljene vremenski ili prostorno. To je saznanje pomoću vidovitosti. 4. *Manahparyāya* je neposredno saznanje misli drugog lica, kakvo je u telepatskom saznanju misli drugih. 5. *Kevala*

<sup>13</sup> U. T. S., I. 9, i D. S., 5.

<sup>14</sup> P., 41. O dainističkom gledištu na silogizam vidi glavu o *nyāyi* u II knjizi.

<sup>15</sup> P., 42.

<sup>16</sup> P., 43.

ili savršeno saznanje obuhvata sve supstancije i njihove modifikacije.<sup>17</sup> To je sveznanje neograničeno vremenom, prostorom ili predmetom. Za savršenu svest shvatljiva je celokupna stvarnost. Ovo saznanje, koje je nezavisno od čula i može se samo osetiti ali ne opisati, pristupačno je jedino prečišćenim dušama slobodnim od svih veza.

Prve tri vrste saznanja podležu zabludi, dok poslednje dve ne mogu da budu pogrešne.<sup>18</sup> Vrednost saznanja sastoji se u njegovoj praktičnoj efikasnosti, u tome što nas osposobljava da postignemo ono što je dobro, a izbegnemo što je zlo. Valjano saznanje verno predstavlja objekte, i stoga je praktično korisno. Nevaljano saznanje predstavlja stvari u odnosima koji kod njih ne postoje. Kad mi pogrešno vidimo konopac kao zmiju, naša zabluda se sastoji u viđenju zmije tamo gde ona ne postoji. Nevaljano saznanje je protivrečno, dok valjano nije. Pogrešno saznanje je ono koje se karakteriše kao *samśaya* ili sumnja (koje predstavlja *mati* ili *śruti*), *viparyaya* ili zabluda, ili suprotno istini (što se može naći u *avadhi*), *anadhyavasāya* ili pogrešno saznanje prouzrokovano nepažljivošću ili ravnodušnošću. Imamo osam vrsta saznanja od kojih su pet ispravna a tri su pogrešna. U jednom trenutku može biti aktivna samo jedna vrsta saznanja.<sup>19</sup>

Saznanje je *pratyakṣa* ili neposredno kad nema posrednika, ili *parokṣa* ili posredno kad mu posreduje neka druga vrsta saznanja. Od pet vrsta saznanja *mati* i *śruti* su *parokṣa* a ostala su *pratyakṣa*.<sup>20</sup> *Mati* ili obično saznanje koje dobijamo preko čula i razuma jeste *parokṣa*, pošto je zavisno od čula.<sup>21</sup> Međutim, ima nekih koji čulno saznanje ubrajaju u *pratyakṣa* ili neposredno. »Opažanja ili *darśāna* može imati četiri vrste: opažanje preko vidnih osećanja, opažanje preko nevidnih osećanja, dalje opažanje preko sposobnosti *avadhi* ili vidovitosti, i najzad preko *kevale* ili beskrajnog opažanja, koje je neograničeno i obuhvata celu realnost.«<sup>22</sup>

<sup>17</sup> U. T. S., I. 29.

<sup>18</sup> U. T. S., 31. str. 24.

<sup>19</sup> U. T. S., I. 30

<sup>20</sup> U. T. S., I. 11 i 12.

<sup>21</sup> U. T. S., I. 14.

<sup>22</sup> P., 48. Vidi takođe Siddhasena Divākara: *Nyāyavātāra*, 4. Ponekad se govori da *pratyakṣa* ima dve vrste, *samvyavahārika* i *pāramārthika*. Ova druga uključuje *avadhi*, *manahparyāyu* i *kevalu*, a prva kako ono što prouzrokuju čula (*indriyanibandhana*) tako i ono što ona ne prouzrokuju (*anindriyanibandhana*). *Samvyavahārika pratyakṣa* je ono što imamo u svakodnevnom životu, i od toga zavisi opažanje i pamćenje. *Pramānamimāmsāvrtti* ga definiše kao akt zadovoljenja želje za saznavanjem. (Samīcinah pravrttinvrttirūpo vyavahārah samvyavahārah.) *Pratyakṣa* je potpuna percepcija ili *sakala* u slučaju spoznaje onoga ko je postigao stanje *kevala*, dok je u ostalim slučajevima *vikala* ili nepotpuna. *Parokṣa* se deli na pet vrsta: 1. *smṛta* ili pamćenje onoga što smo već doživeli, kao kad se sećamo čoveka koga smo već videli; 2. *pratyabhidhā* ili saznanje izvedeno iz sličnosti stvari, kao kad identifikujemo nov predmet sa nečim o čemu smo ranije čitali; 3. *tarka* ili umovanje na osnovu univerzalija; 4. *anumāna* ili saznanje pomoću srednjeg termina; i 5. *āgama* ili verbalno svedočenje neke stare osobe. U knjizi *Pramānanayatatvālokālamkāra* se govori da je razlika između neposrednog (*pratyakṣa*) i posrednog saznanja u stepenu jasnoće. Vidi II i III. Prema đainima, to dolazi otuda što spoljna čulna aktivnost služi samo kao posredna pomoć za javljanje opažajnog saznanja.

*Āitanya* ili svest čini suštinu *ḍive*; dve manifestacije *āitanye* su opažaj (*daršana*) i spoznaja (*dhāna*).<sup>23</sup> *Daršana* ne daje pojedinosti, ali se one saznaju pomoću *dhāne*. *Daršana* je prosto opažanje, *dhāna* je pojmovno saznanje. »Ono opažanje opštosti (*sāmānya*) stvari bez posebnosti (*višeṣa*) u kome nema shvatanja pojedinosti naziva se *daršana*.<sup>24</sup> Ono obuhvata nekoliko stupnjeva, i to: 1. *Vyañḍanāvagraha*, u kome stimulus utiče na završetke čulnih organa i dovodi subjekt u neku vezu sa predmetom; 2. *arthāvagraha*, u kome je svest podstaknuta i oset se doživljava, te je ličnost naprosto svesna predmeta; 3. *ihā*, u kome duh želi da sazna pojedinosti predmeta, njegove sličnosti sa drugima i razlike od njih; 4. *avāya*, u kome se vrši reintegracija prošlosti i sadašnjosti i upoznavanje predmeta kao ovog a ne onog; i 5. *dhāranā*, u kome se saznanje da oseti otkrivaju osobine stvari. Tako postaje utisak<sup>25</sup> pomoću koga smo u stanju da se docnije setimo predmeta. Ova analiza otkriva posrednički karakter opažanja, a govori nam takođe da stvari postoje izvan duha. Āaini tvrde da postoji jedna objektivna stvarnost iza i pored svesti, da je shvatamo pomoću opažanja a razumemo inteligencijom. Atributi i odnos stvari neposredno su dati u iskustvu a nisu proizvodi mišljenja ili mašte. Proces saznavanja ne menja predmet saznavanja. Odnos između saznavanja i predmeta je spoljni kad su u pitanju fizički predmeti, mada je različit kada se radi o samosvesti. Svest *ḍive* je uvek aktivna i ta aktivnost otkriva njenu sopstvenu prirodu isto tako kao i prirodu predmeta. *ḍheya*, ili predmet saznavanja, obuhvata *sebe* i *ne-sebe*. Kao što svetlost otkriva sebe i druge predmete, isto tako i *dhāna* otkriva sebe i druge. Āaini odbacuju teoriju *nyāya-vaišeṣike* po kojoj saznanje otkriva samo spoljne odnose ali ne i sebe. Saznajući neki predmet *svest* saznaje u isto vreme i sebe. Kad ne bi spoznala vlastitu egzistenciju ništa drugo ne bi moglo da joj da to saznanje. Svaki akt percepcije i saznavanja implicira iskaz »Ja znam da je to tako i tako«. *Svest o sebi* uvek opredeljuje saznanje. Pitanje kako svest može da otkrije prirodu nesvesnih predmeta odbacuje se kao apsurdno, pošto je suština saznavanja da otkriva predmete.

U slučaju samosvesti postoji veoma intimna veza između saznavanja (*dhāna*) i predmeta saznavanja (*ḍheya*). *Dhānin* i *dhāna*, subjekt saznavanja i saznanje su takođe nedeljivi mada se mogu razlikovati. U samosvesti predmet saznavanja, subjekt saznavanja i samo saznanje predstavljaju razne aspekte jednog konkretnog jedinstva. Ne postoje *ḍive* bez *dhāna*, pošto bi to oduzelo *ċetanu* ili svesni karakter *ḍiva* a svelo ih na nivo *aḍiva dravya*, niti može da postoji *dhāna* bez subjekata jer bi time *dhāna* ostalo bez osnove.

U svom najboljem stanju duša je čisto *dhāna* i *daršana* (saznanje i intuicija),<sup>26</sup> koji se javljaju istovremeno ili su zajedno. Kod svetovnih *ḍiva daršana* prethodi *dhāni*.<sup>27</sup> Savršeno saznanje je slobodno od sumnje

<sup>23</sup> D. S., 4.  
<sup>27</sup> D. S., 44.

<sup>24</sup> D. S., 43.

<sup>25</sup> Samskāra.

<sup>26</sup> D. S., 6.

(*samṣaya*), izopačenosti (*vimoha*) i neodređenosti (*vibhrama*).<sup>28</sup> *Karme*\* koja pomračuju razne vrste *daršana* nazivaju se *darṣanāvāranīya karme*, a one koje pomračuju razne vrste *dhāne* nazivaju se *dhānāvāranīya karme*.<sup>29</sup> Svako saznanje je u duši, mada se ono pokazuje kad se udalje posrednici koji smetaju. Takve smetnje su strasti i emocije, koje prouzrokuju priliv materije i sprečavaju dušu da vrši svoju prirodnu funkciju u punoj meri, i interesovanje za fizičke uslove života koje ograničava naše saznanje na neposredno korisno. Tako selektivna pažnja isključuje aspekte realnosti za koje nismo zainteresovani. Kad duši ne smetaju uticaji materije koji zamagljuju saznanje, i kad ona slobodno dejstvuje, onda je ona sposobna za sveznanje ili saznanje svih stvari, prošlih, sadašnjih i budućih. U našem iskustvenom životu čistota duše se kviri primanjem u sebe nesvesne supstancije, materije. Raščlanjavajući je, razbijajući njene sile mi težimo da povećamo naše saznanje. Kad se potpuno savladaju sile koje se suprotstavljaju, duša vibrira u svom prirodnom ritmu i vrši svoju funkciju neograničenog saznavanja. Duše su supstancije koje karakteriše inteligencija, a njihove razlike dolaze od stepena njihovih veza sa materijom.

Saznanje ima dva oblika: *pramānu* ili saznanje neke stvari kakva je ona po sebi, i *nayū* ili saznanje neke stvari u njenim odnosima. Doktrina o *nayama* ili gledištima čini naročitu karakteristiku Āainske logike. *Naya* je gledište sa koga mi činimo neki iskaz o nekoj stvari. Pomoću apstrakcije mi definišemo i izdvajamo naša gledišta. Pojmovi koji njima pripadaju, ili parcijalna gledišta posledice su ciljeva kojima težimo. Relativnost saznavanja je posledica ove apstrakcije i usredsređenja na posebne ciljeve. Zauzeti neko posebno stanovište, još ne znači poricati sva druga. Za neke slučajeve gledište da se Sunce okreće oko Zemlje isto toliko je korisno kao drugo, da se Zemlja okreće oko Sunca. Čak i u upanišadama imamo nagoveštaje kako se stvarnost otkriva na razne načine na raznim stupnjevima našeg saznavanja. Mnoge konfuzije u budizmu posledica su njegovog pogrešnog preuveličavanja principa relativnosti prelaženja u apsolutnu istinu. Što je istina sa jedne tačke gledanja, ne mora biti istina sa druge. Partikularni aspekti nikad ne odgovaraju celokupnosti stvarnosti. Relativna rešenja su apstrakcije pomoću kojih možemo posmatrati stvarnost, ali one nam ne pružaju potpun i zadovoljavajući izveštaj o njoj. Āainizam postavlja kao osnovni i bitan princip da je istina zavisna od naših gledišta. Opšti karakter stvarnosti pristupačan je nekim parcijalnim gledištima.

Ima više načina da se *naye* podele, i mi ćemo spomenuti glavne. Prema jednoj šemi ima sedam *naya*, od kojih se četiri odnose na predmete ili značenja, a tri na reči, ali svi vode zabludama (*ābhāsa*) ako se shvate kao apsolutne i potpune. *Artha* (predmet ili značenje) *naye* su ovi:

<sup>28</sup> D. S., 42.

<sup>29</sup> Za klasifikaciju ovih izraza vidi *Outlines of Jainism*, str. 30—31.

\* *Karma* znači prvobitno »delo«, a kasnije princip moralnog determinizma svake delatnosti.

1. *Naigamanaya* se tumači na dva načina. Govori se da se odnosi na svrhu ili cilj jednog toka neke aktivnosti koji je skroz prisutan. Sliku *naigamanaye* imamo kad vidimo nekog čoveka da nosi vodu, vatru, sud itd., i pitamo ga: »Šta radiš?«, a on odgovara: »Ja kuvam jelo«. Ona nam daje obaveštenja o opštoj svrsi koja upravlja nizom postupaka i dokazuje teološki karakter života.<sup>30</sup> To gledište zastupa Pūdyapāda. Siddhasena zastupa drugo gledište. Mi imamo *naigamanaya* kad shvatimo neku stvar u njenim opštim i specifičnim osobinama, između kojih ne pravimo razliku.

2. *Samgrahanaya* ističe opšte crte: to je klasno gledište. Mada je tačno da klasa nije realna ako se zamisli odvojena od individua, korisno je katkad poznavati opšte crte. *Samgrahanaya* može biti dvovrstan: *parasamgraha* ili najviše klasno gledište, koje uzima u obzir činjenicu da sve stvari učestvuju u prirodi stvarnosti. *Aparasamgraha* je niže klasno gledište. Smatra se da je apstraktno apsolutistički stav *ābhāsa samgrahanaye*. Ānizam priznaje razliku između *sāmānye* ili univerzalnih, i *višeše* ili partikularnih crta, mada je smatra kao relativnu. *Sāmkhya* i *advaita-vedānta* poriču *višeše*, dok budizam poriče *sāmānyu*. *Nyāya-vaišeṣika* prihvata obadve i posmatra konkretnu stvar kao spoj načinjen od univerzalnog i partikularnog. Ali ānizam posmatra ovu razliku kao nešto relativno, dok je *nyāya-vaišeṣika* smatra apsolutnom.

3. *Vyavahāranaya* je popularno konvencionalno gledište zasnovano na iskustvenom saznanju. Mi poznajemo stvari u njihovoj celini i podvlačimo njihove upadljive individualnosti. Pažnja se zadržava na specifičnim odlikama. Hipoteze materijalizma, a možemo dodati i pluralizma predstavljaju *ābhāse* ovog *naye*.

4. *Rdusūtranaya* je užu nego *vyavahāranaya*. On uzima u obzir stanje stvari u određenoj tački ili vremenu i predviđa svaki kontinuitet i istovetnost. Za njega je realno trenutačno. Stvar je ono što jeste u datom trenutku. Ānini to smatraju pretpostavkom budističke filozofije. Dok je ovaj *naya* koristan za razotkrivanje neplodnosti apstraktne filozofije »bića«, on je neupotrebljiv kao konačni izveštaj o istini. — Ostaju nam još tri *śabdanaye*.

5. *Śabdanaya* se zasniva na činjenici da ime ima zadatak da u naš duh dozove pojedinačan predmet na koji se to ime odnosi ili je njime implicirano, ma kakav da je taj predmet: individualna stvar, atribut, odnos ili radnja. Svako ime ima svoje sopstveno značenje, a različite reči mogu se odnositi i na isti predmet. Odnos između termina i njihovih značenja je relativan, a ako to zaboravimo javljaju se zablude.

6. *Samābhirūadhanaya* razlikuje termine prema njihovim korenima. To je primena *śabdanaye*.

7. *Evambhūtanaya* je naročiti oblik ove šeste vrste. Od raznih aspekata i gradacija u ispoljavanju neke stvari samo jedna se nalazi

<sup>30</sup> Vidi komentar T. S., I. 33.

u korenu jednog termina, i taj aspekt čini legitimno značenje termina u njegovoj tekućoj upotrebi. Ista stvar u različitom stavu mora se obeležiti sasvim različitim izrazima. Svaki od ovih sedam *naya* ima širi obim od sledećega. *Naigama* ima najširi oblik a *evambhūta* najduži. Svaki *naya* ili tačka gledanja predstavlja jedan od mnogih načina na koji se jedna stvar može posmatrati. Ako se jedno gledište pogrešno uzme za celinu onda imamo *nayābhāsu*. Prema Ānima *nyāya-vaišeṣika*, *sāmkhya*, *advaita-vedānta* i budistički sistem prihvataju, svaki od njih poneki, prva četiri *naye* i pogrešno ga primaju kao celu istinu.

Međusobno se *naye* razlikuju i ovako: 1. *dravyārthika*, sa gledišta supstancije, i 2. *pariyāyārthika*, sa gledišta modifikacije ili stanja. Obadva imaju po nekoliko podvrsta. *Dravyārthika naye* bave se posmatranjem trajne prirode stvari, dok se *pariyāyārthike* odnose na njihove prolazne osobine.

Sva ova gledišta su relativna, ali postoji nešto što se naziva *nayanīśāya* ili potpuno istinito gledište. *Nīśāyanaya* se javlja u dva oblika: *śuddhānīśāya* i *aśuddhānīśāya*. Prvi se bavi čistom neuslovljenom stvarnošću, dok drugi ispituje uslovljeno postojanje.

Onima koji su upoznati sa shvatanjem filozofije kao kritikom kategorija nije nužno da kažemo da je ova nauka o *nayama* ili gledištima logičke prirode. Ānini vrlo rado ponavljaju staru priču o šestorici slepih od kojih svaki rukom opipava drugi deo tela slona a hoće da opiše celu životinju. Onaj koji je pipao uvo misli da je slon sličan mahanju lepezom, drugi koji je uhvatio nogu zamišlja da je kao neki veliki okrugao stub itd. Tako je jedino onaj koji je video celog slona opazio da svaki od slepih zna samo deo istine. Skoro sve filozofske rasprave proističu iz zbrke gledišta. Često se postavlja pitanje da li je posledica ista kao njen materijalni uzrok ili različita od njega. Mišljenje je *satkāryavāde* — a prihvataju ga filozofije *vedānte* i *sāmkhye* — da posledica postoji prethodno u uzroku i manifestuje se dejstvom tog uzroka. *Asatkāryavāda* teorija koju zastupa škola *vaišeṣika* tvrdi da je posledica nešto novo i da nije postojala ranije. Ānizam rešava raspru na taj način što ukazuje na razliku u gledištima te dve filozofije. Ako zlatnu ogrlicu, posledicu, posmatramo kao čistu supstanciju, onda je ogrlica isto što i zlato od koga je napravljena. Ali ako ogrlicu posmatramo kao modifikaciju, onda je ona nova i nije postojala u čistoj supstanciji zlata. Prilozi koje daje svako gledište uvek su parcijalna gledišta do kojih se dolazi apstrakcijom. Najvažnija upotreba ovih gledišta je svakako *syādvāda* ili *saptabhangī*\*. To je upotreba sudova na sedam različitih načina afirmativno i negativno, pojedinačno i zajedno, bez samoprotivrečnosti. Tako se otkriva više osobina stvari. Teškoća prida-

\* *Syādvāda* je učenje o »može biti« ili probabilitetu kao jedinom opravdanom modalitetu logičkog suda, a *saptabhangī* je pravilo »sedmeročlanosti« koje se niže obrazlaže.

vanja predikata prevladala je u đainskoj teoriji, jer ona uči da su subjekt i predikat istovetni sa gledišta supstancije a različiti sa gledišta modifikacije.

Ovo gledište se zove *syādvāda* pošto svako saznanje smatra samo verovatnim. Svaka postavka daje nam samo jedno 'možda', jedno, 'može biti' ili *syād*. Mi ne možemo ništa apsolutno tvrditi ili odricati bilo kome predmetu. S obzirom na beskrajnu složenost stvari, nema ničeg sigurno. Zato to gledište ističe beskonačno složenu prirodu stvarnosti i njenu neodredljivost. Ono ne poriče mogućnost predikacije, iako ne dopušta njen apsolutni i kategorički oblik. Dinamički karakter stvarnosti može da bude u skladu jedino sa relativnom ili uslovnom predikacijom. Svaka postavka je istinita, ali samo pod određenim uslovima, tj. hipotetično.

*Syādvāda* smatra da ima sedam različitih načina da se govori o nekoj stvari ili njenim osobinama, već prema gledištu s koga se polazi. Postoji jedno gledište sa koga posmatrajući supstanciju ili atribut: 1. jeste, 2. nije, 3. jeste i nije, 4. ne može joj se ništa prediciirati, 5. jeste i ne može joj se ništa prediciirati, 6. nije i ne može joj se ništa prediciirati, 7. jeste, nije i ne može joj se ništa prediciirati.

1. *Syād asti*. S tačke gledišta svog sopstvenog materijala, mesta vremena i prirode, neka stvar jeste, tj. postoji kao ona sama. Krčag postoji kako je napravljen od gline, u mojoj je sobi u ovom trenutku, ima taj i taj oblik i veličinu.

2. *Syād nāsti*. S tačke gledišta materijala, mesta, vremena i prirode neke druge stvari, ta stvar nije, tj. ona nije ne-stvar. Krčag ne postoji kao napravljen od metala, ni na drugom mestu ili u drugom vremenu ili sa drugim oblikom i veličinom.

3. *Syād asti nāsti*. S iste četvorostruke tačke gledišta, odnoseći se prema sebi i drugoj stvari, neka stvar se može reći i da jeste i da nije. U izvesnom smislu krčag postoji a u izvesnom ne postoji. Mi tu kažemo šta jedna stvar jeste, kao i šta nije.

4. *Syād avaktavya*. Dok pod tri sukcesivno utvrđujemo da neka stvar jeste u samoj sebi i nije nešto drugo, nemoguće je postaviti ova tvrđenja najednom. U tom smislu jednoj stvari se ne može ništa prediciirati. Mada u krčagu zajednički postoje njegova sopstvena priroda i odsustvo druge prirode, ipak mi ih ne možemo izraziti.

5. *Syād asti avaktavya*. S tačke gledišta svoje sopstvene četvorostrukosti i u isto vreme sa gledišta spojene četvorostrukosti sebe same i ne-stvari, neka stvar jeste, ali joj se ne može ništa prediciirati. Mi tu utvrđujemo kako postojanje neke stvari tako i njenu neopisivost.

6. *Syād nāsti avaktavya*. Sa tačke gledišta četvorostrukosti ne-stvari i u isto vreme gledišta spojene četvorostrukosti sebe same i ne-stvari, neka stvar nije i takođe joj se ništa ne može prediciirati. Mi tu utvrđujemo šta neka stvar nije i njenu neopisivost.

7. *Syād asti nāsti avaktavya*. Sa tačke gledišta njene sopstvene četvorostrukosti, kao i četvorostrukosti drugoga ne-stvari, i istovremeno

sa gledišta spojene četvorostrukosti nje same i ne-stvari, neka stvar jeste, nije i ne može joj se ništa prediciirati. Mi utvrđujemo kako nemogućnost da se neka stvar izrazi tako i šta ona jeste i šta nije.<sup>31</sup>

Iz ovih sedam mogućnih načina izražavanja o nekoj stvari ili njenim atributima prva dva su glavni, prosto afirmativan da stvar jeste u svome *svarūpa* (sopstvenom obliku), *svadravya* (sopstvenoj materiji), *svakṣetra* (sopstvenom mestu) i *svakāla* (sopstvenom vremenu), i prosto negativan da stvar nije u *pararūpi* (drugom obliku), *paradravyi* (drugoj materiji), *parakṣetri* (drugom mestu), i *parakāli* (drugom vremenu). Ovaj poslednji je negativna činjenica. Ova teorija odlučno brani uzajamnu vezanost potvrđivanja i poricanja teorija. Svi sudovi predstavljaju po svome karakteru nož sa dva sečiva. Sve stvari postoje ali i ne postoje (*sadasādātmakam*).<sup>32</sup> Jedna stvar jeste ono što jeste, i nije ono što nije. Prema ovom gledištu svako odricanje ima potvrdnu osnovu. Čak i imaginarni pojmovi, kao »nebeski cvet«, imaju pozitivnu osnovu u dvema realnim stvarima, nebu i svetu, iako je njihova kombinacija nestvarna. Ono ističe osnovnu istinu da je razlikovanje neophodno za mišljenje. Nemoguće je zamisliti neku stvar koja nema ničega od čega bi se mogla razlikovati. Ne može se zamisliti apsolut lišen razlika kako unutrašnjih tako i spoljašnjih. Jer sve stvari koje su predmet misli, *jesu* u jednom smislu i *nisu* u drugom.

Šamkara i Rāmānuđa<sup>33</sup> kritikuju gledište o *saptabhangī* na osnovu nemogućnosti da protivrečne osobine postoje zajednički u istoj stvari. Rāmānuđa piše: »Protivrečne osobine kao što su postojanje i nepostojanje ne mogu u isto vreme pripadati jednoj stvari, upravo kao svetlost i mrak.« Đaini priznaju da jedna stvar ne može imati u sebi protivrečne osobine u isto vreme i u istom smislu. Oni u stvari misle da je svaka stvar veoma složena, da predstavlja istovetnost u razlici. Stvarnost obuhvata i miri u sebi razlike. Osobine koje su u apstrakciji kontradiktorne postoje zajedno u životu i iskustvu. Drvo se kreće time što se kreću njegove grane, ali se ne kreće jer je učvršćeno na jednom mestu u zemlji. Za nas je potrebno da poznamo neku stvar jasno i razgovetno kako u njenom samopostojanju tako i u njenim odnosima prema drugim stvarima. Drugu stvar, koju tvrde vedantisti — da teorija *saptabhangī* nema praktične vrednosti — predstavlja samo izraz ličnog mišljenja na kome nemamo potrebe da se zadržavamo. Ne može se braniti mišljenje da se učenje o *saptabhangī* ne slaže sa drugim gledištima đainske filozofije. Ono je logička posledica *anekāntavāde*, učenja o mnogostrukosti stvarnosti. Pošto je stvarnost mnogooblična i u stalnoj promeni, ni za šta se ne može tvrditi da postoji svuda i u svako vreme, na svaki način i na svim mestima, te je stoga nemoguće založiti se za neko nefleksibilno verovanje.

<sup>31</sup> T. S., str. 14; P., 16.

<sup>32</sup> Svarūpena sattvāt, pararūpena ca asattvāt.

<sup>33</sup> S. B., II. 2. 33; R. B., II. 2. 31.

## VI

## VREDNOST ĐAINSKE LOGIKE

Pre no što pređemo na sledeći odeljak biće od koristi da iznesemo na ovom mestu neka kritička razmišljanja koja nameće đainska logika. Mi smo uzgredno spominjali jake tačke đainske teorije saznanja i branili ih od napada vedantista. Ipak, po našem mišljenju, đainska logika nas vodi monističkom idealizmu, i ukoliko se đaini uzdržavaju od njega oni nisu verni svojoj sopstvenoj logici. Mi ćemo potkrepiti ovu kritiku kada u toku naše dalje diskusije budemo došli do metafizike. Ovde ćemo pokušati da razumemo implikacije đainske logike.

Teorija relativiteta ne može se logički održati bez pretpostavke apsoluta. Istina je da zakon protivrečnosti na kome stoji đainska logika, uključuje da je razlika nužna za misao, ali stvar koja je apsolutno različna od svih drugih isto tako je nestvarna za mišljenje, kao i stvar koja je apsolutno jednaka sa ostalima. Mišljenje nije čisto razlikovanje, nego je takođe i nalaženje odnosa. Svaka stvar je mogućna samo u odnosu na druge i u razlici od njih. Zakon protivrečnosti je negativan izgled zakona istovetnosti. Svaka razlika pretpostavlja jedinstvo. Pošto za đaine misao daje ključ realnosti, to onda konačan izraz realnosti mora da leži u konkretnom monizmu koji objašnjava celokupno postojanje. Nije slučaj takav da jedno isključuje mnoštvo, ili da mnoštvo isključuje red ili jedinstvo. Đainska logika ustaje protiv svih apstrakcija i neće da se upušta ma u kakva lažna razlikovanja između ili-ili, jednog ili mnogog. Đaini priznaju da su stvari jedne u svom univerzalnom izgledu (*dāti* ili *kāraṇa*), a mnoge u svom partikularnom izgledu (*vyakti* ili *kārya*). Prema njima, obadva su parcijalne tačke posmatranja. Mnoštvo realnih stvari mora se shvatiti kao relativna istina. Mi se moramo vinuti do sveobuhvatne tačke posmatranja i videti celokupnost sa svim bogatstvom njenih osobina. Ako se đainizam zaustavlja na mnoštvu, što je u najboljem slučaju relativna i delimična istina, i ne pita da li postoji neka viša istina koja ukazuje na jedno koje sebe partikularizira u predmete sveta; uzajamno povezane životno, suštastveno i unutrašnje — on onda odbacuje sopstvenu logiku i pretvara relativnu istinu u apsolutnu.

Samo takva teorija monizma slaže se sa đainskom teorijom o odnosima, koji su nezavisni od onoga što se odnosi na njenu spoljašnjost. Značenje prodire u realnost, a između subjekta i objekta uspostavlja se tesna veza. Dvojstvo duha i spolnog sveta, ma kako da je istinito na psihološkom nivou, svladava se i kad se uzdignemo na gledište logike kao teorije saznanja. Ako su ta dva momenta, subjekt i objekt, individualni duh i nezavisna realnost razdvojeni, onda ne može biti saznanja uopšte. Ili je saznanje proizvoljno i bez osnove

ili je dualizam neispravan. Subjekt i objekt nisu izdvojene egzistencije koje sjedinjuje spoljašnja veza. Oni su jedinstvo u dvojstvu i dvojstvo u jedinstvu. Ako odbacimo jedan ili drugi momenat nestaje celina. Razlikovanje subjekta i objekta nije neki odnos između dva nezavisna entiteta, nego razlika koju pravi samo saznanje u sopstvenoj oblasti. Ako đainska logika ne priznaje potrebu ovog principa, koji uključuje u sebe razlikovanje subjekta i objekta, to dolazi otuda što uzima delimično gledište za celu istinu.

Ako treba priznati gornje tumačenje đainskog principa relativnosti, koje uzima različite tačke posmatranja, ne može biti partikularna iskustvena *svest o sebi*, nego nešto dublje. Saznanje nije čisto individualno. Ako analiza stvarnosti treba da bude nešto više nego subjektivna, moramo priznati aktivnost jedne *svesti o sebi* u mnogim individuama koje poznajemo iz iskustva kao predmete saznanja. Pre no što se postavi bilo kakvo pitanje saznanja, ova jedna *svest o sebi* mora da se pretpostavi kao prvobitna i konačna činjenica u kojoj se nalaze sve razlike između subjekta i objekta. A ta *svest* nije neko prolazno osećanje ili prelazna faza *svesti*.

Činjenica da smo svesni svoje relativnosti znači da stojimo pred zadatkom da postignemo potpunije shvatanje. Samo polazeći sa te više, apsolutne tačke gledanja mogu se objasniti niža, relativna. Svako istinito tumačenje polazi odozgo i ide naniže.

Jedino u svetlosti ovog apsolutnog principa bićemo u stanju da postavimo skalu vrednosti za relativne koncepcije, kojom ćemo odrediti njihovu vrednost. Svaka istina je relativna ako se uporedi sa apsolutnom istinom. Svako saznanje transcendirata datost i ukazuje na nešto dalje od sebe. Sa stalnim napredovanjem prema sve punijoj istini sam predmet gubi svoj prividno dati karakter. Kad postignemo apsolutno saznanje mi smo savladali razliku između subjekta i objekta. Samo u svetlosti jednog takvog apsolutnog merila možemo dopunjavati apstrakcije nižih. Samo tako ćemo videti da su mnoge relativnosti samo stepeni u neprekidnom procesu koji je određen ciljem ostvarenja duševne slobode. Priznanje svakog oblika saznanja kao relativnog, kao nečega što obavezno prelazi u nešto drugo, zahteva od nas da pretpostavimo postojanje jedne šire stvarnosti, jednog apsoluta u kome se nalazi sve relativno.

Ali, da li postoji neki način da se shvati priroda tog apsoluta? Mi ne možemo steći predstavu o pozitivnoj sveobuhvatnoj stvarnosti sabiranjem svojih parcijalnih gledišta. Prosto gomilanje postignuća različitih gledišta neće nas dovesti do prave istine. Ako sledimo duh đainske logike, naša misao je vezana za relativnosti i ne može nam dati saznanje apsoluta. Međutim, ako misao ne može da obuhvati realnost, da li ima neke druge sile koja to može? To pitanje nije eksplicitno postavljeno, ali potvrđan odgovor je dat implicitno. Pažljivo proučavanje *kevaladhīāne* ili saznanja koje imaju oslobođeni, govori nam da đainska teorija implicitno prihvata metod intuicije i apsolutističku filozofiju.



Prema đainskoj teoriji najviša vrsta saznanja, koja kombinuje sve odlike ispoljene u iskustvu, jeste ona koju postiže *kevalin*, ili oslobođeni. Potpuno ili savršeno saznanje karakteriše dušu u njenom čistom i nepomućenom stanju. Ovo savršeno saznanje čini suštinu duše, ono se javlja kod raznih vrsta bića u različitim stepenima, zbog uticaja spoljne sile materije, čiji spojevi ili sjedinjavanje prigušuju jasno saznanje duše. Kad se ta nesvesna materija spoji sa duševnom supstancijom, ona slabi njene snage već prema tipu veze ili spajanja duše i materije. Razni tipovi svesti zavise od dejstva suprotnih sila materije, svrstavajući se od onih u kojima te sile dejstvuju u punoj meri, te u tom slučaju saznanja moć duše može da se izrazi jedino preko čula dodira, kao kod metala i sl. — pa do onih u kojima su sve materijalne sile uklonjene te se postiže potpun plamen sveznanja. Srednji tipovi, koji se nalaze između ova dva granična, određena su delimično ili potpuno destrukcijom sila koje ometaju saznanje. Od jačine pritiska materije na dušu zavisi ometanje ili buđenje onog saznanja duše koje joj suštinski pripada. Sve leži latentno u *svesti o sebi* i samo zahteva uklanjanje onih činilaca koji ometaju pojavu saznanja. Kad se uklone sve smetnje, duša postiže sveobuhvatno saznanje neograničeno vremenom i prostorom. Tada ne postoje osećanja koja bi ometala ili interesi koji bi pomračili potpuni sjaj duše čija je suština u svesti. Niti možemo tada reći da postoje znaci razlikovanja u tom savršenom stanju. Predmet saznanja čini celina realnosti, a subjekt je postao čista inteligencija u kojoj su nemoguće granice ili razlike. U tom stanju nema više nestvarnih razlikovanja iz iskustvenog sveta. Ukratko, razlike dolaze od jednog elementa koji nije trajan, a što traje to je duša čija je priroda svest. Ādāini ne mogu logički da podrže teoriju pluralizma.

## VII

### PSIHOLOGIJA

Pre no što pređemo na metafizičko gledište đaina možemo izložiti njihova psihološka mišljenja. Oni priznaju dvojstvo duha i tela. Pet čula ili *indriya* dele se na *dravya-indriye* ili telesne čulne organe, i *bhāva-indriye* ili odgovarajuće psihičke organe.<sup>34</sup> Između oka koje doživljava oblik, i njegovog predmeta nalazi se boja kao zajednički elemenat. Oko je prilagođeno da odgovori na boju, koja je osobina materije. Dok su čulni organi samo eksteriorizirane sile ili oruđa *dive*,

<sup>34</sup> T. S., II. 19. Slično tome, *manas* ima dva izgleda, fizički i psihički. Kad se kaže da duša ispunjava celo telo to znači da su duša i telo psihički i fizički dvojnici jednog entiteta. Besmislen je pokušaj da se objasni psihičko opažanje fizičkih predmeta. Ne možemo rešiti problem odnosa između duše i tela ponavljajući osobine obadva u svakom čulu ili *indriyi*.

dotle elementi koji omogućavaju uživanje svih predmeta postoje u konstituciji same duše. Čula su sposobnost za uživanje, a čulne osobine koje postoje izvan nas predstavljaju predmete uživanja. Dosta psihološke analize može se otkriti u deobi: a) dodira na osam vrsta: toplo i hladno, rapavo i glatko, meko i tvrdo, lako i teško; b) ukusa na pet: ljuto, kiselo, gorko, slatko i oporo; c) mirisa na dva: dobro i rđavo; d) boje na pet: crno, plavo, žuto, belo, rumeno; e) i zvuka na sedam: *śadda, rśabha, gāndhāra, madhyama, pañcama, daivata, niśāda*, tj. do, re, mi, fa, sol, la, si. Čulni opažaj je rezultat kontakta između čulnog organa i predmeta. Taj mehanički kontakt ne objašnjava potpuno psihičku percepciju. On samo pomaže da se skine veo koji skriva duševno saznanje. Subjekt je *dhānin*, kako *bhoktr* tako i *kartr*, dakle znalac, onaj koji uživa, ali i onaj koji dejstvuje. Priznaju se tri oblika svesti: saznanje, osećanje ili doživljavanje plodova *karme*,<sup>35</sup> i volja.<sup>36</sup> Htenje i osećanje su usko povezani. Po pravilu mi imamo prvo osećanje, onda htenje, a najzad saznanje.<sup>37</sup> Odnos između *dive* i *pudgale*\* je odnos subjekta prema objektu. Snaga koja ostvaruje njihovo jedinstvo nije saznanje, jer mi možemo znati neku stvar a ipak ne biti prinuđeni da radimo na njoj. Sveznanje *siddhātmana* uključuje odražavanje vasiona u svesti, mada duša nije nužno vezana. Uzajamno uticanje zavisi od želja *dive*. Ovo podvrgavanje želji, i sledstveno tome vezanosti nije suštastveno za *divu*, pošto je moguće osloboditi se želja.

Svaki *diva* je sastavljen od tela i duše; duša je aktivni partner, dok je telo neaktivan. Priznajući uzajamnu vezanost duše i materije đainizam izbegava nedostatke kako mentalizma tako i materijalizma. Ali đainizam ne vidi da je razlikovanje *sebe* od *ne-sebe* posledica suštastvenog karaktera duha. On prihvata teoriju o dve supstancije sa svima njenim pojedinostima, posmatrajući saznanje kao nešto što je odvojeno od procesa koji se zbiva između njih. Nije đainizam svestan ni pojma razvoja, prema kome telo na višem stupnju razvoja dobija nove osobine. On je bio prinuđen da se zadovolji dualizmom duše i tela i ostane na stanovištu psihologije. On ne može da prihvati teoriju međusobnog uticaja, već mora da prihvati gledište paralelizma sa svim njegovim teškoćama. »Sama materija *karme* svojom suštastvenom prirodom ostvaruje svoje sopstvene promene. Na isti način i *diva* pomoću svojih sopstvenih nečistih stanja misli, koje uslovljava *karma*, proizvodi promene svojih sopstvenih misli.«<sup>38</sup> Duh i materija čine dva nezavisna reda, svaki u sebi potpun i dovoljan. Na pitanje zašto bi *diva* podnosio posledice *karme* ako su ta dva momenta nezavisni, odgovara se ukazi-

<sup>35</sup> Karmaphalačetana.

<sup>36</sup> P., 38.

<sup>37</sup> P., 39.

<sup>38</sup> P., 68.

\* *Pudgala*, »karakter«, u đainizmu dobiva značenje kvalificirane materije u najširem smislu, dakle »karakteristike«. Inače se termin redovno odnosi na ljudski karakter, pa je u tom smislu osobito važan u budizmu.

vanjem na neku vrstu preestabliране harmonije.<sup>39</sup> U svetu imamo velika i mala materijalna tela, od kojih su neka *karmička* materija i nose u sebi težnju da ih privuku *dive*. Na osnovu njihove koegzistencije sjedinjuju se *diva* i *karmički* materijalni molekuli. Stavljajući *karmičke* materije u *divu* moguće je na osnovu njihove bliske koegzistencije. Ne može se reći da duh vrši aktivan uticaj. Komentator »Pañcāstikāyasama-yasāre« objašnjava taj odnos upoređujući ga sa kutijom koja postaje crna dodiranjem sa praškom uglja. Na neki način dva samostalna agensa slože se mešanjem. Kad se odbaci neposredan uzročni odnos između ta dva reda, ne ostaje bolje objašnjenje od misteriozne harmonije.

Po tom stanovištu saznanje postaje misterija. Ono prestaje da bude poslednja činjenica od koje dalje ne možemo da idemo. Mi prihvatamo namerno ograničeno gledište i, zamišljajući suprotnost između subjekta i objekta, posmatramo duh kao jednu stvar kojoj se suprotstavlja druga stvar koja se zove okolina. Mi ne opažamo stvari koje su spolja, nego imamo samo slike i predstave od njih, za koje pretpostavljamo da reprezentuju spoljni svet. Ne može biti slaganja između ideje i stvarnosti dok ne postoji među njima neki zajednički činilac. Ali u tom slučaju ruši se teorija o duhu koji iz svoje dvorane gleda u jedan strani svet.

Kaže se da duša ima razmere i može da se širi i skuplja. Duša ne može biti manja nego fizičko telo, jer inače ne bi mogla da oseća telesne afekcije kao svoje. Ona ima vrlo malu veličinu kad postane u utrobi matere, ali se postepeno širi sa telom, dok ne postigne svoju punu veličinu. Na kraju svakog zemaljskog života ona se ponovo skuplja u zametak sledećeg rođenja kome se podvrgava. Rasprostiranje duše po telu nije slično nekom drugom rasprostiranju u prirodi jer je duša prosta i bez delova. »Upravo kao što lotos, koji ima boju rubina, kad se stavi u čašu mleka predaje svoj sjaj mleku, tako *diva*, zasedajući u svome sopstvenom telu, predaje svoj *sjaj ili inteligenciju* celom telu.«<sup>40</sup> Duše koje su bezgranične po broju a srednje po veličini zahvataju bezbrojne tačke prostora u *lokākāši* ili zemaljskom svetu.<sup>41</sup> Ne može se održati, prema Šamkari,<sup>42</sup> hipoteza da duša ima istu veličinu kao njeno telo, jer iz njenog ograničenja u telu sledovalo bi da duša kao i telo nije trajna, a ako nije trajna ona ne bi mogla postići konačno oslobođenje. Dalje, duša koja ostavlja posebno telo naći će se pred teškoćom kad u toku ponovnih rođenja mora da se useli u veće telo. Grubo možemo uzeti da je duša u stanju da postane veća ili manja dodavanjem ili oduzimanjem delova. Novi delovi će joj se stalno pridruživati, stari će se stalno odvajati, tako da nikad ne možemo biti

<sup>39</sup> P., 70—77.

<sup>40</sup> P., 33. Maher u svojoj *Psychology* kaže: »Duša se nalazi u celom telu, mada ne kao određeni kvalitet; štaviše ona je prisutna svuda celinom svoga bića, mada nije u stanju svuda da izrazi sve svoje sposobnosti.«

<sup>41</sup> Madhyamaparimāna, tj. niti su sveprožimajuće niti atomizovane.

<sup>42</sup> S. B., II. 2. 33—36.

sigurni da ista duša traje za neko duže vreme. Ako se kaže da izvesni bitni delovi ostaju nepromenjeni, onda izgleda da nema nikakvog načina za razlikovanje između bitnih i slučajnih. Na ove prigovore đaini odgovaraju navodeći slične pojave. Kao što lampa osvetljava ceo prostor bilo da se stavi u mali sud ili veliku sobu, tako se i *diva* skuplja ili širi prema dimenzijama raznih tela.

## VIII

### METAFIZIKA

U metafizici đainizam je protiv svih teorija koje ne priznaju etičku odgovornost. Etički interes za ljudsku slobodu od odlučne je važnosti. Teorije o tome kako je bog stvorio svet, ili kako se svet razvio iz *prakrti* ili iz nereálnosti, kritikuje đainizam na osnovu toga što one ne mogu da objasne poreklo niti prestanak trpljenja.<sup>43</sup> Smatrati inteligentan subjekt kao tvorevinu pet elemenata toliko je neplodno sa etičkog gledišta, koliko i tvrditi da je raznovrsnost sveta mnogostruki izraz jednog inteligentnog načela.<sup>44</sup> Moralne razlike gube svoj smisao ako se pretpostavi pasivnost duše.<sup>45</sup> Reći da je duši osigurana večnost i da su događaji u svetu samo posledice mehaničkih spajanja i razdvajanja elemenata stvari, znači oduzeti duši svaku inicijativu i moralnu odgovornost, načiniti je potpuno besmislenom.<sup>46</sup> Fatalistička teorija, po kojoj priroda određuje sve stvari, očigledno ne ostavlja mesto za individualni napor.<sup>47</sup> Etičke vrednosti zahtevaju da se individua može da ostvari ili ne ostvari u svetu, i da je duša istovetna sa samom sobom i da tu istovetnost sačuva pod krajnjim uslovima.<sup>48</sup> Ovoj metafizičkoj teoriji o realnosti može se prići prethodnom raspravom o prirodi supstancije ili *dravya*, i modusa ili *paryāya*.

Đaini ne misle da je biće trajno, da ne postaje, ne menja se i nema kraja. Sve je stvoreno, traje i opet nestaje. Definicija supstancije zavisi od naše tačke gledišta. Ona je ono što uvek postoji, kao vasiona koja nema početka niti kraja. Ona je subjekt osobina i modifikacija. Supstancija je svaka stvar koja ima poreklo, postoji i prestaje. S druge strane, supstancija je ono što vrši neke funkcije. Uopšte uzev, stvari koje postoje posmatraju se kao trajne u pogledu njihove supstancije, a slučajne u pogledu njihovih promenljivih izgleda. Materijalne stvari trajno postoje kao materija; one se menjaju kao partikularne stvari. Biće nije nepromenljivo po svojoj prirodi. Đaini se ne brinu mnogo

<sup>43</sup> Sūtrakṛtāṅga, I. 1. 3. 5—9.

<sup>44</sup> Isto delo, I. I. 1. 7—10. 11—12; II. I. 16. 17.

<sup>45</sup> Isto delo, I. I. 1. 13.

<sup>46</sup> Isto delo, I. I. 1. 15; II. I. 22—24.

<sup>47</sup> Isto delo, I. I. 2. 1—5; I. I. 4. 8—9; II. I. 32.

<sup>48</sup> Isto delo, I. I. 3. 11.

o transcendentnom biću, već jedino o biću kako se ono nalazi u iskustvu. Stvari u svetu podložne su promeni, dobijaju nove osobine i gube stare. Posedovanje nekih zajedničkih osobina omogućava nam da kažemo da su nove i stare osobine oblici jedne supstancije. Za njih je realnost jedinstvo u različenosti, i ništa drugo. Oni prihvataju teoriju o razlici u istovetnosti, ili o *bhedābhedi*. Supstancija je ono što ostaje trajno u svim svojim i kroz sve svoje osobine i modifikacije. Supstancija i osobina su nerazdvojne. Stvar se definiše kao nešto što ima mnogo osobina.<sup>49</sup> Ona je dinamička stvarnost, istovetnost koja se menja.<sup>50</sup> »Supstancija je jedna, neodvojiva esencija svih stvari, pokazuje se u raznim oblicima i ima tri odlike, da je stvorena, ostaje i nestaje, a može se opisati pomoću suprotnosti.«<sup>51</sup>

Kvalitete ili *gune* su inherentne supstancijama kao što je materijalnost atomima, i ne mogu postojati same po sebi. Glavni kvalitete su: 1. postojanje, 2. pristupačnost užitku, 3. supstancionalnost, 4. saznajnost, 5. specifičnost ili istovetnost ili suština, 6. posedovanje određenog oblika. Sve opšte osobine zajedničke su *dravyama*, i svako *dravya* ima svoja specifična oblića. Ne treba da apstrahujemo neki od ovih kvaliteta i da ga uzdignemo do stepena supstancije. Pa ipak »nema osobine bez supstancije niti supstancije bez osobine.«<sup>52</sup> Daini odbacuju teoriju *nyāye* o apsolutnoj razlici supstancije i osobina. Svaka stvar postoji u kvalitetima po njima, a kvalitete sačinjavaju stvari. Razlika se tiče odnosa a ne postojanja. Ako je »supstancija potpuno odvojena i različita od svojih osobina, ona se može menjati u neograničeno velikom broju drugih supstancija; ili s druge strane, ako osobine mogu postojati odvojeno od svoje supstancije, onda uopšte nema potrebe da postoji supstancija.«<sup>53</sup> Teorija o *nirguna-brahmanu*, kao i *kṣānika-vāda*\* odbacuje se implicitno.<sup>54</sup> Supstancija i kvalitete mogu biti u spoljnom odnosu kao u izrazu »Devadattina krava«, ili u unutrašnjem kao u »velika krava«. »Kao što *dhana* i *dhāna* (bogatstvo i mudrost) čine da su oni koji ih imaju *dhani* i *dhāni* (bogat i mudri), mada znače dve vrste odnosa, jedinstvo i različenost, isto tako odnos između supstancije i kvaliteta implicira dva izgleda istovetnosti i razlike.«<sup>55</sup> »Odnos između supstancije i kvaliteta jeste odnos jednovremene istovetnosti, jedinstva, neizdvojenosti, i suštinske jednostavnosti; jedinstvo supstancije i osobina nije posledica sjedinjenja ili kombinacije.«<sup>56</sup>

<sup>49</sup> P., 8; vidi takođe 9 i 11.

<sup>50</sup> P., 6.

<sup>51</sup> »Anantadharmātmakam vastu«; Haribhadra: Śaddarśanasamuccāya, 57.

<sup>52</sup> P., 13. <sup>53</sup> P., 50.

<sup>54</sup> Ne postoji *sāmānya* bez *viśeṣe* niti *viśeṣa* bez *sāmānye*. Manibhadra u svom komentaru o Haribhadrinom Śaddarśanasamuccāya, 46, citira stih: »Dravyam paryāyaviyutam, paryāyā dravyavarjitāh kva kadā kena kim rupā drṣṭa mānena kena ceti.«

<sup>55</sup> P., 53. <sup>56</sup> P., 56.

\* *Kṣānika-vāda* je »nauka o trenutačnosti« svih pojava koje su u večnom toku preobražaja. Ona postaje osnov budističke filozofije.

*Dravya* sa osobinama mora da postoji u nekom obliku ili stanju. Ovaj način postojanja je *paryāya* i podleže promenama. Supstancijalnost zlata sa svojim osobinama obradljivosti i žute boje ne podleže promenama. *Gune* ili kvaliteti su trajni, dok su *paryāya* ili oblici promenljivi. Postoje dve vrste *paryāya* ili modifikacija: 1. modifikacije bitnih osobina neke stvari ili supstancije. Boja vode se može menjati, mada je boja stalna osobina.<sup>57</sup> 2. Modifikacije slučajnih osobina kao što je mutnoća. Voda ne mora uvek da bude mutna.<sup>58</sup>

Cela vasiona bića se svodi na dve večne, nestvorene koegzistentne ali nezavisne kategorije: *divu* i *aḍivu*. *Divu* je subjekt a *aḍiva* predmet uživanja. Onaj koji ima svest jeste *divu*, ono što nema svest ali se može opipati, dodirnuti, videti, omirisati jeste *aḍiva*. *Aḍiva* nema sve tri vrste svesti; on je predmet.<sup>59</sup> »Ono što zna i opaža različite predmete, želi zadovoljstva i izbegava neprijatnosti, postupa blagonaklono ili štetno i uživa plodove toga — to je *divu*.«<sup>60</sup> *Divu* i *aḍiva* nisu isto što *ja* i *ne-ja*. Razlika između *divu* i *aḍive* osniva se na objektivnoj klasifikaciji stvari u svetu. Bića sa dušom imaju dušu i telo, a njihove duše se razlikuju od materije i večne su. *Aḍiva* se deli na dve glavne klase, jednu bez oblika (*arūpa*), kao što je *dharma*, *adharmo*, prostor, vreme; i drugu sa oblikom (*rūpa*), kao što je *puḍgala* ili materija.

Prvo *aḍiva dravya* ili neoduhovljena supstancija je *ākāṣa* ili prostor, podeljen na: 1. deo koji zauzimaju stvari sveta, *lokākāṣa*, i 2. prostor izvan toga, *alokākāṣa*, koji je apsolutno prazan i nepopunjen, ponor ničega.<sup>61</sup> Za tačku u prostoru ili *pradeṣu* data je ova definicija: »Znaj da je ono *pradeṣa* što nedeljiv atom *puḍgale* zauzima, i što može da da prostranstvo svim delovima.«<sup>62</sup> U takvom *pradeṣi* mogu postojati jedan element *dharma* jedan *adharmo*, jedan delić *kāle* ili vremena, i mnogi atomi materije u finom stanju. Prostor sam po sebi nije uslov za kretanje ili mirovanje.<sup>63</sup> Stvari ostavljene zajedno da lebde u prostoru vodile bi u kaos. Da bi se stvorio kosmos one moraju biti vezane zakonima kretanja i mirovanja. *Dharma* je princip kretanja. »*Dharma* je lišen kvaliteta ukusa, boje, mirisa, zvuka i dodira. On prožima ceo svet, i ne prestaje da postoji zbog svoje nedeljivosti; ima prostornost zbog svoje koekstenzivnosti sa prostorom. Mada je u stvarnosti *ekapradeṣa*, ipak u *vyavahāri* sadrži se mnogo *pradeṣa*.«<sup>64</sup> *Dharma* je *amūrta* ili bestelesan, trajan je i nesložen. »Na osnovu toga što se beskrajno javlja

<sup>57</sup> Sahabhāvin paryāya. Ona postoji zajedno sa supstancijom i njenim osobinama.

<sup>58</sup> Kramabhāvin paryāya. Ona sleduje drugoj modifikaciji.

<sup>59</sup> P., 132.

<sup>60</sup> P., 129.

<sup>61</sup> P., 97; vidi takođe D. S., 19—20.

<sup>62</sup> D. S., 27.

<sup>63</sup> P., 99 i 100.

<sup>64</sup> P., 90.

u netelesnoj prirodi, *agurulaghu*, i zbog svoje dijalektičke prirode postojanosti u vidljivom i nevidljivom, on stvarno postoji. On sam je nedirnut kretanjem ali uslovljava kretanje onih stvari koje se mogu kretati; materije i života,«<sup>65</sup> »kao što je voda, koja je indiferentna i neutralna, uslov za kretanje riba.«<sup>66</sup> *Dharma* nema nijednu specifičnu osobinu materije, a ipak je samostalna realnost bez ikakvih čulnih kvaliteta. On je medijum kretanja mada ne njegov uzrok. *Adharma* je princip mirovanja. On takođe nema čulne kvalitete, netelesan je i koegzistira sa *lokakašom*.<sup>67</sup> Ta su dva principa po svojoj strukturi neaktivna, netelesna, neatomska, i nediskretna. *Dharma* i *adharm* su neutralni uslovi, *udāsīnahetu*, kretanja i mirovanja. Eficijentni uzroci su drugačiji. Inače bi predmeti uvek bili u pokretu ili mirovanju. Oni nisu samo propratni uslovi kretanja i mirovanja, nego se pokazuju kao kosmički principi koji čine osnovu svega kretanja i mirovanja stvari sveta. Oni su zajednička sredina koja spaja haotične gomile izdvojenih odlomaka u sređenu sredinu. Potrebno je naročito naglasiti da *dharma* i *adharm* u đainizmu ne stoje namesto zasluge ili kazne; za ovo u njemu postoje drugi izrazi: *punya* i *pāpa*. One su sile koje proizvode kretanje i mirovanje. Prostor sa *dharmom* i *adharmom* čini uslov za opstanak svih stvari, duše i materije. Prostor daje mesto za opstanak, *dharma* omogućava stvarima da se pokreću ili budu pokretane, a *adharm* da miruju. Ove tri funkcije opstanka, kretanja i mirovanja moderna filozofija pripisuje prostoru. One se uzajamno prožimaju. Sa tačke gledišta lokaliteta one su iste veličine i oblika, i čine nerazdvojno jedinstvo. Razlikuju se zbog razlike u funkciji.

Vreme ili *kāla* se katkad računa kao kvazisupstancija. Ono je sveprožimajuća forma vasiona koja povezuje sve sukcesivne pokrete u svetu. Ono nije zbir niza diskontinuiranih promena, nego proces trajanja, prelaznja iz prošlosti u sadašnjost.

Vreme ima *astitvu* ili egzistenciju, ali ne *kāyatvu* ili veličinu. Ono nema ekstenziju, pošto je jednostrano.<sup>68</sup> Pravi se razlika između večnog vremena, koje je bez oblika, početka i kraja, i relativnog vremena, sa početkom, krajem i delovima časova, minuta itd. Prvo se zove *kāla*, a drugo *samaya*. *Kāla* je supstancijalni uzrok *samaye*. *Vartana* ili kontinuitet promena zaključuje se iz *parināme* ili modifikacije.<sup>69</sup> »Relativno vreme određuje se promenama ili kretanjem u stvarima. Same ove promene su posledice apsolutnog vremena.«<sup>70</sup> Vreme se zove *čakra*, točak. Pošto u toku vremena sve stvari podležu raspadanju, to se vreme naziva takođe razaračem.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> P., 91.

<sup>66</sup> P., 85, 95; vidi takođe D. S., 17 i Vardhamāna-purāna, XVI. 29. <sup>67</sup> P., 94.

<sup>68</sup> Vidi D. S., 25. Ako kažemo da čak atom *pudgale* ima *pradešu* i ne može čez *nazvati kāya*, dobijamo odgovor: »Atom, mada ima jednog *pradešu*, postaje mnogi *pradeše* budući *pradeša* u mnogim *skandhama*. Iz tog razloga sa gledišta običnog čoveka sveznajući ga zovu *kāya*« (D. S., 26). <sup>69</sup> P., 23—26.

<sup>70</sup> P., 107, 108.

<sup>71</sup> Upor. »Kalo'smi«, B. G., XI. 32.

Sledeća kategorija koju imamo da razmotrimo jeste materija ili *pudgala*. »Sve što opažamo čulima, čulnim organima, razne vrste *šarira* (ili tela *diva*), fizički duh, *karme* itd. — sve su to *mūrta* ili uobličeni predmeti. Sve su to *pudgale*.«<sup>72</sup> »Zvuk, sjedinjenje, finoća, grubost, oblik, podela, mračnost, i slika, sa sjajem i vrelinom — to su modifikacije supstancije poznate kao *pudgala*.«<sup>73</sup> Materija je večna supstancija, neodređena u pogledu kvantiteta i kvaliteta. Ona može rasti ili se smanjivati po veličini bez dodavanja ili gubljenja delova. Ona može prihvatiti svaki oblik i razviti razne osobine. Ona je nosilac energije koja je po suštini kinetička ili po prirodi pokretna. Ovo kretanje pripada supstanciji *pudgale* i javlja se na dva načina: prosto kretanje ili *parispanda*, i razvoj ili *parināma*. *Pudgala* je fizička osnova sveta. Govori se da sama materija postoji u šest različitih oblika, različitih po stepenu finoće i vidljivosti. Kvaliteti dodira, ukusa, mirisa, boje i zvuka asocirani su sa *pudgalom*. Đainizam tvrdi da materija stvara svaku stvar u svetu izuzev duše i prostora. Stvari koje mi opažamo sastoje se od grube materije. Postoji i jedna fina materija izvan dohvata naših čula, i ona je transformisana u razne stepene *karme*.

Đainska fizika nema za svoj glavni princip atomsku strukturu vasiona. Fizički predmeti koje opažamo čulima sastoje se od atoma ili *paramānu*. Pretpostavlja se da postoji jedna apsolutno jednolična masa *pudgala*, koja se diferenciranjem razdvaja u više vrsta atoma određenih osobina. Atom (*anu*) nema tačaka, početka, sredine niti kraja. On je beskrajno mali, večan i prvobitan. On nije ni stvoren niti se razara. On je *amūrta* (bezobličan), mada čini osnovu svakog *mūrta* (oblika). Ponekad se kaže da ima oblik u tom smislu što ga može opaziti *kevalin* ili sveznajući. Za atome se smatra da imaju težinu. Teži se kreću naniže, lakši naviše. Svaki atom zauzima jednu prostornu tačku ili *pradešu*.<sup>74</sup> Kad su u finom stanju, bezbrojni atomi zauzimaju prostor jednog velikog atoma. Svaki atom ima neku vrstu ukusa, boju, miris i dodir.<sup>75</sup> Ti kvaliteti nisu trajni niti nepromenljivi. Razne mešavine atoma održavaju se uzajamnim privlačenjem, čime se stvaraju materijalne stvari. Dva atoma čine spoj ako je jedan lepljiv, drugi suv, ili ako su oba u različitom stepenu lepljivosti i suvoće. Sjedinjavanje atoma vrši se samo onda kad su atomi nejednaki po prirodi. Đaini priznaju privlačenje i odbijanje atoma. Kretanje atoma se proizvodi od strane prostora, *dharme* i *adharme*. Jedinjenja ili *skandhe* kombinuju se sa drugim jedinjenjima i tako to ide dalje. Tako *pudgala* postoji u dva oblika: *anu* ili atom, i *skandha* ili agregat. *Skandhe* mogu biti veoma različiti, od dvojnih agregata do beskrajnih mešavina. Svaki opazljivi predmet je *skandha*, a fizički svet kao celina je *mahāskandha* ili veliki agregat. Promene fizičkog sveta proističu iz atomskog raspadanja ili

<sup>72</sup> P., 89.

<sup>73</sup> D. S., 16.

<sup>74</sup> P., 84.

<sup>75</sup> P., 57.

spajanja.<sup>76</sup> Već smo kazali da atomi nisu konstantni po svojoj prirodi, nego podležu promeni ili razvoju (*parināma*), koji se sastoji u dobijanju novih osobina. Iz toga takođe sleduje da ne postoje različite vrste atoma koji bi odgovarali različitim elementima zemlje, vode, vatre i vazduha. Razvijajući karakteristične osobine elemenata, atomi se diferenciraju i obrazuju elemente. Teorija *nyāya-vaiśeṣika* drži da ima onoliko vrsta atoma koliko ima elemenata, dok đaini misle da homogeni atomi proizvode različite elemente menjajući kombinacije. Oni poriču kvalitativne razlike prvobitnih atoma.<sup>77</sup> U ovoj stvari đaini se slažu sa Leukipom i Demokritom. Figure obrazovane raspoređivanjem atoma u grupe mnogobrojne su. Govori se da atom može da razvije kretanje sebe samog tako brzo da prelazi celu vasionu s kraja na kraj u jednom trenutku.

Prema đainima *karma* je materijalne prirode (*paudgalika*). Samo tako đaini mogu da shvate da misli i ideje utiču na naš karakter i stvaraju ili mešaju težnje naše duše. *Karma* je supstantivna sila, materija u finom obliku. Vrsta materije koja je pogodna za javljanje *karme* ispunjava ceo vasioni prostor. Ona ima naročitu osobinu da ostvari dejstvo zasluge i greške. Zbog njenog opštenja sa spoljnim svetom deliči fine materije bukvalno prodiru u dušu. Ti deliči postaju *karma* i obrazuju jedno naročito telo nazvano *kārmana śarira*\*, koje ne ostavlja dušu do njenog potpunog oslobođenja. Ta karmička materija zadržava zračenje duše. *Bhāvākarma* je neposredno iz *đive*, dok *dravyākarma* pripada telu. Ona su obadva uzajamno povezana, mada su različita i odvojena kao svesno i nesvesno (*śetana* i *aśetana*). *Karma* dejstvuje na taj način što svaka promena koja se ostvaruje ostavlja trag koji se zadržava i ugrađuje u organizam da služi kao osnova za buduću akciju. On je tu prisutan i utiče u prirodu *điva*. Spominje se pet klasa karmičkih stanja. Svako od njih određuje sebi odgovarajuće duhovno stanje ili *bhāvu*. »Zbog uzdizanja, potiskivanja, poništenja, mešanog potiskivanja ili neuslovljene misli, *điva* ima pet *bhāva* ili misaonih stanja.«<sup>78</sup> Poslednje ne uslovljava *karma*, dok su četiri prva uslovljena promenama fizičke prirode. Pri običnom toku stvari *karma* dejstvuje i proizvodi odgovarajuće posledice. Kaže se da se duša nalazi u stanju *audayika*. Podesećnim naporom *karma* se može sprečiti u izazivanju posledica za neko vreme. Mada neutralizovane, one će tada ipak biti tu, kao vatra koja je pod pepelom. Za dušu se kaže da je tada u stanju *aupaśamika*. Kad *karma* nije samo sprečeno u svome dejstvu, nego je sasvim uništeno onda je duša u stanju *kśāyika* koje vodi u *mokṣu*. Duša može da ima još jedno četvrto stanje, *kśāyopaśamiku*, koje ima u prirodi svih prethodnih stanja. U tom smislu neko *karma* je uništeno, neko neutrali-

<sup>76</sup> P., 80—83.

<sup>77</sup> P., 85.

<sup>78</sup> P., 62, *udaya*, *upaśama*, *kśāya*, *kśāyopaśama*, *parināma*.

\* *Kārmana śarira*, »karmičko telo« ili fizički lik uslovljen delatnošću.

zovano, neko aktivno. To je duševno stanje onih koje nazivamo dobrima, dok stanje *kśāyika* i *aupaśamika* pripada svetim ljudima.<sup>79</sup>

Na taj način *ađiva* se sastoji od pet entiteta, od kojih su četiri nematerijalna, *amūrta*: prostor, vreme, *dharma* i *adharmā*, a peto *puḍgala* je materijalno ili *mūrta*, ili ono što ima oblik. Ovih pet kategorija sačinjavaju svet ili *loku*, a iza toga je neizmerna beskonačnost nazvana *aloka*.<sup>80</sup>

Duše, *đive* (bukvalno: životi) razlikuju se od materije i materijalnih stvari. U đainskim spisima reč *điva* se različito upotrebljava i obeležava život, životnu snagu, dušu i svest. *Điva* je životno iskustvo koje je potpuno neslično fizičkim stvarima spoljnog sveta. *Đive* su bezbrojni po broju i različiti po vrsti: 1) *nityasiddha* ili uvek savršena; 2) *mukta*, ili oslobođena; i 3) *baddha*, ili vezana. Druga klasa *điva* se ne otelovljava. Ona je postigla svoje očišćenje i boravi u stanju nad-svetskog savršenstva neuznemiravana događajima u svetu. Svetski *đive* su žrtve iluzija i osuđeni da se podvrgnu jarmu materije kroz beskonačan niz života. Oslobođene duše su apsolutno slobodne i čiste od svakog traga materije. U njima više ne postoji partnerstvo između duše i tela. One su *nirupādhi đive* i vode život čistog postojanja i beskonačne svesti; one imaju beskonačno saznanje (*anantađhāna*), beskonačan opazaj (*anantadarśana*), beskonačnu snagu (*anantavīrya*) i beskonačno blaženstvo (*anantasukha*). Surova parazitska materija goni stalno *sopadhīđive*, koji lutaju po oblasti egzistencije. Zbog neznanja *điva* se identifikuje sa materijom. Jasno je da *điva* u smislu oslobođenoga označava čist subjekt, koji je jednostavan i bez greha. On odgovara *ātmanu* u upaniśadama, logičkom, samostalno postojećem, nepromenljivom subjektu koji prethodi svakom saznanju, osećanju i volji. Ali kad se primeni na nečistog *samsārīna*,\* *điva* je iskustvena

<sup>79</sup> Kad *karma* prožme dušu ona se pretvara u osam vrsta *prakṛti*, koje sačinjavaju *kārmana śarira*. Ovih osam vrsta *karme* uključuju *dhānāvaramiṇi*, ili ono što zamračuje urođeno saznanje duše, ostvarujući razne stepene saznanja ili neznanja; *darśanāvaramiṇi* ili ono što pomračuje prave intuicije; *vedaniṇi*, ili ono što zamračuje ublaženu prirodu duše i ostvaruje zadovoljstvo, bol; i *mohanīṇi*, ili ono što ometa ispravan stav duše u pogledu vere, ponašanja, strasti i osećanja, i stvara sumnju, zabludu i druge duhovne smetnje. Druge četiri odnose se na stanje individualnog bića: *āyūśka*, ili ono što određuje dužinu života kod rođenja; *nāma* ili ono što čini različite okolnosti ili elemente koji svi zajedno sačinjavaju individualno postojanje, dakle telo sa njegovim opštim i specifičnim osobinama; *gotra*, ili ono što određuje nacionalnost, kastu, porodicu i društveni položaj pojedinca; i *antarāya*, ili ono što sprečava urođenu snagu duše i ometa činjenje dobra čak i onda kad postoji želja za njim.

Sa teorijom *karme* u vezi je učenje o *leśyāma*, kojih ima šest. Ukupno uzete sve vrste *karma* u dušu unose jednu transcendentnu crtu ili izgled, koji se golim okom ne može da opazi. To ima svoj moralni značaj. Stanje duše se ostvaruje njenom urođenom prirodom i *karmom* sa kojim je u vezi. Svaka vrsta *karme* ima svoje predodređene granice u okviru kojih ono mora postići svoje očišćenje.

<sup>80</sup> P., 3.

\* *Samsārīn*, onaj koji sledi tok *samsāre* ili sveopšteg zbivanja i još ne teži za oslobođenjem od njega.

kategorija koju određuje život. Ova dvostruka upotreba tog pojma kriva je za mnoge zbrke u đainskoj metafizici. Izuzev u stanju konačnog oslobođenja, duša je uvek u vezi sa materijom, spona između dva bića *karme*. Duša se održava kroz sve promene i nije proizvod tela. Đaini priznaju da nema stvaranja nove supstancije niti uništavanja stare. Postoji samo sjedinjavanje elemenata u nove. *Ďiva* ima mnogo, ali su svi večni. Njihova bitna osobina je svest ili *ċetana*, koja se nikad ne razara, ma kako je spoljni uzroci zamagle. Smatra se da imaju veličinu koja se u raznim slučajevima menja. Oni se skupljaju ili šire prema zapremeni tela za koja su vezani za vreme života. Za đaine je važno pitanje različitih vrsta *Ďiva* zbog njihovog insistiranja na *ahimsi* ili nepovredljivosti života. *Ďive* se dele prema broju čulnih organa koje imaju. Najviši su oni koji imaju pet čula: dodir, ukus, miris, vid i sluh (*pañċendriya*). Najniži imaju jedno čulo, dodir (*ekendriya*). Između njih dolaze oni koji imaju dva, tri i četiri čula. Više životinje, ljudi i bogovi imaju jedan šesti unutrašnji organ (*manas*), i kaže se da su razumni.<sup>81</sup> Čula i tela čine suštinu duše; ova je u svesti koja je u osnovi sviju njih.<sup>82</sup> Duša se ne razlikuje od svog atributa *ċhāna* ili saznanja, a pošto su putevi saznanja različiti, to i za stvarni svet mudraci kažu da je mnogoobrazan.<sup>83</sup> *Svest o sebi* je nerazdvojna od svoga saznanja. U neotkupljenim dušama saznanje i radost su potisnuti. Ne samo ljudi i životinje, nego svaka stvar od sunčanog sistema do kapljice rose ima svoju dušu. Postoje elementarne duše, npr. duše zemlje, duše vatre, koje žive, umiru i ponovo se rađaju u istim ili drugim elementarnim telima. One su ili grube ili nežne. U ovom poslednjem slučaju one su nevidljive. Biljke su *Ďive* sa jednim čulom. Svaka biljka može biti telo jedne duše ili može imati mnoštvo otelovljenih duša. Mada još neki indijski filozofi takođe uče da biljke imaju duše, đainski mislioci su ovu teoriju razvili do znatnog stepena. Biljke u kojima je otelovljena samo jedna duša uvek su krupne i rastu samo u naseljivim delovima sveta. Ali one biljke od kojih svaka predstavlja koloniju živih biljaka, mogu biti nežne i stoga nevidljive; one su rasute po celom svetu. Ove sitne biljke zovu se *nigode*. One su sastavljene od beskonačnog broja duša, koje čine jedan vrlo mali skup sa zajedničkim disanjem i hranjenjem. Nebrojani skup *nigoda* čini jednu kuglicu, a ceo svet je ispunjen njima. Ove *nigode* popunjavaju one praznine u dušama koje se javljaju kad neki postignu *nirvānu*. Kaže se da je beskrajno mali delić jedne jedine *nigode* snabdeo dušama mesto koje se pojavilo oslobođenjem svih duša od početka vremena do danas. Zato se ne treba nadati da će svet ikada biti bez živih bića.<sup>84</sup> Naročito je upadljiva specifična odlika đainske teorije: njeno učenje po kome duše imaju čak i neorganska tela, kao metali i kamenje.

<sup>81</sup> Vidi P., 118—126.

<sup>82</sup> P., 128.

<sup>83</sup> P., 49; vidi takođe 58.

<sup>84</sup> Vidi Lokaparakāṣa, VI. 31 i d.

Stanje duše zavisi od stanja njenog tela. U neorganskom telu svest duše spava, dok je u organskom telu živo pokretna. U ljudskim bićima svest je aktivna. Uporedimo reči: »Svako meso nije isto meso: jer je jedna vrsta mesa kod ljudi, druga kod životinja, još drugačija kod riba, a drugačija kod ptica.«

*Ďiva* se odlikuje saznanjem, i mada nema oblik on je ipak aktivan i uživa plodove *karme* i zaprema isti prostor kao telo.<sup>85</sup> On podleže stvarnim promenama, inače ne može da bude uzročno aktivan.<sup>86</sup> On je *upādānakartr* ili materijalni uzrok *bhāvā* ili misli, dok je karmička materija *nimitta* ili determinirajući uzrok.<sup>87</sup> Grnčar ima predstavu (*bhāva*), i lonac postoji u njegovoj svesti, i onda postaje stvarni lonac od materijalne gline. Kroz sve svoje beskonačno različite oblike duša zadržava svoju prirodu ili istovetnost. Rođenje i smrt su samo *pariyāye* ili modifikacije duše. Oslobođena duša je jedna sa dušom u *samsāri*.<sup>88</sup> Što se tiče duše, ona ne mora uvek da bude upletena u mrežu dijalektičkog procesa razvoja. Drugim rečima, duša može da zadrži svoju egzistenciju nezavisno od tela. Svest je realnost nezavisna od materije i ni u kom slučaju njen produkt. Ona je večna, bez početka i kraja. Samo spojevi se rasturaju i uništavaju.

Mi smo sad ukratko opisali pet *ađiva dravya* i šestog *Ďivu*. Izuzev vreme, svih ostalih šest su *astikāye*<sup>89</sup> ili prostorna bića, i imaju mogućnost za prostorne odnose. Vreme je stvarno ali nije prostorno. Ono je stoga *dravya* ili supstancija koja postoji nezavisno, ali nije *astikāya* ili ekstenzivna veličina. Više *dravya* mogu se kretati na istom mestu i prelaziti jedan u drugog a da ne izgube svoju suštastvenu prirodu. Šest *dravya* iz đainističke teorije razlikuju se od devet elemenata iz teorije *vaišeṣika*: zemlje, vazduha, svetlosti, vode, *ākāṣe* ili etra, *kāle* ili vremena, *dika* ili pravca, *manasa* ili duša. Đaini računaju prva četiri u materijalne. Oni čine opšte osobine materije koje odgovaraju raznim čulima. Na osnovu sposobnosti preobražaja i sklonosti različitih delova da se združuju, materija se smatra jedinstvenom. *Vaišeṣika* smatra etar ili *ākāṣu* kao izvorom zvuka, dok đaini misle da titranje materijalnih čestica proizvodi zvuk.<sup>90</sup>

Dve kategorije, *Ďiva* i *ađiva*, potpuno iscrpljuju vasionu. Od šest *dravya* glavni su *Ďiva* i *pudgala*. Drugi su princip njihove akcije ili rezultat njihovih međusobnih uticaja. *Samsāra* nije ništa drugo nego utapanje *Ďive* u materiju. *Ďiva* i *pudgala* su *sakriya dravya* ili eficientni uzroci koji se kreću s mesta na mesto. *Dharma* i *adharmā*

<sup>85</sup> D., S., 2.

<sup>86</sup> P., 65.

<sup>87</sup> P., 64.

<sup>88</sup> P., 20.

<sup>89</sup> *Asti*, ono što postoji; *kāya*, ono što zauzima prostor.

<sup>90</sup> P., 7.

uslovljavaju kretanja, ali nisu ni neposredni uzroci niti posredni uslovi promene, i stoga se nazivaju *sakriyāniškriya dravya*. Karma je veza jedinstva između *dive* i *ađive*. Stvaranje, sazrevanje i razaranje *karme*, zajedno sa *đivom* i *ađivom*, jesu principi ili *tattve* đainizma.<sup>91</sup> *Điva* i *ađiva* su glavni principi, koji se obično javljaju zajedno. Apsolutno oslobođenje *dive* od *ađive* jeste *mokša*. To je cilj svih napora. Ovaj ideal se može postići jedino zaustavljanjem i odbacivanjem *karme*. *Samvara* je ono što zaustavlja; pomoću njega mi zatvaramo kanale kroz koje *karma* ulazi u dušu. *Nirdāra* je ono što sasvim i potpuno briše grehe učinjene ranije. Potreba za *samvarom* i *nirdarom* javlja se zbog *āsrave* ili ulivanja, i *bandhe* ili vezanosti. *Āsrava* je ulivanje strane materije u dušu. *Bandha* je ono što vezuje dušu za telo. Uzroci toga su: pogrešno verovanje (*mithyādaršana*), neodricanje (*avirati*), nemarnost (*pramāda*), strasti (*kašāya*), i kolebanja koja u dušu unose um, telo i govor (*yoga*).<sup>92</sup> *Mithyātva* je prosto uzimanje neke stvari za nešto što ona nije.<sup>93</sup> Dok su ulivanje i vezanost posledica rđave *karme*, zaustavljanje i odbacivanje sleduje ispravnom ponašanju. Svuda nailazimo na razlike *bhāva* (duhovnih) i *dravya* (fizičkih) promena. Misli određuju *karmu*.<sup>94</sup>

Prisustvo karmičke teorije u duši uzrok je njenog otelovljenja. Upravo to kvari prirodne osobine duše: saznanje i intuiciju. Duša se nikad potpuno ne odvajava od materije sve do svog konačnog oslobođenja. Tako se vrši kaljanje duše. Fina materija, spremna da se pretvori u *karmu*, uliva se u dušu. Kako je svako pojedinačno *karma* prouzročeno nekim aktom — dobrim, rđavim ili indiferentnim — tako i *karma* sa svoje strane proizvodi neke mučne ili prijatne posledice. Kad neko pojedinačno *karma* ostvari svoje delo, onda se iščisti iz duše, i ako bi se taj proces ostvarivao neprekidno svaki trag materije bi bio odstranjen. Ali, po nesreći, prečišćavanje i vezivanje idu zajedno, te duša nastavlja da se kreće u krugu *samsāre*. Na smrti duša sa svojim *kārmanašārirom* odlazi za nekoliko trenutaka na mesto svog novog rođenja i tamo prima novo telo, šireći se ili skupljajući prema zapremini njegovoj. Svetske duše se dele u četiri klase prema mestu svog rođenja: 1. rođene u paklu, 2. rođene u životinjskom svetu, 3. u ljudskom društvu, i 4. rođene u carstvu božjem.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Sedam *tattva* su: *điva ađiva*, *āsrava*, *bandha*, *samvara*, *nirdarā* i *mokša* (T. S., 4). Ponekad se dodaju: *pāpa*, greh i *punya*, zasluga, te dobijamo devet *padārtha* (kategorija) (P., 116; D. S., 28).

<sup>92</sup> U. T. S., VII, 1.

<sup>93</sup> *Asatī satbuddhi*. Teorija *advaita* o *āvarani* i *vikšepi* ima neke sličnosti sa ovom doktrinom đaina.

<sup>94</sup> Vidi D. S., 29 i d.

<sup>95</sup> P., 16.

## IX

### ETIKA

Ako se hoće da postigne oslobođenje viši duh mora da potčini sebi nižu materiju. Kad je duša slobodna od težine koja je drži dole, ona se uzdiže do vasijskih visina gde borave oslobođeni. Put slobodi vodi preko radikalnog preobraćanja unutrašnjeg čoveka. Moral je neophodno sredstvo kojim se postiže preobražaj čovekove prirode i sprečava stvaranje novog *karme*. Put u *nirvānu* prolazi kroz tri draga kamena (*triratna*): vere u *đivu*, saznanja njegovog učenja, i savršenog ponašanja. »Vera u realnu egzistenciju ili *tattve* jeste prava vera; saznanje prave prirode bez sumnje ili zablude jeste pravo saznanje. Stav nezainteresovanosti bez želje ili odvratnosti prema predmetima spoljnog sveta jeste ispravno ponašanje.«<sup>96</sup> Sve te tri stvari zajedno čine jedan put; treba ih se istovremeno držati. Vrlina se sastoji u petovrtnom ponašanju onoga koji ima znanje i veru. 1. Nezavisnost ili *ahimsā*, koja nije prosto negativno izražavanje, nego pozitivna ljubav prema svemu što postoji; 2. milosrđe i govorenje istine; 3. pošteno ponašanje, npr. ne krasti; 4. čistota u reči, misli i delu; i 5. odbacivanje svih svetskih interesa — obeležava dobrog čoveka. Ovo poslednje pravilo se katkad tumači na ekstremnan način da dobar čovek mora da ide go. To samo treba da znači da sve dok smo svesni razlika i podložni osećanju stida, spasenje je daleko od nas. Đainska etika pripisuje veliku važnost kako veri tako i delima. Postoji razlika između pravila za obične ljude i pravila za askete.<sup>97</sup> Sve one radnje koje vode duševnom miru jesu *punya*. Ima devet puteva za postizanje *punye* ili zasluge, i to su davanje hrane gladnima, vode žednima, odela siromašnima, krova monasima itd. *Himsā* ili pričinjavanje bola veliki je greh ili *pāpa*. Drugi gresi su: neistinitost, nepoštenje, neuzdržanost, lakomost. Gnev, uobraženost, obmana, pohlepa vezuju nas za niži svet, a njihove suprotnosti: strpljenje, poniznost, jednostavnost i osećanje zadovoljenja unapređuju porast duhovnih instinkata. Spominju se takođe drugi gresi kao: mržnja, svadljivost, brbljivost, klevetanje, zloupotreba drugoga, nemanje samokontrole, hipokrizija i lažna vera. Greh nije prestup prema bogu, nego samo prema čoveku.

Onaj se dobro moli koji ljubi dobro čoveka, pticu i životinju.

Onaj se najbolje moli koji najbolje ljubi sve stvari velike i male.

Coleridge

Etički sistem đaina stroži je nego sistem budista. On smatra trpljenje kao najveće dobro, a zadovoljstvo kao izvor greha.<sup>98</sup> Čovek

<sup>96</sup> P., 115; vidi takođe T. S., I. 1.

<sup>97</sup> T. S., VII. 20 i d.

<sup>98</sup> Āčāraṅga-sūtra, S. B. E., XXII str. 48; vidi takođe str. 76—77.

mora da se stara da bude ravnodušan prema zadovoljstvu i bolu. Prava sloboda se sastoji u nezavisnosti od svih spoljnih stvari. »Onaj *điva* koji zbog želje za spoljnim stvarima iskusi stanja prijatnosti ili trpljenja gubi oslonac u sebi i pada u zabunu te se povodi za spoljnim stvarima. Njega određuju drugi.«<sup>99</sup> »Onaj *điva* koji se oslobodi veza sa drugima i tuđih misli na osnovu unutrašnje prirode svog opažanja i razumevanja, te shvata i zna svoju sopstvenu večnu prirodu kao takvu — za njega se kaže da ima apsolutno samoopredeljeno ponašanje.«<sup>100</sup> »Čoveče! Ti si svoj sopstveni prijatelj; zašto želiš prijatelja osim samoga sebe?«<sup>101</sup> Nije u pitanju potpuni fatalizam jer, mada *karma* određuje sve, naš sadašnji život je u našoj moći i može izmeniti uticaj prošlosti. Izvanrednim naporima mi možemo izbeći posledice *karme*. Nema nikakvog mešanja ni od strane boga. Heroji uzdržavanja nisu blaženi na osnovu nestalne čudi boga, nego na osnovu vasionkog reda čiji su deo i oni sami. Meditaciji se nalaže pošto nas osposobljava da steknemo snagu za ispunjenje zaveta.<sup>102</sup> Strogi karakter discipline može se zaključiti iz jedanaest stupnjeva života domaćina i četrnaest stupnjeva u razvoju duše. Taj surovi ideal asketizma ostvarivali su u Indiji mnogi posvećeni ljudi koji su na taj način sebe predavali smrti.

Glavno obeležje đainizma je *ahimsā* ili poštovanje prema svemu živom i neuništavanje ničeg živog. Skrupulozno pridržavanje ovog pravila vodilo je do mnogih običaja kojima su se lako smejali oni istraživači koji nisu imali naklonosti prema đainizmu. Da ne bi razorili neko živo biće neki đaini metu pred sobom zemlju, idu pod velom iz straha da ne udahnu neki živi organizam, cede vodu i odbacuju čak med. Istina je da se *ahimsā* ne može sprovesti u strogom smislu. Mahābhārata kaže: »Svet je pun stvorenja koja se ne mogu videti okom ali za koje se može logički zaključiti da postoje. Kad mi pokrećemo očne kapke njihovi udovi se lome i padaju.«<sup>103</sup> Bhāgavata-purāna izjavljuje da je »život život života.«<sup>104</sup> Ako se zaborave ove proste istine život postaje skoro nemoguć. Bolestan strah da se slučajno nekako ne povredi neki život određuje ceo život pravovernih đaina.

Dok budizam odbacuje samoubistvo, đainizam smatra da ono »uvećava život«. Ako nam je teško sprovesti askezu, ako se ne možemo odupreti svojim strastima i istrajati u samoodricanju, onda nam je dozvoljeno samoubistvo. Ponekad se dokazuje da posle dvanaest godina asketske pripreme čovek može da se ubije, jer mu je stanje *nirvāne* već osigurano. Kao što je bilo u svim sistemima toga vremena, žene su smatrane kao uzrok iskušenja.<sup>105</sup> Opštu misao i verovanje

<sup>99</sup> P., 163.

<sup>100</sup> P., 165.

<sup>101</sup> S. B. E., XXII, str. 33.

<sup>102</sup> T. S., VII, 4—10.

<sup>103</sup> Śāntiparva, 15. 26.

<sup>104</sup> I. 13. 46. Jivo jivasya jivanam.

<sup>105</sup> S. B. E., XXII, str. 48.

ostalih indijskih sistema zastupa i đainizam verujući u mogućnost da i neđain postigne cilj ako samo izvršuje propisana etička pravila. U prvim redovima svoga dela Sambodhasattari govori Ratnaśekhara: »Ništa ne znači da je neko *śvetāmbara* ili *digambara*, budist ili sledbenik neke druge vere, ako je saznao istovetnost duše, tj. ako gleda na sva stvorenja kao na sebe samog, on će se spasti.«

Đaini nisu protivnici kastinskog sistema, koji dovode u vezu sa karakterom. »Prema svojim delima čovek postaje brāhman ili kaštrija ili vaišya ili šūdra... Onoga koji se oslobodio svih *karma* zovemo brāhman.«<sup>106</sup> »Đaini i budisti upotrebljavaju izraz brāhman kao počasnu titulu, upotrebljavajući ga čak i za lica koja ne pripadaju kasti brāhmana.«<sup>107</sup> Đaini se bore protiv isključivosti i kastinske sujete. Sūtrakr-tānga napada sujetu zbog rođenja kao jednu od osam vrsta grešnih sujeta.<sup>108</sup>

Đainski *sangha* ili zajednica ima četiri grupe, a sastoji se od monaha i monahinja, svetovnjačke braće i svetovnjačkih sestara. Kod budista svetovnjački članovi nisu organski vezani sa sveštenstvom. Sa manjim članstvom nego kod budista, bez misionarskog oduševljenja, đainizam se održao u Indiji dok se budizam izgubio. Gospođa Stevenson daje tumačenje te činjenice. »Karakter đainizma je bio takav da mu je omogućavao da pusti svoje pipke koji će mu biti od koristi u trenutku nužde. On se nije nikad, kao budizam, potpuno otuđivao od vera svoje okoline, jer on je uvek zapošljavao brāhmane kao svoje domaće sveštenike koji su rukovodili svečanostima pri rođenju deteta, i često vršili službu pri obredima pogreba, svadba i molitava u hramu. Zatim, među svojim glavnim veličinama đainizam je našao mesto za neke od glavnih pripadnika indijskog panteona: Rāmu, Kršnu i druge. Organizatorska genijalnost Mahāvīre takođe je dobro došla đainizmu, jer on je od vernih načinio sastavni deo opštine, dok u budizmu oni nisu imali učešća u radu sveštenika niti delili sudbinu sa njime. Tako, kad je oluja naišla na zemlju, đainizam je prosto potražio sklonište u hinduizmu, koji je otvorio svoje široko srce da ga prihvati. A pobeđiocima je đainizam izgledao kao nerazdvojni deo toga velikog sistema.«<sup>109</sup>

Materijalističko gledanje na *karmu* upućuje đaine da više nego budisti pridaju važnost spoljnom postanku nego unutrašnjoj pobudi. I budizam i đainizam priznaju ideal odricanja života i ličnosti. Za oba pravca život je nesreća koju treba izbeći po svaku cenu. Oni nas pozivaju da se oslobodimo svih veza koje nas uključuju u prirodu i donose nam nevolju. Oni veličaju siromaštvo i čistotu, smirenost i istrajno trpljenje. Hopkins karikira đainski sistem kad kaže o njemu

<sup>106</sup> S. B. E., XIV, str. 140.

<sup>107</sup> S. B. E., XXII, str. XXX.

<sup>108</sup> Ipak đainisti uzimaju svoje duhovnike iz određenih porodica radije nego iz drugih. U okviru zajednice oni se pridržavaju kaste.

<sup>109</sup> *The Heart of Jainism*, str. 18—19.



da je to »religija koja najjače nastoji na tome da se poriče postojanje boga, da se obožava čovek i da se hrane crvi«. <sup>110</sup> Upadljiva sličnost između etičkih gledišta đainizma i budizma dolazi iz činjenice što oni zajednički koriste izvore brāhmanizma. »Brāhmanski asketizam je bio model od koga su pozajmili mnoge značajne oblike prakse i ustanove asketskog života.« <sup>111</sup>

## X

### STAV PREMA TEIZMU

Razvoj sveta izgleda mogućan na osnovu učenja o beskrajnosti bića i uzajamnog uticaju supstancija. Za stvaranje ili uništenje nije potrebno pretpostaviti boga. »Ne može biti uništenja stvari koje postoje, niti može biti stvaranja stvari iz ničega. Stvari postaju i prestaju da egzistiraju na osnovu svojih atributa i modusa.« <sup>112</sup> Svojim međusobnim uticanjima supstancije proizvode nove vrste osobina. Đaini odbacuju teoriju stvaranja sveta iz ničega ili iz niza slučajnosti. Sistematsko dejstvo prirodnih zakona ne može biti proizvod sreće ili slučaja. Nije potrebno sa teozom priznati neki prvi uzrok vasiona. Mi možemo shvatiti kako bog nestvaralac odjednom postaje tvorac. Za takvu hipotezu teško je da se odgovori na pitanje od kakvog je materijala stvoren svet. Da li je on postojao ili nije postojao pre stvaranja sveta? Ako se kaže da to sve zavisi od nedokučive volje božje, onda moramo učiniti kraj svakoj nauci i filozofiji. Ako stvari mogu da funkcionišu jedino slušajući volju božju, onda nema razloga zbog koga bi one imale različite attribute. Različite supstancije ne moraju imati specifične funkcije koje se ne mogu zamenjivati. Ako je to volja božja, voda može da peče a vatra da hladi. Međutim, činjenica je da vidimo kako razne supstancije imaju svoje specifične funkcije koje pripadaju njihovoj prirodi; i same supstancije bi bile uništene kad bi njihove funkcije bile uništene. Ako bi se dokazivalo da sve što postoji mora da ima svog tvorca, onda bi taj tvorac pretpostavljao drugog tvorca, te bismo se zakleli u beskonačan regres. Način da se izbegne ovaj krug leži u priznanju da postoji tvorac koji sam po sebi postoji i tvorac je svega ostaloga. Đainski mislilac pita: ako je moguće za neko biće da postoji samo po sebi i večno je, nije li moguće za više stvari i bića da budu nestvorena i supstancijalna? On razvija hipotezu o postojanju većeg broja supstancija, i objašnjava svet teorijom nužnosti da se supstancije manifestuju. Ceo univerzum bića koji se sastoji od duhovnih i materijalnih činilaca postojao je večno, i bio podvrgnut bezbrojnim revolu-

<sup>110</sup> *The Religions of Ind'a*, str. 297.

<sup>111</sup> S. B. E., XXII, str. XXIV.

<sup>112</sup> P., 15.

cijama koje su proizvele prirodne sile bez mešanja nekog večnog božanstva. Razlike u svetu tumače se saradnjom pet uslova: vremena (*kāla*), prirode (*svabhāva*), nužnosti (*niyati*), aktivnosti (*karma*) i želje za postojanjem i delovanjem (*udyama*). Seme može sadržati snage, ali pre no što poraste u drvo mora da mu bude na pomoći vreme ili godišnje doba, prirodna okolina i akt njegovog stavljanja u zemljište. Njegova sopstvena priroda određuje vrstu drveta u koju će da izraste.

Mada ne postoji neko biće različito od sveta i nazvano bog, ipak se deifikuju neki elementi ako postignu potrebno stanje za to. To su *arhati*, najviši gospodari, sveznajuće duše koje su svladale sve nedostatke. Mada ne postoji božanski stvaralački duh, ipak svaka duša kad postigne svoje najviše savršenstvo postaje *paramātman* ili vrhovni duh. <sup>113</sup> Bog je samo najviša, najplemenitija i najpunija manifestacija sila koje leže latentne u čovekovoju duši. Svi savršeni ljudi su božanski i među njima nema rangova pošto su svi jednaki.

Strogo govoreći, u đainskom sistemu nema mesta za pobožnost ili *bhakti*. Po njemu bi trebalo da se izgubi svaka vezanost a ljubav prema čoveku ima da sagori u ognju asketizma. Ali slabi čovek je obavezan da neguje neku vrstu obožavanja velikih *tīrthankara*, ma kako strogo to zabranjivala logika. Svetovnjački pripadnici su imali potrebu za verom i kultom, prilagođenim njihovim moralnim i religioznim shvatanjima. Kad se đainizam počeo da širi dalje od oblasti u kojoj je ponikao, postala je neizbežna potreba da se zadovolje religiozne težnje običnog čoveka. Bez toga se ne bi mogli preobratiti u đainizam poštovaoci drugih bogova. Kad su sledbenici kulta Kršne prešli u đainizam, ostvarena je veza između dvadeset drugog *tīrthankare* (Arištanemi) i Kršne\* Mnogi hinduistički bogovi su se uvukli unutra, tako da danas imamo đaine podeljene na vaišnave i nevaišnave.

Život boga na nebu jedan je od oblika koji duša može da stekne umnožavanjem zasluga. Kad se zasluge iscrpu život prolazi. Bogovi su samo otelovljene duše, kao ljudi i životinje, i ne razlikuju se od ovih po vrsti nego samo po stepenu. Veća snaga i savršenstvo koji pripadaju božanskom telu i organizmu samo su naknade za dobra dela u ranijem životu. Oslobođene duše su iznad bogova. One se nikad ne rađaju ponovo. One nemaju više nikakvu vezu sa svetom i ne vrše nikakav uticaj na njega. One se ne obaziru na strm uspon koji vodi cilju niti pružaju ruku pomoći onima koji streme tim putem. Kad se neki u molitvama obraćaju čuvenim *đinama* koji su postigli savršenstvo i prevazišli svet promena i bola, ovi ne mogu i neće da odgovaraju moliteljima jer su potpuno ravnodušni prema svemu što se događa u

<sup>113</sup> Upor. teoriju prof. Alexandra o anđelima. (Alexander: *Space, Time and Deity*, tom II, str. 346, 365.

\* Đaini svoju nauku smatraju prastarom. U svakom razdoblju javlja se po jedan učitelj koji reformiše i prilagođuje nauku svom vremenu. On se naziva *tīrthankara* ili onaj koji nalazi plicak za prelaz preko reke.

svetu i slobodni su od svake emocije. Ali ima bogova koji čuvaju i kontrolišu istinsku disciplinu.<sup>114</sup> Oni slušaju molitve i čine usluge. Što se tiče *dina*, najbolji način odavanja pošte njima jeste da se prihvati njihov savet. Ostvarenje svoga pravog *sebe*, a ne poštovanje *tirthankara* vodi slobodi.<sup>115</sup> Meditacija ili obožavanje *dine* posvećuje dušu. Pošto naročito jednostavna religija *dina* nije znala za milosrđe i praštanje, ona nije mogla da pridobije mase, i tako je morala da pravi sumnjive kompromise.

## XI

## NIRVĀNA

*Nirvāna* ili oslobođenje nije uništenje duše, već postizanje njenog blaženstva kome nema kraja. To je oslobođenje od tela ali ne i od postojanja. Mi smo već rekli da oslobođeno biće, odbacujući sva osećanja, gubi svoje odlike i interes za svoje bližnje, kao i volju da im pomogne. »Oslobođeni nije ni veliki ni mali... ni crn ni plav, ni gorak ni ljut; ni hladan ni topao. Bez tela, bez ponovnog rođenja... on opaža, on zna; niti za njega ima poređenja (kojim bismo mogli upoznati prirodu oslobođene duše); njegova suština je bez oblika; ne postoje uslovi za neuslovljenoga.«<sup>116</sup> Stanje *siddha*\* nije ni uzrok niti posledica toka *samsāre*. Ono je apsolutno neuslovljeno.<sup>117</sup> Uzročnost nema vlasti nad iskupljenom dušom. »Znaj da sa običnog gledišta savršena vera, saznanje i ponašanje su uzroci oslobođenja, dok u stvarnosti čoveka sopstvena duša koja se sastoji od ovo troje (uzrok je oslobođenja).«<sup>118</sup> Mi ne možemo ništa reći pozitivno o oslobođenoj duši, niti strogo govoreći možemo znati da li postoji mnoštvo iskupljenih duša. Stanje savršenstva pasivno se opisuje kao sloboda od akcije i želja, kao stanje krajnjeg i apsolutnog spokojstva, kao mir koji ne zna za promenu i kraj, kao neopisiva tišina bez strasti. Energija prošlog *karme* je utrnula, a duh iako postoji nema više izgleda da se veže za telo. Mada su međusobno prilično različiti, ipak se daju pozitivni opisi iskupljenih duša kao onih koje nemaju bezgraničnu svest, čisto razumevanje, apsolutnu slobodu i večno blaženstvo.<sup>119</sup> One mogu da opažaju i znaju, jer su opažanje i saznanje funkcije duše a ne čulnih organa. Oslobođena duša ima početak ali ne i kraj, dok vezana duša nema početak ali ima kraj. Ove oslobođene duše uživaju u nekoj vrsti

<sup>114</sup> Śāsanādhiṣṭhāya devatāh.

<sup>115</sup> P., 176 i d.

<sup>116</sup> S. B. E., XXII, str. 52.

<sup>117</sup> P., 36.

<sup>118</sup> D. S., 39; vidi takođe 40.

<sup>119</sup> P., 28.

\* *Siddhi* su natprirodne moći koje se postizu askezom (*tapas*).

egzistencije uzajamnog prožimanja koje je odlika specijalnog njihovog stanja. Njihova duševna supstancija ima specijalnu moć pomoću koje bi beskonačno mnogo duša moglo postojati a da se uzajamno ne isključuju. Istovetnost spasenih određena je živim ritmom koji zadržava oblik poslednjeg fizičkog života i znanjem o prošlosti. Ovaj ideal slobode izražava se u najsavršenijem stepenu u životima dvadeset četiri dainistička *tirthankare*.

*Loka*, ili vasiona, nalazi se u sredini *aloke* u obliku čovekovog trupa, sa *siddhašilom* na vrhu, mestom na kome treba da bude glava. To *siddhašila* je boravište svezajućih duša i može se nazvati duhovnim okom vasiona. Tako se kaže da je *mokša* večno kretanje naviše.<sup>120\*</sup> Po oslobođenju duša ide naviše na osnovu sile zavisne od njenog ranijeg delanja,<sup>121</sup> nepostojanja odnosa sa elementima koji su je zadržavali dole,<sup>122</sup> kidajući svoju vezu,<sup>123</sup> i sledeći prirodnoj težnji da ide naviše.<sup>124</sup>

## XII

## ZAKLJUČAK

Đainizam nam pruža jednu iskustvenu klasifikaciju stvari u vasioni i time dokazuje mnoštvo duhova. Kao što smo videli, u logici on stoji na gledištu relativiteta saznanja, te očigledno činjenice da predmeti u svetu nisu stalni niti nezavisni i stoga su stvar tumačenja. Pored toga, teorija po kojoj su realnost i značenje nerazdvojni govori više za monizam u metafizici nego za pluralizam. U stvari, činjenica je da je pluralistička vasiona u đainizmu samo relativno gledište a ne poslednja istina.

Đainizam smatra da je svet ispunjen *divama*, kao što je Leibniz smatrao da je svet ispunjen *monadama*. »U najmanjim delićima materije postoji jedan svet živih stvorenja, *entelehija* ili duša. Svaki odeljak materije može se smatrati kao vrt pun biljaka ili kao ribnjak pun riba. Ali svaka grana svake biljke, svaki deo neke životinje, svaka kaplja tečnosti takođe je isti takav vrt ili ribnjak. I mada zemlja i vazduh između biljaka u vrtu, ili voda koja je između riba u ribnjaku, nisu ni

<sup>120</sup> Nityordhvagamanam mukti.

<sup>121</sup> Pūrvaprayogāt.

<sup>122</sup> Asaṅgatvāt.

<sup>123</sup> Bandhacchēdāt.

<sup>124</sup> Tathāgatiparināmāt. Vidi U. T. S., X. 8. Duše *siddha* su petovrsne: 1. *tirthankare*, ili oslobođene, koje su u otelovljenom stanju propovedale đainizam; 2. *arhari*, ili savršene duše koje očekuju postizanje *nirvāne* posle odbacivanja *kārmanāṣarire*; 3. *ācārye*, ili učitelji asketskih grupa; 4. *upādhyāyāsi*, ili sveci koji propovedaju, i 5. *sādhu*, grupa koja obuhvata ostale (D. S., 50–54).

\* *Mokša* — oslobođenje od toka zbivanja, *samsāra*.

biljka niti riba, oni ipak sadrže takođe biljke i ribe, ali većinom tako male da se ne mogu primetiti. Tako nema ničeg neobrađenog, ničeg neplodnog, ničeg mrtvog u vasioni. Nema haosa niti zbrke osim prividno, ničeg što može izdaleka izgledati kao da postoji u ribnjaku. U tome čovek može da vidi zbrkano kretanje ili rojeve riba ne razlikujući same ribe.« Videćemo da metafizička šema đainizma ima sličnosti sa Leibnizovom monadologijom i Bergsonovim stvaralačkim evoluzionizmom.<sup>125</sup>

*Ātma* je sve što živi, sve što nije mehaničko. On odgovara životnom elementu Bergsonovom. On je takođe i subjekt iskustva, te tako odgovara i Leibnizovoj monadi. To je nešto čemu ne odgovara mehanističko objašnjenje. Pošto je đainizam delo jednog doba nezrelog za filozofiranje, vidimo da on nije potpuno jasno pravio razlike između *diva* i *ātmana*, *ađiva* i materije. *Ātma* je naročita vrsta postojećeg. Oslobođeni *diva*, slobodan od materije, naziva se *ātman*. *Ātman* je čista svest nepomućena materijom. On isključuje svaki prostor i spoljašnjost. On je *diva* očišćen i uzdignut do svog najvišeg duhovnog stanja koje je čista i bezoblična svest. *Pudgala* nije čista materija nedirnutu od svesti. On već nosi otisak duha. *Ātman* je duh ili biće, a materija je negativan princip nebića. Ovo poslednje odgovara pojmu prostora kod Bergsona ili pojmu *materija prima* kod Leibniza. Gola materijalnost *pudgale* je direktna suprotnost duhu. Ona je čista razlika i stoga, po đainskoj logici, nestvarna. *Ātma* je, međutim, kombinacija toga dvoga. On je materijalno-duhovan.<sup>126</sup> To je duša opterećena materijom, sputana u vezu. Svi *diva* su u *samsāri* vezani sa ovim negativnim materijalnim elementom. Đainizam veruje da sva ova tri postoje: *ātman* ili čisti duh, čista materija, i *diva*, koji je kombinacija prva dva, iako ta prva dva mi ne možemo opaziti. *Pudgala skandha*\* koga vidimo, ima takođe jedan elemenat svesti, i utoliko je *diva* koliko i svaka druga stvar, bar ukoliko se tiče njegove esencije. *Ātma* i *ađiva* kod đaina nisu iskustvene apstrakcije *ātmana* ili svesti s jedne strane, i materije i nesvesti s druge, nego proizvodi međusobnog uticanja toga dvoga. *Pudgala* nosi u sebi otisak *svesti o sebi*, a *diva* je već prožet materijom. Netačna je upotreba pojmova ako pobrkamo *divu* i *ađiva* sa bićem i nebićem. Strogo govoreći, *ātman* i *ne-ātman* su prvobitni elementi, dva nepromenljiva i suprotna načela. *Ātma* sadrži više *sebe*, *ađiva* više *ne-sebe*. Oni predstavljaju dva reda u rasporedu celine.

Za iskustveno posmatranje *diva* sačinjavaju vasionu i svaki *diva* je konkretno jedinstvo, složena supstancija. On je jedno u mnogome ili mnogo u jednome. Odnos između toga dvoga je bez početka.

<sup>125</sup> Mada je u svom prvobitnom obliku đainizam mogao biti gruba forma fizičke nauke, pozniji đainski mislioci razradili su određene filozofske osnove koje su se mogle jasno iskazati i braniti.

<sup>126</sup> Vidi *Outlines of Jainism*, str. 77.

\* *Pudgala skandha* — karakteristično ustrojstvo.

U svetu *samsāre* oni se nikad ne razdvajaju. Cilj svakog *diva*, kome je dužan da stremi, jeste da odbaci svaku materiju. Svi centri životne aktivnosti predstavljaju *diva*.

Govori nam se da se u vasioni to dvoje, *ātman* i materija, subjekt i objekt, uvek nalaze zajedno. U iskustvu nalazimo stalnu borbu između njih, i jedno pokušava da zavlada nad drugim. Interesantno je znati da se smatra da duhovni elemenat *diva* stremi naviše, dok materijalni elemenat vuče naniže. *Ātma* koji se nalazi u ljudskom telu može da bude tako opterećen materijom da prelazi u zemaljski život.

Postoje među *divama* gradacije prema tome koliko pokazuju jače ili slabije gospodarenje *sebe* nad *ne-sobom*. Na najvišim stepenima božanskog postojanja, na stepenu bogova različnom od stepena čistih duša ili *siddhātmana*, koje nemaju ni truni materije, imamo najobimniju vlast *sebe*, dok je ono što je van-*sebe* na najnižoj nama poznatoj tački. Na najnižem stepenu stvari su u čisto spoljnim odnosima, te je *vansebnost* na svom najvišem stupnju. Ako pođemo ka biljkama i životinjama, imamo više *sebe* a manje *ne-sebe*. One imaju jedinstvo i jednostavnost, koji čine njihovu individualnost. One nose svoju prošlost u svom sadašnjem delovanju. Kad dospemo do bogova, ono što je van-*sebe* dostiže svoju najnižu tačku. Radost života uzdiže se do božanskog ritma vasiona. U stvarima između metala i bogova, između *sebe* i van-*sebe* vodi se borba. U čistoj duši i u goljoj materiji imamo isključivo duhovno i neduhovno; samo oni nisu iskustveno realni.

Možemo li reći da je mnoštvo *diva* prema ovoj hipotezi poslednja istina metafizike? Kaže se da su u *divama* dve posebne tendencije na delu. U svetu koji je nama pristupačan pokazuje se to dvojestvo *sebe* i *ne-sebe*, *sat* i *asat*.\* *Sat* je realno; to je duša sa svojim sveznanjem. *Asat* je elemenat koji pomračuje tu činjenicu sveznanja i čini *divu* ograničenim. Po svojoj unutrašnjoj prirodi, po svome sveznajućem obilju, kaže se da duša ispunjuje celu vasionu, ali *diva* se svodi na jednu jedinu tačku u kojoj se reflektuje vasiona kao u nekom središtu. *Asat* čini osnovu individualnosti. To je negativno načelo koje čini da *diva* postaje naročito središte interesa, ograničeni izraz sveznajuće duše, egzistencija psihološkog reda. Telo sačinjava stepen nesavršenstva i daje oslonac duši. Razne vrste *diva*, metali, biljke, životinje, ljudi i bogovi, razlikuju se jer se njihova tela razlikuju. Iz toga sleduje da, mada je duša koja se nalazi u njima svima ista, negativno načelo materije stvara iskustvene razlike individua. »Posebnost i individualnost *diva* postoji jedino sa tačke gledišta *vyavahāra* ili iskustva. Pravo govoreći, suština svih *diva* je u svesti.«<sup>127</sup> Mnoštvo duša je relativan pojam, koji realnost daje ako se oslonimo na osećaj, osećanje i vezanost, kao da su oni jedini pravi momenti stvarnosti. Po đainskoj teoriji saznanja mi bismo bili dužni da transcendiramo pojam iskustvenog gledišta i

<sup>127</sup> D. S., 3. 7 i 8.

\* *Sat* i *asat* su »biće« i »nebiće«.

uzdignemo se do logičkog subjekta. Subjekt je jedna tako postojana činjenica da celi svet postoji samo za njega.<sup>128</sup> Kad nesavršenom apstrakcijom subjekt svede mišljenje na konačan duh uslovljen organizmom, sa posebnim mestom u prostoru i vremenu, mi dobijamo ideju o nezavisnosti *điva*. Drugim rečima, ako upotrebimo Šamkarine čuvene reči, imamo učenje o mnoštvu *điva* samo dotle dok postupamo prema subjektu kao prema objektu koji se može ispitivati. Ako sledimo implikacije misli i oslobodimo subjekt od otelovljenja u osećanju i osećaju, oslobodimo ga od svakog dodira sa objektom, mi ćemo videti da u stvarnosti postoji samo jedan subjekt. Āinizam nije pokušao da se uspne na tu visinu ili da teži prema tome idealu, ali je istina da je takav napor mišljenja težak na našem stupnju. Za ljudsku misao postoji jedna prepreka između idealnog i stvarnog. Mi smo prinuđeni zbog svoje konačnosti da pođemo od pojedinosti, od kojih se ne možemo osloboditi.

Āinizam razmatra čak i teoriju o jednosti apsoluta i iznosi dokaze protiv nje. »Kad bi postojala samo jedna duša zajednička svim bićima, ova se ne bi mogla raspoznati jedna od drugih, niti bi mogla imati drugačije sudbine; ne bi bilo brāhmana, kšatrija, vaišja i šudra, insekata, ptica i zmija; bili bi samo ljudi i bogovi. Mi bismo izjednačili one koji vode smran život i one koji u ovom svetu imaju ispravno ponašanje.«<sup>129</sup> Nije potrebno poricati mnoštvo na psihološkom ili iskustvenom nivou, gde se javlja pitanje jedino o uživanju plodova *karme*. Gde je duh vezan organskim uslovima učenje o mnoštvu ima smisla, ali za nas se javlja pitanje možemo li smatrati ovog ograničenog *đivu* za poslednju istinu. Ako je to ograničenje bitan uslov postojanja duše, koji ona nikad ne može da odbaci, onda je mnoštvo *điva* stvarnost, ali Āaini veruju da su ograničenja slučajna u tom smislu što se ne odnose na suštinu duše, a u stanju slobode duša je potpuno oslobođena od njih. U tom slučaju bićemo nelogični ako smatramo slučajno mnoštvo duša kao konačan izraz istine. Postoji jedno pravilo metafizičke kritike koje kaže da ono što nije stvarno na početku ili na kraju, ne može da bude stvarno ni u svom sadašnjem procesu.<sup>130</sup> Mnoštvo može biti aktualno i egzistentno, ali nije stvarno.

Za nas je nemoguće da podržavamo učenje o mnoštvu duša kad nemamo sredstava da utvrdimo da li u najvišem stanju postoji neka osnova za njihovo razlikovanje. Spasenje je nepomirljivo sa postojanjem zasebne ličnosti koju potpuno sprečava ono što je spo-

<sup>128</sup> Upor. Bosanquet: »Može se slobodno priznati da je u saznanju *ja* univerzalna; ona izlazi u svet koji je izvan datog bića, a ono što nailazi tamo drži sa drugim *ja* i držeći to prestaje da bude samodovoljna i ograničena jedinica« (*Gifford Lectures*, Second Series, gl. II).

<sup>129</sup> Sūtraktānga, II. 7. 48 i 51; vidi takođe I. 1. 1.

<sup>130</sup> Ādāv ante ca yan nāsti vartamāne pi tat tathā.

ljašnje i slučajno a vezano je za telo i samu prirodu. Posebnost *sebe* otvara put zabludi i grehu, a spasenje znači ukidanje te posebnosti.

Sa gledišta metafizike, pitanje ispravnosti monizma ili dualizma zavisno je od odnosa dve tendencije koje su na delu u svetu. Āaini ne postavljaju pitanje o poreklu. Ne nalazimo pokušaj dedukovanja kategorija ili nalaženja strogog dokaza njihove krajnosti. Oni odbacuju teoriju po kojoj je božanstvo shvaćeno kao neki vankosmički čudljivi despot. Mi ne tumačimo pogrešno Āainsku teoriju ako kažemo da ona posmatra boga, prirodu i dušu kao izglede jedne i iste stvari. Nema boga izvan duše u njenom punom integritetu. Stvoriti neki drugi pojam o bogu znači učiniti ga konačnim. Čovekov duh isključuje sebe od drugih i konačan je po svojoj prirodi, ali ako zamislimo duh koji nije skućen granicama, nego može da se izrazi u svojoj potpunosti, onda nestaju granice koje karakterišu ljudsko iskustvo. Večna svest se nalazi u okviru ljudskog iskustva. Ona je sila koja nas upućuje da dospemo dalje od svih konačnih oblika. U saznanju sa jedinstvom sadržaja koje ona ustanovljava za sve duhove, mi se uzdižemo iznad psihološkog *sebe* koje isključuje svako drugo *sebe*. Polazeći od duha uslovljenog prostorom i vremenom, dostižemo duh pomoću koga jedino i postaju prostorni i vremenski odnosi. Beskonačno je uključeno u konačnome. To je razlog što konačno uvek teži da odbaci svoju konačnost i postigne svoju potpunu slobodu, a kad se sloboda duha postigne onda je sve savladano. Nijedan sistem *điva* ne može postojati ako ne nosi u sebi takav duh.

Kakav je odnos između duhovnih i materijalnih težnja koje se bore u svetu iskustva? Da li su to razlike u okviru jedne celine? Izgleda da su one dobro prilagođene jedna drugoj i podupiru napredak celine. Dok su jedna drugoj suprotne, izgleda da nisu suprotne jedinstvu koje predstavlja sintezu suprotnosti. Ističući te činjenice Āainska teorija bi bila upućena na hipotezu o konkretnoj univerzalnosti, o stvarnosti koja je istovremeno kako podeljena tako i jedinstvena. Za jedno takvo gledište ne bi postojalo ništa čisto duhovno niti čisto materijalno. I jedno i drugo predstavlja logičku apstrakciju. Stvarnost je konkretna celina, a čisto biće i čiste materije su njene apstrakcije. To su momenti jedne univerzalnosti, antagonistički ali nedeljivi elementi jedne celine. Univerzalno se prikazuje u životu sveta. Borba suprotnosti je prisutna u svim stupnjevima stvarnosti, mada je njihova suprotnost svladana u harmoniji apsolutnoga. Ako Āainska logika smatra misao kao najvišu kategoriju i tvrdi da misao otkriva osnovnu prirodu stvarnosti, onda će rezultat toga biti konkretni monizam. Čisti duh, apstraktni apsolut, bez ičega protiv čega bi imao da se bori, neaktivna duhovna energija, biće bez pokreta — to bi bilo prosto ništa. Ipak Āainizam nedosledno sebi priznaje duši stanje potpuno razdvojeno od materije, dakle pokret navise bez potencijalne teže naniže. Kumārila tvrdi da se logičkim dokazom ne može uspostaviti stvarnost *siddhātmana*. »Mi ovde ne opažamo svezajuće biće. Niti se njegova stvarnost može

utvrditi zaključivanjem.«<sup>131</sup> Ādai imaju polaznu tačku u urođenoj prirodi duše, koja se može izraziti ako se uklone smetnje. Čak i Kumā-rila priznaje da duša ima svoju prirodnu sposobnost da obuhvata sve stvari i da postoje načini i sredstva pomoću kojih možemo razviti tu sposobnost. Ako naglasimo ovaj aspekt Ādainske filozofije i setimo se da postoji intuitivno saznanje *kevalina*, koje je više od misli, dolazimo da apsolutnog i neograničenog monizma. Ovaj monizam bi zahtevao od nas da posmatramo svet u njegovoj borbi — u kome sve stvari lutaju negde oko sredine između stvarnosti i ništavila — kao nestvaran. Svet možemo posmatrati kao stvaran jedino ako odbacimo gledište o najvišem izgledu čistog duha. Ako priznamo čisti duh onda je ono što je van *sebe* samo drugost *sebe*, neka vrsta njegove refleksije koja nije tako realna kao *sebe* samo, nešto što konačno iziskuje podlogu. Svet postaje u tom slučaju privid stvoren snagom onoga što je van *sebe*. Na taj način upućeni smo na strogi monizam tipa koji je zastupao Šamkara. Međutim, jedno je jasno: jedino stoga što je zastao na pola puta Ādinizam je bio u stanju da istakne pluralistički realizam.

<sup>131</sup> S. D. S., str. 41—42.

#### LITERATURA

- S. B. E., tom XXII i XLV.  
 Jacobi: *Articles on Jainism and the Jaina Atomic Theory in E. R. E.*, tom VII.  
 Umāsvāti: *Tattvārtha Sūtra* (Sacred Books of the Jains).  
 Nemičandra: *Dravyasaṃgraha* (Sacred Books of the Jains).  
 Kundakundācārya: *Pañcāstikayasamayāsāra* (Sacred Books of the Jains).  
 Jaini: *Outlines of Jainism*.  
 Stevenson: *The Heart of Jainism*.  
 Barodja: *History and Literature of Jainism*.  
 S. D. S., gl. III.

## GLAVA VII

### ETIČKI IDEALIZAM RANOG BUDIZMA

Uvod — Razvoj budističke misli — Literatura ranog budizma — Tri pitake — Pitanja kralja Milinde — Visuddhimagga — Život i ličnost Buddhe — Prilike u to doba — Svet misli — Neplodnost metafizike — Stanje religije — Moralni život — Etika je nezavisna od metafizike i teologije — Pozitivistički metod Buddhe — Njegov racionalizam — Religija u granicama razuma — Budizam i upanišade — Četiri istine — Prva istina o trpljenju — Da li je budizam pesimistički? — Druga istina o uzrocima trpljenja — Prolaznost stvari — Nezanje — Dinamičko shvatanje stvarnosti — Bergson — Istovetnost predmeta i neprekidnost procesa — Uzročnost — Nepostojanost i prolaznost — Svetski poredak — Biće i postajanje u upanišadama i ranom budizmu — Aristotel, Kant i Bergson — Šamkara o *kṣānikavādi* — Priroda postajanja — Da li je ono objektivno ili samo subjektivno? — Spoljna stvarnost — Telo i duša — Iskustveni individuuum — *Nairātmyavāda* — Priroda *ātmana* — Nāgasenina teorija o duši — Slična je Humeovoj — Priroda subjekta — Šamkara i Kant — Budistička psihologija — Njen odnos prema modernoj psihologiji — Čulni opažaj — Osećanje, volja i saznanje — Asocijacija — Trajanje duševnih stanja — Podsvest — Ponovno rođenje — *Pratītyasamutpāda* — *Nidāne* — *Avidyā* i druge karike u lancu — Mesto *avidye* u Buddhinoj metafizici — Etika budizma — Njene psihološke osnove — Analiza radnje — Dobro i zlo — Srednji put — Osmostruki put — Budistička filozofija *dhyāna* i *yoga* — Deset okova — *Arhat* — Vrline i gresi — Motiv moralnog života — Unutrašnja priroda budističkog morala — Optužba za intelektualizam — Prigovor za asketizam — Prosjački red — *Sangha* — Buddhin stav prema kasti i društvenom preobražaju — Autori pet veda — Etički značaj *karme* — *Karma* i sloboda — Ponovno rođenje — Njegov mehanizam — *Nirvāna* — Njegova priroda i vrste — *Nirvāna* u budizmu i *mokṣa* u upanišadama — Bog u ranom budizmu — Kritika tradicionalnih dokaza za postojanje boga — Apsolutističke implikacije budističke metafizike — Deifikacija Buddhe — Kompromisi sa narodnom religijom — Budistička teorija saznanja — Buddhin pragmatistički agnosticizam — Buddhino ćutanje pred metafizičkim problemima — Kant i Buddha — Neizbežnost metafizike — Slaganje misli budizma i upanišada — Budizam i teorija *sāmkhya* — Uspeh budizma

## I

## RANI BUDIZAM

Ne može biti sumnje da je sistem ranog budizma jedan od najoriginalnijih koji je dala istorija filozofije. Po svojim osnovnim shvatanjima i suštini svoga duha on se приметно približava naprednoj naučnoj misli XIX veka. Moderna pesimistička filozofija u Nemačkoj, filozofija Schopenhauera i Hartmanna, samo je prerađena verzija starog budizma. Rečeno je negde o njoj da je »nešto više nego vulgarizovan budizam«. Što se pak tiče dinamičnog shvatanja realnosti, budizam je sjajno predskazivanje Bergsonove stvaralačke evolucije. Rani budizam predstavlja skicu jedne filozofije prilagođene praktičnim željama današnjice i korisne za ublažavanje sukoba između vere i nauke. Ovo će se jasno videti ako uputimo svoju pažnju glavnim načelima ranog budizma a zanemarimo promenljive faze njegovog razvoja i mitske legende koje su se vezale za prvobitno učenje i osnivača, za samog Buddhu.

## II

## RAZVOJ BUDISTIČKE MISLI

Budistička misao ima za sobom čak i u Indiji razvoj od preko hiljadu godina. Rhys Davids smatra: »U toku vekova budizam se menja u izvesnom stepenu skoro u svakoj knjizi.« U drugom veku posle Buddhine smrti mogu se utvrditi ne manje nego osamnaest vrsta budističkog učenja.<sup>1</sup> U oblasti ideja život znači promenu. Za nas nije moguće da smestimo ceo razvoj jedino u ovo doba. Dok rani budizam, kao i njegovi oblici *hīnayāna* i *mahāyāna* spadaju u ovaj period, dotle nas četiri škole budističke misli vode u poznije vreme. Mi ćemo se ipak osvrnuti na budističke škole obrađujući ovaj period, pošto su one pred njegov kraj bile već prilično razvijene.

## III

## LITERATURA

Pri izlaganju ranog budizma moramo se osloniti na pitake ili »Košare zakon«. Možda u njima nećemo naći originalna učenja samoga Buddha, ali su im gledišta razvijana u njima svakako najbliža

<sup>1</sup> Rhys Davids, J. R. A. S., 1891: *The Sects of the Buddhists*.

koja imamo. Ona predstavljaju ono za šta su rani indijski budisti verovali da su reči i dela njihovog učitelja. U njima imamo izveštaje o veroivanjima o Buddhi i njegovom učenju koja su preovladivala u doba kad su pitake sastavljane i zapisivane. One su sastavljane i kompletirane verovatno pre 241. g. pre n. e. kad je držan treći koncil. To su nesumnjivo najraniji i najverniji izveštaji o Buddhinom učenju koji danas postoje.

Prema poznijim tradicijama budizma, kratko vreme posle smrti Gautame, ili pošto je »svetiljka mudrosti bila ugašena vatrom nestalnosti«, pojavile su se raspre među Buddhinim sledbenicima o nekim stvarima u učenju. Da bi se one stišale sazvan je bio sastanak u Rādaḡrhi, blizu Magadhe. Kad se skupio ceo sledbenički red zamolili su Kāšyapu, najučenijeg od Buddhinih učenika, da ponovi metafizička gledišta izložena u Abhidhamma-pitaki. Upāli, najstariji tada živi učenik Buddhin, bio je zamoljen da ponovi zakone i pravila discipline sadržane u Vinaya-pitaki. Najzad, Ānanda, Buddhin najomiljeniji učenik, pozvan je da ponovi Sutta-pitaku, koja sadrži priče i parabole koje je ispričao Buddha za vreme svojih propovedničkih putovanja. Dugo vreme učenje Buddhino prenošeno je redovnom sukcesijom učitelja i učenika, a stavljeno je na hartiju tek 80. godine pre n. e. za vladavine kralja Vattagāmani, na Cejlonu. »Tekst tri pitake i komentare za njih prenosili su usmeno u prvo doba najmudriji *bhikṣu*,\* ali kad su videli da ljudi otpadaju (od pravovernog učenja) *bhikṣu* su se sastali, i da bi pravo učenje ostalo sačuvano, oni su ga zapisali u knjige.«<sup>2</sup> Pāli kanon ima tri dela: 1. Sutta ili prepričavanje, 2. Vinaya ili disciplina, 3. Abhidhamma ili učenje. Prva, Sutta-pitaka ima pet odeljaka, zvanih nikāya. Prva četiri od njih sadrže sutte ili predavanja uglavnom Buddhina u obliku govora ili dijaloga. Nema razlike u učenjima koja one izlažu.<sup>3</sup> O toj košari rasprava ili Sutta-pitaki Rhys-Davids kaže: »Po dubini filozofske misli, po metodi sokratovskog načina pitanja, upotrebljavanoj često, po ozbiljnom i uzvišenom tonu celine, po jasnoći sa kojom izlažu najfinije misli tih dana, te rasprave stalno podsećaju čitaoca na Platonove dijaloge... Neizbežno će ova zbirka dijaloga Gautame, čim bude lepo prevedena i shvaćena, biti u našim školama filozofije i istorije postavljena na isti stepen sa Platonovim dijalozima.«

<sup>2</sup> Mahāvamša, gl. XXXIII.

<sup>3</sup> Pet odeljaka su:

a) Dīgha-nikāya je zbirka dugih predavanja koja sadrže trideset četiri sutte, od kojih svako obrađuje po jednu ili više tačaka budističkog učenja. Prvo je Brahmaḡāla-sutta, drugo Sāmaññaphala-sutta (o nagradi za asketizam). Ambattha-sutta govori o Buddhinom stavu prema kastama. Kūṭadanta-sutta govori o odnosu brāhmanizma i budizma. Teviḡḡa-sutta suprotstavlja brāhmansku kulturu budističkim idealima. Mahānidāna-sutta govori o uzročnosti. Sigālovāda-sutta govori o dužnostima budističkog svetovnjaka. Mahāparinibbāna-sutta daje izveštaj o poslednjim danima Buddhina života.

\* *Bhikṣu*, onaj koji živi od isprošene hrane, je naziv za pripadnike prosjačkih redova, osobito za sledbenike Buddhine.

Vinaya-pitaka obrađuje pitanja crkvene doktrine i propisuje pravila i odredbe za život monaha; ona ima tri glavna odeljka od kojih dva imaju pododeljke: 1. Sutta-vibhanga, podeljen u: a) Pārādika, b) Paṭṭiya. 2. Khandaka je podeljen u: a) Mahāvagga, i b) Cullavagga. 3. Parivāra. Treća Abhidhamma-pitaka<sup>4</sup> bavi seps ihološkom etikom, delimično metafizikom i filozofijom, i ima sedam odeljaka: 1) Dhamma-sangani, koja se pripisuje prvoj polovini ili sredini četvrtog veka pre n. e., 2) Vibhanga; 3) Kathāvattī; 4) Puggalapaññatti; 5) Dhātu; 6) Yamaka; 7) Patthāna. Ovo je Pāli kanon, koji izlaže učenja poznata kao *theravāda*, pošto su bila sakupljena na prvom saboru *thera* ili starešina.<sup>5</sup>

Ponegde — kao u Sijamu — Pāli kanon obuhvata Milinda pañhu ili Pitanja kralja Milinde,<sup>6</sup> dijalog između budističkog učitelja, veštog dijalektičara Nāgasene i grčkog kralja Menandra, koji je vladao indijskom teritorijom i dolinom Gange od oko 125. do 95. g. pre n. e. Ovo delo se mnogo upotrebljava na Ceylonu, gde predstavlja utvrđeni autoritet. Napisano je negde oko ili posle početka hrišćanske ere. Tu knjigu ne treba smatrati izvodom iz učenja Buddhē. Izgleda da se ta diskusija održala neka četiri veka posle Buddhine smrti, i predstavlja jedan oblik budizma koji je procvetao mnogo posle Buddhina vremena. Prema Rhys Davids Pitanja kralja Milinde su »sa književne tačke gledišta majstorsko delo indijske proze i zaista najbolja knjiga ove vrste koja je napisana ma u kojoj zemlji«. Buddhaghoša smatra da je to najznačajnije delo posle Pāli pitaka.<sup>7</sup> Dok se Pāli-pitake mogu računati kao suštinski iste sa učenjem Buddhē, dotle u Pitanjima

b) Maḍḍhima-nikāya je zbirka propovedi srednje dužine, oko 512 beseda i dijaloga koji obrađuju sve tačke budističke religije.

c) Sāmyutta-nikāya je zbirka kombinovanih predavanja. Ona sadrži čuveno Dhammačakkapavattana-sutta, »predavanje o stavljanju u pokret točka zakona«. Obično se zove »Beseda u Benaresu«, i nalazi se takođe u Vinaya-pitaki.

d) Anguttara-nikāya ima preko 2.300 sutta u jedanaest odeljaka, uređenih tako da se u prvom obrađuju jednovrsni predmeti, u drugom dvovrsni itd.

e) Khuddaka-nikāya je zbirka kratkih govora. Ima petnaest odeljaka: 1. Khuddakapātha, 2. Dhammapada, 3. Udāna, 4. Itivuttaka, 5. Suttanipāta, 6. Vimānavatthī, 7. Petavatthī, 8. Theragāthā, 9. Therīgāthā, 10. Āṭāka, 11. Niddesa, 12. Patisambhidāmagga, 13. Apadāna, 14. Buddhavamsa, 15. Āriya-pitaka. Theragāthā i Therīgāthā imaju veliku poetsku vrednost i humani interes. Njihove pesme o oslobođenju i radosti pripisuju se članovima *sanghe* koji su postigli *arhatā*, savršeni mir i neopisivo zadovoljstvo, za života Gautame; Āṭāke pričaju legendarne priče o prethodnim rođenjima Gautame i veoma su korisne za ispitivanje folklor. Dhammapada (S. B. E., tom X) sadrži jezgro glavnih načela Buddhinog učenja. Oni koji nemaju strpljenja i sposobnosti da savladaju tri pitake služe se ovim kratkim pregledom budističke etike.

<sup>4</sup> Abhidhamma se obično prevodi sa »metafizika«; izraz »učenje« bolje izražava značenje te reči u Pāli.

<sup>5</sup> Vidi Oldenberg: *Dīpavamśa*, str. 37.

<sup>6</sup> S. B. E., tom XXXV i XXXVI.

<sup>7</sup> S. B. E., XXXV, str. XVI.

kralja Milinde nalazimo više negativno interpretiranje budističkog učenja. Nāgasena izgleda da tumači Buddhū u duhu negativnog dogmatizma koji poriče dušu, boga i budćnost za oslobođene. On je konsekvantan racionalista, koji je rigorozno usvojio naučnu metodu i uklonio zavesu tobožnje vere koju su isplele pobožne ruke oko slike istine da bi sakrile njene ružnije izgleda. Shvatajući da onaj koji traži istinu mora da bude bar istinoljubiv, on je uviđao da prividna religioznost nije izlaz iz stradanja čovećanstva. Pred očigledno nepotpunim činjenicama Buddha se mogao uzdržavati od suda. Nāgasena je sumnjao u Buddhinu opreznost i postao je aktivno negativan. Za njega je nedostatak evidencije za neko mišljenje bio dovoljan razlog da u njega ne veruje. Jer verovanje u nešto na osnovu nepotpune evidencije nije samo zabluda nego zločin. Uzdržan sud bio je stav Buddhē; bezobzirno odbacivanje bila je ispravka Nāgasene. Izvodeći sa neumoljivom logikom posledice Buddhinih ideja, on je nehotice pokazao njihovu neadekvatnost.

Buddhaghošin Visuddhimagga je jedno poznije delo (400 g. n. e.), koje je sastavio jedan brāhman preobraćen u budizam. U njemu se iznosi ideal *arhata* prema nauci *hinayāna* i razvija staro učenje. Buddhaghoša je prvi budistički komentator. Njegovo delo Atthasālini je znaćajan komentar o Dhammasangani. Theravādā se nije mnogo razvijao posle vremena Buddhaghoše. Druga dela na pāli jeziku imaju veliku istoriju iako ne i filozofsku vrednost, kao Dīpavamśa (ćetvrti vek n. e.) i Mahāvamśa (peti vek n. e.). Naše izlaganje ranog budizma u ovom poglavlju ogranićeće se uglavnom na pitake i ortodoksne komentare. Upotrebićemo takođe Pitanja kralja Milinde, iako sa rezervom. I ukoliko se budemo koristili kasnijim delima staraćemo se da ne unesemo neku ideju koja se nije nalazila u ranijim tekstovima.

#### IV

#### ŽIVOT I LIĆNOST BUDDHE

Kad pređemo od upanišada ne rani budizam, prelazimo od dela mnogih ljudi na veru koja je izraz duha jednog jedinog čoveka. U upanišadama imamo divljenja dostojnu studiju atmosfere, u budizmu konkretno otelovljenje misli u životu jednog čoveka. Ovo slaganje između misli i života uticalo je neobićno mnogo na ljude toga doba. Neobićna lićnost i život Buddhē u tesnoj su vezi sa uspehom ranog budizma.

Svaki čovek žive mašte biće iznenađen kad sazna kako je šest vekova pre Hrista živeo u Indiji jedan princ, prvi ispred svih pre njega i posle njega po duhovnoj samostalnosti, uzvišenom idealizmu, plemenitosti života i ljubavi za čovećanstvo. Ime »Buddha«, znalac, prosvećeni, jeste ono po kome je poznat Gautama, propovednik luta-

lica, svojim učenicima a preko njih celom svetu.<sup>8</sup> Bio je rođen oko 576. g. pre n. e. Njegovo vlastito ime je Siddhārtha, ili onaj koji je ispunio svoj zadatak; porodično ime mu je Gautama, ime njegovog oca Śuddhodana, a majke Māyā. Bio je naslednik prestola kraljevine Śākya. Odnegovala ga je druga žena Śuddhodane, Mahayāpati, u Kapilavastu, prestonici Śākya, pošto je njegova majka umrla sedam dana posle njegovog rođenja. Postoji predanje da se oženio svojom rođakom Yaśodharom i imao jednog sina, Rāhulu, koji je docnije postao njegov učenik. Dosta rano teret i tajanstvenost ovog neshvatljivog sveta tištali su ga kao velika mora. Bio je jako pogođen prolaznošću i nesigurnošću života, te je postao potpuno svestan mračnih dubina u kojima nestaju gomile ljudskih bića zbog neznanja i greha. Priča o četiri znaka koje je sreo Gautama na putu za Kapilavastu: starac pogrbljen teretom godina, bolesnik iscrpljen groznicom, leš za kojim se kretala pogrebna povorka plačujući i čupajući kose, i najzad isposnik lualica — pokazuje kako je beda sveta načinila neizbrisiv utisak na njegovu osetljivu prirodu.<sup>9</sup> Takvi prizori trpljenja bili su dovoljni da probude u njemu svest o vekovnom teretu koji najviše podnose nevini i nagrađuje brodolomom čak i najbolje napore čovekove. Slučajevi individualnog trpljenja bili su za Buddhu simbol jednog univerzalnog problema. Sve što je bilo utvrđeno u njemu bilo je uzdrmano i on je zadržao pred životom.

Impresioniran prazninom čulnog sveta, on se odrekao udobnosti, bogatstva i moći dvora da bi razmišljao o večnosti i stvorio za svoje bližnje mogućnost bekstva od niskosti života i iluzija telesnosti. U njegovo vreme žudni istine, opsednuti i gonjeni duhovnim nemiro, običavali su da postanu isposnici lualice. Oni koji traže svetlost moraju početi svoje traženje odbacivanjem svih dobara ovoga sveta. U skladu sa tim starim običajem, Buddha je napustio svoj dom i prihvatio asketski život. On je ostavio svoj visoki položaj, obukao žuto odelo i počeo da prosi hranu lutajući tamo-amo putevima zemlje, tražeći svetlost i smirenje. Ovaj veliki preokret odricanja izvršio je kad mu je bilo dvadeset devet godina.<sup>10</sup> Pokušao je da stekne duhovni

<sup>8</sup> Buddha znači prosvetitelj i često je ime koje se daje mnogima u Indiji. To je izraz kao »Hristos«, koji znači »pomazanik«.

<sup>9</sup> Sila fatalnosti na sličan način pobudila je George Sand da razmišlja o bedi sveta. »Kad su se tuga, beda, beznadežnost, greh, kojih je ljudsko društvo puno, pojavili preda mnom, kad se moja razmišljanja nisu više zadržavala na mojoj ličnoj sudbini, nego se proširila na sudbinu sveta čiji sam ja samo atom, moje lično očajanje prenelo se na celokupnu stvarnost, a zakon sudbine pojavio se preda mnom u tako strašnom obliku da je moj razum bio time potresen.« Navod u W. S. Lilly: *Many Mansions*. Vidi takođe Mahāpadānasuttanta; Rhys Davids: *Dialogues of Buddha*, tom II.

<sup>10</sup> Popularna priča opisuje taj događaj sa mnogo snage. Ona kaže da je on ustao u ponoć, otišao do vrata sobe svoje žene i video je kako spava držeći jednu ruku pod glavom deteta. Zaželeo je da uzme svog sina na ruke i poslednji put ga zagrlji, ali ga je od toga uzdržao strah da ne probudi mladu majku. Okrenuo se i pobeo u noć da bi potražio svetlost.

mir pomoću filozofske misli i proveo neko vreme lutajući nepoznatim okeanima misli, usamljen, ali bez velikog uspeha. Utančana dijalektika ne leči duhovni nemir. Drugo sredstvo za savlađivanje vezanosti bilo je strogo telesno lišavanje. Gautama je otišao sa petoricom vernih prijatelja na jedno usamljeno mesto u džungle Uruvele i predao se tamo postu i drugim strogim telesnim mučenjima, tražeći duhovni mir pomoću usrdnog asketizma. Od svega toga nije mogao dobiti nikakvo umirenje, jer istina je bila kao i pre daleko od njega. Počeo je već bio da očajava, i jedne noći je bio blizu smrti, pošto je islabio od umora i dugog gladovanja. Istina je za njega još uvek bila problem, a život pod znakom pitanja.

Posle punih šest godina intenzivnog upražnjavanja askeze Buddha se uverio da je ona nekorisna. On je uporedio prazninu bogatstva, mudrost škola, i oštrinu asketizma i svima im našao mane. Sa telom prečišćenim uzdržavanjem, duhom prekaljenim pokoravanjem, i srcem smirenim usamljenošću — on je potražio mudrost u divljini. Okrenuo se delu božjem u svetu ne bi li možda mogao tu da nađe istinu u lepoti zore, sjaju sunca i bogatstvu prirode i života. Predao se razmišljanju i molitvi. Legende opširno govore o pokušajima Mare\* da razbije Buddhinu pažnju i skrene ga od njegovog cilja, nekad snažnim napadima, nekad pokušavajući da ga zavede. Mari to nije pošlo za rukom. Sedeći pod drvetom — »bo« — na podlozi od trave, Gautama je ostao gledajući prema istoku istrajno i nepokretan, sa duhom upućenim samo jednom cilju: »Nipošto se neću pomeriti sa ovog mesta dok ne postignem najvišu i apsolutnu mudrost.« Proveo je sedam nedelja pod tim drvetom. »Kada se duh bori sa nekim velikim i složenim problemom on napreduje, poboljšava svoj položaj korak po korak, skoro i ne primećujući uspehe koje postiže, dok iznenada, sa naglim prosvetljenjem, on odjednom spazi svoju pobeđu. Izgleda da se to desilo sa Gautamom.«<sup>11</sup> Jednom, u stanju najdubljeg razmišljanja, dok je bio pod pomenutim drvetom kome su njegovi odani sledbenici dali ime *bodhinanda* ili sedište razuma, u njegovom duhu pojavila se nova svetlost. Predmet njegovog istraživanja bio je u njegovoj vlasti.

Kad se prosvetio posle mnogih godina upornog traženja i razmišljanja, osetio se obavezan misijom da objavi osuđenoj gomili put večnoj sreći. Zalutalom svetu propovedao je jevanđelje četiri »arijske\*\* istine i osmostrukog puta. Ne upuštajući se u metafizičke finese, propovedao je etički put da bi mogao da spase ljude koji žive u grehu i sramu. Ozbiljnost i otmenost njegovog lica, lepota i dostojanstvo njegovog života, ozbiljnost i entuzijazam njegove ljubavi, mudrost i rečitost njegove propovedi — pridobijali su srca ljudi i žena

<sup>11</sup> Wells: *The Outline of History*, str. 207.

\* Mara je zloduh ili Satana u budističkim verskim legendama.

\*\* Arya znači »plemenit«, ovde ne u rasnom nego prvenstveno u moralnom smislu.



podjednako. Za svoje prve učenike odabrao je svojih pet asketskih prijatelja. Njima je uputio svoju prvu besedu o »Dharmačakrapravartani« ili »Pokretanju Točka zakona«. Oni su prihvatili njegovo učenje i bili propisno uvedeni u prve članove budističkog reda ili *sanghe*. Broj učenika se postepeno povećavao. Misije su odlazile u razne pravce da poučavaju u novom *dharmi*.<sup>\*</sup> Najraniji preobraćeni i najugledniji su bili Sāriputta i Mogallāna, askete iz Rādhagrhe, koji su primili istinu od Assāde, jednog od prvih pet učenika. Buddha ih je lično primio u red. Drugi poznati učenici koji zauzimaju mnogo mesta u ranim budističkim hronikama bili su: Upāli, koji je na prvom saboru posle Buddhine smrti recitovao tekst Vinaye; Kāśyapa, predsednik sabora, značajan budist toga doba, jer se kaže da je spaljivanje Buddhinog tela odloženo do njegovog dolaska; i Ānanda, Buddhin sinovac i omiljeni učenik, koji je čuvao Buddhu sa nežnom pažnjom i velikim starenjem, a bio mu je najbliži kad je umirao. Hiljade su se pridruživale njegovim pripadnicima. Izvestan broj brāhmanskih propovednika preobraćen je u budiste. Kad je Buddha posetio dvor svoga oca dvanaest godina pošto ga je napustio, učinio je to samo da bi pridobio za svoj red svoga oca i majku, ženu i sina. Mnogi su postali svetovni učenici, a nekim ženama je dozvoljeno takođe da obrazuju red budističkih monahinja.

Kad je Buddha video da se posle misionarskog života od skoro četrdeset godina približava vreme napuštanja tela i postizanja *parinirvāne*,<sup>12</sup> on je proveo svoje poslednje časove dajući savete i uputstva Ānandi i okupljenim monasima. Subhadra, jedan lutajući isposnik, slušao je njegovo učenje poslednjih dana i postao je poslednji učenik koga je sam Buddha obratio. Buddha je pozvao svoje učenike da iznesu svoje sumnje i teškoće da bi ih on mogao otkloniti. Oni su ćutali. Onda se Blagosloveni obratio svojoj braći: »Evo, braćo, ja vas ostavljam: svi sastavni delovi bića su prolazni; marljivo radite na svom spasenju.«<sup>13</sup> Govori se da je umro sa osamdeset godina. Veliki Buddha predstavlja za sva vremena dušu Istoka sa njenim velikim spokojstvom, sanja-

<sup>12</sup> *Nirvāna* se postiže i poznaje za vreme života, dok se *parinirvāna* ostvaruje jedino posle smrti, odvajanjem od tela. Vidi *Parinibbāna-sutta*, S. B. E., XI.

<sup>13</sup> *Mahāparinibbāna-sutta*, VI. 1. Prema Platonovom *Fedonu* filozofija je razmišljanje o smrti. Upor. Marko Aurelije: »Sve najzad postaje smrad i odbija. Sve stvari su slične: poznate, prolazne, prljave . . . Brzo će nas sve pokriti zemlja; onda će se zemlja sa svoje strane promeniti; onda će se promeniti rezultat promene zatim rezultat rezultata, i tako u beskonačnost. Valovi promene i varijacije žurno se kotrljaju i onaj koji razmišlja o njima osetiće preziranje prema svim smrtnim stvarima.« Nav. u Edwin Bevan: *Hellenism and Christianity*, str. 185.

\* *Dharma* je mnogoznačan termin, osobito u budizmu. Osnovno značenje je ispravnost i pravilnost u skladu sa principom ili zakonom. Buddha svoju nauku naziva često *dharma* (pāli — *dhamma*). Kasnije termin *dhamma* označuje i pojavu u smislu pojedinačnog elementa iskustvenog sveta (u književnosti *Abhidamma-pitake*).

lačkom otmenošću, nežnom blagošću i dubokom ljubavlju. Poznat je pod mnogim imenima: Šākyamuni, mudrac iz plemena Šākyā. Tathāgata ili onaj koji je došao do istine.

Činjenice spomenute ovde mogu se primiti kao autentične. Ima drugih događaja spomenutih u *Lalitavistari*<sup>14</sup> i u pričama *Ātaka* koje su više ili manje legendarne.<sup>15</sup> Ako mislimo na to da su budistička dela koja izveštavaju o životu Buddhe postala 200 godina docnije od događaja na koje se odnose, onda nas neće iznenaditi što sadrže mnogo šta legendarno, protkano mnogim što je autentično<sup>16</sup>. Bogata mašta njegovih sledbenika ulepšala je istoriju njegovog života bezbrojnim legendama. Ove poslednje ne opisuju toliko stvarni život učitelja koliko način na koji je on dirnuo njihova srca i maštu.<sup>17</sup>

## V

### PRILIKE U TO DOBA

Svaki misaoni sistem otelovljava i odražava težnje svoga vremena i ne može se razumeti dok ne utvrdimo tačku gledanja sa koje posmatra svet, kao i koje su ga misaone navike omogućile. Iz nepisane književnosti koja je kasnije stavljena u knjige moguće je dokučiti prilike doba u kome je Buddha rođen. Tada nije postojalo jedno ogromno indijsko carstvo, nego samo vladari pojedinih plemena i rodova koji su pokušavali da stvore male države. Nekoliko dijalekata bilo je u upotrebi, mada je sanskrit bio zajednički sveti jezik. Vede su već stekle tajanstvenu svetost. Na snazi su bili običaji i pravila ozakonjena docnije u zakonima Manua, mada tada još nisu imali onu strogost koju su stekli docnije. Šest filozofskih škola nisu se još razvile, mada je već postojao onaj duh spekulacije koji ih je omogućio. Moralni život je trpeo pošto su metafizičke finese i teološke diskusije trošile narodne snage.

Zbrka protivrečnih teorija i slutnji, prihvatana od jednih a poricana od drugih, menjajući se sa ljudima i odražavajući indivi-

<sup>14</sup> Edwin Arnold: *Light of Asia*.

<sup>15</sup> *Nidānakatha*, tom. I *Ātaka* i *Buddhačarita* od Ašvaghoše.

<sup>16</sup> Najraniji izveštaji o Buddhinom životu nalaze se u *Mahāpadānasuttanti*. Govor br. 14 *Dīgha-nikāye*. Smatra se da sadrži Buddhinu autobiografiju.

<sup>17</sup> Voljni smo da priznamo da je mnogo šta u popularnim izveštajima o Buddhi legendarno, ali nismo tako spremni da prihvatimo najnovije gledište da je sve u njima legenda. Mislimo na teoriju koju je postavio Senart a razvili je dalje neki drugi, po kojoj je cela priča o Buddhi samo mit, dodat u poznije vreme religiji koja je imala svoj prirodni razvoj. Senart tvrdi da je priča o Buddhi mit o Suncu izmešan sa mnogim drugim raznorodnim težnjama. Ne možemo da prihvatimo tu hipotezu. Događaji koji se iznose u priči o Buddhi prirodni su i pripadaju stvarnoj tradiciji. Imamo sigurne podatke o ranom postojanju tih knjiga. Religija Buddhina se ne može razumeti ako se ne posmatra kao delo jednog stvarnog genija duhovne govornosti koja pleni. I sam Senart priznaje da je Buddha učitelj, ali misli da je u njegov život utkan mit o Suncu. Međutim, glavni događaji iz Buddhinog života ne mogu biti mitski.

dualne karaktere, emocije i želje svojih autora, ispunjavala je vazduh. Nije bilo priznatih činjenica ili principa koje bi svi priznavali, nego jedino različitih gledišta i intuicija. Bilo je mnogo rasprava o konačnosti ili beskonačnosti, o svetu i *sebi* — ili odsustvu ili prisustvu oba — o razlikovanju istine i privida, o postojanju transcendentnog sveta, o životu duše posle smrti i slobodi volje. Neki mislioci su pravili razliku između duha i duše, drugi su ih izjednačavali. Neki su priznavali prvenstvo boga, neki su ga pripisivali čoveku. Neki su dokazivali da mi o tome ne znamo ništa, drugi su odobrovoljavali svoje slušaocce velikim nadama i pouzdanim uveravanjima. Neki su marljivo izgrađivali složene metafizičke teorije, drugi su ih isto tako vredno rušili. Pojavile su se mnoge teorije nezavisne od vedske tradicije. Postojali su *nigganthe* ili oslobođeni okova; *samane* ili askete koji nisu pripadali brāhmanskom redu; neki koji su tražili duševni mir u odricanju od sveta; drugi su sebe mučili odričući se za duge vremenske periode svake hrane; bilo je i nekih koji su pokušavali duhovnu apstrakciju, dijalektičara, polemičara, materijalista i skeptičara, i nekih koji su bili mudri po svom sopstvenom mišljenju, kao Saććaka, koji je imao smelosti da kaže: »Ja ne poznajem ni *samana* ni brāhmana, ni učitelja niti nastavnika, niti vođu neke škole, čak ako se on zove i sveti najviši Buddha, koji se u debati sa mnogom ne bi pokolebao, ne bi zadržtao, zatreptao, i koji se ne bi prznio. I kad bih ja napao beživotni stub svojim jezikom, on bi zadržtao, zatresao se, zanjihao se; koliko više tek čovečansko biće!«<sup>18</sup> Bilo je to doba spekulativnog haosa, puno nedoslednih bogoslovskih rasprava i praznih prepirki.<sup>19</sup>

Tako se mašta metafizički nastrojenih ljudi zabavljala pitanjima vremena, prostora i večnosti, i vulgarizovala plemeniti rad filozofije. Velike istine gubile su se u maglama smušene metafizike. Oni koji ne vide istinu skreću na puteve maštarija. Buddhu su porazili entuzijazam protivničkih tabora, protivrečni sistemi, plima i oseka ubeđenja — te je iz svega toga izvukao za sebe pouku da je metafizičko mišljenje neplodno. Spasenje duše ne zavisi od sitnih distinkcija u metafizičkim shvatanjima, ili od navike da se neumorno postavljaju pitanja, ili od utančane bistrine u duhovitim raspravama raznih sekta. Neodređenost misli, mada ne mora da smeta čovekovom umu, bila je štetna za njegove interese. Anarhija u mislima vodila je anarhiji u moralu. Stoga je Buddha želeo da raščisti sa beskorisnim metafizičkim raspravama. Ukoliko ima metafizike u budizmu ona nije originalni *dhamma*, nego pridodati mu *abhidhamma*.<sup>20</sup> Po svojoj suštini budizam je psihologija, logika i etika, ali nije metafizika.

<sup>18</sup> Oldenberg: *Buddha*, str. 70.

<sup>19</sup> Rhys Davids je u svojim Američkim predavanjima o budizmu analizirao šezdeset dve teorije koje su preovlađivale u doba Gautame Buddhe i spomenute u *Brahmadāla-sutti*.

<sup>20</sup> *Abhi*=iza; *dhamma*=fizika. Dalja analiza *medhamna* nalazi se u *Abhidhammi*. Upor. Aristotela. Vidi Atthasālinī: *Introductory Discourse*.

Na ogromnom kontinentu Indije mogla je da uzme puni zamah čovekova čudesna sposobnost stvaranja bogova i njegova istrajna sklonost politeizmu. Životom naroda upravljali su bogovi i duhovi, sa moći da naškode i unište, ali isto tako da blagoslove i da daju slavu. Većina je veoma mnogo poštovala religiju, sa njenim verovanjima i obredima, običajima i ceremonijama. Kao pagani iz Evrope, koji su posvećivali Merкуру deseti deo svojih dobara da bi se obogatili, ili petla Eskulapu da bi se izlečili, tako su se Indijci trudili da odobrovolje bogove. Čak i jedan svemoćni bog monoteista bio je veoma human, iako je herojskog kova; on je bio dobar kad su se pokoravali njegovoj volji, ljut kad nisu, a bio milosrdan kad ga je bes prošao. Odnos između jednog boga i njegovih vernih bio je odnos između gospodara i robova. On je osvetnički ratnički gospodar, ovlašćen da postupa prema nama po svojoj volji i poziva nas da stojimo protiv neprijatelja u bojnoj liniji. On se uplitaio suviše mnogo u stvari sveta. Komete su bile znaci njegovog gneva, poslate da opominju grešni svet. Ako se opomena zanemari on može poslati kugu da pomori nevin svet. Čuda su bila na dnevnom redu u to vreme. Opšta prevlast zakona, iako su je pojmovno utvrdile upanišade, još nije bila postala živa vera. Štaviše, surovi monoteizam je imao za posledicu prebacivanje odgovornosti na leđa boga. Ako smo mi zli on je odgovoran, ako dobri — opet on. Bilo iz čiste čudi ili iz želje da osveti nepoštovanje pokazano mu grešnim postupkom nekog dalekog pretka, on je kažnjavao većinu ljudi razočaranjem i trpljenjem.

Svaki greh predstavlja povredu božjeg zakona, a jedini način da se bog umilostivi jeste pokajanje i padanje u prašinu. Greh je uvreda boga, i traži da se on zadovolji. Ljudi su bili ravnodušni prema prirodnim posledicama greha, mada se na rečima odavalo priznavanje zakonu *karme*. Nad svim ljudskim akcijama visila je oluja božanskog gneva. Posledica toga bila je da se religija razlikovala od života, a bog i svet su bili u suprotnosti.

Surovi obredi koji su pratili izražavanje pobožnosti dirnuli su savest Buddhinu. Praznoverno poštovanje boga načinilo je mnogo štete čovekovo moralnoj prirodi. Mnogi dobri ljudi čine đavolsko delo u uverenju da to ima božansku sankciju. Teško je proceniti iznos zla koje je proisteklo u svetu iz mešanja morala i religije. Avramu je bog naredio da žrtvuje svog sina, a Saulu je naredeno da hladnokrvno pokolje svoje zarobljenike. Gledišta koja su se pod imenom religije uvukla u život i toliko preovladala da su skoro ugušila svaku iskru snage duha — dirnula su Buddhu u srce.

Po ovoj teoriji skeptici ne moraju biti moralni. Dotle dok se moralnost zasniva na božanskom naređenju saopštenom tajanstvenim putem, svako naučno otkriće i razvoj misli štetiće osnovi morala. Slabi u veri mogu odbaciti sankciju morala.

Kao Lukrecije, i Buddha je osetio da bi svet bio bolji ako bi prirodni zakon pobedio supranaturalizam. Objavljujući religiju po kojoj svaki čovek može da postigne svoje spasenje sam, bez posredovanja sveštenika ili pozivanja bogova, on je hteo da pojača obzir prema ljudskoj prirodi i uzdigne značaj morala. »Glupa je misao pretpostaviti da neko drugi može da stvori našu sreću ili bedu.«<sup>21</sup> Kad je Buddha izvršio svoje delo vera u postojanost i opštost prirodnog zakona postala je neki instinkt indijskog duha.

Videćemo docnije da, prema Buddhi, svet iskustva ne traži za svoje objašnjenje boga. Zato je dovoljan zakon *karme*. Postoji implikacija o egzistenciji svevišnjeg, ali ona se ne može logički dokazivati. Buddha podržava hipotezu upanišada i anticipira sud sv. Pavla: »O dubino bogatstva i premudrosti i razuma Božjega! Kako su neispitljivi njegovi sudovi i neistražljivi njegovi putevi.«<sup>22</sup>

Upanišade su bile za široke slojeve naroda knjiga sa sedam pečata. Njihova učenja su se gubila u zbrkanom neredu detinjastih sujeverja.<sup>23</sup> Bilo je ljudi koji su zastupali *tapas* kao sredstvo za podvrgavanje volje bogova svojoj. Jedan Buddhin dijalog sa nekim asketom spominje dvadeset dve metode samosavlađivanja u ishrani i trideset u odevanju. Lepotu odricanja pomračivalo je varvarstvo sujeverja. Oni koji su pokušali da uzdignu svoju dušu dolazili su u opasnost da spadnu na stepen životinje. Mase ljudi posvećivale su se obredima i ceremonijama koje su pripisivali onima koje su verni hranili i koje Buddha opisuje kao »varalice, mumlači svetih reči za novac, vrači, čarobnjaci, uvek žudni da gomilaju zaradu.«<sup>24</sup> Sveštenik koji je pola-

<sup>21</sup> Bodhicāryāvātāra.

<sup>22</sup> Poslanica Rimlj., XI. 33.

<sup>23</sup> Lalitavistara ovim rečima opisuje stanje u Indiji u doba kad je Buddha propovedao: »Pošto je u Uruveli opomenuo da različite oblike pokajanja kojima su se u njegovo doba obično podvrgavali i za koje su mislili da uzdižu duh iznad svega čulnog, Šākya je pomislio: 'Ovde sam ja rođen, u Đambūdvipi,\* među ljudima koji nemaju izgleda na duševno oslobođenje, sa puno *tirthika* ili otkrivača istine, sa različitim željama i u jedno doba kad su se njihove sposobnosti previjale u čeljustima krokodila njihovih telesnih žudnja. Glupi su ljudi koji pokušavaju da očiste svoje ličnosti raznim načinima samosavlađivanja i pokajanja i u tome poučavaju druge. Neki od njih ne mogu da protumače svoje *mantra*\*\* ; neki ližu svoje ruke; neki su nečisti, neki nemaju *mantra*; neki jure za raznim izvorima; neki obožavaju krave, jelene, konje, veprove, majmune ili slonove. Neki pokušavaju da postignu veličinu, sedeći na jednom mestu u ćutanju, sa nogama savijenim ispod sebe. Neki pokušavaju da pokažu svoje kajanje udišući dim ili vatru, gledajući u sunce, vršeći obreda vatar. pa stojeći na jednoj nozi ili držeći stalno u vis jednu ruku ili puzeći na kolenima... neki se hvale da pozdravljaju Brahmnu, Indru, Rudru, Višnu, Devī, Kumāru'...«

<sup>24</sup> Rhys Davids: *Buddhist India*, str. 215. Vidi takođe *Dialogues of the Buddha*, I, 15.

\* *Đambūdvipa*, »narov otok«, pesničko ime za Indiju.

\*\* *Mantra* je sveti stih ili vedska himna, izreka kojoj se često pripisuje magična moć.

gao pravo na to da bude posrednik božanske moći gospodario je religijom u zemlji. Buddha je imao samo toplo divljenje za proroka duše, pravog brāhmana koji je bio dužan da govori: »Ja nemam ni srebra ni zlata«. Ali kad je prorok postao sveštenik i gomilao srebro i zlato, on je gubio moć i ugled koji daju duhovne snage, i nije više mogao da kaže hromome: »Ustani i hodaj«. On je prestajao da bude lekar bolesnih time što bi ih uvodio u duhovni život, nego je zauzimao uobražen stav i pretendovao da bude poverenik bogova obraćajući se nevoljnicima: »Sine, prinesi žrtvu i plati meni, pa će tvoji gresi biti oprosteni«. Sistem spasavanja pomoću srebra nije mogao da odgovori dubljim potrebama ljudskog srca. Za masu ljudi religija se sastojala iz redovnih obreda, molitava i pokajanja, očišćenja i zabrana primenljivih u gotovo svim prilikama ljudskog života. Buddha je osećao lažnost mnogih verovanja koja su ljudi po navici smatrali kao sastavne delove vere. On je osuđivao što se ljudi zavaravaju ni za šta. Digao je svoj glas ogorčeno protestujući protiv sujeverja i nerazumnosti i naređivao je svojim učenicima da prestanu sa sitničarenjem a upoznaju duhovne zakone sveta. Poricao je božansku prirodu bogova i potkopavao autoritet veda.

Buddha je u najjačoj meri osećao neizbežne nedostatke toga doba kritike i prosvetćivanja, kad se stara vera podrivala a maštarije teologije se gubile kao slike iz snova. Duše ljudi bile su pune nemira i pustošnog nesklada, a oni koji nisu bili u stanju da veruju tražili su neku drugu doktrinu. Traganja toga doba odrazila su se u duhu ranog budizma. Buddha je pogodio žudnju srca za istinitim, dobrim i lepim.

U slomu vera i raspadanju sistema pojavio se za Buddhu zadatak da pruži čvrstu osnovu za moral. Kao što su u svetu Grčke širi i obuhvatniji metafizički sistemi Platona i Aristotela kao sledbenike dobili etičke spekulacije stoičara i epikurejaca, tako se isto desilo i u staroj Indiji. Kad su se uzdrmale osnove filozofije, mislioci su skrenuli svoju pažnju na načela čovekovog ponašanja. Ako se etika postavi da počiva na nestabilnom pesku metafizike ili teologije, ona ima nesiguran vek. Buddha je želeo da je sazida na steni činjenica. Stari budizam je sličan pozitivizmu u svojim pokušajima da pomeri središte od poštovanja boga na službu čoveku. Buddha nije bio toliko obuzet zasnovanjem neke nove šeme vasiona, koliko učenjem jednog novog shvatanja dužnosti. Njegova zasluga je bila što je dao religiju nezavisnu od dogmi i sveštenstva, žrtvoprinošenja i tajni, ali koja traži unutrašnju izmenu srca i sistem samovaspitanja. On je jasno pokazao da spasenje ne zavisi od prihvatanja sumnjivih dogmi ili vršenja mračnih dela radi odobrovoljavanja ljutitog boga. Spasenje zavisi od usavršavanja karaktera i posvećivanja sebe dobru. Moralni zakon nije slučajni pronalazak nekog izuzetnog duha, niti dogma dobijena sumnjivim otkrovenjem, nego nužni izraz istinske stvari. Po Buddhi, uzrok sve bede leži u neznanju istine. Poreći vrednost surovog asketizma, odbaciti popularnu religiju, prezreti vedske ceremonijalizam, ukratko: od

filozofije načiniti religiju — to je veliki spekulativni poduhvat čiju smelost ne možemo dovoljno da istaknemo. U učenjima ranog budizma nalazimo tri jasne karakteristike: etičku ozbiljnost, odsustvo svake teološke tendencije i averziju prema metafizičkoj spekulaciji. Buddha je imao da računa sa opadanjem smisla za natprirodno i za ideje vere. U periodu samoispitivanja i samokušanja, kad su ljudi naučili da bace oštriji pogled na sve što se do tada prihvatalo bez razmišljanja, nemoguće je izuzeti veru od kritike. Kad su ozbiljni mislioci odbacivali dušu kao privid, a besmrtnost kao halucinaciju, bilo je beznadežno pokušavati sa dokazivanjem njihove stvarnosti. Buddha je prihvatio kritički duh, ali je želeo da mu odredi granice. Takav stav je bio u punoj suprotnosti sa duhom skepticizma, ravnodušnosti i lakoumnosti koja je bila karakteristična za materijalističke mislioce. Naprotiv, on skuplja i sistematizuje prosvetiteljstvo svoga doba i daje prodornu kritiku tradicionalnih vera. Uostalom, sistemi misli i postupaka samo su radne hipoteze pomoću kojih doba koja dolaze jedno za drugim pokušavaju da zadovolje aspiracije i usklade rezultate sve razvijenijeg saznanja i sve boljeg razumevanja. Okolina se izmenila a saznanje je poraslo. Razvija se duh skepticizma. Tradicionalna religija više ne ubeđuje. Mislioci su stvarali neke šire teorije da bi s njima išli kroz život i doveli neiskorenjive aspiracije ljudske prirode u sklad sa očiglednim činjenicama iskustva. Buddha je istupio kao predstavnik svoga vremena. Na njega je dubok utisak načinila reakcija koja se pojavila protiv popularnih verovanja. Činjenica je da je on samo ubrzao ono što je tok događaja već bio pokrenuo. On je u sebi koncentrisao duh vremena i izrazio neodređena i nesistematizovana osećanja misaonih ljudi. Postao je prorok i u isti mah eksponent duha svoga vremena. Hegel upoređuje genijalnog čoveka u odnosu prema njegovom dobu sa onim koji postavlja poslednji i završni kamen na svodu. Mnoge ruke pomažu da se sazida zgrada, ali je jedino u njegovoj ruci da ona postane potpuno delo, sigurno i samostalno. Takva jedna majstorska ruka bila je ruka Buddhine, jednog od najvećih mislilaca Indije. Buddhin odnos prema njegovim prethodnicima bio je kao odnos Sokrata prema sofistima. Dok je u jednom smislu njegov sistem izraz tadašnje kritike, dotle je on bio određen takođe da zaustavi tu struju time što je ojačao duhovni iako ne religiozni pogled na stvarnost. Besmrtnost može biti neverovatna, bog može biti neshvatljiv, pa ipak zahtevi dužnosti su apsolutni.

Mi ne možemo Buddhu smatrati za racionalistu. Racionalizam se definiše kao »duhovna navika da se upotrebljava razum za razaranje religiozne vere«. <sup>25</sup> Buddha nije pošao sa namerom da postigne negativne rezultate. Pošto se bespristrasno predao istraživanju istine, on je i pošao tome bez ikakvih predrasuda. Ipak je racionalist, pošto

<sup>25</sup> Benn: *History of English Rationalism in the Nineteenth Century* tom I, str. 4.

je hteo da ispituje stvarnost ili iskustvo bez ikakvog pozivanja na natprirodno otkrovenje. U tom pogledu Buddha se slaže sa savremenim naučnicima, koji su mišljenja da ideja o natprirodnom mešanju ne bi trebalo da se unosi u logičke interpretacije prirodnih pojava. Buddha je bio tako čvrsto ubeđen u povezanost stvari da ne bi podnosio mešanje čuda u kosmički red ili magične poremećaje duhovnog života.

Osećajući da ne bi koristilo pozivati se na veru u jedno doba koje je izgubilo svako poverenje u veru, on se oslonio na razum i iskustvo i želeo je da povede ljude samo snagom logike do svojih gledišta. On je hteo da stvori »veru u granicama čistog uma«, i da tako okonča i sa sujeverjem i sa skepticizmom. On retko prihvata ulogu proroka. On je dijalektičar, prepirući se sa svojim protivnicima da bi ih priveo oslobođenju. Svojim sledbenicima iznosi iskustvo kroz koje je sam prošao i poziva ih da sami provere njegova gledišta i zaključke. »Ovo učenje nije zasnovano na rekla-kazala; ono znači: 'dodi i vidi'.«<sup>26</sup> »Buda ne oslobađa ljude, već ih uči kako da se oslobode kao što se on oslobodio. Ljudi prihvataju njegovu propoved istine ne zato što ona dolazi od njega, nego zato što se njegovom reči pokrenuto lično saznanje onoga što on propoveda javlja u svetlosti njihovog uma.«<sup>27</sup> On je prihvatio metodu psihološke analize. Trudio se da se sačuva od svake neproverene spekulacije, gradio je od sirovog iskustvenog materijala i pomagao je duhovni porast namučenog čovečanstva poštenim i bespristrasnim izražavanjem rezultata svoje misli i iskustva. Po njemu »ako neki čovek vidi stvari kakve one zaista jesu, pretaće da ide za senkama i prihvatiti se velike stvarnosti dobrote«. Ostavljajući na stranu metafizičke spekulacije, on istražuje carstvo zakona i reda u svetu iskustva. Po njemu, razum se mora ograničiti na oblast iskustva čije zakone može da ispita.

## VI

### BUDDHA I UPANIŠADE

Otkrivene istine o borbama duha i iskustvima duše našao je Buddha izložene u najvišim delima indijskog genija, u upanišadama. Rani budizam nije neko apsolutno originalno učenje. On ne čini neki izuzetak u razvoju indijske misli. Buddha se nije potpuno otrgao od teorijskih ideja svoga doba i svoje zemlje. Jedna je stvar biti u otvorenoj suprotnosti prema konvencionalnoj i ozakonjenoj religiji svoga doba, a drugo je napustiti živi duh koji leži u njenoj osnovi. Sam Buddha priznaje da je *dharma* koji je on otkrio naporom samovaspitanja stari put, arijski put, da je to večni *dharma*. Buddha ne stvara toliko novi pojam *dharma*, koliko ponovo otkriva jedan stari zakon. Njegovo

<sup>26</sup> Samyutta-nikāya, III.

<sup>27</sup> Oldenberg: *Buddha*.

delo je tradicija dostojna poštovanja, prilagođena naročitim potrebama njegovog doba. Da bi razvio svoju teoriju, Buddha je imao samo da oslobodi upanišade od njihovih nedoslednih kompromisa sa vedičkim politeizmom i religijom, da odstrani njihov transcendentalni aspekt nedokaziv za mišljenje i nepotreban moralu, i da istakne etičku univerzalnost upanišada. Usuđujemo se da postavimo slutnju da je rani budizam samo obnova sistema misli upanišada ali sa jednog novog gledišta. Rhys Davids kaže: »Gautama je rođen, odnegovan, živeo i umro kao hinduista . . . Nije bilo mnogočega u metafizici i načelima Gautame što se ne bi moglo naći u ovom ili onom od ortodoksnih sistema, a veliki deo njegovog učenja o moralu mogao bi da se izvede iz ranijih ili poznijih hinduističkih knjiga. Originalnost koju je imao Gautama sastojala se u načinu na koji je usvojio, proširio, oplemenio i sistematizovao ono što su već bili jasno kazali drugi; u načinu na koji je doveo do punog izraza načela jednakosti i pravde koje su već priznali neki od najistaknutijih indijskih mislilaca. Razlika između njega i drugih propovednika leži uglavnom u njegovoj dubokoj ozbiljnosti i u njegovom širokom duhu čovekoljublja.«<sup>28</sup> »Sigurno je da je budizam dobio u nasleđe od brāhmanizma ne samo niz najznačajnijih dogmi, nego, što je za istoričara od ne manjeg značaja, i sklonost njegove religiozne misli i osećanja, koje je lakše shvatiti nego izraziti u rečima.«<sup>29</sup> Preziranje ritualizma bilo mu je zajedničko sa upanišadama. Budizam je sa ostalom arijskom Indijom delio veru i zakon *karme* i mogućnost postizanja *nirvāne*. Skoro sve škole indijske misli, uključujući i upanišade, tvrdile su da je žalost ili trpljenje suštinska činjenica života na zemlji. I sam Buddha nije mislio da postoji neko neslaganje između njegove teorije i teorije upanišada. On se osećao kao da uživa potporu i simpatiju upanišada i njihovih sledbenika. Stavljao je brāhmane u isti red sa budističkim lualicama, i upotrebljavao je tu reč kao počasnu za budističke blažene i svece. Bar po svome poreklu budizam je izdanak hinduizma. »Budizam je nastao i cvetao u krilu ortodoksne vere.«<sup>30</sup> U ovom našem izlaganju ranog budizma mi ćemo se truditi da pokažemo kako je duh upanišada životni izvor budizma.

## VII

### PATNJA

Na osnovu svog duhovnog iskustva Buddha je došao do ubeđenja da postoje četiri plemenite istine: da postoji patnja,<sup>31</sup> da ona ima svoj uzrok,<sup>32</sup> da se može svladati,<sup>33</sup> i da postoji put da se to postigne.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> *Buddhism*, str. 83—84.      <sup>29</sup> Oldenberg: *Buddha*, str. 53.

<sup>30</sup> Rhys Davids: *Buddhism*, str. 85.

<sup>31</sup> Duhkha.

<sup>32</sup> Samudaya.

<sup>33</sup> Nirodha.

<sup>34</sup> Mārga.

Prva plemenita istina jeste tiranija bola. Život je patnja. »Evo, ovo je plemenita istina o patnji. Rođenje je bolno, starenje je bolno, bolest je bolna, smrt je bolna, zajednica sa nedragim je bolna, razdvojenost od dragoga je bolna, isvaka težnja koja se ne zadovolji bolna je. Ukratko, pet skupina<sup>35\*</sup> koje potiču od vezanosti su bolne.«<sup>36</sup> U doba Buddhe ljudi bistrog uma i dubokih osećanja pitali su: Šta znači takav žalosni krug života? A Buddha je uputio svoj poziv onima koji su tražili put oslobođenja, žudili za sklanjanjem u *nirvānu*, gde grešni prestaju da smetaju, a umorni se smire. Obračanje pažnje patnji nije specifično budističko, mada ga je Buddha naročito isticao. U celoj istoriji misli niko nije slikao bedu ljudskog života crnim bojama i sa više osećanja nego Buddha. Melanholijska nagoveštavana u upanišadama zauzima kod njega glavno mesto. Možda su asketski ideali nerazumnog uzdizanja siromaštva, hvaljenja samopožrtvovanja i opsese odricanjem hipnotički začarali Buddhin duh. Da bi podstakao ljude da žude za bekstvom od ovog sveta on je suviše pojačao njegovu crnu boju. Mi možemo pokušati sve da povećamo udobnost i sreću a suzbijemo društvenu nepravdu, ljudi će ipak biti nezadovoljni. Buddha kaže da je život bol, da je borba za lično održanje bolna, i da su kolebanja sreće strašna.<sup>37</sup> U Dhammapadi se kaže: »Na nebu, niti, u dubinama okeana, niti ulazeći u pećine planinske, niti se igde može naći mesto u svetu gde bi čovek mogao prebivati a da ga ne savlada smrt.« Najveći moralni heroj i najveće umetničko delo moraju jednog dana biti uništeni i pokošeni smrću. Sve stvari prolaze. Naši snovi i nade, naše brige i želje, sve će se to zaboraviti kao da nije nikad ni bilo. Bezbrojni eoni će projuriti, a beskrajna pokolenja će nestati. Niko se ne može suprotstaviti opštoj prevlasti smrti. Smrt je zakon sveg života. Iščezavanje svih ljudskih stvari izvor je melanholije kojoj su mnogi podvrgnuti. Naš um ne može da shvati suštinu cilja kome teži, niti naš život može da ostvari vizije koje ima. Bol prati svako postignuće želje. Beda ljudske prirode sa svojom večnom žudnjom koja stvara želje daleko veće no što ih ljudska moć može da zadovolji, mora nužno da nam pokaže da je život prokletstvo. Mučen mišlju, obmanjivan slučajem, pobeđivan silama prirode, pritisnut neodoljivom težinom dužnosti, zatim užasom pred smrću i strašnom svešću o budućim životima u kojima će se ponavljati tragedija postojanja — čovek ne može drugo do da uzvikne: »Neka pobegnem, neka umrem!« Lek od svih zemaljskih bolova leži u bežanju od života.

<sup>35</sup> Telo, osećanje, opažanje, volja i razum.

<sup>36</sup> *Foundation of the Kingdom of Righteousness*, str. 5.

<sup>37</sup> Buddha kaže: »Putovanje stvorenja (*samsāra*) ima svoj početak u večnosti. Ne može se naći nijedno početno mesto, od koga polazeći stvorenja lutaju i putuju zbunjena neznanjem, sputana žudnjom za postojanjem. Šta mislite, učenici, da li ima više vode u četiri velika okeana ili u suzama koje su istekle od vas i koje ste

\* *Skandha*. Mesto dualizma tela i duše, u budističkoj psihologiji i antropologiji nalazimo pet bitnih sastojaka ili skupina: (telesni) oblik, osećaj, predstavu, formativnu snagu (volje) i svest.

Za misaone ljude su neopisiva beda prolaznosti i žalosna nekorisnost vrline poražavajuće činjenice. U svome članku »O neuspjehu svakog filozofskog pokušaja teodiseje« (1791), odbacujući Leibnizov optimizam, Kant pita: »Da li bi ikoji čovek zdravog razuma, koji je živeo dovoljno dugo i razmišljao o vrednosti ljudske egzistencije, pozeleo da ponovo prođe kroz bednu životnu igru, da ne kažem pod istim uslovima, nego pod kojim bilo uslovima?« Sumornost i tuga velikih filozofa možda jesu produkti njihovih misli. Oni koji osećaju ali ne misle imaju bolju sudbinu.

Ne možemo se odbraniti utisku da Buddha preteruje u opisanju mračne strane stvari. Izgleda da budističkom gledištu na život nedostaje hrabrost i poverenje. Njegovo isticanje tuge nije lažno, ali nije ni istinito. Preovlađivanje bola nad zadovoljstvom je samo jedna pretpostavka. Nietzsche je mislio na Buddhu kad je kazao: »Oni sretnu invalida, ili starca, ili lešinu, i odmah kažu da je život bez vrednosti.« Uopšte uzev, vrednost života izgleda da raste sa njegovim iščezavanjem. Ako su lepota mladosti i dostojanstvo starosti prolazni, onda je isti slučaj i sa bolom rođenja i agonijom smrti. Postoji tendencija u budizmu da se pretvori u crno ono što je tamno, i u tamno ono što je sivo. Vidokrug se ograničava na ono što je oštro, gorko i bolno u životu.

Ali budizam bi mogao da pravda Buddhin stav govoreći da svaka religija preuveličava patnju u životu, jer je cilj religije spasenje od greha i trpljenja. U jednom srećnom svetu ne bi bilo potrebe za religijom. Kako možemo izbeći iz ovog sveta smrti? — to je pitanje koje postavljaju upanišade, a Buddha ga postavlja sa obnovljenom snagom. U Katha-upanišadi brāhman Naćiketa pita Yamu, Smrt: »Drži za sebe svoje kuće, igru i pesmu. Da li ćemo biti srećni sa ovim stvarima, videći tebe?«<sup>38</sup> A budist pita: »Kako može biti smeha, kako može biti radosti, kad svet neprekidno gori? Zašto ne tražite svetlost vi koji ste opkoljeni mrakom? Ovo telo je iznošeno, puno bolesti i slabosti; ova gomila truleži lomi se u komade. Život se zaista završava smrću.«<sup>39</sup>

Ako pesimizam znači da život na zemlji nije vredan življenja osim ako se vodi u čistoti i oslobođenju, onda je budizam pesimistički. Ako pesimizam znači da je najbolje svršiti sa životom na zemlji jer blaženstvo dolazi posle toga, onda je budizam pesimizam. Ali ovo nije pravi pesimizam. Jedan sistem je pesimistički ako odbaci svaku nadu i izjavi: »Živeti na zemlji je mučno, ali ni posle nema blaženstva. Neki

prolili dok ste lutali i skitali na svom dugom potucanju, brinući i plačući, pošto vam je bilo dato ono što niste voleli, a nije vam bilo dato ono što ste voleli? Smrt majke, smrt brata, gubitak srodnika, gubitak imanja, sve ste to iskusili tokom dugih vekova, i dok ste to doživljavali kroz duge vekove više suza nego što je vode u četiri okeana isteklo je iz vas, i vi ste ih prolili dok ste lutali i skitali na tom potucanju, brinući i plačući, pošto vam je bilo dato ono što niste voleli, a nije vam bilo dato ono što ste voleli.« Samyutta-nikāya; Oldenberg: *Buddha*, str. 216—217.

<sup>38</sup> I. 1. 26.

<sup>39</sup> Dhammapada, XI. 146. 148.

oblici budizma izjašnjavaju se tako i s pravom se nazivaju pesimističkim. Što se tiče prvobitnog učenja Buddhje, ono nije takvo. Istina je da on smatra da je život beskrajno mučenje, ali veruje u oslobodilačku snagu etičke discipline i mogućnost usavršavanja ljudske prirode. I opet, mada patnja stvorenja lebdi nad Buddhinim duhom, ona ne izgleda da je besciljna. Ima u njoj želja da nas pozove na najveći napor da se odrekemo svih želja. Svaki čovek ima da nosi svoj sopstveni teret, a svako srce zna svoju sopstvenu gorčinu, pa ipak kroz sve to izbija dobrota i napredovanje prelazi u savršenstvo. Svet sa svojim trpljenjem izgleda da je pogodan za rasteenje dobrote. Buddha ne propoveda potpunu besmislenost života niti prepuštanje neizbežnoj propasti. Njegovo učenje nije učenje o očajanju. On nas poziva da se borimo protiv zla i postignemo život finijih osobina, stanje *ārhatta*.

## VIII

### UZROCI TRPLJENJA

Odgovarajući na drugo pitanje o uzrocima trpljenja, budizam pribegava psihološkoj analizi i metafizičkim spekulacijama. »Ovo je plemenita istina o poreklu trpljenja. To je zaista strašna žeđ koja izaziva obnovu postajanja, praćenja čulnim uživanjima i traži zadovoljenje čas ovde čas onde, tj. žudnja za zadovoljenjem čula ili žudnja za blagostanjem.«<sup>40</sup>

Upanišade su već ukazale na uzroke trpljenja. Za njih je blaženstvo večno, a bol je prolazna. *Yo vai bhūmā tad amrtam anyad ārtam.\** Večno nepromenljivi su istina, sloboda i sreća, svet rađanja, starenja i smrti podvrgnut je trpljenju. Stvarnost se ne može naći van *sebe*, u onome što podleže postojanju i umiranju. Ona je tamo gde njih nema. Postoji žalost zato što se sve stvari menjaju. One nestaju ili se pojave. Zakon uzročnosti uslovljava sva bića koja su u stanju stalnog postajanja, nicanja i propadanja. »Ima tri stvari, o kralju, koje ne možeš naći u svetu. Ono što — bilo da je svesno ili nesvesno — ne podleže propadanju i smrti to nećeš naći. Onu osobinu neke stvari (organske ili neorganske) koja nije nestalna, nju nećeš naći. I u najvišem smislu nema takvog bića koje je svojina bića.«<sup>41</sup> »A ono što je prolazno, o monasi, da li je bolno ili prijatno?« »Bolno, gospodar.«<sup>42</sup> Žalost je istovetna sa prolaznošću. Želje prouzrokuju trpljenje, pošto mi želimo ono što je nestalno, promenljivo i propadljivo. Nestalnost predmeta želje je ta

<sup>40</sup> *Foundation of the Kingdom of Righteousness*, str. 6.

<sup>41</sup> Milinda, IV. 7. 12. Vidi takođe Bhikkhunisamyutta; Dhammapada, V 47—48; Oldenberg: *Buddha*, str. 218—219.

<sup>42</sup> Vidi Mādāhima-nikāya, III. 19; Buddhaghoṣa: *Atthasālinī*, E. T., str. 74.

\* »Velike vrline su besmrtne, ostalo je patnja.«

koja prouzrokuje nezadovoljstvo i kajanje. Svako zadovoljstvo je prolazno. Osnovna postavka budističkog sistema da je život bol dogmatički je prihvaćena od strane upanišada.

Buddha utvrđuje da nema ničeg stalnog, i ako samo nešto stalno zaslužuje da ga nazovemo *samim sobom* ili *ātman*, onda ništa na zemlji to nije. Sve je *anattā* ili van *sebe*. »Sve je nestalno: telo, opažaj, osećaj, *sankhāre*\* i svest; sve je to nevolja. Sve je to van *sebe*.« Ništa od toga nije supstancijalno. To su sve pojave bez supstancije ili realnosti. Ono što mi smatramo sobom u stvari je samo niz praznih privida suviše beznačajnih da bi se za njih vodila borba. Ako se ljudi prepiru o njima to dolazi zbog njihovog neznanja. »Od čega što postoji proizlazi iznemoglost i smrt, i od čega one zavise? Od rođenja koje se zbiva, od njega dolazi iznemoglost i smrt, od njega one zavise . . . od nestajanja neznanja nestaju ideje, i od njegovog prestajanja prestaju one, a od prestajanja ideja prestaje shvatanje.«<sup>43</sup> Neznanje je glavni uzrok koji donosi pogrešne želje. Kad se postigne saznanje, trpljenju dolazi kraj. Neznanje i pogrešna želja predstavljaju teorijsku i praktičnu stranu iste pojave. Prazna apstraktna forma pogrešne volje je neznanje, konkretno ostvarenje neznanja je pogrešna volja. U stvarnom životu to dvoje predstavlja isto. Za budistu, kao i za indijske mislioce uopšte, saznanje i volja su tako usko povezani da se među njima ne pravi razlika. Ista reč *ĉetanā* upotrebljava se da obeleži kako jedno tako i drugo. Kao što ćemo videti, vežbanje misli smatra se kao priprema za očišćenje srca i volje. Nepoznavanje istine jeste prvobitno stanje svakog života. Jer, već jedan jasan, prodoran, istraživački pogled je dovoljan da nam pruži osećanje da ništa na zemlji — žena ili dete, slava ili počast, ljubav ili bogatstvo — ne zaslužuje da mu se posvetimo. »Jer se sve što postoji pokazuje nedovoljno ako se vežemo za njega.«<sup>44</sup>

Vanrednu filozofiju dinamizma izgradio je Buddha pre 2.500 godina, filozofiju koju je obnovila za nas moderna nauka svojim otkrićima i smeo polet moderne misli. Elektromagnetska teorija materije unela je čitavu revoluciju u opšti pojam o prirodi materijalne stvarnosti. Ova nije više nešto statičko nego je energija koja zrači. Ista takva promena zahvatila je i svet psihologije; naslov Bergsonove najnovije knjige »Duhovna energija« ukazuje na promenu u teoriji o psihičkoj stvarnosti. Pod utiskom promenljivosti predmeta, neprestane izmene i transformacije stvari, Buddha je formulisao filozofiju promene. On je izvršio svodenje supstancija, duša, monada, stvari na sile, kretanja, sledovanja i procese, i prihvatio dinamičko shvatanje stvarnosti. Život nije ništa drugo do niz manifestacija postajanja i gašenja.<sup>45</sup> Život je struja bivanja.<sup>46</sup> Svet

<sup>43</sup> Lalitavistara.

<sup>44</sup> Maddhima-nikāya, 32.

<sup>45</sup> Pātubhāvo-uppādo.

<sup>46</sup> »Sve stvari su u stanju promene.« »Stvarnost je u samoj sebi nemir« (Heraklit: *Fragmenti* 46 i 84).

\* *Sankhāra* — formacije, složena doživljajna stanja.

čula i nauke jeste svet od trenutka do trenutka. Njega sačinjava kružno kretanje od rođenja do smrti. Ma koliko da je trajanje nekog stanja bića, kratko kao blesak munje ili dugo kao milenijum, ipak je svako samo postajanje. Sve stvari se menjaju. Sve budističke škole se slažu u tome da ništa ljudsko ili božansko ne postoji što bi bilo trajno. Buddha nam drži govor o vatri<sup>47</sup> da bi prikazao neprekidni tok postajanja koji se naziva svetom.<sup>48</sup>

Svet za svetom kruži stalno  
Od stvaranja do propasti,  
Kao što mehuri pene na reci;  
Iskreći, prskajući, nestaju.<sup>49</sup>

Mada se plamen održava nepromenjen po izgledu, on je u svakom trenutku drugi i ne isti plamen. Reka se održava u svome toku prilivom uvek novih voda. Najznačajnija činjenica za budizam jeste bivanje svega što jeste. Apsolutna realnost nije svojina ničega na zemlji. »Nemoguće je da ono što je rođeno ne bi umrlo.«<sup>50</sup> »Ono što god podleže začetku podleže i propadanju.«<sup>51</sup> Nužno je i neumoljivo umiranje svega što se rodi. Postoji samo razlika u dužini trajanja. Malo šta traje godinama, većina samo kratke trenutke. Promena je suština stvarnosti. U svetu nema ni stalnosti niti istovetnosti. Svet se sastoji u prenošenju sile. Ta ideja mogla je da ponikne iz razmišljanja o svesti i očiglednoj prolaznosti svih stvari u prirodi. Neprekidna promena je osnova našeg svesnog života. Živi univerzum je odraz našeg duha. Svaka pojedinačna pojava je samo jedna karika u larcu, prolazna faza u razvoju, a više lanaca sačinjava jednu celinu, *dharmadhātu* ili duhovnu vasionu. Buddha čak i ovde prihvata zlatnu sredinu. »Ovaj svet, o Kaćčāna, uopšte se zbiva na osnovu dvojstva: ovo ‚jeste‘ i ovo ‚nije‘. Ali, o Kaćčāna, svaki koji shvati u istini i mudrosti kako se stvari začnu u svetu, u njegovim očima nema toga ‚ovo nije‘ . . . Ko god, Kaćčāna, shvati u istini i mudrosti kako stvari nestaju u ovom svetu, u njegovim očima nema toga ‚ovo jest‘ u ovom svetu . . . ‚Sve jeste‘ — to je jedna krajnost, o Kaćčāna. ‚Sve nije‘ — to je druga krajnost. Istina je u sredini.«<sup>52</sup> To je postajanje bez početka i kraja. Nema statičkog momenta kad postajanje postaje bivstvovanje. Jedva da smo ga shvatili u njegovim atributima imena i oblika, ono se već menja u nešto drugo.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Upor. Heraklit: »Ovaj svet je večno živa vatra.« Buddha i Heraklit upotrebljavaju vatru, najpromenljiviji elemenat, da bi predstavili metafizički princip postajanja.

<sup>48</sup> Mahāvagga, I, 121.

<sup>49</sup> Shelley: *Hellas*.

<sup>50</sup> Abhidharmakośavyākhyā.

<sup>51</sup> Mahāvagga, I—23.

<sup>52</sup> Samyutta-nikāya. Oldenberg: *Buddha*, str. 249.

<sup>53</sup> Vidi Samyutta-nikāya, XXII. 90. 16.

Kako dolazimo do toga da mislimo o stvarima a ne o procesima u tome apsolutnom toku? To je otuda što zatvaramo oči pred sukcesivnim događajima. Veštačko je to držanje kad mi napravimo zaseke u toku promena i nazovemo ih stvarima. Istovetnost predmeta je nestvarna. Polazeći od uslova i odnosa, mi izgrađujemo prividno nepromenljivu vasionu. Dolazeći u dodir sa svetom mi moramo da upotrebljavamo odnose raznih vrsta, kao što su odnosi između supstancije i osobine, celine i dela, uzroka i posledice, koji se uzajamno pretpostavljaju. U svome neznanju mi smatramo apsolutnim osam principijelnih relativnih pojmova: začetak i prestajanje, kontinuitet i diskontinuitet, jedinstvo i mnoštvo, dolaženje i odlazanje. Čak su uzajamno zavisni i modusi postojanja i nepostojanja, tako da je jedan mogućan jedino u odnosu na drugi. Svi ti odnosi su slučajni a ne nužni. Kao što bi Kant kazao, oni ne važe za stvari *po sebi*.<sup>54</sup> Oni deju samo u našem svetu, tj. u svetu pojava ili fenomena. Sve dotle dok ove relativne i ograničene pojmove smatramo kao apsolutno istinite, mi smo podložni neznanju, tom uzroku životne bede. Kad saznamo istinu o stvarima mi ćemo shvatiti kako je besmisleno za nas da cenimo izdvojene proizvode neprekinutih nizova transformacija kao da su nešto stvarno i večno. Život nije stvar ili stanje neke stvari, nego kontinuirano kretanje ili menjanje. Tu imamo začetak Bergsonovog gledišta.

Istovetnost predmeta je samo drugo ime za kontinuitet postojanja. Dete, dečko, mladić, čovek, starac — sve je to jedno. Seme i drvo su jedno. Bengalska smokva, stara hiljadu godina, jedna je i ista biljka sa semenkom iz koje je izrasla. Neprekidno sledovanje daje izgled pune istovetnosti. Mada se kako supstancija naših tela tako i konstitucija naših duša menja svakog trenutka, ipak mi kažemo da je ono ista stvar ili isti stari čovek. Niz stanja sačinjava neku stvar, a za prvo takvo stanje se kaže da je uzrok drugog, jer izgleda da su sva iste prirode. Prividna istovetnost od trenutka do trenutka sastoji se iz kontinuiranih trenutaka koje možemo nazvati kontinuitetom jedne istovetnosti koja je u stalnoj promeni. Svet je niz događaja koji se stalno menjaju i obnavljaju se kad god trepnemo a nestaju svakog trenutka da bi bili zamenjeni sličnim nizom. To brzo sledovanje zavarava posmatrača te poveruje da je vasiona trajna egzistencija, kao što brzo okretan, užareni štap čini utisak potpunog kruga. Korisna konvencija dovodi nas do toga da damo imena i oblike individuama. Istovetnost imena i oblika nije, međutim, dokaz za istovetnost unutrašnje stvarnosti. Dalje, mi sasvim prirodno dolazimo do toga da zamišljamo jednu trajnu srž u stvarima ali to je samo apstrakcija našeg mišljenja. Mi kažemo »kiši«, mada ništa ne vrši tu radnju. Ne postoji ništa osim kretanja; ne onaj koji dela, nego delo postoji; dakle ništa sem postojanja nije stvarno.

<sup>54</sup> Prema Buddhaghōši vreme je »pojam apstrahovan upotrebom iz ovog ili onog događaja«. Atthasālini, E. T., str. 78.

Da bi objasnio kontinuitet u svetu bez nekog permanentnog supstrata, Buddha proglašava zakon uzročnosti i čini ga osnovom kontinuiteta. Glavni prilog budizma indijskoj misli je zakon opšte uzročnosti sa zaključkom o večnom kontinuitetu postojanja koji je izveden iz njega. Postojanje je preobražaj. Ono se zbiva u nizu sukcesivnih stanja. Sve stvari podležu promenama koje se obeležavaju kao *utpāda* (proizlaženje), *sthiti* (stanje), *darā* (rastenje), i *nirodha* (raspadanje). »Znaj da sve što postoji proizlazi iz uzroka i uslova, i u svakom pogledu je nestalno.« Sve što ima neki uzrok mora nestati. »Sve što god je rođeno, dolazi na svet i uobličava se, sadrži u sebi unutrašnju nuždu rastvaranja.« »Sve komponente stvari moraju ostarjeti.« Svaka supstancija je organska, i njeno postojanje je samo kontinuitet promena, od kojih svaku određuju njeni prethodni uslovi. Stvar je samo sila, uzrok, uslov. To se zove *dharma*. Buddha kaže: »Ja ću vas poučiti o *dharmi* ovako: Kad je prisutno ono, nastaje ovo; kad nastane ono, nastane ovo; kad nema onoga, ne nastaje ni ovo; prestankom onoga prestaje i ovo.«<sup>55</sup> Za Buddhu, kao i za upanišade, ceo svet je određen uzročno. Dok upanišade uče da stvari ne postoje samostalno kao takve, nego su proizvodi nizova uzroka koji nemaju početak niti kraj, Buddha kaže da su stvari proizvodi uslova. Upanišade su isto tako jasne kao rani budizam u uverenju da u ovom svetu neprekidnih promena i večnog postojanja nema stalnog mesta mirovanja za čoveka.

Ono što čini biće u materijalnoj oblasti stvari jeste samo *patiēcāsammuppāda* ili poreklo jedne stvari u zavisnosti od druge. Uzročnost je uvek jedna samoizmena ili postojanje. Suština neke stvari, njen *dharma*, jeste njen unutrašnji zakon odnosa. Ne postoji *biće* koje se menja. Postoji jedino samopromena ili samouobličavanje. Ne može se reći, kao u *nyāya* filozofiji, da je neka stvar uzrok druge. Jer jedna stvar je ono što jeste, i ne može postati nešto drugo. Kao što je svetski proces zadužen sa svesnim porastom, tako je sila uzročnosti vezana za unutrašnju motivaciju. Organsko rastenje je prototip svega postojanja. Prošlost se preuzima u tok kretanja. Teškoća spolnog prouzrokovanja dolazi zbog činjenice što je naše saznanje u spolnom svetu ograničeno na međusobne odnose pojava. Ali u našoj unutrašnjoj svesti mi znamo da naša volja određuje naše postupke. Ista sila dejuje svuda. Schopenhauer je naziva »volja«. Buddha je zove »karma«. To je jedina realnost, stvar po sebi, koja ceo svet ima kao svoje delo. U spolnom svetu uzročnost postaje jednoobrazno prethodjenje nečemu. Uzrok je ono što kad je dato zbiva se nešto drugo. Posle svih napora moderne filozofije uzročnost nije definisana nekim bolje odgovarajućim izrazom. Istraživači u oblasti prirodnih nauka, kao što je Karl Pearson, predlažu da se ideja uzročnosti zameni kategorijom korelacije. Uzrok i posledica predstavljaju ranija i docnija stanja jednog kontinuiranog procesa. Mi opisujemo tok događaja pomoću formule uzročnosti, ali ne obja-

<sup>55</sup> Madđhima-nikāya, II. 32.



šnjavamo zašto se stvari zbivaju onako kako se zbivaju. Poslednji uzroci mogu spadati u oblast metafizike, ali posmatranje je ograničeno na sekundarne uzroke. Cilj budizma nije filozofsko objašnjavanje nego naučno opisivanje. Tako Buddha odgovara na pitanje o uzroku nekog datog stanja stvari opisujući uslove pod kojima ona postaje, dakle sasvim u duhu moderne nauke.

Uzročni razvoj ne treba posmatrati kao mehaničko sledovanje kretanja, u kom se slučaju proces sveta pretvara u niz uništavanja i novih stvaranja; taj razvoj je jedno stanje koje se izgrađuje u jedno drugo stanje ili mu saopštava neprekidne podsticaje. Tu prošlost stalno određuje sadašnjost. Budizam veruje u prelazno uzrokovanje, u kome jedno stanje prenosi svoje *paścayasatti* ili uzročnu energiju nekom novozačetom zametku. Uzročne odnose možemo zamisliti po tipu odnosa semena koje izraste u drvo, te su jedno drugom potrebni. Ceo život je sila. Mada nikad ne možemo da vidimo rad te sile, ona je ipak tu; u svesti osećamo njeno prisustvo. Svetski proces ima karakter samoaktivnog razvoja. *Izgleda* kao da njega sačinjava niz neprekidno sukcesivnih pojava, dok je u stvari to kontinuiran razvoj uporedljiv sa nedeljivom melodijom. Postoji spajanje prošlosti sa sadašnjošću, koje se u našem spoljašnjem posmatranju prirode razvija u sukcesiju »pre« i »posle«. Onda život postaje jedna stvar posle druge, a uzročnost čisto sledovanje, kako je tvrdio Nāgasena.

Učenje o prolaznosti bilo je zajedničko upanišadama i ranom budizmu; pozniji budizam ga je razvio u gledište o trenutnosti. Ali reći da su stvari *anitya* ili prolazne nije isto što i reći da su trenutne ili *kšanika*. Buddha misli da je samo svest trenutna a ne stvari, jer on kaže: »Jasno je da telo traje jednu godinu . . . sto godina ili čak duže. Ali ono što se zove duh, intelekt, svest, kruži neprekidno dan i noć, nestajući kao jedna stvar i pojavljujući se kao neka druga.«<sup>56</sup> Buddhi je naročito stalo do toga da dokaže da telo, duh itd., nisu suština *sebe*. Oni nisu trajni. Nepostojanost ne znači trenutnost ako se pripíše stvarima uopšte. Samo kad govori o duhu Buddha se služi poređenjem sa plamenom. Plamen lampe sačinjava niz plamenova od kojih svaki traje samo trenutak, i misaoni proces (*ċitta*) je istog tipa. On jasno razlikuje trenutni karakter duhovnih procesa od nepostojane prirode neduhovne stvarnosti. Ako se taj trenutni karakter proširi na celokupno postojanje dobijamo *kšanika-vādu*.\* Pozniji budisti veruju da je sva egzistencija trenutna. Oni tvrde da je trajno postojanje samo protivrečnost. Postojanje ili *sattva* znači praktičnu efikasnost ili *arthakriyā-kāritvu*. Postojanje je sposobnost da se proizvede neka promena u redu

<sup>56</sup> Samyutta, II. 96. Buddha ne govori tako izričito kao Bergson da je razlika između dve stvari, svesti i materije, samo razlika u naponu, ili ritmu, ili iznosu kretanja.

\* *Kšanika-vāda* — nauka o trenutačnosti svih pojava u večnom toku zbivanja.

stvari. Seme postoji zato što proizvodi izdanke. Međutim, trajne stvari ne mogu da imaju ovu moć proizvođenja promena. Ako bi stvari bile nepromenjene u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, ne bi bilo razloga zbog koga bi proizvodile različite posledice u raznim vremenskim trenucima. Ako se kaže da je potencijalna sila trajna i da ona postaje aktualna kad se ispune izvesni drugi uslovi, javlja se odgovor da što god ima moć da nešto učini ono ga i čini, a što god ga ne čini nema tu moć. Ako uslovi proizvode promenu, onda samo oni postoje a ne trajne stvari. Ako postojanje znači sposobnost uzročnog dejstva, onda su stvari koje postoje trenutne. »Strogo govoreći, trajanje života nekog živog bića je vanredno kratko; ono traje samo dok traje jedna misao. Upravo, kao što se točak na kolima okreće samo u jednoj tački svog obruča i, kad stoji, stoji samo na jednoj tački, potpuno isto život živog bića traje samo za vreme trajanja jedne misli. Čim je ta misao prestala kaže se za život bića da je prestao.«<sup>57</sup> Sa gledišta ove teorije o trenutnosti, sa kojom se budizam indentifikovao veoma rano u svom razvoju, teško je shvatiti prirodu kretanja. Kad izgleda da se neko telo kreće, dešava se u stvari njegovo neprekidno obnavljanje. Ono se ponovo rađa svakog trenutka, kao plamen koji se stalno obnavlja i nikad ne ostaje istovetan sa samim sobom ni za trenutak.

Priroda je neprekidno vibriranje, beskonačno rastezanje vezano gvozdenim lancem uzročnosti. Ona je kontinuirana celina, jedna i nedeljiva. Sve što se dešava šalje udar kroz ceo krug postojanja, koji je samo jedno drugo ime za neprekidno menjanje. Čak i u čistom mehanizmu mrtve prirode budizam vidi večni kosmički zakon ili uređeni proces. On je »ogroman lavirint, ali ne bez plana.«<sup>58</sup> Točak kosmičkog reda okreće se »bez tvorca, bez poznatog početka, i neprekidno postoji na osnovu vezanosti uzroka i posledice.«<sup>59</sup>

U pāli jeziku red u vasioni naziva se *niyama* ili proces napredovanja. Nešto pre Buddhagošina vremena (peti vek n. e.) i posle skupljanja pitaka pravila se razlika pet redova, koji su nazvani *kammaniyama* ili red akta i rezultata: *utuniyama* ili fizički neorganski red; *bīdaniyama* ili red biljaka, organski red; *ċittaniyama* ili red svesnog života; *dhammaniyama* ili red norme ili dejstva prirode da ostvari savršen tip. *Kammaniyama* objavljuje da dobra i rđava dela imaju za posledicu željene i neželjene rezultate. On predstavlja univerzalnu činjenicu da neki telesni, duševni i drugi akti možda imaju za posledicu bol onoga koji ih izvodi i njegovih bližnjih, dok drugi donose sreću i njemu i njima. *Kamma*\* ističe vezanost dela i posledice.

Ovaj ogroman svet života i pokreta koji neprekidno postaje, uvek se menja, raste, bori se, ipak ima u svojoj srži jedan zakon. U ovome je glavna razlika između ranog budizma i bergsonizma. Za

<sup>57</sup> Visuddhimagga, gl. VIII. <sup>58</sup> Pope.

<sup>59</sup> Buddhagoša: Visuddhimagga, XVII.

\* *Kamma*, pāli izraz za *karma*, delo i njegovu moralnu determiniranost.

Bergsona život znači odsustvo zakona, za Buddhu ceo život je slika jednog opšteg zakona. Budistički pojam života i zakona osvetljava svojim sjajem otkrića nauke i daje smisao najdubljim instinktima čoveka. Sigurno važenje zakona u stanju je da otkloni strašnu težinu koju ljudskom duhu nameće životna patnja, i ispuni budućnost nadom, pošto ako se individua zauzme može da se uzdigne iznad oblasti trpljenja i borbe koji su neodvojivi od života.

Osnovna razlika između budizma i upanišada izgleda da leži u njihovim gledištima o metafizičkoj stvarnosti nepromenljive supstancije koja čini isto tako pravo čovekovo *sebe*. Potrebno je rešiti pitanje da li je Buddhino mišljenje da univerzalni red treba smatrati kao nešto što proističe iz ničega i vraća se u ništa. Istina je da Buddha ne nalazi središte realnosti ili načelo trajnosti u toku života u vrtlogu sveta, ali iz toga ne sleduje da u svetu nema ničeg stvarnog uopšte izuzev delovanja sila. Od životne je važnosti pitanje o prvobitnom uzroku koji stavlja točak u pokret. Ko je pokrenuo? Ako je duh jedan tok, a predmetni svet drugi, da li postoji ili ne neka celina u kojoj to dvoje postoji? Ako ograničimo svoju pažnju na svet pojava mi ne možemo reći na čemu počiva svet, slon na kornjači ili kornjača na slonu, da li uzrok sveta leži u božanskom stvaranju ili u razvoju neke supstancije, ili u prirodnom razvoju iz njegove sopstvene unutrašnjosti. Buddha jednostavno prihvata činjenice iskustva. Stvari se menjaju. U svetu ne postoji biće nego jedino bivanje. Kad je tako, onda najvišu realnost čini zakon promene, a to je zakon uzročnosti. Buddha ne govori o nekom konačnom uzroku ili slučaju. Nužnost upravlja vasionom. Ne postoji haotična anarhija ili proizvoljno mešanje. Ovim rečima Oldenberg izražava razliku između brāhmanističkog i budističkog shvatanja: »Spekulacija brāhmana zapazila je biće u svakom postajanju; spekulacija budista postajanje u svakom prividnom biću. U prvom slučaju imamo supstanciju bez uzročnosti, u drugom uzročnost bez supstancije.«<sup>60</sup> Ovaj opis preuveličava aspekte ova dva sistema, koji se slažu u osnovi mada se razlikuju po tome šta ističu. Za upanišade, isto koliko za Buddhu, »vaciona je živa celina koja se ne može deliti — uprkos sile i delimičnog umiranja — na dobro definisane predmete i jasno određene razlike.«<sup>61</sup> Vasiona je nepodeljeno kretanje. Upanišade ne pretpostavljaju čisto biće koje isključuje postajanje. One ne gledaju na svet postajanja kao na privid. I sam Oldenberg dopušta da su mislioci upanišada nalazili u svakom postajanju jedan izgled bića. Oni ne gledaju na svet postajanja kao na uzajamno nepovezane nizove raznih stanja. On može biti samo pojava, ali on je ipak pojava stvarnosti. Upanišade isključuju ideju o apsolutnoj promeni, skrećući pažnju na činjenicu da postoji nešto nepromenljivo na čemu počiva tok promena. Promene predstavljaju smene specijalnih određenosti ili slučajeve stalne supstancije.

<sup>60</sup> *Buddha*, str. 251.

<sup>61</sup> Bradley.

Dok je celina nepromenljiva, promene su relativne određenosti izgleda celine, a ove uzastopne faze su vezane zakonom. Buddha ne kaže da sve promene sadrže nešto što se stalno menja, niti govori da je jedino promena stalna, kako ga tumače neki njegovi sledbenici. On je ravnodušan prema »biću« stvari i nalazi da je stvarnost relevantna za naše rastuće praktične interese. Ali čak ako se i složimo sa Nāgasenom da poznamo samo sledovanje stvari, nužno nam se nameće pitanje: ako je sve uslovljeno, da li postoji nešto neuslovljeno? Bez toga uzročnost protivreći sama sebi. Ako svaka pojava upućuje na neku drugu kao njen dovoljni razlog, a ova opet na dalju itd., onda ne možemo po prirodi stvari naći dovoljan razlog ni za šta. Mi moramo na neki način dospeti iz kategorije uzročnosti do nekog bića koje je svoj sopstveni uzrok i ostaje zajedno sa samim sobom uprkos svim svojim promenama. Kad kažemo da je prolazno poznato kao prolazno, mi ga suprotstavljamo večnome, a javlja se tada pitanje o stvarnosti večnoga. Ili bismo morali da smatramo najvišu stvarnost kao načelo koje se razvija, ili moramo priznati neki stalan elemenat koji se izražava i održava u celom procesu promene. U svakom slučaju priznajemo princip bića ili istovetnosti.

Prema Aristotelu, istovetnost je nužna pretpostavka za svaku promenu. Svaka promena uključuje nešto stalno što se menja. Mi ne možemo zamisliti promenu bez nečeg stalnog. To je istina koju sadrži Kantova »Druga analogija iskustva«. »Bez stalnoga nemogućni su odnosi u vremenu.« Kad »B« sleduje posle »A« to znači da »A« nestaje pre no što »B« počinje. Odnos između njih nazvan sledovanjem ne može da postoji ni za »A« niti za »B«, nego samo za nešto što je prisutno u obadva. Kad ne bi bilo ničega osim uzastopnih događaja u svetu, ničeg osim »A« koje nestaje pre no što »B« počinje, »B« pre no što »V« počinje itd., onda ne bi moglo biti sledovanja. Mogućnost bilo kakvog sledovanja uključuje relativnu stalnost. Mora da postoji nešto što nije u sledovanju nego je stalno, što prenosi dalje momenat sledovanja koji nestaje i predaje ga sledećem. Čak i onda kad priznamo da svaka promena uključuje nešto relativno stalno, postoji još mogućnost da sve što je relativno stalno uključuje jednu apsolutnu stalnost. Mi ne možemo celokupnost pretvoriti u splet odnosa, u čistu masu veza bez ičeg što se može povezati. To bi bilo kao let bez ptice. Stvarnost se ne iscrpljuje uzajamnim odnosima. Ograničavajući svoju pažnju na svet iskustva, Buddha posmatra biće kao kontinuirani proces. U savremenoj filozofiji Bergson je popularizovao gledište da stvarnost pojava leži u prelazanju ili postajanju, a ne u posmatranim stvarima. *Avidya* nam pruža prividni izgled statičkih supstancija. Saznanje nam pruža uvid u nestalnost stvari, ali ipak su sve promene samo promene koje se pokoravaju jednom unutrašnjem zakonu uzročnosti.

Ako prihvatimo gledište o trenutnosti, moramo priznati uzročnost i kontinuitet sa njihovim korelatima trajanjem i istovetnošću, inače ćemo pretvoriti svet u đavolsku igru divljih sila, i odreći se svih pokušaja da ga razumemo. Šankara na ovaj način ukazuje na nesla-

ganje između uzročnosti i njene implikacije trajanja i, s druge strane, doktrine o trenutnosti: »Prema budistima, svaka stvar ima trenutnu egzistenciju. Tako kad dođe drugi trenutak stvar koja je postojala u prvom trenutku prestaje da postoji, a javlja se jedna sasvim nova stvar. Prema tome, ne možete tvrditi da je prethodna stvar uzrok sledeće stvari, ili da je ova druga posledica prve. Prema teoriji o trenutnosti, prethodna stvar je prestala da postoji kad je nastupio sledeći trenutak; to će reći da ranija stvar prestaje da postoji kad se stvar sledećeg trenutka pojavi, i stoga se ne može smatrati kao ona koja proizvodi sledeću, pošto ono što ne postoji ne može da bude uzrok postojanja.«<sup>62</sup> Važenje ove primedbe priznaju neki pozniji budisti,<sup>63</sup> koji dokazuju da postoji jedan trajni elemenat koji leži u osnovi svih promena. Sogen kaže: »Supstrat svega je večan i trajan. Samo faza neke stvari može da se menja svakog trenutka, tako da je pogrešno tvrditi da prema budizmu stvar iz prvog trenutka prestaje da postoji kad nastupi drugi trenutak.«<sup>64</sup>

Ograničujući svoju pažnju na relativnu svest postojanja Buddha nije zaključio — kao mislioci upanišada — da postoji neki opšti, svedržiteljni život koji kuca u svakom ljudskom srcu i u srži sveta. Međutim, mi ne možemo poreći stvarnost apsoluta prosto stoga što je nepristupačan saznanju. Ako je uslovljeno sve što postoji, onda kad se iscrpu svi uslovi mi ostajemo na prazno. Oldenberg razmišlja: »O uslovljenome se može misliti samo kao o nečemu što je uslovljeno nečim drugim što uslovljava. Ako samo budemo dijalektički konsekventni, nemoguće je na osnovu ove teorije života shvatiti kako će se priznati da tamo gde niz uslova prestaje, poništavajući sebe, ostaje nešto drugo osim praznina.«<sup>65</sup> Slažući se sa upanišadama, Buddha drži da pojave u svetu, poznate našem intelektu, imaju jedino uslovljeno postojanje. Naš intelekt zahteva da pretpostavimo neuslovljeno biće kao uslov iskustvenog niza. Samo ovo nužno biće nije član tog niza. Taj uslov mora da bude neiskustven da bi bio slobodan od slučajnosti i zavisnosti. Ipak se on ne može potpuno izdvojiti od iskustvenog niza, jer u tom slučaju ovaj poslednji bi bio nestvaran. Izgleda da sve jeste, pa ipak i da nije; ono istovremeno jeste i postaje. Svaki događaj nas tera da pogledamo iza njega u neki prethodni oblik postojanja, iz koga je događaj proistekao kao njegov razvijeni ekvivalenat. Ova teorija po kojoj svaka stvar koja postoji jeste i nije, stvarna je i nestvarna, sugerira idealističko shvatanje postojanja, koje predstavlja samo razvoj bića. To je glavna težnja Buddhinog učenja. Svako postojanje je poravnanje dve suprotnosti, i ukoliko se tiče ovog sveta za nas nije moguće odvojiti biće od nebića. Ako pokušamo da izdvojimo jedno od njih i odredimo ga strogo samo sobom, ono će se opet okruniti ostavljajući za sobom

<sup>62</sup> V. S., gl. II. 11 i d.      <sup>63</sup> Upor. Sarvāstivādine.  
<sup>64</sup> *Systems of Buddhist Thought*, str. 134.  
<sup>65</sup> Oldenberg: *Buddha*, str. 277.

potpuno ništa. Iskustvena stvarnost je nešto na sredini: progres, postajanje, kretanje od nebića ka biću. Buddha je ubeđen u neplodnost logike koja pokušava da tretira čulne predmete ili misli kao da su to određeni i statički entiteti, a ne faze u jednom večnom procesu ili ostvarivanju. Njegovo ćutanje o apsolutu dokazuje da prema njegovom gledištu večna supstancija nije primenljiva u objašnjavanju pojava. Iskustvo je sve što je pristupačno našem saznanju, a ono što je neuslovljeno leži izvan iskustva. Nije potrebno gubiti vreme u neplodnim naporima da uhvatimo ono što nam uvek izmiče. Striktna interpretacija relativnosti ljudskog saznanja prinudava nas da priznamo nemogućnost dokazivanja postojanja ili nekog drugog trajnog elementa. Mada budizam i upanišade odbijaju da vide najvišu stvarnost supstancije ili bića u stalno promenljivom toku, najveća razlika među njima je da dok upanišade tvrde da postoji stvarnost iza promena ili postojanja, dotle se budizam uzdržava od suda o tom pitanju. No ovaj zdravi stav neobavezivanja nipošto ne smemo pretvoriti u poricanje najvišeg bića. Nemoguće je zamisliti da Buddha nije našao ništa trajno u ovom jurenju sveta, nijedno odmorište u opštoj zbrci gde bi čovekovo namučeno srce moglo naći mira. Ma koliko da je Buddha pokušavao da odbije odgovor na pitanje o najvišoj stvarnosti koja leži iza kategorija sveta pojava, izgleda da on u nju nikako nije sumnjao. »Postoji nešto nerođeno, nezasnovano, nestvoreno, nesastavljeno; kad njega ne bi bilo, o monasi, ne bi bilo spasenja od sveta rođenih, zasnovanih, stvorenih i sastavljenih.«<sup>66</sup> Buddha je verovao u jednu ontološku stvarnost koja traje ispod promenljivih pojava vidljivoga sveta.

## IX

### SVET PROMENA

Da li je postajanje u svetu stvarno i objektivno? Glavna je težnja Buddhine da predstavi vasionu kao neprekidni tok, koji je *nissatta* ili neentitet, *niddīva* ili bezdušnost. Sve što postoji jeste *dhamma*\* ili grupisanje uslova. Ono je nestvarno ali ne i nepostojeće. Ipak ima mesta u ranijem učenju Buddhine koja govore u prilog čisto subjektivističkom tumačenju sveta. Svet predmeta je uslovljen postojanjem individue kao subjekta. On je u svakome od nas. »Zaista, ja vam izjavljujem da na ovom telu, smrtnom kakvo jeste, i visokom samo šest stopa, ali svesnom i naseljenom duhom, počiva svet i raste nje njegovo, i gašenje njegovo, i put koji vodi iščezavanju njegovom.«<sup>67</sup> Monahu

<sup>66</sup> Udāna, VIII. 3.

<sup>67</sup> Rhys Davids: *Dialogues of the Buddha*, I, str. 279. Nagoveštava se takođe da za prosvetljenoga ne postoji svet.

\* *Dhamma*, pāli termin za *dharma*.

koga muči pitanje šta ostaje posle postizanja spasenja, Buddha kaže: »To pitanje treba ovako postaviti: 'Gde više nema zemlje, ni vode, ni vatre, ni vetra? Gde su rastavljeni dugo i kratko, veliko i malo, dobro i zlo? Gde su subjekt i objekt stopljeni bez ostatka?' A odgovor glasi: 'Ukidanjem svesti celokupnost nestaje bez ostatka'.«<sup>68</sup> Svet počiva na subjektu; sa njime se javlja, sa njime nestaje. Svet iskustva je skroz i skroz onakav materijal iz kakvog su sastavljeni naši snovi. Opipljive činjenice sveta su nizovi osećaja. Mi ne znamo ni to da li postoje stvari na koje se odnose naše ideje. Svet se kreće u krug na osnovu sile *karme* i neznanja. Ima takođe mesta koja podržavaju tumačenja da posebnosti u svetu predstavljaju individualizacije realnosti koja nema ni posebnosti niti individualnosti. To su oblici koje realnost prima kad postane predmet saznanja. Dok ono ranije gledašite pretvara svet u san koji ne ukazuje ni na šta iza svog toka, dotle ovo drugo svodi svet saznanja na pojavu jedne nadiskustvene realnosti.<sup>69</sup> Ovo drugo je bliže Kantu, ono prvo Berkeleyu. Može se reći da ovo drugo tumačenje odgovara Schopenhauerovoj hipotezi da je metafizički princip volja za životom, a stvari i ličnosti su različite objektivacije jedne volje za životom. Katkad se takođe nagoveštava da naše nesavršenstvo, nazvano neznanjem, razbija neprekidni kosmički proces u individualne ličnosti i izdvojene stvari. Ne oskudevamo takođe ni u tvrđenjima da složene supstancije nestaju kad se pojavi pravo saznanje, ostavljajući jedino istinu o primarnim elementima. Leibnizovo mišljenje da su jednostavne stvari trajne dok složene moraju da se rastvore, poznato je ranoj budističkoj spekulaciji. Ova smatra da je i duša kombinacija, i stoga podleže rastvaranju. Prosti nerazorivi elementi se smatraju kao materijalni, kao zemlja, voda, svetlost, vazduh, kojima *vaibhāṣike*\* dodaju peti, etar. Mišljenje da je stvaran apsolutno *śūnya* ili prazan apstraktni prostor može se naći na nekim mestima, kao u Buddhinom odgovoru Ānandi koji pita o uzroku zemljotresa: »Ova velika zemlja, Ānanda, postavljena je na vodu, voda na vetar, a vetar na prostor.«<sup>70</sup> »Cenjeni Nāgasena, nalaze se u svetu bića koja su postala pomoću *karme*, druga koja su posledica uzroka, i treća koja su stvorila godišnja doba. Reci mi da li ima nečega što ne spada pod ove tri stvari?« »Da, ima dve takve stvari: prostor i *nirvāna*.«<sup>71</sup> Buddha nije ostavio neko jasno objašnjenje o svetu postojanja. Ima dosta takvih nagoveštavanja, i poznije budističke škole ih razvijaju na jednostavan način. Nāgasena prihvata jedno veoma subjektivno gledište. Za njega neka stvar nije ništa drugo do skup njenih osobina. Nema ničeg stvarnog

<sup>68</sup> Dahlke: *Buddhist Essays*, str. 310.

<sup>69</sup> Kathāvatthu (preveli Aung i gđa Rhys Davids pod naslovom *Points of Controversy*) spominje kao neuslovljene stvarnosti: prostor, *nirvāna* i četiri istine.

<sup>70</sup> *Dīgha-nikāya*, 207.

<sup>71</sup> *Milinda*, IV.

\* *Vaibhāṣika*, jedan od najstarijih naziva za sledbenike Buddhine nauke — »analitičari«.

u telu izvan brzo prolaznih osećaja. Stvari su samo duhovni simboli za komplekse osećaja. Jedna od četiri škole tvrdi da je materija fantastična igra pojave duha. Druga, da je duh sve. Treća se pridržava filozofije praznine ili *śūnyavāde*, i dokazuje da svet nije ni stvaran ni nestvaran, ni oboje niti jedno od toga. Buddha se nije osećao pozvan da rešava pitanje spoljne stvarnosti; za njega je bilo dovoljno da utvrdi da čovek stoji bespomoćan usred reke bivanja, koju ne može ni da zaustavi niti da potčini sebi; da je osuđen da se potuca po mraku nedokučivih dubina *samsāre* sve dotle dok je u rukama žeđi za životom; i da u ovom nemirnom svetu nema mogućnosti smirenja. »Nije vreme za raspravljanje o vatri za one koji se nalaze zaista u plamenu vatre, nego je vreme da iz nje izbegnu.«<sup>72</sup>

## X

### INDIVIDUALNA SVEST O SEBI

Dvojstvo tela i duše je deo bivanja, razlika među aspektima jedne celine. Jer sve su stvari međusobno u vezi kao aspekti jednog neprekidnog razvoja. Život jeste večan, ali on nije uvek vezan za svest. Bilo koja tačka u vasioni postaje tačka referencije u odnosu na koju sve druge stvari možemo da shvatimo u pokretu, a kad je jedna takva tačka i svesna mi je zovemo individualni subjekt. Opažanje istine o stvarima pretpostavlja subjektivna gledišta.

Individualni subjekt je iskustveni život čoveka, koji raste i menja se. Upanišade izričito naglašavaju da prava čovekova *svest o sebi* ne sme da se izjednači sa telom ili duhovnim životom koji je u porastu. Pa ipak jedinstvo duhovnih i materijalnih oblika čini individu. Svaka ličnost i svaka stvar je jedna sinteza, jedno jedinjenje. Budisti to zovu *samskāra*, organizacija. U svim individuama bez izuzetka međusobni odnos sastavnih delova neprekidno se menja. Nikad nije isti u dva uzastopna trenutka. Čovek je živi kontinuirani kompleks, koji ne ostaje isti ni za dva trenutka, a ipak se nastavlja kroz beskonačan broj egzistencija ne budući nikad potpuno različit od samoga sebe.<sup>73</sup> Mada su kako duh tako i telo u neprekidnoj promeni, nestalnost je u duhu očiglednija i tok je brži u njemu nego u telu; tako ako želimo da govorimo o nečemu kao trajnom, moramo to pre činiti s obzirom na telo nego na duh.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> *Maddhima-nikāya*, tom I, str. 29.

<sup>73</sup> Vidi *Mahāniddeśa*, str. 117. *Visuddhimagga*, VIII. W. B. T., str. 150.

<sup>74</sup> *Samyutta-nikāya*, II. 94 i 95. Prema velikom tekstu *hinayāne* *Abhidharma-mahāvibhāṣāśāstra* dan od 24 časa sadrži 6.400.099.980 *kṣāna* ili momenata; pet *skandha* stalno se proizvodi i razara u svakom *kṣāni*. (Vidi Yamakami Sogen: *Systems of Buddhist Thought*, str. 11.)

Individualnost je nestalno stanje bića koje je u neprekidnom porastu. Rhys Davids kaže: »Ne može biti individualnosti bez spajanja, ne može biti spajanja niti sjedinjavanja bez bivanja; ne može biti bivanja bez nastajanja razlika; i ne mogu nastati razlike bez rastvaranja, nastajanja, koje će pre ili posle biti neizbežno potpuno.«<sup>75</sup> To je neograničen proces u kome nema ničeg trajnog. Ništa u njemu nije trajno, ni ime ni oblik.<sup>76</sup> Petorici asketa iz Isipatane u Benaresu koje je vodio Kondañña, upućuje se druga beseda o nepostojanju duše: »Telo nije večna duša, jer ono stremi prema raspadanju. Osećanje, opažanje, sklonost ili inteligencija zajedno ne sačinjavaju večnu dušu, jer kad bi bilo tako, ne bi bio slučaj da svest isto tako stremi prema raspadanju.« »Naš oblik, osećanje, opažanje, sklonost i inteligencija su prolazni, i stoga su zlo i nisu trajni i dobri. Ono što je prolazno, zlo i izloženo promeni, nije večna duša. Tako se mora reći o svim fizičkim oblicima bilo da su iz prošlosti, sadašnjosti ili će tek biti, subjektivnim ili objektivnim, dalekim ili bliskim, visokim ili niskim: ovo nije moje, ovo nisam ja, ovo nije moja večna duša.«<sup>77</sup> Dhammadinna u Veddalla-sutti kaže: »U svome neznanju nepreobraćeni čovek smatra *sebe* telesnim oblikom, ili nečim što ima telesni oblik; ili telesni oblik nečim u *sebi*, ili *sebe* u telesnom obliku; ili smatra *sebe* osećanjem, ili kao nešto što ima osećanje, ili osećanje nečim u *sebi*, ili *sebe* u osećanju.« Takav dokaz se ponavlja sa drugim *skandhama*. Nema ni jednog *sebe* (ili *ātman*) ili lica (*puṅgala*) ili živog bića (*sattva*) ili životnog principa (*diva*) koji je trajan. Mi nemamo svest o nekom takvom nepromenljivoj entitetu ili večnom principu u čoveku.<sup>78</sup> Mi znamo veze između uzroka i posledica. Čovek izgleda da je kompleks složen od pet *skandha*. Teorija o *skandhama* razvila se iz teorije upanišada o *nāmarūpi*. Tu pored sastavnih elemenata, *rūpe* (materijalnog) i *nāme* (duhovnog), izgleda da nemamo ničeg više.\*

U Surangama-sutti raspravlja se o Ānandinim žalosnim pokušajima da odredi mesto duše u telu ili izvan njega, iza čulnih organa itd.<sup>79</sup> Uzalud tražimo trajnu dušu u moždanoj supstanciji ili u posmrtnim ostacima čula ili sastavnim delovima individualnosti. Budistima je izgledalo da postulat neke nezavisne sile nazvane dušom govori protiv zakona *karme*, jer ljudi posmatraju dušu kao neku vrstu čupavca u kutiji, nekako kao glavnog pokretača svake aktivnosti.\*\* Po mišljenju gde Rhys Davids: »Budistički dokaz anti-*attā* uglavnom i dosledno je uperen protiv pojma duše, koja se zamišlja ne samo kao trajno

<sup>75</sup> *The Religious Systems of the World*, str. 142.

<sup>76</sup> Mahāvagga, I. VI. 38 i d.

<sup>77</sup> Mahāvagga, I. 21.

<sup>78</sup> Vidi Samyutta-nikāya, IV. 54.

<sup>79</sup> Zapadni psiholozi upuštaju se u pokušaje da lokalizuju dušu u telu, nervnom sistemu, mozgu, i naročitoj tački u njemu.

\* *Rūpa* doslovno znači vidljivi »oblik«, a *nāma* »ime«.

\*\* To jest, nasuprot teoriji da postoji trajna duša ili »svest o sebi« (*ātman*, *pāli attā*).

nepromenljivo, blaženo transmigraciono nadpovajno biće, nego je takođe biće u kome je najviši *ātman* ili svetska duša imanentna, jedna s njim, u suštini i kao duhovni i telesni činilac njegov naredbodavac.«<sup>80</sup> Međutim, *ātman* iz upanišada nije *svest o sebi* koja transmigrira. Druga jedna pogreška definicije duše u upanišadama, koju je odbacio Buddha, jeste ona koja smatra da je *ātman* apstraktno jedinstvo koje isključuje sve praznine. Da je to tako, onda bi on sigurno bio ništa, kako je Indra kazao već davno.\*

Drugi razlog koji je navodio Buddhu da čuti o duši bilo je njegovo ubeđenje da potajni koren svega duhovnog zla treba tražiti u moćnom instinktu za afirmacijom obične *svesti o sebi*. On odbacuje raširenu zabludu o individualnom *ego* i poriče stvarnost površinskom *sebi*. On je odlučan prema pogrešnim gledištima o *sebi*. Predmeti sa kojima mi izjednačujemo sebe nisu pravo *sebe*. »Pošto ni *svest o sebi* niti ma šta što pripada *sebi* ne može, braćo, stvarno i istinski da se prihvati, nije li jeretički stav koji uči: 'ovo je svet a ovo je *svest o sebi*, i ja ću nastaviti da postojim u budućnosti, trajno, nepromenljivo, večno, imajući prirodu koja ne zna za promenu, zaista, ja ću boraviti u večnosti'; nije li ovo naprosto i potpuno učenje glupaka?«<sup>81</sup> Buddha odbacuje pogrešno gledište koje bučno traži večno trajanje maloga *sebe*. Mi nikad ne ostajemo isti u dva trenutka, i za kojeg *sebe* onda želimo večno trajanje?<sup>82</sup> Buddha odbacuje animizam koji projicira *sebe* u svaki predmet. On poriče postojanje nepoznatog supstrata koji neki pretpostavljaju kao nosioca osobina, pošto je njegova priroda nama skrivena. Buddha s pravom poriče ovu nekorisnu, tajnu, nepoznatu i saznanju nepristupačnu supstanciju. Katkad se oslobođena duša shvata analogno ljudskom biću. Na svojim prvim lutanjima Buddha je upoznao čuvenog mudraca Ālāra Kālamu i postao je njegov učenik, proučavajući uzastopne stepene ekstatske meditacije. Ālāra je učio da individualna duša postaje slobodna kad uništi sebe. »Uništivši sam sebe, on vidi da ne postoji ništa, i naziva se nihilistom. Onda, kao ptica iz svog kaveza, duša pobegne iz svog tela i smatra se slobodna; ovo je to najviše *brahman*, stalno, večno, i bez znakova razlikovanja, koje mudraci koji poznaju stvarnost označavaju kao slobodu.« Buddha je prigovorio ovom učenju, navodeći razlog da je oslobođena duša još uvek duša; ma kakvo da je stanje koje ona postigne, ona ipak podleže ponovnom rođenju, a »apsolutno postizanje našeg cilja moći će se naći jedino odricanjem od svega«.

Buddha jasno govori o tome šta nije *svest o sebi*, mada ne daje nikakvo jasno obaveštenje o tome šta ona jeste. Međutim, pogrešno je misliti da po Buddhi ne postoji nikakvo *sebe*. »Onda se monah

<sup>80</sup> *Buddhist Psychology*, str. 31.

<sup>81</sup> *Maddhima-nikāya*, I. 138. Vidi B. G., III. 27.

<sup>82</sup> Vidi Inge: *Proceedings of the Aristotelian Society*, tom XIX, str. 284.

\* Indra je ovde ličnost iz Taittirīya-upanišade, a ne bog gromovnik.

lutalica Vačchagotta obrati Uzvišenome, govoreći: 'Kako stoji stvar, poštovani Gautama, da li postoji *ja*?' Kad je ovo on rekao, Uzvišeni je ćutao. 'Kako, dakle, poštovani Gautama, zar *ja* ne postojim?' Uzvišeni je još ćutao. Onda monah lutalica ustade sa svoga sedišta i ode. Ali poštovani Ānanda reče Uzvišenome: 'Zašto, gospodine, nije Uzvišeni dao odgovor na pitanje koje je postavio monah lutalica Vačchagotta?' Da sam ja, Ānanda, kad je monah lutalica Vačchagotta pitao: 'Da li postoji *ja*', odgovorio: '*Ja* postoji', onda bi to potvrdilo učenje *samana*\* i brāhmana koji veruju u trajnost. Da sam ja, Ānanda, kad je monah lutalica pitao: '*Zar ja* ne postoji?' odgovorio: '*Ja* ne postoji', onda bi to, Ānanda, potvrdilo učenje onih *samana* i brāhmana koji veruju u uništenje'.« Povodom ovog dijaloga Oldenberg primećuje: »Ako Buddha izbegava da porekne postojanje *ja*, on to čini da ne bi šokirao slabodušnog slušaoca. U izbegavanju odgovora na pitanje o postojanju ili nepostojanju *ja*, čuje se odgovor kome su težile premise budističkog učenja — da *ja* ne postoji.«<sup>83</sup> Mi se ne možemo složiti sa ovim mišljenjem da je Buddha namerno skrivao istinu. Da je Oldenberg u pravu onda bi *nirvāna* značilo uništenje, a to je Buddha odbacivao. *Nirvāna* nije korak u prazno, nego samo poricanje toka i pozitivno vraćanje *sebe* samom sebi. Logički zaključak iz toga bi bio da nešto postoji, mada to nije iskustvena *svest o sebi*. Ovo se slaže takođe sa Buddhinim tvrđenjem da *svest o sebi* nije ni isto niti potpuno različito od *skandha*. Ona nije čista složenica od duha i tela, niti je večna supstancija izuzeta od obrta i promena.<sup>84</sup> Rasprava o teretu i njegovom nosiocu pokazuje da *skandhe* koji su teret, i *puḍgala* koji je nosilac, predstavljaju različite entitete. Da su istovetni ne bi bilo potrebe praviti razlike među njima. »O, monasi, evo pokazaću vam teret i nosioca tereta: pet stanja su teret a *puḍgala* je nosilac tereta; onaj koji misli da nema duše, čovek je sa pogrešnim pojmovima.«<sup>85</sup> Roditi se, znači primiti teret; skinuti teret znači steći blaženstvo ili *nirvānu*.

Buddha ističe činjenicu da mi transcendiramo iskustvo kad nešto tvrdimo o trajanju duše iza pojava. Mada se Buddha slaže sa upanišadama u tome da svet rađanja, propadanja i trpljenja nije pravo sklonište za dušu, on ne govori ništa o *ātmanu* koji se javlja u upanišadama. On niti potvrđuje niti poriče njegovo postojanje. Jer, sve dotle

<sup>83</sup> *Buddha*, str. 273.

<sup>84</sup> U *Puḷalapaññatti* nalazimo raspravu o tri glavne teorije o prirodi *ātmana*: *śāśnatavāda*, koja drži da duša zaista postoji u ovom životu i u budućnosti; *ucchedavāda*, da duša zaista postoji samo u ovom životu; i treća teorija da duša ne postoji ni u ovom životu niti u budućem.

<sup>85</sup> W. B. T., str. 161; *Sarvābhisamayāsūtra*, cit. Uddyotakara: *Nyāyavārtika*, III. I. 1.

\* *Samana* (sansk. *śramaṇa*), onaj koji vrši asketski »napor«, naziv za pristaše asketskih redova koji nisu ortodokсни svećenici, brāhmani. Pod ovim imenom upoznali su i Heleni u doba Aleksandra Velikoga dainske i budističke isposnike (*sarmanes, semnoi*).

dok se držimo suve logike ne možemo dokazati stvarnost duše kao *ātmana*. Saznanju nepristupačni *ātman*, za koga se kaže da leži u osnovama našega *sebe*, ostaje tajna. Neki kažu da postoji, a slobodno je za druge da kažu da ne postoji. Buddha nas poziva da budemo dovoljno filozofi i priznamo granice filozofije. Prava psihologija je mogućna samo ako odbacimo metafizičko predubedenje u korist duše ili protiv nje. Psiholozi su oko polovine devetnaestog veka pokušali da rešavaju psihološke probleme u duhu Buddhe, kao što postupaju fizičari i biolozi sa svojim predmetom ispitivanja ne definišući materiju ili život. Buddha se zadovoljava opisivanjem duševnih pojava, i ne usuđuje se da stvori nikakvu teoriju o duši. Racionalni psiholozi pokušavaju da opišu prirodu duše, njenu konačnost ili beskonačnost.<sup>86</sup> Buddhi je izgledalo da prelazi korak dalje od deskriptivnog postupka ako tvrdi da duša postoji. Ono što znamo to je pojavna *svest o sebi*. Buddha zna da postoji i nešto drugo. On nikad ne dopušta da je duša samo kombinacija elemenata, ali odbija spekulaciju o tome šta drugo ona može da bude.

Upanišade dolaze do osnove svih stvari time što sa *sebe* skidaju veo za velom slučajnosti. Na kraju procesa one nalaze univerzalnu *svest o sebi* koja nije nijedan od ovih konačnih entiteta mada je osnov sviju njih. Buddha zastupa isto gledište iako ga ne iskazuje odlučno. On poriče besmrtnost prolaznih elemenata koji sačinjavaju kompleks iskustvene individue. On poriče nefilozofsko ili teološko gledište koje ponegde zastupaju upanišade da *ātman* ima veličinu palca, za koji se tvrdi da izlazi iz tela u času smrti kroz jedan otvor na šavu lobanje. On takođe dopušta da se *svest o sebi* kao subjekt

<sup>86</sup> Razliku između te dve pozicije izlaže na sledećem mestu prof. Stout jedan od najvećih živih psihologa: »Činjenica je koju svi priznaju eksplicitno ili implicitno da raznovrsna i neprekidno promenljiva iskustva, koja ulaze u životnu istoriju nekog individualnog duha, pripadaju na neki način nekom *sebi* ili *ego*-u, koje ostaje jedno i isto kroz sve svoje promene. Ali, kad počnemo da ispitujemo tačnu prirodu jedinstva i istovetnosti koji se pripisuju tome *ja* i tačan smisao u kome mu njegova iskustva pripadaju, mi se nalazimo pred potpuno različitim gledištima. S jedne strane se tvrdi da se jedinstvo onoga što zovemo individualnim duhom sastoji samo u naročitom načinu na koji su ono što zovemo njegovim iskustvima uzajamno povezana — kao što se jedinstvo trougla, ili melodije, ili organizma sastoji samo u naročitom načinu na koji su njihovi delovi povezani i usklađeni tako da sačinjavaju naročitu vrstu kompleksa. Sa ovog gledišta, kad kažemo da je neka želja nečija želja mi samo mislimo da ona ulazi kao sastavni deo sa drugima u povezanu celinu iskustva, koja ima neku vrstu jedinstva i kontinuiteta, koji mogu pripadati samo iskustvima a ne materijalnim stvarima. Suprotno ovom učenju, drugi uporno tvrde da istovetni subjekt nije samo ujedinjeni kompleks iskustva, nego izdvojeni princip od koga ona dobija svoje jedinstvo; nešto što ostaje u svima njima i povezuje ih. Prema ovim autorima suprotno je istini ako se kaže da raznovrsna iskustva svojim uzajamnim spajanjem obrazuju jedno jedino *ja*. Naprotiv, ona se sjedinjuju jedno s drugim jedino na osnovu svog odnosa prema jednom *ja* kao zajedničkom središtu. Od ove dve suprotne teorije smatram se prinuđenim da prihvatim prvu a odbacim drugu. Jedinstvo *sebe* izgleda mi nerazdvojno od jedinstva potpunog kompleksa njegovih iskustava« (*Some Fundamental Points in the Theory of Knowledge*, str. 6).

ne može dokazati. Naše samoposmatranje je ne može shvatiti, ali je moramo pretpostaviti jer je to subjekt koji vodi sve ostalo. Bez njega ne možemo objasniti čak ni iskustvenu *svest o sebi*. Tok misli, svežanj, grupa, skup — sve su to metafore i uključuju nešto što ujedinjuje. Bez ovog imanentnog principa čovekov život postaje neobjašnjiv. Tako Buddha dosledno odbija da porekne stvarnost duše. Stari budistički mislioci primetili su ovaj prividno nesiguran stav Buddhe prema pitanju o *sebi*, i neki su mislili da je Buddha prema motivima korisnosti učio kako postojanje tako i nepostojanje *sebe*.

U svom komentaru Praññāpāramitā-sūtre kaže Nāgārđuna: »Tathāgata\* je ponekad učio da *ātman* postoji, drugi put da *ātman* ne postoji. Kad je propovedao da *ātman* postoji i da mora da primi bedu ili sreću u uzastopnim životima kao naknadu za svoje *karma*, njegova namera je bila da spase ljude od jeresi nihilizma (*ucēhedavāda*). Kad je učio da nema *ātmana* u smislu tvorca ili posmatrača ili apsolutno slobodno dejstvujućeg bića, nezavisno od konvencionalnog imena datog agregatu pet *skandha*, — njegova namera je bila da spase ljude od pada u suprotnu jeres eternalizma (*śāśvatavāda*). Dakle, koje od ovih gledišta predstavlja istinu? Nema sumnje da je to učenje koje poriče *ātman*. Ovo učenje, koje je teško razumeti, Buddha nije namenio ušima onih čiji je um tup i u kojima koren dobrote nije uspeo. Zašto? Jer bi takvi ljudi, slušajući učenje o nepostojanju *ātmana*, sigurno pali u jeres nihilizma. Ova dva učenja propovedao je Buddha zbog dva različita cilja. Propovedao je postojanje *ātmana* kad je htio da saopšti svojim slušaocima konvencionalno učenje; propovedao je učenje o nepostojanju *ātmana* kad je htio da im saopšti transcendentno učenje.«<sup>87</sup>

## XI

### NĀGASENINA TEORIJA O SVESTI O SEBI

Kad pređemo od neposrednog učenja Buddhe na tumačenja koja su dali o njemu Nāgasena i Buddhaghoša nalazimo kako ćutanje

<sup>87</sup> Slično govori Dharmapālācārya u svom komentaru Vidñānamātra-śāstre: »Postojanje *ātmana* i *dharma*, tj. *ego*-a i sveta pojava, potvrđuje se u svetom kanonu samo provizorno i hipotetički, a nikad tako da oni imaju stvarnu i trajnu prirodu.« Aryadeva, najbolji učenik Nāgārđune, takođe kaže u svome komentaru Mādhyamika-śāstre: »U svome sveznanju *buddhe* bdiju nad prirodom svih živih bića i propovedaju im Dobar zakon na razne načine, ponekad potvrđujući postojanje *ātmana* a drugi put poričući ga. Bez odgovarajućeg razvoja čovekovih intelektualnih snaga on ne može da postigne *nirvānu* niti može da zna zašto treba da izbegne zlo. Za ljude koji nisu postigli ovo stanje *buddhe* propovedaju postojanje *ātmana*.« (Vidi Yamakami Sogen: *Systems of Buddhist Thought*, str. 19—20.)

\* *Tathāgata*, najčešći epitet kojim Buddha sam sebe označava. Znači onoga koji je »došao tako« isto kao i raniji *buddhe*. Interpretacija ovog naziva mnogoznačna je već u staroj budističkoj književnosti.

ili agnosticizam u originalnom Buddhinom učenju dobija negativnu boju. Budistička misao je otrgnuta od svog rodnog debla i presađena na čisto racionalno zemljište. Snažno su istaknute logičke posledice filozofije bivanja. Fenomenalistička učenja, koja nas podsećaju na Humea, razvijena su sa velikom veštinom i sjajno. Buddha stvara od psihologije osnovnu disciplinu pomoću koje treba pristupiti metafizičkim problemima. Po njemu, naša pažnja treba da se skrene od apsolutnog duha metafizičke spekulacije ka ljudskom duhu psihološkog posmatranja. Ljudska je svest očevidno tle pojavljivanja i nestajanja misli. Sa okom na neprekidnoj promeni i kretanju ideja i svesti, i sa nastojanjem na egzaktnoj metodi psihološkog posmatranja, Nāgasena odbacuje besmrtnu dušu kao neispitanu apstrakciju, i svodi čovekovu *svest o sebi* na sjedinjeni kompleks koji pokazuje neprekinut istorijski kontinuitet. Stoga on eksplicitno zauzima negativnu poziciju o nepostojanju duše. Ide čak tako daleko da kaže da njegovo ime Nāgasena ne označava ništa trajno.<sup>88</sup> Stvari su imena, možda pojmovi. »Kola« su ime isto toliko koliko Nāgasena. Dalje od osobina nema ničeg stvarnog. Neposredno date činjenice ne opravdavaju postojanje ma kakvog jedinstva koje bismo mogli da zamislamo.

»I Milinda je počeo pitanjem: 'Kako je vaša preuzvišenost poznata, i koje je, gospodine, vaše ime?'

»Poznat sam kao Nāgasena, o kralju, i pod tim imenom se moja braća u veri obraćaju meni. Međutim, to je samo opšte razumljivi izraz, opšte upotrebljavani naziv. Jer nema trajne individualnosti (nema duše) sadržane u materiji.»

»Onda je Milinda pozvao Yonake\* i braću kao svedoke: 'Ovaj Nāgasena govori da nema trajne individualnosti (nema duše) implicirane njegovim imenom. Da li je sada moguće složiti se u tome s njime?' I, okrećući se Nāgaseni, reče: 'Ako nema trajne individualnosti (nema duše) uključene u materiju, ko je to, molim, koji daje vama, članovima vašeg reda, odelo i hranu, sklonište i ostale potrebe za bolesne? Ko je taj koji se koristi tim stvarima kad su date? Ko je taj koji živi ispravnim životom? Ko je taj koji se posvećuje meditaciji? I ko je taj koji postiže cilj Sjajnog Puta, *nirvānu* ili stanje *arhata*? I ko je taj koji uništava živa bića? Ko je taj koji uzima ono što nije njegovo? Ko je taj koji živi rdavim životom svetskih radosti, koji govori laži, koji pije jaka pića, koji (jednom reči) čini neki od pet grehova sa gorkim posledicama već u ovom životu? Ako je tako, onda nema ni zasluge ni greške; nema ni onih koji čine ni onih koji prouzrokuju dobra ili zla dela; nema ni plodova ni posledica dobrog ili rdavog *karme*. Ako, najprevažniji Nāgasena, mi treba da mislimo ako neki čovek ubije vas da nema ubice, onda iz toga sleduje da nema pravih učitelja u vašem redu, i da su vaši propisi bez vrednosti... Vi mi kažete da su vaša braća u redu navikla da vam se obraćaju kao Nāgaseni. Pa recite šta je to Nāgasena? Da li mislite da kažete da je kosa Nāgasena?'

»Ja to ne kažem, veliki kralju'.

»Ili dlake na telu?'

»Svakako ne'.

»Ili su to nokti, zubi, koža, meso, živci, ili mozak, ili je to nešto od svega ovoga, Nāgasena?'

»I na sve to on je odgovorio ne.

<sup>88</sup> Milinda, II, 1, 1.

\* Milinda je grčko-indijski vladar Menandar, koji je u drugom veku n. e. vladao delom Pandaba. »Yonake« su Jonjani, tadašnji naziv za Helene.

»Da li je onda spoljni oblik (*rūpa*) Nāgasena, ili su osećaji (*vedanā*), ili ideja (*samdhā*), ili sinteze, sastavni elementi karaktera (*samskāra*), ili svest (*vidhāna*) ono što je Nāgasena?»

»I na sve to on je odgovorio ne.

»Onda su sve *skandhe* zajedno Nāgasena?»

»Ne, veliki kralju».

»Ali, ima li nečega osim pet *skandha* što je Nāgasena?»

»A on ponovo odgovori ne.

»Kad je tako, ma koliko ja pitao ne mogu da pronađem Nāgasenu. Nāgasena je samo čisti zvuk. Ko je onda Nāgasena koga vidimo pred sobom?»

»A uvaženi Nāgasena upita kralja Milindu: 'Da li je vaše veličanstvo došlo ovamo peške ili kolima?'

»Nisam došao peške; došao sam kolima».

»Onda ako ste došli, gospodine, kolima, objasnite mi šta je to. Da li su ruda kola?»

»To nisam kazao».

»Da li osovina čini kola?»

»Svakako ne».

»Da li su kola: točkovi, ili takum, ili konopci, ili jaram, ili paoci na točkovima, ili ostan?»

»I na sve to on je odgovorio ne.

»Onda da li su svi ovi delovi ono što čini kola?»

»Ne, gospodar».

»Ali ima li nečega izvan njih što su kola?»

»I on je opet odgovorio ne.

»Kad je tako, ma koliko ja pitao ne mogu da nađem kola. Kola, to je samo čisti zvuk. Šta su onda kola za koja kažete da ste došli njima? I on pozva Yonake i braću kao svedoke, govoreći: 'Kralj Milinda je ovde kazao da je došao kolima. Ali kad su ga upitali šta su u ovom slučaju kola on nije bio u stanju da potvrdi ono što je kazao. Da li je zaista moguće složiti se sa njim u ovome?'

»A Milinda reče: 'Ja nisam govorio neistinu, prevashodni gospodaru. Na osnovu toga što imaju sve te stvari — rudu i osovinu, točkove i takum, konopce i jaram, paoce i ostan — potpadaju ona pod opšte razumljiv izraz, opšte upotrebljavani naziv »kola«.

»Vrlo dobro. Vaše veličanstvo je tačno shvatilo značenje »kola«. I upravo tako stoji stvar sa svim onim o čemu ste me pitali, sa trideset dve vrste organske materije u ljudskom telu i pet sastavnih elemenata bića, na osnovu kojih ja potpadam pod opšte razumljiv izraz, opšte upotrebljavani naziv »Nāgasena«. Jer je, gospodine, naša sestra Vagira kazala u prisustvu Uzvišenoga: 'Upravo tako kao što se upotrebljava reč »kola« na osnovu prethodnog istovremenog postojanja njenih različitih delova — govori se tako o »biću« kad postoje *skandhe*'.«<sup>89</sup>

Na osnovu ćutanja Buddhe o pitanju »duše«, Nāgasena je izvukao negativan zaključak da duša ne postoji. Tako se izostavlja sasvim reč »sebe« i govori se jedino o stanjima *sebe*. *Svesti o sebi* je struja ideja. Neka stanja *sebe* imaju zajednički karakter, i mi izdvajamo ovaj zajednički element i nazivamo ga *svest o sebi* ili *ātman*. Ako se iznosi dokaz da postoji tako nešto kao što je *svest o sebi* ili intuicija *sebe*, budisti odgovaraju da je to psihološki nemoguće. Kao kad imamo posla sa stvarima kao što su kola itd., pa zamišljamo da se nešto nalazi iza njihovih osobina, tako isto neopravdano zamišljamo da se duša nalazi u osnovi duševnih stanja. Kad se analizira pojam

<sup>89</sup> Milinda, II. 1. 1.

duše dolazi se samo do toga da neke osobine postojzaje edno. Kao što je telo ime za sistem osobina, isto tako je duša ime za skup stanja koja sačinjavaju našu duhovnu egzistenciju.<sup>90</sup> Bez osobina ne postoji ni duša, kao što ne postoji reka bez dve obale, vode i peska, niti kola bez točkova, rude, osovine i trupa.<sup>91</sup>

Nāgasena priznaje razliku između misli i stvari. On kaže da u svakoj individui postoje *nāma* i *rūpa*, duh i telo. Samo što duh nije trajna *svest o sebi*, kao što ni telo nije trajna supstancija. Misli, stanja i promene dolaze i odlaze, privlače nas za neko vreme, vezuju našu pažnju, a zatim iščezavaju. Mi zamišljamo da postoji neka trajna *svest o sebi* koja povezuje sva naša stanja i održava ih, ali tu pretpostavku ne opravdava stvarno iskustvo. Na Humeov način on dokazuje da mi ne nalazimo nigde u našem iskustvu ma šta što bi odgovaralo pojmu *sebe*. Mi ne opažamo ništa jednostavno i neprekidno. Svaka ideja je nestvarna ako nema odgovarajuću impresiju. Stvari su ono što se opaža da jesu. »Što se mene tiče, kada sasvim prisno pridem onome što nazivam samim sobom, ja uvek naiđem na ovaj ili onaj poseban opažaj, kao što su: toplo ili hladno, svetlost ili senka, ljubav ili mržnja, bol ili zadovoljstvo. Nikad ne mogu da uhvatim sebe bez opažaja, i nikad ne mogu da doživim ma šta drugo do opažaj. Kad se moji opažaji izgube za neko vreme, kao u zdravom snu, za to vreme ne osećam sam *sebe*, te se zaista može reći da ne postojim. I kad bi svi moji opažaji bili smrću uklonjeni, i ja ne bih mogao ni da mislim ni da osećam, niti da vidim, niti da volim ili mrzim, posle raspadanja moga tela ja bih bio potpuno uništen, i ne shvatam šta bi još bilo potrebno da bih se pretvorio u potpuno nebiće. Ako neko posle ozbiljnog i nepristrasnog razmišljanja misli da ima neki drugi pojam o *sebi*, ja moram da priznam da ne mogu više s njim da raspravljam. Sve što mogu da mu priznam jeste da može i on imati pravo koliko ja, i da se mi u ovoj pojedinosti suštinski razlikujemo. Možda on može da opazi nešto jednostavno i neprekidno što naziva *samim sobom*, ipak sam ja siguran da takav princip u meni ne postoji. Ali ostavljajući na stranu neke metafizičare ove vrste, ja se usuđujem da tvrdim o ostaloj većini ljudi da oni nisu ništa drugo osim svežanj ili skup različitih opažaja, koji se nižu jedan za drugim sa nepojmljivom brzinom i nalaze se u stalnom toku i menjanju. Naše oči ne mogu se pokrenuti u svojim dupljama a da ne izmene naše opažaje. Naše misli su još promenljivije od vida, a sva naša ostala čula i sposobnosti doprinose toj promeni; ne postoji nikakva moć duše koja ostaje neizmenljivo

<sup>90</sup> »Dušu sačinjava samo postojanje ideja«, prema Berkeleyu, mada to ne predstavlja njegovo poslednje mišljenje. (*Works*, tom IV, str. 434).

<sup>91</sup> Bodhisattva kaže jednom lutalici: »Hoćeš li da piješ vodu iz Gange, sa mirisom šumskim?« Lutalica uzvraća odgovor: »Šta je Ganga? Da li je pesak Ganga? Da li je voda Ganga? Da li je niža obala Ganga? Da li je viša obala Ganga?« Bodhisattva odgovara: »Ako izuzmete vodu, pesak, nižu obalu i višu obalu, gde ćete naći Gangu?« (*Jātaka Tales*, № 244).



ista, makar za jedan trenutak.«<sup>92</sup> Nešto malo dalje Hume opet piše: »Ono što zovemo duhom nije ništa drugo do svežanj različitih opažaja spojenih nekim odnosima, a propraćenih pogrešnom pretpostavkom da su jednostavni i istovetni.« Kao i Hume, Nāgasena se oseća intelektualno obavezan da gleda na sve termine kao na žargon kome se ne može pripisati nikakvo značenje; tako je obavezan da se odrekne pojma fine duše, koja za njega izražava nemoguće značenje. Ono što se ne oseća nije stvarno. Mi znamo samo da ima trpljenja, ali ne i da postoji subjekt koji trpi.<sup>93</sup> Nāgasena ispravno kaže da on ne poznaje *sebe* kao supstanciju, onu kojoj su po Descartesu kvalitete inherentni, nepoznatog nosioca kod Lockeja. Mi nemamo nikakvu ideju o njoj, ni ti se možemo usuditi da damo ma kakvo shvatljivo objašnjenje o njenom odnosu prema kvalitetima za koje se pretpostavlja da ona čini njihovog nosioca. Moderna psihologija je načinila tekućom monotonim izraz »psihologija bez duše«, koji je prvi upotrebio Lange; ona priznaje da je duša etiketa prilepljena na svežanj osećaja, osećanja i raspoloženja. William James smatra da je termin duša čista govorna figura kojoj ne odgovara ništa stvarno. »Ta reč ne objašnjava ništa i ne dokazuje ništa; njene uzastopne misli su jedino što je na njoj shvatljivo.« Neki realisti koji pristupaju problemima filozofije u naučnom duhu ranog budizma ne priznaju teoriju o duši.<sup>94</sup> U sujeverje se ubraja pojam jednog unutrašnjeg načela različitog od spoljnih reakcija i u tajanstvenom odnosu prema njima. Odbacuje se svako objašnjenje pomoću neiskustvenih esencija. Tako ideja o *sebi* postaje rodni pojam koji obuhvata skup duševnih pojava. To je skup svih svesnih sadržaja.<sup>95</sup> Nāgasena je savršeno logičan. Ako ne mislimo sa Platonom da iza svakog individualnog bića postoji neka univerzalna prilika, ne moramo smatrati da za kompleksnim čovekom postoji *svest o sebi*.

Ako je čulo za nas merilo vasiona, onda iskustvo postaje osećanje svakog momenta. *Svest o sebi* nije ništa drugo do izdvojeni trenutni opažaj. Život *sebe*, ili onoga što obično zovemo duhom, traje samo toliko koliko traje nedeljiva, trenutna svest. Prema Williamu Jamesu otkucaj sadašnjeg trenutka je stvarni subjekt. »Svest se može predstaviti kao struja... Stvari koje saznajemo zajedno, saznajemo

<sup>92</sup> Hume: *Works*, tom I, str. 3 i d.

<sup>93</sup> Taine primećuje: »Nema ničega u *ja* izuzev toka događaja.« Duša je po Voltairu samo »prazan, neodređen prostor za nepoznat princip efekata koje znamo i osećamo a koji se uopšte uzima kao poreklo ili uzrok života, ili kao sam život.«

<sup>94</sup> Perry: *Philosophical Tendencies*, str. 271 i d.

<sup>95</sup> U Visuddhimaggi se kaže: »Kao god što je reč »kola« samo način izražavanja za rudu, točkove i druge sastavne delove, postavljene u određen međusobni odnos (a ako počnemo da ispitujemo delove jedan za drugim, nalazimo da u apsolutnom smislu nema kola), kao god što su reči: kuća, pesnica, lauta, armija, grad, drvo, samo načini izražavanja za skupove izvesnih stvari poredanih po nekom redu, na potpuno isti način su reči: živo biće i *ja* samo sredstva izražavanja za skup telesnih i netelesnih sastavnih delova.«

pojedinačnim udarima te struje.« Stvarni subjekt »nije trajno biće; svaki subjekt traje samo jedan trenutak. Njegovo mesto odmah zauzima drugi, koji vrši njegovu funkciju, tj. deluje kao posrednik jedinstva. Subjekt nekog datog vremena zna i usvaja svoga prethodnika, i postupajući tako prihvata ono što je usvojio njegov prethodnik.«<sup>96</sup> *Ja* logički postaje prolazno stanje svesti. Svaka svesna pojava nazvana dušom nije modifikacija neke večne duševne građe ili pojava *ātmana*, nego samo veoma složeno jedinjenje koje se stalno menja i pokreće nove kombinacije. Sa tog gledišta mi ne možemo objasniti relativnu trajnost i jedinstvo iskustva. Bertrand Russell izjavljuje da postoji jedan empirijski dati odnos između dva iskustva, koji konstituiše ono što se obično zove iskustvo jednog istog lica; možemo stoga smatrati ličnost prosto kao partikularne nizove iskustava između kojih postoji taj odnos, na taj način izlazeći na kraj sasvim bez nje kao metafizičkim entitetom. Postoji kontinuitet ali ne i istovetnost. Svest dva uzastopna trenutka nema potencijalnu istovetnost. Ono što se osetilo u prethodnom trenutku već je mrtvo i nestalo, i čak dok mislimo naša iskustva odlaze. Svako stanje je jedna izdvojena individualnost, pojavljuje se za trenutak i iščezava odmah, ustupajući mesto drugome koje ima istu sudbinu. Utisak neprekidnosti stvara se zbog velike zbijenosti utisaka, kao što se neprekidnost jednog obima stvara od izvesnog broja malih tačaka. Russell misli da niko od nas nije jedan čovek nego bezgraničan niz ljudi od kojih svaki postoji samo za jedan trenutak. U uzastopnim stanjima svesti mi smo različita bića, te se teško može shvatiti čak i neprekidnost postojanja među njima. Kad je jedno tu, drugo je nepovratno mrtvo i prošlo. Kako uopšte može prošlost da uslovljava sadašnjost?<sup>97</sup> Nastojanja na neprekidnosti, kao i na prolaznosti duhovnih stanja, izgleda da su u neskladu; produžavanje prošlosti u sadašnjost, sadržano u zakonu *karme*, nije objašnjeno.

Tajanstvenu dušu nije lako eliminisati. Akti opažanja i pamćenja bez nje postaju nemogući. Mi ne možemo ispravno definisati opažanje niti čak možemo znati da je svest jedna sukcesija. Ako je duša samo sukcesija opažaja, onda nema ničeg što opaža. Jedan opažaj ne može

<sup>96</sup> *Principles of Psychology*.

<sup>97</sup> U veoma korisnom uvodu u svoj prevod Anuruddhinog dela Abhidhammattha-sangaha Aung sumira Anuruddhino objašnjenje pojave pamćenja ovim rečima: »Svako duševno stanje vezano je za sledeće u najmanje četiri odnosa (*paččaya*): bliskost (*anantara*), dodir (*samanantara*), odsustvo (*n'atthi*) i iščekivanje (*avigata*). Ova četvorostruka veza treba da znači da svako završeno stanje pruža podsticaj (*upakāra*) sledećem. Drugim rečima, svako nestajući predaje svu svoju energiju (*paččayasatti*) svome sledećem. Stoga svako sledeće stanje ima sve potencijalnosti svoga prethodnog i još više. Pošto je to tako, duševni elemenat ili načelo prepoznavanja ili opažanja (*saññā*) u svakom od duševnih stanja koje učestvuje u procesu pamćenja sa svim njegovim nasledem prošlosti, predstavlja prepoznavanje prvobitnog predmeta pod povoljnim okolnostima u reprodukovanoj slici ili oživljenoj ideji, a na osnovu oznaka koje su utvrdili njegovi prethodnici u nekoj intuiciji ili refleksiji. Tako subjekt dolazi do toga da posmatra predstavu kao kopiju prvobitnog predmeta saznatog intuicijom ili refleksijom, a ideju kao njegov duplikat« (str. 14).

da opazi drugi. Najveći Kantov prilog modernoj misli jeste princip da se različite vrste iskustvene svesti moraju povezati u jednu samo-svest. To je osnova svakog saznanja, bilo nas samih kao individua, bilo sveta kao sistematski povezanog prema zakonu. Saznanje pretpostavlja da subjekt koji nije u promeni odredi osećanja koja su u toku. Bez sinteze *sebe* iskustvo bi ostalo čista rapsodija različitih opažaja i nikad ne bi postalo saznanje. Iskustvo u kome imamo samo jedno za drugim osećanja, nije uopšte iskustvo predmeta. Ovu osnovnu istinu svakog idealizma objavio je nedvosmislenim izrazima nekoliko vekova pre Kanta veliki indijski filozof Šamkara. Šamkara kritikuje učenje o trenutnosti ili *kṣāṇikavādu* u svome komentaru Vedānta-sūtra.<sup>98</sup> On dokazuje da naša svest ne može biti trenutna pošto pripada trajnoj individualnosti. Ako individua ne postoji, prepoznavanje i pamćenje postaju neshvatljivi. Ako se kaže da te pojave ne pretpostavljaju trajnu individuu, jer ono što se desi u jednom trenutku može se obnoviti u drugom različitom, onako kao kad se sećamo danas šta smo radili juče, Šamkara kaže da bi onda naši sudovi morali uvek da ostanu: »Ja se sećam da je *neko* radio nešto juče«, a ne da budu kao što stvarno jesu: »Ja se sećam da sam to *ja* radio juče«. Može se reći da je svest o istovetnosti iluzorna, jer između trenutnog saznanja juče i drugog takvog saznanja danas postoji sličnost koju mi pogrešno tumačimo kao istovetnost opažajne svesti. Ali takav dokaz nije ispravan pošto mi ne možemo stvoriti sud o sličnosti ako ne postoje dve stvari, a ako je učenje o trenutnosti istinito — mi ne možemo dopustiti postojanje dve stvari. Iz toga sleduje da moramo priznati trajnost opažajne svesti, pošto nema drugog načina kojim bi se zajedno držalo i poredilo prošlo i sadašnje saznanje, tako da bi se došlo do suda o sličnosti. Da bi se prošlost mogla prepoznati u sadašnjosti, nužna je trajnost onoga koji opaža. Ako se za takvo prepoznavanje prizna da se zasniva na sličnosti, samo prepoznavanje sličnosti zahteva istovetnost subjekta. No mi ne možemo priznati da sud o sličnosti sve objašnjava. Kad ja kažem da poznajem čoveka koga sam sreo juče, ja ne mislim da je moje saznanje slično saznanju od prethodnog dana, nego da su predmeti isti. Ova sličnost nije dovoljna da objasni iskustvo prepoznavanja. Sem toga, ne postoji mogućnost da sumnjamo u svoje sopstveno *ja*. Čak ako sumnjam da je ono što vidim danas isto sa onim što sam video juče, nikad ne mogu da sumnjam da sam *ja* koji vidim nešto danas isto *ja* koje je videlo nešto juče. Tako Šamkara iznosi dokaze protiv teorije o trenutnosti primenjene na subjekt koji opaža, i tvrdi da bez subjekta nema sinteze, nema saznanja, nema prepoznavanja.

Nāgasena nije pokretao pitanje saznanja i tako je izbegao ove probleme. Inače bi shvatio da oba termina, subjekt i objekt, između kojih se ostvaruje odnos saznanja, ne mogu da stoje namesto jedne iste stvari.

<sup>98</sup> II. 2. 18—32.

## XII

### PSIHOLOGIJA

Ma kakvo gledište imali na metafizičku stvarnost duše, budisti kao pokret pokušavaju da obrađuju individualni život bez pozivanja na trajnu *svest o sebi*, koja čak i ako bi imala neki smisao izgleda da je suviše skrivena da bi bila od neke koristi za nas. Sad ćemo opisati budističku analizu svesti. »Kad neko kaže '*ja*' on misli ili na sve *skandhe* ukupno, ili na neke od njih, zavaravajući se da je to '*ja*'.«<sup>99</sup> Biće koje ima egzistenciju složeno je od *skandha* ili agregata, kojih ima pet za ljudska bića a manje za druga. Duh je jedinstvo jednog sistema.<sup>100</sup> On je jedinjenje duševnih snaga.

Elementi individualnosti dele se u dve velike grupe: *nāma* i *rūpa*. Već u upanišadama ove čine pojavnu svest. Preko njih se čisto biće *brahmana* rasprostire u objektivnu sferu. *Nāma* odgovara duševnim a *rūpa* telesnim činiocima.<sup>101</sup> Smatra se da su telo i duša uzajamno zavisni. »Sve što je grubo jeste forma ili *rūpa*; što je fino jeste *nāma*. Oni su vezani jedno s drugim, i stoga postaju zajedno. Kao što kokoš ne stvara žumance i ljusku odvojeno, nego se javljaju obadva zajedno pošto su tesno vezani jedno za drugo, isto tako kad ne bi bilo *nāme* ne bi bilo ni forme. Ono što se zamišlja pod *nāmom* tesno je vezano sa onim što se misli pod formom, i oni se javljaju zajedno. I takva je njihova priroda od nezapamćenog doba.«<sup>102</sup> Budisti, zajedno sa indijskim psiholozima uopšte, veruju u materijalnu ili organsku prirodu duha ili *manasa*.

Što se tiče razlike između spoljnog i unutrašnjeg, objektivnog i subjektivnog, sledeće mesto je karakteristično: »Koja su to stanja koja su *addhatta* (lična, subjektivna, unutrašnja)? Ona stanja koja ovo ili ono biće, koje je u odnosu prema *ja*, individui, nečijoj vlastitosti, pripisuje ličnosti... A koja su to stanja koja su *bahiddha* (nelična, objektivna i spoljna)? To su stanja koja ovo ili to drugo biće, drugu individuu, koji su u odnosu prema *ja*, prema nečijoj vlastitosti, pripisuje ličnosti.« Sve su to *dharme* ili duhovne predstave, ideje u Lockevom smislu, ma kakav da je predmet neposrednog opažanja, misli ili razuma. Čovekova individualnost koja se sastoji od *rūpe* i *nāme*, tela i duše, kaže se da je skup duševnih stanja. U knjizi I Dhamma-

<sup>99</sup> Samyutta-nikāya, III. 130.

<sup>100</sup> Dr McDougall piše: »Možemo pravilno definisati duh kao organizovan sistem mentalnih ili celishodnih sila« (*Psychology*).

<sup>101</sup> »Naziva se *rūpam* jer se manifestuje, *rūpyati*« (Samyutta-nikāya, III. 86). Ono što se pokazuje čulima zove se *rūpam*. Upotrebljava se da obeleži materiju i materijalne osobine, opažene predmete, i ono što gđa Rhys Davids zove »oblast proređene materije«. Vidi njenu primedbu u Buddhaghōṣinam Atthasālini, E. T. Vidi takode W. B. T., str. 184 i d., gde se u to uključuju četiri elementa, telo, čulo i čak osećaji.

<sup>102</sup> Milinda, 2. 8.

sangani raspravlja se o onim duševnim stanjima ili *dharmama* koje otkrivaju prirodu duha ili *nāme*, stanja unutrašnjeg čula. Knjiga II opisuje stanja koja otkrivaju *rūpu* ili spoljni svet, proizvode spoljnog čula. *Dharma* je obuhvatan pojam u kome se sadrže predmeti spoljnog i unutrašnjeg čula. Sve pojave u svetu dele se u dve klase: 1. *rūpino*, koje imaju oblik; četiri elementa i njihovi derivati; 2. *arūpino*, koje nemaju oblik, modusi ili faze svesti, tj. *skandhe* osećanja, opažaja, sinteze i uma. *Rūpa* obeležava na prvi pogled prostornu vasionu za razliku od duševne, vidljivi svet za razliku od nevidljivog duha, *arūpino*. Postepeno počinje da obeležava svetove u kojima je za nas moguće ponovno rođenje, pošto se i ovi mogu videti. Potrebno je da ovde zapazimo da rani budisti nisu bili mnogo skloni za dublja istraživanja jer je njihov glavni interes išao u pravcu etike. Oni su posmatrali prirodu spoljnog sveta sa gledišta fizičke osnove svoga sopstvenog bića.

*Nāma*, duhovno, uključuje: *čittu*, srce ili emociju, *vidhānu* ili svest i *manas* ili um. *Nāma-rūpa* se takođe deli na pet *skandha*, i to: 1. *rūpa*, materijalni atributi; 2. *vedāna*, osećanje; 3. *samdhā*, opažaj; 4. *samskāra*, duševne sklonosti i volja; 5. *vidhāna* ili razum. Ovi termini se ne upotrebljavaju u nekom strogom značenju. Oni čine složeni skup *ja*. *Ātana* ili volja ima izvestan broj sačinitelja. *Samskāra* obuhvata mešovito mnoštvo težnji, intelektualnih, efektivnih i voljnih, i ima sintezu kao svoju specifičnu funkciju. *Vidhāna* je inteligencija koja shvata apstraktne sadržaje.<sup>103</sup> Nije uslovljena čulnim dodirima, kao što je to slučaj sa osećajima, opažajima i sklonostima.

Ta šema, koja pokazuje veoma visoko razvijenu sposobnost samoposmatračke analize, slaže se sa modernom psihologijom u glavnim tačkama. Ona jasno priznaje razliku između tela i duše, telesne i duševne aspekte individue. Psihofizički organizam ima svoj relativno stabilan deo u telu, *rūpakāya*, i nestabilan u duhu. Duševnu stranu čine opažanje, poimanje, osećanje ili afekat, i htenje ili volja. Prva tri lako možemo svesti na *samdhū*, *vedanu* i *vidhānu*. *Vedanā* je afektivna reakcija.<sup>104</sup> To je duševno iskustvo, svest i uživanje; ono ima tri kvaliteta: prijatnost, neprijatnost i ravnodušnost; rezultira iz dodira sa predmetima čula, a samo izaziva *tanhu*, čežnju ili želju. *Samdhā* je upoznavanje opštih odnosa, kao i opažanje svih vrsta, čulnih i duhovnih.<sup>105</sup> Ovde imamo jasno određeno saznanje. Niz saznanja nazvan *čittasamtāna* nastavlja se bez prekida kroz uzastopne egzistencije. Predmet svesti može biti ili predmet čula ili predmet misli.

<sup>103</sup> Ona ima osamdeset devet podvrsta i obuhvata različitu svest o onome što se dobija preko organa vida, sluha, mirisa, ukusa, pipanja, i šest čula, *manasa*, kao i razlikovanje dobra, zla i indiferentnoga. Ovi agregati sa svojim podvrstama, 193 po broju, iscrpljuju sve elemente, materijalne, moralne i intelektualne kod individue. Vidi Rhys Davids: *Buddhism*, str. 90—93. Aniruddha: *Compendium of Philosophy*, Pāli Text Series, str. 16, 88.

<sup>104</sup> Milinda, II. 3. 10. Vidi takođe Buddhaghoša: Atthasālinī, E. T., str. 54.

<sup>105</sup> Milinda, II. 3. 11.

Prema Buddhaghoši, svest dolazi prvo u dodir sa svojim predmetom, zatim se javlja opažanje, osećanje i htenje. Međutim, nemoguće je razdvojiti jedinstveno stanje svesti u nekoliko uzastopnih stanja koja odgovaraju osećanju, opažanju itd. »U jednoj celovitoj svesti ne može se reći da ovo dolazi prvo a ono drugo.«<sup>106</sup> Interesantno je znati da Buddhaghoša posmatra *vedanu* ili osećanje kao najpotpuniju svest i uživanje premeta.<sup>107</sup>

Ovde možemo izložiti teoriju čulnog opažanja ranih budista. Vidni osećaj plave slike javlja se kad se sretnu data plava boja i organ oka. Ponekad se pravi razlika između *hetu*, uzroka, i *pratyaya* ili uslova; dok oko i predmet *uslovljavaju* vidni osećaj, za plavu boju se kaže da je *prouzrokuje* prethodno saznanje. Predmeti čula dele se na pet klasa: vid, sluh, miris, ukus i dodir. Buddhaghoša deli ove na *asampattarūpa* ili one kod kojih organizam ne dolazi u dodir sa objektivnim izvorima predmeta, kao što su vid i sluh; i *sampattarūpa*, miris, ukus itd., koji su samo modifikacije dodira. Demokrit je smatrao da je svaki osećaj dodir ili njegov razvoj. Petostruki predmeti nazivaju se *pañcārammana*. Osećaj se javlja kad organ i predmet dođu u dodir. Činjenica je da je tok svesti samo »sledovanje stanja duha izazvano slučajnim međusobnim pritiskom čula i predmeta. *Phassa* ili dodir javlja se 'kao kad se dva ovna udare glavama'. Oko je jedno a predmet je drugo, a kompaktnost je sjedinjenje obadva.«<sup>108</sup> Prema Dhammasangani su spoljne pojave prouzrokovane pritiskom na unutrašnji ili lični oblik (*rūpa*) i njegovom izmenom posredstvom čula. Ima i drugih gledišta koja uče da se oko i predmeti uzajamno uslovljavaju. Bez oka nema vidljivog sveta, a bez sveta nema oka koje vidi.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Atthasālinī, str. 143—144.

<sup>107</sup> Osećanje »ima: 1. doživljavanje iskustva kao karakteristiku; 2. uživanje kao funkciju; 3. osećaj duševnih odlika kao manifestaciju; i 4. spokojstvo kao neposredan uzrok. 1. Ne postoji tako nešto kao osećanje na četiri plana postojanja bez karakteristike doživljavanja. 2. Ako se kaže da se funkcija uživanja predmeta javlja jedino sa prijatnim osećanjem, mi odbacujemo to mišljenje i kažemo: bilo da je osećanje prijatno, neprijatno ili neutralno, svako ima funkciju uživanja (*anubhavana*) predmeta. Što se tiče uživanja ukusa nekog predmeta, preostala asociirana stanja uživaju ga samo delimično; od dodira postaje funkcija čistog pipanja; od opažaja čistog zapažanja ili opažanja, od htenja čiste koordinacije, od svesti čistog saznavanja. Ali samo osećanje kroz vladanje, veštinu i umetnost uživa ukus nekog predmeta . . . stoga se kaže da je uživanje ili iskustvo njegova funkcija. 3. Na čisto prisustvo ili osećanje kao takvo ukazujemo kad njegovu manifestaciju nazovemo 'osećajem duševne osobine' (*četasika*). 4. I onoliko koliko smireno telo doživljava blaženstvo ili sreću, osećanje ima smirenost kao svoj neposredni uzrok« (Atthasālinī, E. T., str. 145—146).

<sup>108</sup> Milinda, II. 3. 9; vidi takođe Maddhima, I. 3.

<sup>109</sup> Gđa Rhys Davids daje ovaj skraćeni pregled objašnjenja čulnog opažanja datog u Dhammasangani:

[A. ČULA

Prvo, opšte izlaganje o svakom čulu s obzirom: a) na prirodu (četiri elementa); b) na individualni organizam i potvrđivanje njegove nevidljivosti i njegove sposobnosti pritiska.

Predmeti mišljenja se takođe dele u pet klasa: 1) *ćitta*, duh; 2) *ćetasika*, duhovne osobine; 3) *pasāda rūpa*, čulni kvaliteti tela i *sukuma rūpa*, fini kvaliteti tela; 4) *paññatti*, ime, ideja, pojam; 5) *nirvāna*. To su *dhammārammane*, gde *dhamma* znači mentalnu prezentaciju. Ne daje se konačno objašnjenje o načinu na koji se čulno iskustvo pretvara u saznanje smisla i ideja. Govori se da razum, za koji se smatra da je materijalni organ, iz osećaja formira intelektualne ideje i pojmove. Mi ne znamo kako se to dešava. Kaže se da *ćitta*, koja je i stvar i misao, prerađuje osećaje u konkretnu struju svesti. Sedma knjiga Abidhamma-pitake zove se *Paṭṭhāna* ili »Odnosi«. Budisti priznaju da je svaka svest odnos između subjekta i objekta. U svima ovim procesima mi pretpostavljamo aktivnost *viññāne*, naročite funkcije koja obezbeđuje prepoznavanje<sup>110</sup> kao čisto intelektualnu reakciju.

Htenje ili volja moderne psihologije ne može se lako naći u budističkoj analizi. Ali ipak je ona isto tako osnovna i prvobitna kao saznanje ili afekat. U budističkoj teoriji volja je najvažniji izraz svesti, osnovni element ljudskog života. Nema razloga misliti da je volja u budističkoj psihologiji rezultat sjedinjavanja pet *skandha*. Može se reći da *viññāna*, *vedānā* i *samskāra* uglavnom odgovaraju saznanju, osećanju i volji. Childers daje u svom rečniku pojmove koji odgovaraju modernom htenju pod *samskāra*. Oni obuhvataju *chando*, želju,

Drugo, analiza čulnog procesa u svakom slučaju, u:

a) ličnom dejstvu ili aparatu osposobljenom da reaguje na pritisak nečeg van njega.

b) Pritiskujuća »forma« ili forma koja stvara pritisak određene vrste.

c) Međusobni pritisak.

d) Dobijena izmena duševne neprekidnosti, odnosno na prvom mestu dodir (naročite vrste); zatim hedonistički rezultati, ili intelektualni rezultati, ili možda obadva. Ta izmena se utvrđuje dva puta, u svakom slučaju udarajući akcent na uzajamni pritisak, prvo kao na onaj koji prouzrokuje tu izmenu, zatim kao onaj koji konstituiše predmet pažnje u izmenjenoj svesti lica koje je u pitanju.

#### B. ČULNI PREDMET

Prvo, opšte izlaganje koje dovodi u vezu svaku vrstu čulnih predmeta sa prirodom, i koje opisuje neke od tipičnih varijeteta i utvrđuje njihovu nevidljivost, izuzev u slučaju vidljivih predmeta i njihove sposobnosti da proizvedu pritisak.

Drugo, analiza čulnog procesa u svakom slučaju kao pod A, ali tako reći sa strane čulnog predmeta, i to:

a) Modus oblika ili čulni predmet, koji je u stanju da proizvede pritisak na specijalni aparat individualnog organizma.

b) Pritisak tog aparata.

c) Reakcija ili komplementarni pritisak čulnog predmeta.

d) Dobijena izmena duševne neprekidnosti, odnosno na prvom mestu dodir (naročite vrste), zatim hedonistički rezultat, ili intelektualni rezultat, ili možda obadva. Ta izmena se utvrđuje dva puta, u svakom slučaju udarajući akcent na uzajamni pritisak, prvo kao na onaj koji prouzrokuje tu izmenu, zatim kao onaj koji konstituiše predmet pažnje u izmenjenoj svesti lica koje je u pitanju (*Buddhist Psychology*, str. LI—LIV).

<sup>110</sup> Milinda, II. 3. 12.

i *viriyam*, napor. Prema mišljenju gđe Rhys Davids *viriyam* potpomaže sve druge sposobnosti. Kod Aristotela nalazimo da je napor htenja životna snaga u žudnji, strasti, izboru ili volji. Gđa Rhys Davids je mišljenja da mada tu nema indikacija o nekoj potpuno razvijenoj psihologiji sa njenim tačnim razlikama između žudnje, želje i izbora, ipak je tu u osnovnim crtama samo razgraničena psihološka činjenica volje od etičkog suda o njoj. Ona misli da u pitakama ima »prilično doslednog razlikovanja, kad je reč o upotrebi izraza koji označavaju volju, između čisto psihološkog značenja i etičke ili moralne implikacije. Na primer, na dva uporedna mesta u *Dhammasangani* izraz koji najbolje odgovara značenju čistog htenja ili svesti o snazi, naime *viriyam*, kao i njegovi sinonimi i komplementarni izrazi — pokušaj i stremljenje, napor i staranje, revnost i žestina, snaga i otpor; istrajno stremljenje, podržavana želja i naprezanje, shvatanje težine — upotrebljavaju se da opišu, delom, oba stanja ili osobine duha koji je moralno dobar i onoga koji je moralno zao. Svim tim izrazima, ukoliko ih upotrebljavamo za opis psihološke aktivnosti, budizam ne pridodaje nikakvu osudu, kao što to ni mi ne činimo. S druge strane, kad kanonski spisi žele da saopšte etičke vrednosti izrazima koji označavaju volju, upotrebljavaju se ili posebne ili naročite reči, ili se izraz htenja izričito obeležava da ukazuje na predmete naopakih želja ili na bolesno stanje volje: tako, htenje ili volja (*ākankhā*) postaju žudnja ili žeđ (*tanhā*), od želje (*chando*) dobijamo strast (*chandorāgo*), telesne strasti (*kāmarāgo*), čulno uživanje (*nandirāgo*), ili se opet upotrebljava neka fraza koja pobliže označava, kao želja za formom (*rūpačhando*), itd.«<sup>111</sup> Od svega se napravi modifikacija volje. Moderna psihologija ističe voljnu ili cilju usmerenu prirodu svega duševnog života. Htenje nekad ima teorijski interes, nekad praktičan. Prema rečima profesora Alexandra: »Teoretski akti duha su takvi da podržavaju trajanje predmeta pred duhom ne menjajući ga. Praktični akti su takvi da menjaju predmete.« Saznanje i htenje »su nerazdvojni elementi svakog psihičkog stanja, ali svaka vrsta htenja ima dva različita oblika, teoretski i praktičan, prema različitim interesima koje htenje ima.«<sup>112</sup> Uopšte uzev, teorija se završava primenom. Saznanja su eminentno praktična. Budistička psihologija ima pravo kad u učenju o *pratītyasamutpādi*\* kaže da opažanja izazivaju želje. Predmet na koji je htenje usmereno može se osetiti, opaziti, predstaviti, zapamtiti ili misliti. Saznanje i volja postaju teorijske ili praktične vrste htenja. Fiziološka psihologija prihvata senzorno-motorni krug kao jedinstvo. Aferentni deo odgovara saznavanju, a eferentni htenju. Ceo proces se posmatra kao jedan, a ovo dvoje se razlikuju kao njegovi elementi. Gde je ceo duševni život u znaku htenja, volja predstavlja aktivnu usmerenost cilju pretvarajući

<sup>111</sup> J. R. A. S., 1898, str. 49.

<sup>112</sup> *British Journal of Psychology*, 1911, str. 244.

\* »Uslavljeni nastanak« ili uzročni tok pojava. Vidi sledeću glavu.

ga od ideje u stvarnost. Čak i ovde je praktični momenat odlučujući. Teoretsko saznanje javlja se kad se praktičan izraz zaustavi ili spreči. Čisto uživanje u kontemplaciji je takođe voljna pojava u kojoj je praktični interes samo uživanje. Nije ni osećanje nezavisno od htenja. Ono prati svaki akt. Profesor Stout je napustio staru podelu duševnih stanja na tri vrste, i vratio se klasičnoj podeli na dve vrste, obuhvatajući afektivne i voljne elemente pod pojam interesa kao suprotan elementu saznanja. Ako odbacimo odvojenost saznanja i učinimo ga teoretskim aspektom htenja, onda dolazimo do budističkog naglašavanja htenja kao osnovne činjenice duševnog života.

Mada ne postoji transcendentalni *ātman*, njegovo mesto zauzima, prema Poussinu,<sup>113</sup> *vidhāna*. *Vidhāna* je ono što prelazi iz jednog života u drugi.<sup>114</sup> Kaže se da mi imamo *vidhāna santānu* ili kontinuum. To nije trajni, nepromenljivi, i onaj entitet koji se seli, nego niz individualnih i trenutnih svesti, redovni tok stanja. *Vidhāna* niz se razlikuje od *vedane* ili osećanja i autonoman je i nezavisan od fizičkih procesa.

Budistička psihologija se najbolje može opisati kao asocijacionistička. Za svaku grupu *dharma* traže se, prema izvesnim zakonima, prethodne činjenice koje određuju njihovo javljanje u svesti, i sugeriraju se objašnjenja izvanredna za to doba. Na pitanje zašto mi imamo ove ili one misli kad dobijamo ove ili one utiske, Nāgasena odgovara: »Stoga što su one sklonost, i stoga što su one vrata, i stoga što su one navika, i stoga što su one asocijacija.« Sklonost se objašnjava izrazima koji podsećaju na modernu fiziološku psihologiju i njen zakon nervne navike. »Kad pada kiša kuda će teći voda?« »Ona će teći niz padinu.« »A kada bi opet padala kiša kuda bi voda opet tekla?« »Ona bi tekla istim putem kojim je tekla prvi put.«<sup>115</sup> Dr McDougall piše: »Imamo dosta razloga da verujemo da prolazak impulsa kroz lanac neurona ostavlja taj lanac više ili manje trajno tako izmenjen da je njegov otpor prema prelaženju impulsa u izvesnom stepenu umanjen.« Put kojim se dešava oslobodavanje postaje prema zakonu o nervnoj navici put smanjenog otpora.<sup>116</sup> Budističko objašnjenje je, naravno, jedna psihološka intuicija a ne rezultat studija anatomije i fiziologije mozga, nauka koja u njegovo doba jedva da je i postojala. Spominju se takođe uslovi sećanja.

Kada se govori o trajanju duševnih stanja kaže se da svako stanje ima tri faze: postanak (*uppāda*), razvoj (*thiti*), i raspadanje (*bhanga*). Svako od njih zauzima beskonačno mali deo vremena, tre-

<sup>113</sup> *Journal Asiatique*, 1902. Ovo učenje je verovatno mlade od pitaka.

<sup>114</sup> W. B. T., str. 207.

<sup>115</sup> II. 3. 7.

<sup>116</sup> *Physiological Psychology*, str. 125—6.

\* Louis de la Vallée-Poussin, autor nekoliko važnih dela o budizmu početkom 20 veka, spominje se ovde i dalje skraćenim imenom.

nutak ili *kṣānu*. Razmak od tri trenutka u kojima stanje svesti postaje, postoji i nestaje zove se *cittakṣāna*. Neki budisti zastupaju mišljenje da ne postoji čak ni trenutak u kome bi svesno stanje bilo nepromenljivo. Ono prosto raste ili opada bez ijednog statičkog intervala, pa ni infinitesimalnog. Visuddhimagga kaže: »Biće jednog prošlog trenutka misli da je živelo, ali niti je živelo niti živi. Biće budućeg trenutka će živeti, ali niti je živelo niti živi. Biće sadašnjeg trenutka misli da živi, ali nije živelo niti će živeti.«<sup>117</sup>

Svako svesno stanje je, prema ovom učenju, poremetnja toka bića, koji je tok podsvesne egzistencije. Budistička psihologija priznaje nesvesni život. On se naziva *vidhimutta* ili slobodan od procesa, za razliku od *vidhiçitta* ili budne svesti. Ova dva stanja razgraničuje prag svesti, *manodvāra* ili vrata duha. Ona su onde gde struja prostog bića ili *bhavānga*<sup>118</sup> prestaje ili se zaustavlja. *Bhavānga* je podsvesna egzistencija, ili tačnije egzistencija slobodna od budne svesti.<sup>119</sup>

Dosledna teorija fenomenalizma ne može da objasni preradu sličnih utisaka u opšte pojmove ili saznanje jedinstva u raznovrsnosti. Budistička psihologija nam pruža analizu duševnih stanja, ali ne pokreće pitanje o nužnosti postojanja subjekta u procesu pažnje, volje itd. Ona govori o osećanjima i odnosima, ali ne pita da li mogu postojati odvojeno od saznanja koje pravi kombinacije. Subjekt aktivnosti predstavlja po budistima opšti zbir organskih i duševnih sklonosti i akata. »Imenom i formom vrše se dela«, i ovaj je naravno složenica koja se uvek menja. Govori nam se čak da ne bi trebalo da pitamo ko doživljava tu vezu, nego samo šta uslovljava njihovu vezu.<sup>120</sup> Naše osećanje individualnosti je iluzija. Ipak mi govorimo kao da se *ja* ponovo rađa ili postiže *nirvānu*. Buddhagoša to objašnjava na ovaj način: »Upravo kao što se u slučaju onih elemenata bića koji potpadaju pod ime drveta, odmah čim na nekom mestu izraste plod kaže 'drvo donosi plod' ili 'drvo je rodilo' — isto tako u slučaju onih bića koja potpadaju pod ime 'bog' ili 'čovjek', kad se ostvari sreća ili beda u nekom trenutku, onda se kaže da je 'bog' ili 'čovjek' srećan ili bedan.«<sup>121</sup>

<sup>117</sup> W. B. T., str. 150.

<sup>118</sup> *Bhava*, biće; *anga*, deo. *Bhavānga* znači kako organsku egzistenciju, tako i podsvesnu. Sve je živo; samo što u nekim slučajevima imamo svest, u drugim ne.

<sup>119</sup> Razlikuje se devetnaest vrsta *bhavānga*. Od njih, devet su mogućna u *kāma-loki*, pet u *rūpa-loki*, a četiri u *arūpa-loki*. \* Prema gđi Rhys Davids: »Svest je samo povremeni niz psihičkih udara vezan za živi organizam, dajući na znanje svoju pojavu u jednom kratkom razmaku života« (*Buddhist Psychology*, str. 16). *Bhavānga* je podsvesna egzistencija ako se posmatra subjektivno, ali ako se posmatra objektivno onda ponekad znači *nirvānu*.

<sup>120</sup> Vidi Samyutta-nikāya, II. 13.

<sup>121</sup> W. B. T., str. 241.

\* *Kāma-loka* je svet strasti, *rūpa-loka* svet vidljivih oblika ili fizički svet, *arūpa-loka* je bezoblični, nadzemaljski ili apstraktni svet.

Mada sadašnja *svest o sebi* ne može biti prošla, ona je ipak posledica prošlog, rezultanta tog niza.<sup>122</sup>

Pojam duše zadržava u sebi ipak dovoljno smisla da bi misao o ponovnom rođenju učinio smislenom. Teškoća leži u tome što ako nema trajne duše, kazna gubi svaki smisao. U trenutku kazne individua nije više isto biće koje je učinilo greh. Ali ima dovoljno istovetnosti da se opravda kazna. Ne postoji neki metafizički element koji bi opravdavao kaznu; ipak, individua nije proizvoljno sledovanje nepovezanih pojava nego živi spoj, lanac uzroka i posledica, fizičkih, psihičkih i moralnih. Kralj pita Nāgasenu: »Onaj koji je rođen, Nāgasena, da li ostaje isti ili postaje drugi?« »Ni isti niti drugi.« »Daj mi jedan primer.« »Evo: šta misliš, o kralju, ti si bio nekad beba, nežno stvorenje, malo po uzrastu, koje leži na leđima — da li je to stvorenje isto koje si ti, odrastao čovek?« »Ne, to dete je bilo jedno a ja sam drugo.« »Ako nisi ono dete onda znači da nisi imao ni majku, ni oca, pa ni učitelja.«<sup>123</sup> Ponovno rođeni čovek nije preminuli čovek, pa ipak se ne razlikuje od njega. On proističe iz njega. Svaki dan mi smo novi, pa ipak ne sasvim novi. Postoji kako trajna neprekidnost tako i neprekidna promena. Buddhaghoša kaže: »Ako bi nekom neprekinutom nizu porekli svaku istovetnost, onda na primer skorup ne bi mogao da se dobije od mleka. A ako bi postojala apsolutna razlika, mleko ne bi moglo da proizvede skorup u običnom toku stvari.« Ne postoji ni apsolutna istovetnost ni apsolutna razlika. Sve je niz. Ono što se stvori novo toliko je blizu starome da se za praktične svrhe može uzeti kao njegov nastavak. Postoji neprekidnost *karme*. Ponovno rođenje je novo rođenje. Čak i u upanišadama jedinstveno, stalno u porastu i nepostojano *ja* je ono koje luta po svetu *samsāre* i doživljava odmazdu pravde. Ponovno rođenje pretpostavlja trajnost toga *ja*. Iz pojmova nepostojanosti i uzročnosti razvio se je dinamički pojam *o sebi*. Svako iskustvo kako niče i prolazi, vodi drugom iskustvu, postaje drugo iskustvo, ili se završava u drugom iskustvu, momentu ili fazi života, koja skuplja u sebe celu prošlost. Izrazima koji podsećaju na Bergsonovu teoriju pamćenja budisti tvrde da nema zasebnog pamćenja, pošto se cela prošlost sadrži u sadašnjosti kao uzročni uticaj ili snaga koja je skroz usmerena ka njoj. »Ono što smo osećali, mislili, hteli od detinjstva sada je tu, nagnuto nad sadašnjost koja se utapa u njoj, i gura vrata svesti koja bi ga rado ostavila napolju.«<sup>124</sup> Prošlost zagriža u sadašnjost i ostavlja svoj znak na njoj.

<sup>122</sup> »Kada, o veliki kralju, neki čovek zapali sveću, neće li sveća goreti celu noć?« »Da, sigurno, ona će goreti celu noć.« »Kako je onda, o veliki kralju, plamen prvog dela noći isti sa onim iz drugog dela?« »Ne, gospodine . . . Ali svetlost gori celu noć pripadajući istoj materiji.« »Tako je, o veliki kralju, lanac elemenata stvari povezan. Jedan element uvek postaje, drugi uvek prestaje i gubi se. Promena se nastavlja bez početka, bez kraja« (Milinda).

<sup>123</sup> Milinda.

<sup>124</sup> *Creative Evolution*, str. 5.

## XIII

## PRATĪTYASAMUTPĀDA ILI UČENJE O ZAVISNOM POREKLU

Učenje *pratītyasamutpāda* objašnjava postanak života koji je trpljenje, kao i njegov nestanak. »Onda je Blaženi za vreme prvog bdenja noću usmerio svoj duh na lanac uzročnosti u pravom i obratnom redu: 'Iz neznanja proističu *samskāre* (oblikovanja), iz *samskāra* proističe svest, iz svesti proističe ime i oblik, iz imena i oblika proističe šest oblasti (od šest čula: oči, uši, nos, jezik, telo ili dodir i razum), iz šest oblasti proističe dodir, iz dodira proističe osećaj, iz osećaja proističe žeđ (ili želja), iz žeđi proističe privrženost, iz privrženosti proističe postajanje, iz postajanja proističe rođenje, iz rođenja proističe starost i smrt, tuga, žalost, trpljenje, obeshrabrenje i očajanje. Takvo je poreklo svega ovog trpljenja. Međutim, sa uništenjem neznanja, potpunim nestajanjem zadovoljstva, *samskāre* se uništavaju; uništenjem *samskāra* svest se uništava; uništenjem svesti ime i oblik se uništavaju; uništenjem imena i oblika šest oblasti se uništavaju; uništenjem šest oblasti dodir je uništen; uništenjem dodira osećaj je uništen; uništenjem osećaja žeđ je uništena; uništenjem žeđi privrženost je uništena; uništenjem privrženosti postajanje je uništeno; uništenjem postajanja rođenje je uništeno; uništenjem rođenja starenje i smrt, tuga, žalost, trpljenje, obeshrabrenje i očajanje su uništeni. Takvo je prestajanje svega ovog trpljenja.«<sup>125</sup> Warren veruje da ova »potpuna formula u njenom sadašnjem obliku predstavlja krpež sastavljen iz dva ili više delova kakvih je bilo dosta u doba Buddhe«. Ona se zasniva na istinama dok je čovek vezan za točak života, ali je moguće za njega da se oslobodi tih stega vladavajući prolazni karakter uzročnosti. Upanišade takođe sugeriraju gledište slično ovoj teoriji o točku uzročnosti.<sup>126</sup> Točak uzročnosti se ponekad deli na elemente izvedene iz prošlog života, one iz sadašnjosti i ostale iz budućnosti.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Mahāvagga, I. 1. 1—3; S. B. E., XIII; vidi takođe Milinda, II. 3. 1.

<sup>126</sup> Osam okova životnog duha: govor, jezik oko, uho, um, ruke, koža i ono čime se oni služe, koji se spominju u upanišadama (Brh., III. 2), mogu biti osnova ovog učenja. Reč *brahmaćakra* ili točak Brahme sreće se u Švetāshvatar-upanišadi (VI. 1). U ranom budizmu se zove *bhavaćakra* ili točak egzistencije.

<sup>127</sup> Ova tablica pokazuje tu podelu. Vidi Madhima-nikāya, 140; Mahāpadāna-suttanta, II.

- |   |   |
|---|---|
|   | <i>Avidyā</i> ili neznanje<br><i>Samskāre</i> ili predispozicije<br>ili tendencije                      |
| 1) Elementi poreklom<br>iz prošlog života   |   |
|   | <i>Vidhāna</i> ili svest o sebi<br><i>Nāmarūpa</i> ili duh i telo<br><i>Śādāyatana</i> ili čulni organi |
| 2) Elementi poreklom<br>iz sadašnjeg života |   |

Volja za životom je osnova svega našeg postojanja. Odricanje volje je naše spasenje. Najveći čovekov greh je u tome što se rodio, kako glase reči Kalderona koje Schopenhauer voli da navodi. Ova prosta činjenica razrađena je u pojam uzročnog lanca. Ona otevljava i drugu veliku istinu da trpljenje ima poreklo u želji i sumira sve uslove postojanja. *Nidāne* su dvanaest uzastopnih uzroka od kojih svaki uslovljava sledeći. Sa izuzetkom prvog, *avidye* ili neznanja, i poslednjeg, *darāmarane*, starosti i smrti, *nidāne* se nazivaju deset *karma* ili akata. U ranom budizmu ovo nisu toliko supstancije koliko faze bića. Nije tačno utvrđen red i broj *nidāna*. U učenjima o *pratīyasa-mutpādi* i *nidānana* nalazi se formulisan niz termina koji izražavaju uzajamno povezan i međusobno uslovljen red koji vlada u celom svetu osetljivih bića.

Prvi činilac u ovom nizu jeste *avidyā* ili neznanje. Lažno osećanje *ja* glavna je podloga individualnog bića. Ono je nosilac *karme* i njegov roditelj. Individualnost je delo *avidye* ili *karme*, kao što je plamen ognjena iskra i gorivo koje je održava. *Avidyā* skriva prirodu života, a to je patnja.<sup>128</sup> Isticanje neznanja nije ništa specifično budističko. »Stvari su ono što jesu«, kako kaže biskup Butler, »i njihove posledice će biti ono što će biti; zašto bi onda želeli da se obmanjujemo?« Pa ipak se obmanjujemo svaki dan. Buddha nas poziva da pogledamo činjenicama u lice, da bismo saznali šta one jesu i šta znače. Neznanje, koje se sastoji u držanju za stvarno onoga što nije stvarno, podražava žudnju za životom. Ono nas goni da živimo i uživamo u svetu. Buddha smatra da je strast za životom niska, glupa, moralno ropstvo, jedan od četiri duhovna otrova. Ako čovek želi da se oslobodi od bede svetskog postojanja, mora da iskoreni lažne želje i suzbije žudnju za životom. U ranom budizmu neznanje je uzrok sebičnosti ili usredsređenosti na *ja*. Ono čini da se individua oseća odvojena od ostalog sveta, nevezana za red u svetu. Mi se držimo svoga malog *sebe*, borimo se jako da ga održimo i nastavimo kroz večnost.<sup>129</sup> Individualna egzistencija je zlo, a želja je njen spoljni

*Sparša* ili dodir  
*Vedanā* ili osećanje  
*Tanhā* ili žudnja  
*Upādāna* ili prijanjanje  
ili privrženost

*Bhava* ili postojanje  
*Ātī* ili ponovno rođenje  
*Darāmarana* ili starost i smrt

3) Elementi poreklom  
iz budućeg života

<sup>128</sup> »Nijedan svet i nijedna stvar ovde na zemlji nije nikad pala u bedu pre no što je prvo pala u glupost« (Carlyle: *Latter-Day Pamphlets*).

<sup>129</sup> »Ljudi previdaju činjenicu da oni zaista nisu više izdvojeni nego što je izdvojen mehur u peni talasa na moru, ili ćelija živog organizma od organizma čiji je deo« (Rhys Davids: *The Religious Systems of the World*, str. 144).

izraz. Ljudi su nesrećni prosto zato što žive. Izvor svake nevolje je potvrđivanje života. Snaga neznanja je tako velika da uprkos najgorem trpljenju ljudi pokazuju tvrdoglavu vezanost za život.

Druga karika u lancu jesu *samskāre*. Reč *samskāra* dolazi od korena koji znači spremati ili prirediti. Ona se upotrebljava kako za period tako i za proces proizvodnje. Ona ukazuje kako sve stvari koje su stvorene postoje samo u stvaranju, kako je sve biće u postojanju. *Samskāra* prevedeno znači »sinteza« ili »usklađivanje«. Može još da znači akciju, čistu i nečistu, akciju koja zaslužuje nagradu ili kaznu bilo u ovom ili onom svetu. U širem značenju reči *samskāra* znači snagu volje ili duhovnu silu koja određuje novi život. U Mađdhima-nikāyi nalazimo reči: »Dešava se, učenici, da neki monah, opremljen verom, opremljen ispravnošću, opremljen znanjem učenja, odricanjem, mudrošću, govori ovako sa samim sobom: 'Ja bih mogao, kad se po smrti moje telo raspadne, postići rođenje u nekoj plemićkoj porodici.' On misli ovu misao, zadržava se na toj misli, neguje tu misao. Ovi *samskāre* i unutrašnji uslovi koje je on na taj način negovao i gajio u sebi vode ga k ponovnom rođenju u takav jedan život. Ovo je, učenici, staza, ovo je put koji vodi ponovnom rođenju u jedan takav život.« Ovakav niz misli se ponavlja u vezi sa više klasa ljudi i bogova dok se ne primeni na najviše stanje *nirvāne*. *Samskāra* može takođe da traži ukidanje svih *samskāra* ili postizanje mudrosti i spasenja.

U uzročnom nizu treći član je svest, iz koje proizilazi ime i oblik. »Ako svest, Ānanda, ne bi ušla u matericu, da li bi se ime i oblik pojavili u materici?« »Ne, gospodaru.« »A ako bi svest, Ānanda, pošto je ušla u matericu ponovo napustila svoje mesto, da li bi ime i oblik bili rođeni u ovom životu?« »Ne, gospodaru.« »A ako bi svest, Ānanda, izgubili dečko ili devojčica dok su još bili mali, da li bi ime i oblik rasli, povećavali se i napredovali?« »Ne, gospodaru.«<sup>130</sup> Na samrti, dok drugi elementi: telo, osećanja, opažaji nestaju, *vidhāna* ili svest traje kao vezivni član između starog i novog. Samo kad postignemo *nirvānu* ili spasenje ono potpuno iščezava. Element svesti je onaj koji postaje zametak novog bića kad staro biće umre. Ovaj zametak traži u materici materijalnu građu od koje se formira novo stanje bića. Ako svest ne nađe potrebnu materijalnu podlogu ono ne možda da se razvije. »Ako svest, Ānanda, ne bi našla ime i materijalni oblik za svoje boravište, da li bi se onda uzastopno javili rođenje, starost i smrt, poreklo i razvoj nevolje?« »Ne, gospodaru, ne bi.«<sup>131</sup>

Svet objekata stoji nasuprot svesnom subjektu. Ako nema subjekta nema ni objekta. Kao što smo videli, aktivnost šest čula zavisi od sveta koji se javlja od utisaka proizvedenih kad čula dođu u dodir sa objektima. Pojava utisaka znači rođenje, njihovo prestajanje znači smrt. Ovo dvoje: svest i ime i oblik uzajamno su zavisni. Iz njih

<sup>130</sup> Mahānidāna-sutta.

<sup>131</sup> Mahāpadāna-sutta i Samyutta-nikāya, I.

niče šest oblasti: oko, uvo, nos, jezik, telo i *manas* ili razum. Odatle se razvijaju organi potrebni za saobraćaj sa spoljnim svetom i objektima u njemu, oblicima, glasovima, bojama, ukusima, dodirima i mislima. Za misli se kaže da postoje objektivno suprotstavljajući se *manasu* ili razumu, kao što vidljivo telo postoji pred očima. Ponekad se kaže da je oko produkt viđenja, uvo slušanja.

Iz osećanja proističe *tanhā*, žeđ ili žudnja, koja nas vodi iz rođenja u rođenje. Ona predstavlja mogući uzrok života i trpljenja. Mi postojimo stoga što žudimo za životom. Mi trpimo jer smo žudni zadovoljstava: »Ko je žedan njega drži u potčinjenosti ona žeđ, ona stvar za preziranje koja izliva svoj otrov u svet, i njegovo trpljenje raste kao što trava raste. A ko potčini žeđ . . . od njega trpljenje otpada kao što kapi vode otpadaju od lotosovog cveta.«<sup>132</sup> »Kao što, ako je koren nepovređen, i iz sasećenog drveta izbija novo drvo sa velikom snagom, tako isto ako sila uzbuđivanja od žeđi nije potpuno izumrla trpljenje uvek ponovo izbija.«<sup>133</sup> *Tanhā* ili žeđ u svom trostrukom obliku uzrok je svega trpljenja.<sup>134</sup>

Od žeđi dolazi vezanost ili *upādāna*. Plamen žeđi vezan je za gorivo *upādāne*. Gde god postoji plamen on je vezan sa gorivom. Uklanjanje žeđi je oslobođenje, a vezanost za stvari je robovanje. Jedino prekidanjem vezanosti može duša da se oslobodi grešnog života.

Od vezanosti za život dolazi do bivanja ili *bhave*, koje Čandrikīrti objašnjava kao *karmu* što dovodi do ponovnog rođenja.<sup>135</sup> Od postojanja dolazi rođenje, od rođenja dolazi starost i smrt, bol i tužba, briga, strah i očajanje.

Cela ova šema izgleda dogmatska. Ona treba da pokaže da *vidhāna* ili svest o *ja* ne boravi u jednoj večnoj duši, nego je trajna pojava koja se javlja u sledu uzroka i posledice. U toj šemi nalazimo odgovor koji se sadrži u drugoj i trećoj istini o poreklu i uklanjanju trpljenja. Praznina života mora se saznati pre no što se može otkloniti njegovo trpljenje. Individualnost za koju se vezujemo samo je jedan oblik, jedan prazan privid ostvaren na osnovu neznanja, prvog i osnovnog uzroka. Održavanje individualnosti nagoveštava održavanje neznanja. Individua ne proizvodi nevolju; ona je sama jedan oblik nevolje. Doživljaj svoga »ja« koji rađa iluziju i sam je iluzija. Individualnost je kako simptom tako i bolest. Prema upanišadama, životna istorija individue nastavlja se dotle dok ima neznanja u razumu i praznine u duši. Tako se u *Theologia Germanica* utvrđuje: »U paklu ne gori ništa sem sopstvene volje«, a ta sopstvena volja je *avidyā\** koja sebe ostvaruje. Ona je kako uzrok tako i posledica, kako obma-

<sup>132</sup> Dhammapada, V. 335.

<sup>133</sup> Dhammapada, V. 338.

<sup>134</sup> Vidi Mahavāgga, I. 1. 2.

<sup>135</sup> Punarbhavanakarī karma. Mādhyamika-Vṛtti.

\* *Avidyā*, »neznanje«, u svim indijskim sistemima smatra se osnovnom pokretnom snagom zbivanja u svetu i patnje koja odatle proizlazi.

njivač tako i obmanuti. Neznanje i individualnost su uzajamno zavisni. Individualnost znači granicu, a granica znači neznanje. Neznanje može prestati jedino sa prestajanjem mogućnosti neznanja, dakle individualnosti. Celi svet je plen neznanja, i tako on trpi. Od vladaoca do prosjaka, od puzavaca na zemlji do sjajnih *deva\** na nebu, sve trpi. »Ima pet stvari koje ne mogu da učine ni *samana* ni *brāhmana*, ni bog ni Mara, ni *Brahmā* ni ikoje biće u vasioni: da ono što podleže bolesti ne bude bolesno, da što podleže smrti ne umre, da ono što podleže propadanju ne propadne, da ono što je izloženo prolaznosti ne nestane.«<sup>136</sup> Individualnost rođenja iz *avidye* jeste teškoća svega života, izvorni greh svega života.

Ova cela šema zasnovana je na pojmu *avidyā*, ali nema tačnih objašnjenja kako *avidyā* nastaje. Početak kruženja nije jasan. Ne možemo naći njegov uzrok. Izgleda da je to čorsokak ili neka neshvatljiva realnost koju moramo priznati bez razmišljanja. Za Buddha sve što živi, kreće se i prikazuje individualnu egzistenciju vrši to silom *avidye*. Prisustvo *avidye* dokazuje se činjenicom postojanja. Kad vidimo klatno u pokretu mi zaključujemo da ga je neka sila pokrenula. Tako zaključujemo da je *avidyā* prethodni uslov svega postojanja. Nema ničeg pre nje, jer je svetski proces bez početka. Buddha izgleda da tvrdi večnost neznanja. U uzročnom lancu neznanje zauzima prvo mesto, jer zbog njega postaje volja a zbog volje život. Kad zapitamo šta je to što mi ne znamo, rani budizam odgovara da mi ne znamo pravu prirodu *ja* i četiri plemenite istine. Uzrok egzistencije je preegzistencija, koja je slična sadašnjosti u kojoj nije postignuto saznanje četiri plemenite istine. U upanišadama se uzrok svega trpljenja nalazi u *avidyi*, koja se odnosi na osnovnu istovetnost *ego-a* sa dušom sveta, što vodi egocentrizmu. U oba slučaja egocentrizam je posledica *avidye*, u oba slučaja nemanje spasavajućeg znanja skriva od nas istinu.

Buddha priznaje da neznanje nije apsolutno. Ono postoji, ali postoji i mogućnost da samo sebe ukine. Izgleda da Buddha izbegava metafizički problem pojave neznanja. Ne možemo objasniti neznanje. Ne može se reći da je ono stvarno, jer može biti uklonjeno. Niti je nestvarno jer u tom slučaju ne bi moglo ostvariti ništa. Ali budizam ne posmatra *avidyu* za uzrok iz formalnih razloga. *Avidyā* je stvarno izvor svega postojanja. Možda je teorija upanišada bliža istini. Mnogostruki svet ima moć da skriva realnost u isto vreme kad je otkriva. Ova moć je centralna sila, nebiće koje gura realnost u spoljnu manifestaciju. Ovako objašnjenje je nemoguće ako ne pretpostavimo jednu centralnu realnost. Sve dotle dok se ne prihvati postojanje jednog takvog centralnog bića priroda *avidye* i njenog porekla ostaće nerešena. Ali sve što iznosi budizam ide u prilog hipotezi upanišada. *Avidyā* nije u apsolutnom smislu beskorisna. Ona ostavlja

<sup>136</sup> Anguttara-nikāya, II. Oldenberg: *Buddha*, str. 217.

\* *Deva*, opštii naziv za božanska bića.



mesto za mogućnost oslobođenja od sebe same. Ako je *nirvāna* više nego ugašenost, a istina više nego samo prolazna senka, onda individualnost nije apsolutno nebiće, već mešavina bića i nebića, a *avidyā* nije toliko neistina koliko nedostatak znanja. Kad se ona odgodi istina ostaje. Pozniji budistički pisci, kao Ašvaghoša, govore o naglom uzdizanju *avidye* iz *tathate*,\* o iznenadnom proisticanju individualne volje iz sveopšte. Vasubandhu objašnjava individue kao nesavršena odražavanja sveopšteg duha. Onda je *avidyā śakti* ili sila apsoluta koja proizvodi povorku individualnih egzistencija iz sveopšte. To je princip negativnosti u samom srcu stvarnosti. Naš ograničeni um ne može da prodre dalje od njega. Budistička metafizika može da zadovolji i da bude shvatljiva jedino ako se dopuni nekim oblikom apsolutnog idealizma.

## XIV

## ETIKA

Noć je duga budnome,  
Umornom putniku pored puta;  
Onome ko neće da vidi svetlost istine  
Duga predstoji muka od lanca njegovih rođenja.

To su reči jedne indijske poslovice.<sup>137</sup> Život na zemlji je lutanje kroz strani kraj, koji istinski znalac ne želi da produži. Buddha pokazuje izlaz iz unutrašnje protivrečnosti koja je karakteristična za ljudski život. Motiv njegovog učenja leži u spasenju od trpljenja. Cilj je moralnog života izbeći od sveprodornog zla postojanja. Spasenje se sastoji u uništenju nas samih. Dok je *nirvāna* najviši cilj, dobri su svi oblici ponašanja koji pozitivno vode njemu ili prekidaju ponovno rođenje, dok su zli oni koji su njima suprotni. Obična merila svetskih vrednosti zahtevaju izmenu.

Etika budizma zasniva se na njegovoj psihologiji.<sup>138</sup> Svaka zdrava filozofija i istinska etika zahtevaju ispravnu psihološku analizu. Budizam obrađuje psihologiju u korist etike. Budistička disciplina, nega volje itd., zahtevaju teoriju o načinu na koji postaju osećaji i razvija se pažnja. Budizam analizira čovekovu moralnu ličnost i nalazi u njenom razvoju dejstvo principa moralnog uzrokovanja. Čak i njegovo odbacivanje teorije o *ātmanu* ima etičku pobudu. Prema budizmu, volja je čovekov dar koji ga odlikuje i osposobljava da bude moralno biće. Učenje o *karmi* ili moralnoj uzročnosti prikazuje svako posto-

<sup>137</sup> Oldenberg: *Ancient India*, str. 94.

<sup>138</sup> Martineau greši kad kaže da je »psihološka etika karakteristična jedino za hrišćanstvo« (*Types of Ethical Theory*, tom I, str. 14).

\* Dok je *avidyā* neznanje ili neadekvatno znanje, *tathatā* je »takvost« ili zbilja.

janje kao rođeno iz želje. Sa Kantom, Buddha bi kazao da je jedina stvar u svetu koja ima apsolutnu vrednost dobra volja, volja koju slobodno određuje moralni zakon. Sva ljudska bića su sposobna da hoće dobro kao dobro. Individualnost prestaje kad zbog zamora volje prestane aktivnost. Aktivnost prestaje kad prestane čulno uživanje u stvarima. Ovo uživanje prestaje kad dođe do saznanja o prolaznosti života. Mi moramo pokušati da poništimo složeno *sebe* da bismo sprečili nova stvaranja. Ideal je budizma bekstvo iz lanca ponovnih rođenja u blaženstvo večnog života, dakle isti kao u mnogim drugim indijskim i neindijskim sistemima. Orfičko bratstvo težilo je za oslobođenjem od tužnog kruga ponovnih rođenja, a Platon je verovao u blaženo stanje u kome možemo večno posmatrati prasliske istine, dobrote i lepote.

*Karma* je jedan akt koji je u isto vreme intelektualne i voljne prirode. On se dvostruko kvalifikuje kao duševna namera koja vodi nekoj posledici. Psihološki posmatrano, svaki akt ima tri strane: 1. voljnu pripremu, 2. sam akt, i 3. ono što se zove »naličje« akta, osećanje žaljenja ili kajanja koje sleduje aktu. Prva strana je namera ili odluka. Mada to nije sam akt ona nije bez značaja. Svaki izbor i svaki akt ima stvarnu vrednost i značaj, prolazan vremenski ali trajan po karakteru. Neki postupci dobijaju svoju nagradu ili kaznu neposredno, neki posle izvesnog vremena, možda posle smrti. Postupci se dele u dve vrste: 1. oni koji su čisti, slobodni od *āsrāva*\* i 2. oni koji su nečisti ili okaljani njima. Oni čisti, slobodni od strasti, želja i neznanja, ne povlače za sobom nagradu, ne vode individualnom postojanju nego ga uništavaju. Oni pripremaju put u *nirvānu*. Razmišljanje o četiri plemenite istine, kojim se pokušava da pođe putem *arhatstva*, predstavlja čist postupak, iznad dobrih ili zlih posledica. Sa ovog gledišta svi drugi postupci su nečisti; nečisti postupci, koji imaju zajedničku odliku da dobijaju nagradu ili kaznu u ovom ili drugom životu, dele se na dobre i rdave. Pri tome se prihvataju različita merila. Dobri su oni postupci koji vode pobedi nad strastima, željama, iluzijama *ja*. Rdavi postupci su oni koji vode neprijatnim posledicama. Ili: dobri postupci su oni koje pokreće želja za srećom u onom svetu (*lokottara*), rdavi su oni koji se vrše sa pomišlju na sreću u ovom životu. Oni prvi razaraju želje i vode poništenju nagrade za druge postupke. Njihov mogućni plod izgleda da je *nirvāna* ili oslobođenje. Ili: dobri postupci su oni koji imaju za cilj dobro drugih, rdavi su oni koji imaju za cilj sopstvenu korist. Ovi različiti kriterijumi ipak se međusobno slažu. Postupci koji vode pobedi nad strastima ili stvarno dobrom životu posle smrti jesu oni koji imaju za cilj dobro sveta. Oni imaju tri odlike: odsustvo požude (*alobha*), odsustvo mržnje (*adveša*), i odsustvo zablude (*amoha*). Rdavi postupci, koji imaju za cilj sopstveni interes i sreću na zemlji i vode robovanju rođenju, proizlaze iz pogrešnog viđenja (*mithyādršti*),

\* *Āsrāva*, onečišćenje, zagađenost.

požude i mržnje.<sup>139</sup> Moralno zlo dolazi od neznanja ili pogrešnog razumevanja vrednosti i prirode stvari.

Sistem koji propoveda Buddha ne nosi u sebi krajnosti samozadovoljavanja ili samouništanja. Posle šest godina asketskog života, Buddha je našao da se ispravan put »ne može postići ako čovek izgubi svoju snagu«. »Postoje dve krajnosti u koje ne sme da padne onaj koji je otišao od kuće: s jedne strane uobičajena predanost strastima, uživanju u čulnim stvarima; s druge uobičajena predanost samouništanju, koje je bolno, nisko i nekorisno. Postoji jedan srednji put koji je otkrio Tathāgata, put koji otvara oči i podstiče razum, koji vodi miru, uvidanju, višoj mudrosti, *nirvāni*. Zaista, to je arijski\* osmostruki put. To će reći: ispravna verovanja, ispravna stremljenja, ispravan govor, ispravno ponašanje, ispravan način života, ispravan napor, ispravan duh i ispravno oduševljenje.«<sup>140</sup> Ovaj osmostruki put predstavlja budistički moral.

Ispravno verovanje stoji na prvom mestu. Ono što radimo pokazuje ono što mislimo. Neispravni postupci proističu iz pogrešnih verovanja. Većinom mi ne primećujemo da će se elementi *ja* raspasti u prašinu u smrti, i tako se vezujemo za individualnost. Da bi se otklonila pogrešna gledišta potrebno je ispravno saznanje. U budističkoj psihologiji volja i inteligencija idu uporedo.

Ispravno stremljenje je posledica ispravnog viđenja. »To je odricanje; nada da se živi u ljubavi sa svim; stremljenje za pravim čovekoljubljem.«<sup>141</sup> Odričući se misli o izdvojenosti, duhovnik radi za celinu. Odluka mora da bude stvarna i, prema *mahāyāni*, mora duhovnika da pobudi da kaže: »Ja moram da nosim teret svih stvođenja.«<sup>142</sup> Stremljenja se moraju pretvoriti u dela. Ona moraju naći izraza u ispravnom govoru, ispravnom radu i ispravnom životu. »Uzdržati se od laži, uzdržati se od kleveta, uzdržati se od grubog jezika, i uzdržati se od površnih priča — to se naziva ispravnim govorom.«

Ispravna radnja je nesebična radnja. Buddha ne veruje u ceremonijalnost, molitvu i ritual, govor i prinošenje žrtve. »Bolje je pokloniti se čoveku koji se pričvrstio u *dharmi* nego se klanjati Agniju sto godina.« Kad je jednom neki brāhman kazao Buddhi da kupanje u reci Bahuka spira grehe sa grešnika, on mu je odgovorio: »Bahuka i Adhika ne mogu očistiti budalu od njegovih greha, kupao se on koliko god puta hoće.... Nijedna reka ne može da očisti izvršioca od zla, čoveka od mržnje, krivca od zločina. Za čiste je uvek sveti mesec *phaggu*. Za čiste je uvek neprekidni post. Za ljude sa dobrim delima je večni zavet. Kupaj se u ovome, baš u ovome, o brāhmane: budi dobar svim bićima. Ako ne govoriš laži, ako ne ubijaš živo, ako ne uzimaš što ti

<sup>139</sup> Vidi W. B. T., str. 216—18.

<sup>140</sup> Prvi govor o pokretanju Točka zakona.

<sup>141</sup> Suttavibhanga.

<sup>142</sup> Vaḍradvaḍa-sutta.

\* Tj. »plemeniti« ili »uzvišeni« (*arya*).

se ne daje pošto si siguran u samoodricanju — šta ćeš dobiti idući u Gaya? Svaka voda je za tebe Gaya.«<sup>143</sup> Ašoka kaže: »Ne sujeverni obredi, nego ljubaznost prema posluzi i potčinjenima, poštovanje onih koji ga zaslužuju, samokontrola spojena sa ljubaznošću u postupanju sa živim stvorenjima, ovo i slična vrlo dela čine prave obrede koje treba svuda vršiti.« »Pobožna pravila imaju mali značaj, dok je meditacija izvrsna.«<sup>144</sup> Buddha nije objavio otvoren rat ceremonijalu svoga vremena, ali je pokušao da unese moralni smisao u njegove forme i da ga tako podrije. »Gnev, pijanstvo, obmana, zavist, to čini nečistotu, a ne jedenje mesa.«<sup>145</sup> Ili: »Ni uzdržavanje niti idenje bez odela, ni brijanje glave niti grubo odelo, ni darovi sveštenstvu niti žrtvovanje bogovima ne mogu očistiti čoveka koji se nije oslobodio zabluda.« Buddha je bio protiv poštovanja ružnog i odvratnog što se nalazilo u nekim morbidnim tipovima asketizma. Njegova velika razboritost pokazuje se u njegovoj osudi neprirodnih oblika asketizma.

Budizam nastoji na čuvanju čistote pobuda i poniznosti u životu. Između *pāramitā* ili savršenstava, koja pomažu da postignemo *nirvānu*, *šila* zauzima vidno mesto. Razlika između *šile* ili moralnosti, i *dāne* ili milosrđa, jeste razlika između pasivne i aktivne vrline, *nivrtti* i *pravrtti*. *Šila* je pokoravanje pravilima, kao na primer pravilu o nenasilju; *dāna* obuhvata aktivno samopožrtvovanje i pomoć onima kojima je ona potrebna. To je život za dobro i dobrobit svih bića. Idealna slika milosrđa opisuje se u priči o Yuan Chwangu, koji kad su ga morski razbojnici hteli žrtvovati boginji Durgi pomisli: »Kad bih mogao da se rodim i vratim na zemlju da bih proučio i preobratio ove ljude, pobudivši ih da se predaju vršenju dobrih dela a odricanju zlih! Tako bi oni, rasprostirući na daleko i široko blagodat *dharme*, dali mira celom svetu.«

Ispravna radnja vodi ispravnom životu, slobodnom od laži i obmane, prevare i podvale. Dovde se glavna pažnja polagala na ponašanje, ali uz to se vodi računa i o unutrašnjem očišćenju. Cilj je svih napora da se odstrane uzroci trpljenja. Za to je potrebno subjektivno pročišćavanje. Na njega se odnose poslednja tri puta: ispravan napor, ispravna misao i ispravno spokojstvo.

Ispravan napor se sastoji u vršenju kontrole nad strastima tako da se ne pojave rdave osobine. To znači suzbijanje rdavih a podsticanje dobrih pomoću duševnog izbegavanja i koncentracije. Ako želimo da odagnamo neželjenu misao koja se nameće našem umu, Buddha preporučuje sledećih pet metoda: 1. pratiti neku dobru misao; 2. predstaviti sebi rdave posledice puštanja rdave misli da se pretvori u delo; 3. odstraniti pažnju od rdave misli; 4. analizirati njene pret-

<sup>143</sup> Laksmīnarsu: *Essence of Buddhism*, str. 230.

<sup>144</sup> Ašoka Pillar Edict, VII.

<sup>145</sup> Upor. »Ne skrnavi čoveka ono što ulazi u njega, nego ono što izlazi

iz njega.«

hodnike i tako ugušiti proistekli impuls; 5. suzbiti duh pomoću telesnog napora. Pomoću *aśubhabhāvanā* ili razmišljanja o zlu mi izazivamo odvratnost prema svemu što je pokvareno. »Poštovani gospodine, jeste li videli da je ovuda prošla jedna žena?« — a Buddhin sledbenik odgovara: »Ja ne mogu reći da li je prošla ovuda žena ili čovek. Ali znam da ovim putem putuje skup kostiju.«<sup>146</sup> Bez ispravnog napora ne može se postići posvećenost. Jedino njime se može uništiti strah, zavist, gordost i privrženost svetu stvari.

Ispravan napor ne može se odvojiti od ispravnog mišljenja. Da bi se izbegla duševna nestalnost mora se zagospodariti duhom koji se igra i luta.<sup>147</sup> Emocije su za budizam isto što za stoicizam: »nedostaci, poremećaji moralnog zdravlja i ako im dopustimo postaju hronične duševne bolesti«. One uništavaju svaki zdrav napor. Čak i duševna gordost dovodi u opasnost moralni napredak. »Ko god je čist a zna da je čist i nalazi zadovoljstvo u znanju da je čist, postaje nečist i umire sa nečistom mišlju. Ko god je nečist i zna da je nečist a ulaže napor da postane čist, umire sa čistom mišlju.« »Od duha zavisi *dharma*, od upražnjavanja *dharma* zavisi prosvetljenje.«<sup>148</sup>

Govori se da pet *skandha* pružaju iscrpno objašnjenje prirode ljudskog bića sve dotle dok se ono posmatra kao delo iskustvenog sveta; međutim, ovo gledište se nešto malo menja ako se okrenemo budističkom isticanju intuitivnog saznanja nazvanog *praññā*. Teorija saznanja zasnovana na *skandhama* je senzualistička. Pojam *praññā* zahteva neke izmene u njoj. *Praññā* označava najvišu delatnost ljudskog duha i ima najvišu vrednost sa religioznog gledišta. Nesumnjivo je da su pravljeni pokušaji u Pāli kanonu i Visuddhimaggi da se *praññā* podvede pod jedan od pet *skandha*. U Sutta-pitaki ona se povezuje sa *vidhānam*. U Abhidharmi ubraja se i *samskāre*. Kathāvatthu spominje jedno gledište koje odbacuje kao jeretičko, a po kome bi pod *rūpas-kandhu* potpadao jedan oblik *praññe*, *divyačakṣu* ili nebesko oko. U doba Buddhaghōše *samādhā*, *vidhāna* i *praññā* predstavljale su proste i složene oblike ljudske intuicije. Ovakvo tumačenje izgleda najlogičnije. *Skandhe* predstavljaju iskustvenu tačku gledišta i naglašavaju saznanje koje individua ima kad posmatra sebe kao posebno biće. Kad se individualna priroda preobrazi u jedinstvo sa celinom, *praññā* potiskuje iskustveno saznanje. Neprepođeni neguju *vidhānu*, prepođeni

<sup>146</sup> Poussin opisuje snagu ispravnog uviđanja kao različitu od intelektualnog saznanja ovim rečima: »Ko god shvati istinu trpljenja i njena četiri vida priznaće neistinitost uobičajenih pojmova i uvideće da su zadovoljstva i postojanje prolazna i bolna, ali neće razoriti svoju urođenu želju za zadovoljstvom, svoju žeđ za postojanjem. Potrebno je steći duboko i uticajno osećanje životne bede, nečistote tela, opšteg ništavila—i to do tog stepena da asketa vidi ženu onakvu kakva jeste, dakle kao skelet snabdeven živcima i mesom, kao iluziju sačinjenu od telesne želje. Tako će duh biti oslobođen ljubavi, mržnje i svake strasti« (*Transactions of the Third International Congress of Religions*, tom II, str. 41).

<sup>147</sup> Tatrataṭṭhābhāvanā.

<sup>148</sup> C ttādhīno dharmo dharmādhīno bodhih.

razvijaju, međutim, *praññu*\*. Postoji stalan napredak od čulnog saznanja ka pravnoj intuiciji. Ove dve vrste saznanja nisu nezavisne, ali je druga proširenje prve. *Praññā* se završava u *bodhi* ili prosvetljenju.

Duhovna kultura nije toliko u ugušivanju čula koliko u njihovom osposobljavanju da vide istinu. U Indriyabhāvanā-sutti pita Buddha jednog učenika Pārāśaryina šta njegov učitelj uči o kultivanju čula. Odgovor glasi da se čula vežbaju sve dotle dok ne prestanu da vrše svoju funkciju. Oko ne vidi predmete a uvo ne čuje zvuke. Buddha odgovara da bi to značilo da su slepi i gluvi najbolje negovali svoja čula. Pravo kultivisanje čula znači vežbanje čula tako da razlikuju sve oblike čulne svesti i odrede njihovu stvarnu vrednost. Duhovna intuicija je širenje i razvoj intelektualne *vidhāne* i čulnog opažanja. Izgleda da Buddha priznaje postojanje jednog apsoluta koga mi intuitivno saznavamo u stanju *praññe*. »Spokojan, čist, svetao mi izgledaš, Sāriputta; odakle dolaziš?« »Bio sam sām, Ānanda, u zanosu misli.... dok se nisam uzdigao iznad opažaja spoljnog sveta u beskrajnu oblast saznanja, i ona je opet nestala u ništa.... Uviđanje je došlo i ja sam sa nebeskom jasnoćom razlikovao put sveta, težnje ljudi i njihovo dolaženje na svet u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. I sve to javilo se u meni i prošlo je a da nisam ni pomislio da se vrši nešto što je *ja* ili *moje*«. Na ovakvoj intuiciji transcendentne realnosti mogla se izgraditi samo filozofija kao što je filozofija upanišada. Buddha je ustuknuo pred time, jer je sistematska filozofija morala da čeka poznije dane. On nam pruža jedino niz gledišta i oštroumna psihološka posmatranja.

Dok se prethodni stupanj odnosi na *praññu* ili intuiciju, dotle sledeći čini *dhyāna* ili meditacija, čiji je rezultat smirenost ili *samādhī*. *Dhyāna* je najdublja kontemplacija i igra ulogu molitve u budizmu. Ovu stranu ranog budizma razvija škola *hinayāna*. *Dhyāna* ima četiri stupnja: prvi stupanj sreće i radosti koji proizlazi iz života u usamljenosti a prati ga intuicija, razmišljanje, kontemplacija i ispitivanje, sloboda je svake čulnosti; drugi je stupanj uzvišenosti i unutrašnjeg spokojstva i dubokog duševnog mira, bez ikakve svesne refleksije; treći je stupanj potpunog odsustva svake strasti i predrasude, na kome se potpuno smiruje *atmamoha* ili uživanje u sebi; i četvrti je stupanj vladanja sobom i potpunog mira, bez brige i radosti jer je napušteno sve što stvara radost ili brigu.<sup>149</sup> *Dhyāna* označava istrajan napor da se duh dovede

<sup>149</sup> Childers ovako izražava tu misao: »Sveštenik usredsređuje svoj duh na jednu jedinu misao. Postepeno njegova duša se puni natprirodnom ekstazom i spokojstvom, dok njegov um još misli o predmetu izabranom za kontemplaciju i ispituje ga; to je prvo *dhāna*.\*\* Još uvek zadržavajući svoju misao na istom predmetu, on dalje oslobađa svoj duh od razmišljanja i ispitivanja, dok ekstaza i spokojstvo ostaju, i to je drugo *dhāna*. Dalje, sa duhom usredotočenim kao ranije, on se oslobađa \* *Vidhāna* je iskustvena spoznajna svest, *praññā* je metafizička spoznaja uma u kasnijem *mahāyāna* budizmu.

\*\* Pāli termin *dhāna*, sansk. *dhyāna* je specifični naziv za sistem redukcije mišljenja prema određenoj shemi meditacije.

u sklad sa svim što postoji. To je smišljen poduhvat da se ukloni egoizam i potpuno preda istini. Deo svakodnevnog života članova budističkog *sanghe*\* sastoji se u vršenju kontemplacije. Načini uvežbavanja srca i duha pozajmljuju se od ranijih vera. Traži se od nas da negujemo ove sklonosti: ljubaznost (*maitri*), saosećanje (*karunā*), veselost (*muditā*) i bespristrasnost (*upekṣā*). Ovo su četiri plamenite sklonosti ili *bharma vihāre*. Ovo su četiri sistematska pokušaja da se osećanja ljubavi, simpatije itd., prenesu preko sve širih grupa na celo čovečanstvo i, dalje, na sva živa bića. Četrdeset predmeta razmišljanja i četiri stanja zanosa treba da smanje strasti i izbave nas iz vlasti čula. Život u meditaciji o najvišem uvodi nas u poznavanje prave istine. Moramo se pitati koji je to predmet kojim treba da se bavi *dhyāna* ili duhovna kontemplacija.

U budizmu nema osvrta na pitanje milosti; ona se postiže jedino samorazvojem. Čovek može naporom i vežbom da razvije u sebi snagu i vrlinu koje će ga učiniti nezavisnim od svih stvari. Niko ne može da ga nadvlada ako je pobedio samog sebe. »Čak ni bog ne može da izmeni u poraz pobedu koju je čovek zadobio nad samim sobom.«<sup>150</sup> Zato što je Buddha zahtevao ljubav prema čovečanstvu i disciplinu duha nezavisno od sankcije religije, ima ljudi koji govore da je Gautama Buddha bio pozitivist kao Auguste Comte, samo rođen 2.000 godina prerano.

U oba slučaja, kako u budističkom *dhyāna* tako i u učenju *yoge*, ističu se fizički i higijenski uslovi neophodni za duhovne vežbe. Vladanje telom je priprema za posvećenje. *Tapas* se izmenjuje psihološkom vežbom koja vodi duhovnom uviđanju. Svim teorijama *yoge* su zajedničke vežbe u duhovnoj apstrakciji kojom individua povlači svoje snage iz spoljnog sveta i ostvaruje smirenost svoga *ja*. U četiri stanja *dhyāne* nalazimo progresivno i metodske apstrahovanje od raznovrsnosti sveta pojava. *Dhyāna* nije sanjarenje bez svrhe nego određena vežba kojom se povećavaju snage duha pomoću zatvaranja puteva čula. Poussin kaže: »Duh usredsređen i ojačan vežbom sa gline diskom ili nekom drugom vežbom iste vrste, postepeno će da izgubi svoje sadržaje i svoje kategorije. Ekstatičar polazi od stanja kontemplacije, sjedinjenog sa rasuđivanjem i razmišljanjem; on odbacuje želju, greh, zabave, zastranjivanja, radost, hedonističko osećanje; on ide izvan svih pojmova o materiji, dodiru, razlici; putem meditacije o praznom prostoru, saznanjem bez predmeta, kontemplacijom ništavila on dopire do stupnja na kome nema ni svesti ni nesvesti, i najzad shvata stvarno nestajanje osećanja i poimanja. To je smirenje u psihičkom

ekstaze i postiže treće *dhāna*, koje je stanje mirnog spokojsva. Najzad prelazi na četvrto *dhāna*, u kojem je duh, uznesen i očišćen, ravnodušan prema svim emocijama, prijatnim i neprijatnim« (*Dictionary*, str. 169).

<sup>150</sup> Dhammapada, 105.

\* *Sangha* je »skup«<sup>151</sup> Buddhinih sledbenika, njegov monaški red.

životu koje se podudara sa potpunom hipnozom.«<sup>151</sup> Ne može se reći definitivno i sigurno da li se veća sloboda duha i jasnoća imaginacije može postići isključenjem čulnih utisaka ili hipnotičkim isključenjem spoljnih čula. Moderna nauka je u ovoj oblasti još uvek u počecima. Budizam, zajedno sa drugim pravcima indijskog mišljenja, veruje da se to postiže isključenjem čulnih utisaka, i to uverenje traje i danas. U Indiji je opšte prihvaćeno da se, kad se duhovna stanja zaustave a čulni utisci suzbiju, iskustvena *svest o sebi* svodi na najniži stepen a univerzalna zasija u punoj svetlosti. Ideali prakse *yoga* su različiti u različitim metafizičkim sistemima. U upanišadama taj ideal je sjedinjenje sa *brahmanom* ili njegovo ostvarenje. U Patañdalijevom *yogi* taj ideal je saznanje istine. U budizmu je to postizanje stanja *bodhisattve* ili shvatanje ništavila sveta.

Buddha nije mislio da je svaki trans nužno dobro. Trans mora da ima pravi cilj, i to iskorenjivanje želje. Buddha je video da ima nekih koji pristupaju vežbama *yoge* da bi postigli natprirodne moći. Buddha je oplemenio te vežbe govoreći da čak i te moći mogu da se steknu jedino praktikovanjem ispravnosti i mudrosti.<sup>152</sup> On je zabranio svojim učenicima da čine čuda da bi se istakli. Sticanje natprirodnih moći ne daje nikakvo duhovno preimućstvo. Verovanja budizma u *yogu* mogu se jasno videti u tibetanskom lamaizmu.

Osmostruki put deli se katkad na četiri stupnja od kojih je svaki obeležen prekidanjem okova koji vezuju čoveka za zemlju, a ima ih dest po broju. Prvi od ovih okova jeste zabluda o postojanju ličnog *sebe* (*satkāyadrṣṭi*), koja je majka svake sebičnosti. Saznanje da ne postoji trajna *svest o sebi*, da postoji jedino skup *skandha*, može nas dovesti u iskušenje da padnemo u skepticizam ili popuštanje sebi. Toga se treba dobro čuvati. Druga teškoća se naziva skepticizam (*vicikitsā*). To je skrovište za lenjost ili greh. Moramo se takođe osloboditi vere u efikasnost obreda i ceremonija za prečišćavanje. Obredi nam ne pomažu da se oslobodimo pohote, mržnje i neznanja. Za onoga koji se oslobodio zablude *ja*, sumnje u Buddhu i njegova učenja i vere u vrednost obrednih običaja, kaže se da je dostigao prvi stupanj na plemenitom putu. On dobija ime *śrotāpanna* ili onaj koji je ušao u tok. O ovom stanju kaže se u Dhammapadi: »Bolje nego vlast nad zemljom, bolja nego postizanje neba, bolja nego gospodarenje nad svim svetovima jeste nagrada za prvi korak u svetosti.«<sup>153</sup> Dve sledeće prepreke koje se moraju svladati jesu čulnost (*kāma*) i zlobnost (*pratigha*). Ko postigne pobedu nad ovim postiže drugi stupanj na plemenitom putu. On je *sakrdāgāmin*, ili onaj koji će biti još jednom rođen u svetu ljudi. On ima najmanju meru nedostataka, ali ipak nije sasvim bez njih. Oni koji su otklonili glavne zablude pohote, mržnje i čari vraćaju se u

<sup>151</sup> *The Way to Nirvāna*, str. 146.

<sup>152</sup> Vidi Ākhankheya-sutta, S. B. E., tom XI.

<sup>153</sup> Dhammapada, 178.

svet još jednom pre no što steknu konačno oslobođenje. Kad uništi i ove dve smetnje postaje *anāgāmin*. Mada nije oslobođen svih zabluda, nema više izgleda da se vrati nazad. Smetnje koje treba još savladati jesu: žudnja (*rāga*) za materijalnim i nematerijalnim zadovoljstvima u ovom ili drugom svetu, gordost (*māna*), precenjivanje sebe (*auddhatya*), i nepoznavanje istine prirode stvari. Kad razbije ove okove postiže cilj, postaje *arhat*<sup>154</sup> (bukvalno: vredan), i postiže blaženstvo *nirvāne*. Uzroci njegovog trpljenja su se iscrpli a njegova nečistota je isprana. On više ne podleže ponovnom rođenju. Stanje *arhata* jeste stanje blažene svetosti. *Nirvāna* je cilj budizma a *arhatstvo* se završava u njemu. *Upādhišešanirvāna* je *arhatvaphala* ili ispunjenje svetosti. *Arhat* je još uvek čovek. Ali kad umre on prestaje da postoji. Onda se ulje u lampi života rasipa a seme postojanja usahne. On nestaje iz stvorenoga sveta i postiže *parinirvānu* ili uništenje elemenata bića.<sup>155</sup>

Budistički moral je pre individualan nego socijalan. U našem životu mi smo dužni da podražavamo primer Buddhe. Naglasak nije na konvenciji i autoritetu. Kad je Ānanda zamolio Buddhu za uputstva u pogledu reda, dobio je odgovor: »Budite sami sebi svetlost; budite, sami sebi pribežište; ne odlazite nikad u spoljne pribežište; čvrsto se držite istine kao svetiljke; čvrsto se držite istine kao pribežišta; ne tražite nikakvo drugo pribežište osim sebe samog.«

Mogu se razlikovati uglavnom dve vrste ponašanja: biti dobar i biti rđav. Prvo proističe iz nesebičnosti i pokazuje se u delima ljubavi i saosećanja, drugo ima svoje korene u sebičnosti i pokazuje se u postupcima zlobe i sličnom. Postupci postaju dobri ako se izbegava deset prestupa; tri telesna greha: ubistvo, krađa i preljuba; četiri greha govora: laž, kleveta, obmana i brbljanje; i tri greha duše: lakomost, mržnja i zabluda. Imamo i druge podele grešnog ponašanja. Pohotljivost, želja za ponovnim rođenjem, neznanje, metafizička spekulacija, predstavljaju četiri vrste grešnog ponašanja. Ponekad se sve to uopšti u jasne propise, prividno negativne ali u stvari pozitivne, koji kažu: ne ubij živa bića, ne kradi, ne čini preljube, ne govori neistinu, ne pij opojna pića. Ova pravila ističu potrebu samosavlađivanja u pet različitih pravaca. Pozitivno, ona znače obuzdavanje gneva, želje za materijalnim dobrima, čulnim uživanjima, kukavičluka, zlobnosti (glavni uzrok neistinitosti), i žudnje za nezdravim uzbuđenjem. Posledica ovog samosavlađivanja će biti sreća samom tom čoveku i drugima, a razviće pozitivne vrline. Savlađivanje gneva dovodi do pojačanja plemenitosti, savlađivanje pohlepnosti dovodi do širenja milosrđa, savlađivanje pohote vodi čistoti i ljubavi. Ponekad se idealne vrline dele na deset po broju: milosrđe, čistota, ponašanje, strpljenje, neumornost, misaonost, inteligencija, upotreba ispravnih sredstava, odlučnost, snaga i znanje. Ponekad

<sup>154</sup> U prebudističko doba »*arhat*« je uobičajen izraz za svakoga koji postigne ideal svoje religije.

<sup>155</sup> Vidi *The Religious Systems of the World*, str. 148, 149.

se etička disciplina *śikṣā*\* obuhvata u tri pravila moralnosti, vaspitanja i uviđanja. U Milindi nalazimo da život u vrlini sačinjavaju dobro ponašanje, istrajnost, pažljivost, misaonost i mudrost.<sup>156</sup> Propisi o dužnosti u suštini nisu različiti u upanišadama i u ranom budizmu.<sup>157</sup>

Možemo sada da predemo na pobudu ili inspiraciju moralnog života. Glavni pokretači svega ponašanja su izbegavanje bola i postizanje zadovoljstva. *Nirvāna* je najviše blaženstvo ili *sukha*. Moderni hedonisti tvrde da se sreća sastoji u pojačanju života u svoj njegovoj punoći. Budizam dokazuje da je ona u uništavanju uslova sebičnosti i neznanja, koji vode obnavljanju postojanja. Za cilj čovekovog napornog puta saznanja, vrline i samouzdržanja Buddha postavlja večno spasenje, a ne neki beznačajan cilj bogatstva, pobeđe ili moći. Zbrka u duhu navodi nas da sebe identifikujemo sa sitnim interesima. Ta zbrka je opšta u svetu. »Ne vidim nijedno živo biće u tri sveta koje ne bi pretpostavljalo sebe samo čemu bilo drugome.«<sup>158</sup> Sebičnost prouzrokuje nesavršeno razumevanje i, kao njegovu posledicu, netačnu predstavu o granicama individualnosti. Nesebičnost je posledica ispravnog shvatanja istine. Istinsko dobro se može postići jedino suzbijanjem subjektivnosti u sebi i razvijanjem sveopšte svesti. Oplemenjena sebičnost nam govori da bi trebalo da se odrekemo sebičnih žudnja. Saosećanje sa trpljenjima drugih predstavlja pokretačku pobudu altruizma. Mi smo svi drugovi u trpljenju, podvrgnuti istom udesu. Nad svim stvorenjima na nebu i zemlji, čak i nad onima koja su od nas niža na skali bića, vlada zakon moralnog usavršavanja. Sve što postoji, božansko, ljudsko i životinjsko, i u svim oblastima, uzajamno je povezano lancem moralne uzročnosti. U osnovi Buddhinog sistema leži ovo shvatanje jedinstva prirode, mada on to nigde izričito ne kaže. Sirovi materijal ljudske prirode nije potpuno sebičan. Nesebično ponašanje nije neprirodno. Ne treba misliti da je sebično ponašanje jedino pojmljivo ponašanje. Reći da je svaka individua izvan druge znači reći samo polovinu istine. Postoji i životno i organsko jedinstvo svih bića. Razvijanje ove ujedinjujuće svesti ili sticanje punoće saznanja, mira i radosti — to je *nirvāna*. Sloboda je ekspanzija u univerzalnu svest, rasprostiranje naših osećanja i simpatija za sve što postoji. »Mislima ljubavi učenik pušta svoj duh da prožme jednu četvrtinu sveta, i ona drugu... i tako celi široki svet...«<sup>159</sup> Iako budistički moral strogo govoreći nema natprirodnu sankciju, ipak za običnog čoveka ostaje nedirnuta nada da će postići nebo posle smrti.

Uslovi za vrlinu ne leže u spoljnim stvarima. Mala je razlika u tome šta ste vi, plemić ili seljak, jer svi su nesavršeni. Važan je jedino

<sup>156</sup> II. 1. 7—15.

<sup>157</sup> Samoubistvo je zlo, jer učiniti kraj životu ne znači osloboditi se iluzije o svom *ego*-u.

<sup>158</sup> Samyutta, I.

<sup>159</sup> Mahāsudassana-suttanta.

\* *Śikṣā* je učenik religiozno-filozofske nauke.

častan i pošten život. Budizam ne nastoji toliko na vršenju dužnosti koliko na preobražaju celog bića. Zaista, veliki nisu oni koji sijaju kao Solomon u svojoj slavi, moćni telom i gordi umom. Bez poniznosti, milosrđa i ljubavi život je smrt u samom svom jezgru.

Prigovor da je preterano intelektualistička ponavlja se protiv budističke etike. Nema sumnje da ona ističe saznanje, jer govori da je neznanje bitni uzrok nevolje i trpljenja. Preobražaj duha dolazi sticanjem istine. Sebična želja ne može da se javi u duhu prosvetljenom istinskom mudročuću. Tako se oslobođena duša naziva *buddha*, znalac.<sup>160</sup> Vrlina je u poznavanju dobra. Ali Buddha priznaje da ovo poznavanje ne može da uništi telo sagrađeno od *karme*, iako ono sprečava građenje novog *karme*. Moramo takođe voditi računa da Buddha pod saznanjem ne podrazumeva čisto intelektualno učenje. To nije upoznavanje sa teološkim dogmama ili ezoteričkim misterijama, već saznanje za koje je moralnost neophodan uslov. To je život u istini koji možemo steći jedino čisteći dušu od zamračujućeg uticaja strasti i nagona. Saznanje nije nešto što se može spakovati u neki ugao našeg mozga, nego nešto što ulazi u naše biće, boji naša osećanja, boravi u našoj duši, i toliko je u nama samima kao sam život. Ono je vrhovna moć koja preko intelekta uobličava celu ličnost, vežba osećanja i disciplinuje volju. Da se pod saznanjem ne zamišlja dogmatsko verovanje iznosi se u Tevidđa-sutti.<sup>161</sup> Na pitanje: Šta treba da činim da bih se spasao? odgovara Buddha u duhu upanišada. Spasenje se sastoji i nadvladavanju sebičnosti, teorijski zablude *ego*-a, a praktično žudnje *ja*. Postizanje istine, ponavlja Buddha neprekidno, zavisi od ovih uslova: 1. *śraddhe* ili vere;<sup>162</sup> 2. *darśane*, ili viđenja. Sama vera nije dovoljna. Istine dobijene iz druge ruke na osnovu autoriteta drugih ljudi ostaju za naš duh spoljašnje i ne postaju deo našeg života. »Dakle, o monasi, da li ćete reći da poštujete učitelja i iz poštovanja prema njemu verujete ovo ili ono? Ne smete tako reći. Nije li ono što ćete reći da je istina tačno što ste vi videli, saznali, opazili?«<sup>163</sup> 3. *Bhāvanā* ili vaspitanje je razmišljanje o istini ili udubljanje u istinu, neprekidno, dok se stvarno ne sjedinimo s njom i živimo u njoj. Viši život ne mogu postići nedisciplinovani, pa ipak kruna čovekovog života je neposredno shvatanje istine koju onemogućava svaki pogrešan pojam.

<sup>160</sup> »Brāhmska spekulacija anticipira budizam kako u načinu izražavanja tako i u mislima . . . kada onoga koji je spoznao *ātman* spominje u Śatapatha-brāhmani kao »oslobođenog«; tu upotrebljena reč za »saznanje« ista je kao ona (*pratibuddha*) koja označava i buđenje, dakle ona koju budisti obično upotrebljavaju kad opisuju kako je Buddha u svečanom času pod drvetom *aśvattha* došao do saznanja istine koja oslobađa, ili kako se probudio pred istinom koja oslobađa. To je ista reč od koje je izvedeno i ime »Buddha«, tj. »znalac«, »probudeni« (Oldenberg: *Buddha*, str. 52).

<sup>161</sup> III. 1. 2.

<sup>162</sup> *Madḍhima*, I. 71.

<sup>163</sup> *Madḍhima*, I.

Aristotel zaključuje svoju etiku sa kontemplacijom kao najvišim dobrom, pošto nam je dao iscrpan pregled relativnih dobara. Buddha gleda na *praḍhū* kao na najviše postignuće, ali brižljivo dodaje da *praḍhā* bez ljubavi i blagonaklonosti nije mogućna, a ako je i mogućna onda je jalova. Mistična kontemplacija bez praktične dobrote ne predstavlja savršenstvo.<sup>164</sup>

Drugi prigovor koji se ističe protiv budističke etike jeste da je asketska. Ako asketizam znači suzbijanje želje onda je budistička etika asketska. Želja zida zgradu postojanja. U njenoj prirodi leži da beži neprekidno i bez predaha od svega što već ima. Ona ne zna za smirenje. U nižem obliku to je nedotereni impuls, žudnja ili *tanhā*, dok je racionalizovana *tanhā* želja. Gašenje *tanhe* može se postići jedino isključenjem želje. Ovo se može postići jakom voljom, (*chanda*). Buddha ne zastupa čistu pasivnost. Jer, rđava želja se ne može suzbiti mirovanjem, već jedino jakom voljom i ciljem.

Buddha ne zahteva uništenje volje ili napuštanje sveta, već odlučnu borbu protiv želje, aktivno hvatanje ukoštac sa zlom. »Ako bi se kritičar zadržao duže na pozitivnim tendencijama budističke etike mogao bi da raspozna ispod spoljnog mira budističkog mudraca u književnosti i umetnosti emocionalnu toplinu i volju, ne paralizovanu ili uništenu nego potčinjenu dubokoj veri i velikoj nadi i raširenu oko njih. Jer nema učenja, ne izuzimajući čak ni platonizam, koje bi videlo u životu kakav je on sada veće mogućnosti za usavršavanje. Niti postoji neki sistem, ne izuzimajući ni hrišćanstvo, koji bi u razvoju ljudske ljubavi video uzvišenije prevazilaženje nižih oblika tog osećanja.«<sup>165</sup> Buddha ne želi gušenje osećanja i želja, nego zahteva negu prave ljubavi za svako živo biće. Ovo žarko osećanje mora da ispuni celu vasionu i preraste u poplavu dobre volje. »Naš se duh neće kolebati, niti ćemo izgovoriti ružne reči; mi ćemo ostati nežni i saosetljivi, sa ljubavlju u srcu, bez potajne zlobe; i mi ćemo uvek zlobnoga prekrivati zracima naše misli prožete ljubavlju, i polazeći od njega dalje mi ćemo prekrivati ceo svet mišlju prožetom dalekosežnom ljubavlju, ogromnom i neizmernom, slobodnom od neprijateljstva i zlobe.«<sup>166</sup> Legendarne priče koje sadrže Ātāke prikazuju duboku ljubav i saosećanje, koje je pokazivao Buddha u svojim ranijim životima.<sup>167</sup> Buddhino učenje je srednji put između luksuza i asketizma, i tako se on uzdržavao od svakog ekscesa i izbegavao svaku krajnost. On nije tražio od nas da

<sup>164</sup> *Dhammapada*, 183.

<sup>165</sup> Gđa Rhys Davids, *J. R. A. S.*, 1898, str. 55.

<sup>166</sup> *Madḍhima-nikāya*, 21.

<sup>167</sup> U Tāranāthinoj *History of Indian Buddhism* nalazimo priču o monahu Āryasanghi, koji je video nekog psa da reži i laje na ljude a imao donji deo tela sav izjedan od crva. Pobuđen saosećanjem, Āryasangha je mislio u sebi: »Ako ne oslobodim ovog psa crva jedno stvorenje će crći; međutim, ako skinem crve sa njega i bacim ih oni će pocrkati.« Na to je on rešio da odseče komad mesa sa svoga tela i stavi na njega crve; to je i učinio!

uništimo želju nego da joj samo izmenimo pravac. Ovaj zaključak se može potvrditi ako se osvrnemo na budističku analizu osećanja. Neko stanje svesti nije nikad dobro samo po sebi, nego dobro ili rđavo prema svojim posledicama. Ako je posledica dobro stanje doživljavamo *sukhu* (zadovoljstvo); ako je, pak, rđavo stanje imamo *dukkhu* (bol); ako nije ni jedno ni drugo onda imamo neutralno osećanje. Svako stvorenje teži blagostanju; samo što su većinom zadovoljna relativnim blagostanjem. Malo je njih koji teže za apsolutnim blagostanjem i srećom. Buddha traži od nas da suzbijemo volju da živimo na nižem stupnju, a da negujemo volju za dobrim životom i postignemo najviši mir. Ako naročito cenimo smirenje i spokojstvo to je stoga što su oni uslov za usredsređivanje. Voljom treba zavladata a ne ugušiti je. Bez disciplinske vežbe volje ne može se postići ništa veliko. Kad je neki mladi princ pitao Buddhu koliko vremena je potrebno da se prouči njegova nauka, on je odgovorio da kao i u veštini jahanja i u tome sve zavisi od toga da li učenik donosi pet uslova — poverenje, zdravlje, vrednost, energiju i inteligenciju.<sup>168</sup>

Stavlja nam se u dužnost da uklonimo ne sve želje, nego samo rđave želje, i to snažnim naporom volje.<sup>169</sup> »Ja propovedam asketizam utoliko ukoliko propovedam sagorevanje svih rđavih sklonosti srca. Onaj koji to čini pravi je asketa.« Pored toga, asketska disciplina na koju je Buddha mislio tiče se unutrašnjeg stanja duha, a ne spoljne sudbine tela. Činjenica je da Buddha dozvoljava staranje o telu, mada ne privrženost njemu. »Da li te je ikada u nekoj bici pogodila strela?« »Da, jeste.« »Da li su ti rane namazali lekovitom mašču, natopili uljem i zavili komadom finog platna?« »Da, tako je bilo.« »Da li si voleo svoju ranu?« »Ne.« »Na potpuno isti način askete ne vole svoje telo; ali ne budući privrženi njemu oni se staraju o svome telu da bi napredovali u religioznom životu.«<sup>170</sup>

Buddha je dozvoljavao skromno odevanje, redovnu ishranu, stan i lekarsko staranje čak i *bhikšui*.<sup>\*</sup> On je znao da je telesno mučenje štetno po duhovne snage, toliko potrebne za razumevanje filozofskih istina. Buddha je oplemenio asketizam i napravio je razliku između pravog i lažnog oblika. Osudio je bolesna preterivanja nekih ružnih tipova asketizma. Ako nož prihvatimo za rez on će poseći ruku. Lažni asketizam vodi putem naniže. Za Buddhu asketizam ne znači prekidanje životnih veza nego iskorenjivanje sebičnosti. Asketa nije onaj koji kažnjava telo, nego onaj koji prečišćuje dušu. Asketizam je samo odvajanje od stvari koje skreću u stranu naše želje: »brige o svetu i obmane bogatstva i uživanja u spoljnim stvarima«. U upanišadama nalazimo da Načiketa ostavlja sa najvišim preziranjem prolazna zado-

<sup>168</sup> Mađdhima, 65.

<sup>169</sup> Mahāparinibbāna-sutta, VII.

<sup>170</sup> Milinda, str. 73.

\* *Bhikšu*, pripadnik Buddhinog prosjačkog reda.

voljstva sveta, u revnosti da upozna *brahman* koji se nalazi negde duboko, s one strane smrti. Truditi se u odricanju potrebno je za svaki zdrav život. Kad je monahinja Gautamī zamolila Buddhu da joj objasni suštinu *dharme*, on reče: »O kome god učenju si sigurna da vodi strasti a ne miru, gordosti a ne pokornosti, željenju mnogog a ne željenju malog, ljubavi prema društvu a ne ljubavi prema samoći, lenjosti a ne ozbiljnom trudu, duhu koji je teško smiriti a ne duhu koji je lako smiriti — ono, o Gautamī, nije *dharma*.«<sup>171</sup> Razmišljanje u samoći se preporučivalo kao sredstvo za negu duhovnog smirenja i odvajanja od stvari.

Za budizam nije moguće odbacivanje svoje prošlosti. Od ranih vedskih vremena bilo je u Indiji asketskih priroda koje su se prosto odrekle svih životnih obaveza i lutale slobodne. Videli smo u upanišadama kako su se neki u svojoj ljubavi prema najvišem »odrekli želje za decom, borbe za bogatstvom, težnje za svetskim dobrima, i otišli u lualice«. Brāhmanski zakoni priznavali su pravo ovim ljudima da se ostave životnih dužnosti i vršenja obreda. Idealan čovek Indije pred kojim se klanja plemić i seljak jeste asketa koji luta sa prosjačkim sudom u ruci kroz ulice i po putevima, od kuće do kuće, ne izgovarajući ni reči i ne tražeći ništa. O tim lualicama kaže Jacobi: »Ne može biti sumnje da su prema zakonima donesenim za njih oni imali priznat položaj već oko osmog veka pre n. e.« Budistički *bhikšu* su lualice koji žive od milostinje, daju zavet siromaštva i posvećuju se širenju Buddhinog učenja. Naravno da Buddha nije očekivao da svi ljudi postanu askete. On deli ljude u dve klase, one koji su još vezani za svet i svetski život, *upāsake* ili obične ljude, i one koji su se samosavladvanjem odrekli toga, *śramane* ili askete.<sup>172</sup> I pored svoga velikog poštovanja prema svetskim vrlinama, Buddha je verovao da ispunjenje svetskih dužnosti ne može pružiti neposrednu pomoć za spasenje. »Pun smetnji je domaći život, put okaljan strastima; slobodan je kao vazduh život onoga koji se odrekao svih svetskih stvari. Kako je teško za čoveka koji živi u domu da živi višim životom u svoj njegovoj punoći, u svoj njegovoj čistoti, u svem njegovom sjajnom savršenstvu! Odseći ću, dakle, svoju kosu i bradu, obući ću se u žuto odelo i otići ću iz domaćeg života u beskućnike.«<sup>173</sup> Međutim, u ovom pogledu nema slaganja, jer prema Mađdhima-nikāyi može čovek da postigne *nirvānu* iako nije monah. Mada je Buddha osuđivao bolesna asketske običaje, sa iznenađenjem ćemo naći da je disciplina koja se zahteva od budističke braće stroža u nekim tačkama nego bilo koja koju spominju brāhmanski spisi. Mada teorijski Buddha dopušta mogućnost postizanja spasenja bez stroge askeze, ipak izgleda da je po njemu u praksi askeza potrebna skoro za svakoga.

<sup>171</sup> Dahlke: *Buddhist Essays*, str. 215.

<sup>172</sup> Upor. sa raznim redovima sv. Franje.

<sup>173</sup> Teviḍḍa-sutta, I. 47.

*Sangha* je budističko bratstvo u kome se učenici združuju radi ostvarenja savršenog života, To je verski red u koji se primaju članovi posle izvesnih zaveta i priznanja vere. On je pristupačan svakome bez izuzetka. U početku Buddha je imao nepovoljno mišljenje o ženama. Kad je Ānanda pitao kako treba da se drži čovek u prisustvu žene, Buddha je odgovorio: »Izbegavati gledanje na nju... ako je neizbežno gledati, ne govoriti joj; ako je neizbežno govoriti, onda biti na oprezi.«<sup>174</sup> Kad je kraljica udova Suddhodana odlučila da živi isposnički i došla Buddhi da je zaredi sa pratnjom žena pet stotina plemića, Buddha ju je tri puta odbijao, pošto bi njihovo primanje moglo da uzbuđi duhove mnogih koji su ranije ušli u red. Kad su one ponovo došle sa okrvavljenim nogama i prašnim odelom, Ānanda zapita: »Da li se *budde* rađaju u svetu jedino radi dobra ljudi? Sigurno je da se rađaju i na dobro žena.« Na to su ih primili. Pošto trpljenje na zemlji pogađa sve, put oslobođenja od njega mora biti otvoren za sve koji odluče da pođu njime. Nisu primani jedino oni koji su teško bolesni i okoreli zločinci, ili oni čije bi primanje dovelo u sukob sa postojećim zakonima, kao vojnici, dužnici i robovi, sinovi čiji roditelji ne daju pristanak i deca. *Sangha* je organizovano bratstvo koje čine monasi i lualice. Askete brāhmanske religije nisu imali neku takvu organizovanu zajednicu. Uzrok ovakve organizovane akcije treba tražiti u duhu preobraćanja koje su budisti svesno pokušali. Budistički monah nema moć da spase ili osudi čoveka. On ne čini čuda niti posreduje između boga i čoveka; on je samo vođ. U *sanghi* su članovi kako obični ljudi tako i monasi. Dok su obični ljudi pristalice učenja, dotle je monah misionar. Pravila budističkog *sanghe* preuzeta su iz brāhmanskih zakonika, mada su prilagođena misionarskim ciljevima. Odnos između Buddhe i njegovih učenika ili između monaha i vernih jeste odnos između učitelja i učenika.

Ima mnogo pogrešnih shvatanja o Buddhinom stavu prema kastama. On ne ustaje protiv te institucije, ali prihvata gledište upanišada. Brāhman ili društveni vođ nije toliko brāhman po rođenju koliko po karakteru. U doba Buddhe kastinski sistem bio je u konfuznom stanju, a razlike su se zasnivale na rođenju pre nego na osobinama. »Brāhman koji je odbacio svaku grešnost, koji se oslobodio oholosti, nečistote, koji je samoudržan, potpuni gospodar znanja, koji je ispunio zahteve svetosti — takav brāhman s pravom naziva sebe brāhmanom. Naprotiv, onaj koji popušta gnevu i oseća mržnju, rđav čovek, licemer, onaj koji prihvata pogrešna mišljenja i lažljiv je — taj čovek je odbačen, kao i onaj koji nema saosećanja za živa stvorenja.« »Nije čovek po rođenju brāhman, delima je neko odbačen.«<sup>175</sup> Svi ljudi imaju moći da postignu savršenstvo. Sam Buddha je primer onog savršenstva u saznanju koje čovek može da postigne meditacijom i samokontrolom.

<sup>174</sup> Mahāparinibbāna-sutta, V. 23.

<sup>175</sup> Vidi Vasala-sutta, Vāsettha-sutta i Dhammapada, gl. XXVI.

Pogrešno je misliti da su neki ljudi osuđeni na ropstvo i nečasnost, a drugi na vrlinu i mudrost. Zato su pripadnici svih kasta primani u monaški red. Svako je mogao da prihvati budizam i dospe do najviših stepena postajući član *sanghe*. Na taj način Buddha je potkopao kastinski duh, koji je docnije stvorio neke nečovečne običaje. Ali to nije bilo strano ni brāhmanskoj teoriji, koja je takođe smatrala da je najviše stanje *sannyāsina* iznad kaste. Ne može se reći da je Buddha odbacio kaste, jer je njegova religija aristokratska. Ona je puna finesa koje mogu razumeti jedino učeni ljudi, a Buddha je uvek imao u vidu *samane* i brāhmane. Prvi koje je preobratio bili su brāhmanski sveštenici i bogati mladići iz Benaresa. Ne možemo reći ni da je Buddha izazvao neku društvenu revoluciju. On dopušta da je čak i rođenje u jednoj brāhmanskoj porodici nagrada za zaslugu.<sup>176</sup> On je bio duhovni reformator u tome što je našao mesto u carstvu božjem za sirote i unižene. »Sasvim je pogrešno još uvek preovlađujuće mišljenje da su budizam i đainizam bili reformatorski pokreti, i još određenije da su bili izraz bune protiv kastinske tiranije. Oni su bili samo protest protiv kastinske isključivosti brāhmanističkih asketa. Ali oni su potpuno priznavali kastu kao takvu i kao nešto što je izvan njihovog reda. Čak i u okviru njihovih redova primanje je u prvo vreme praktično bilo ograničeno na više kaste, iako teorijski pristupačno svakome. Takođe je karakteristično za držanje ovih redova prema brāhmanskim ustanovama u zemlji da su kod budista i đaina njihovi takozvani obični pripadnici, iako u duhovnom pogledu potčinjeni njihovom vođstvu, pozivali stare brāhmanističke sveštenike za obrede, kao u slučaju rođenja, venčanja i smrti.«<sup>177</sup> Buddha nije bio društveni reformator. On je jako osećao da je trpljenje vezano za sebičnost i propovedao je moralnu i duhovnu disciplinu određenu da iskoreni sujetu duše. Duhom je Buddha sasvim pripadao drugom svetu, i nije imao ono živo oduševljenje za zemaljsko carstvo koje je tako potrebno za društvenog reformatora ili narodnog vođu. »Buddhin duh bio je daleko od onog oduševljenja bez koga niko ne može istupiti kao zastupnik potlačenih protiv tlačitelja. Neka država i društvo ostanu onakvi kakvi su; religiozni čovek koji je kao monah napustio svet ne učestvuje u njegovim brigama i poslovima. Kasta za njega nema važnosti, jer sve zemaljsko prestalo je da izaziva njegov interes. Ali se njemu ne dešava nikad da sa svoje strane utiče na ukidanje kaste ili na ublažavanje oštine njihovih pravila prema onima koji su ostali u oblasti svetskog života.«<sup>178</sup> U svetu misli kako upanišade tako i Buddha ustaju protiv strogosti kastinske podele. I upanišade i budizam priznavali su siromašnima i skrušenima najviše duhovno dostojanstvo, ali nikako nisu iskorenjivali vedske ustanove i obrede, mada je u tom pogledu budizam nešto uspešnije uticao nego brāhma-

<sup>176</sup> Vidi Hardy: *Manual of Buddhism*, str. 446.

<sup>177</sup> Hoernle, *Calcutta Review*, 1898, str. 320.

<sup>178</sup> Oldenberg: *Buddha*, str. 153—154.



nizam. Ali zagrejanost za društvenu reformu praktično nije bila poznata čak ni najvišim duhovima toga doba. Demokratija je moderna pobuda za društvene reforme.

Rekli smo već da se Buddha nije uplitao u domaće obrede koji su se i dalje vršili prema vedskim pravilima.<sup>179</sup> Ukoliko se, pak, tiče autoriteta veda u pitanjima učenja, Buddha ga nije priznavao. Kao opšte pravilo za njega važi da on napada sva ezoterička ili tajna učenja: »O učenici, ima tri stvari kojima pripada tajnost a ne otvorenost — ženama... sveštenskoj mudrosti... lažnoj doktrini.«<sup>180</sup> »Ja sam propovedao istinu ne praveći razliku između egzoteričkog i ezoteričkog učenja, jer što se tiče istine, Ānanda, Tathāgata nema tako nešto kao zatvorenu pesnicu učitelja koji skriva nešto u njoj.«<sup>181</sup> Sam Buddha osuđivao je učenje veda. On je ustajao protiv onog dela veda koji je podupirao prinošenje životinja na žrtvu. U svakom slučaju to je bilo mišljenje Āyadeve, pisca Gītāgovinde, i Rāmacandre Bhārati, pisca Bhaktiśātake, drugačije nazvane Buddhāśataka.

## XV

### KARMA I PONOVRNO ROĐENJE

Zakon *karme* ne propisuje se spolja; on je ugrađen u samu našu prirodu. Uobličavanje duhovnih navika, rasteenje sklonosti zlu, jačanje uticaja ponavljanja koje podriiva efektivnu slobodu *sebe*, znali mi to ili ne, obuhvaćeni su zakonom *karme*. Mi ne možemo izbeći posledice svojih postupaka. Prošlost u potpunom smislu proizvodi sadašnjost i budućnost. Zakon *karme* je princip koji ostvaruje pravda u ljudskim odnosima. »Ljudi nisu svi slični na osnovu razlike u njihovom *karmi*. Jer neki su dugovečni, neki kratkovečni, neki zdravi, neki bolesni itd.«<sup>182</sup> Bez tog objašnjenja ljudi bi se osećali kao žrtve neke neizmerne nepravde. To pomaže takođe onome koji trpi da se smiri, jer oseća da svojim trpljenjem izmiruje neki stari dug. Onoga kome je dobro čini ljubaznim, jer i on mora da bude dobar da bi to ponovo zaslužio. Kad je jedan progonjeni učenik došao Buddhi sa razbijenom glavom i krvavim ranama, on mu reče: »Trpi neka bude tako, o Arhat... sada osećaš posledice tvog *karme* koje bi te mogle stajati vekovnog trpljenja u čistilištu.« Zakon *karme* insistira na individualnoj vernosti i stvarnosti budućeg života. On utvrđuje da odmazda za greh zavisi od statusa grešnika. Ako neki čovek, slab duhom i moralom, učini neko zlo delo to ga može odvesti u pakao. Ako to učini neki dobar

<sup>179</sup> Vidi Bhandarkar: *A Peep into the Early of India*.

<sup>180</sup> Anguttara-nikāya.

<sup>181</sup> Mahāparinibbāna-sutta.

<sup>182</sup> Milinda. Vidi Mādhdhima, III. 203, i Buddhaghoša: Atthasālinī, str. 88.

čovek, on može da okaje nekom malom mukom u ovom životu. »To je kao kad bi čovek stavio komad soli u malu čašu vode; voda bi postala slana i nepitka. Ali ako bi se isti komad soli stavio u reku Gangu njegova voda ne bi bila приметно osoljena.«<sup>183</sup>

Teorija *karme* je znatno starija nego budizam, mada ona dobija logičko opravdanje u filozofiji bivanja. Ljudi su vremenske karike u dugom lancu uzroka i posledica, u kome ni jedna karika nije nezavisna od svih ostalih. Istorija jedne individue ne počinje njenim rođenjem, nego se vekovima stvarala.

Kad *karma* postane najviši princip koji je iznad ljudi i bogova, teško je naći neko mesto za inicijativu i napor čoveka. Ako ono određuje sve što se dešava, teško je videti zašto bi individua morala da misli o onome što radi. Čovek nužno mora da radi u skladu sa zakonom. Spasenje je drugo ime za pokoravanje toku stvari. Tako shvatanje pojavljuje se stalno iznova u istoriji misli. Grci su smatrali da postoji neumoljiva sudbina, viša od ljudi i bogova, koja se ne može izmeniti naporom niti molitvom. Ista strašna sudbina javlja se u veri kalvinista i u pojmu kismetā kod muslimana. Niko ne može naučiti čak ni od Buddhe ako za to već nije bio predodređen ili je to zaslužio. Mi se slažemo da Buddha nije dao neposredan odgovor na pitanje o slobodi, nego ga je ostavio po strani kao spekulativno. Ali ipak njegov sistem pruža mogućnost za slobodu delatnosti i krajnju pobeđu nad čitavim zakonom *karme*.<sup>184</sup> On nastoji na odlučnoj i napornoj borbi protiv mržnje i zablude, što se ne bi slagalo sa poricanjem slobode. U njegovom sistemu ima mesta za kajanje ili *samvegu*. Sledeće sugestije mogu nam omogućiti da izmirimo budističko isticanje *karme* sa slobodom. Glavni dokaz u korist determinacije nalazi čak i savremena misao u uzročnosti. Prema budizmu *karma* nije mehanički princip, već je po svom karakteru organski. *Svest o sebi* raste i širi se. Ne postoji *ja* nego samo *svest* u razvoju koja može da se proširi u niz stanja. Mada prošlost određuje sadašnjost, budućnost ostaje otvorena i zavisi od pravca naše volje. Međutim, prošlost ne određuje sadašnjost čisto mehanički. Zakon *karme* nam govori da postoji kontinuitet između prošlosti i sadašnjosti, da se sadašnjost slaže sa prošlošću. To ne znači da je sadašnjost jedina mogućna posledica prošlosti. »O sveštenici, ako neko kaže da čovek mora da žanje prema svojim delima, u tom slučaju nema religioznog života, niti se pruža mogućnost za potpuno gašenje bede. Ali ako neko kaže, o sveštenici, da nagrada koju neko dobija odgovara njegovim delima, u tom slučaju, o sveštenici, ima religioznog života, i mogućnost postoji za potpuno gašenje bede.«<sup>185</sup> Mehaničko pogrešno tumačenje zakona *karme* u sukobu je sa zahtevima etike i religije.

Sva teškoća problema dolazi od psihološke orijentacije Buddhi-nog gledišta na svet. Analiza *sebe* na sumu osobina, težnji i sklonosti

<sup>183</sup> Anguttara-nikāya, I. 249.

<sup>184</sup> Vidi Milinda, IV. 8. 39—41.

<sup>185</sup> Anguttara-nikāya, III. 99.

potpuno odgovara psihološkoj nauci sa njenim ograničenim predmetom. Za psihologiju, koja ispituje pojavu i porast duševnih predstava i utvrđuje uzročne veze među njima, determinizam je dovoljan. Ali on ne može nipošto adekvatno da objasni konstataciju unitarnog *sebe*. Ako ne istaknemo subjektivni činilac, načelo za koje jedino duhovne činjenice predstavljaju činjenice uma, mi pogrešno tumačimo prirodu *sebe*. Ako ga izdvojimo od njegovih sadržaja, ono postaje logička apstrakcija koja nije ono što određuje naše aktivnosti. U celini *sebe* mi smo u svakom trenutku subjekt vlastite aktivnosti, koji nosi u sebi sposobnost da prevaziđe svoju prošlost. *Svest o sebi* odvojena od svoje sadržine bezbojna je i neplodna; sami sadržaji bez *svesti o sebi* podržavaju potpuni determinizam: za konkretnu *svest o sebi* sloboda je činjenica. Reći da se ništa ne dešava bez uzroka nije nespojivo sa ubeđenjem da sadašnje stanje *sebe* može da dejstvuje kao uzrok. Budizam samo ustaje protiv nenaučnog gledanja na indeterminizam, koje shvata slobodu volju kao nesračunljivu silu koja je katkad u sukobu sa redovnim radom duha. U svetu nema samo mehaničkog zakona, mada postoji savršena prirodna istorija misli i želja individue. *Karma* potvrđuje kako ovaj red u prirodnim procesima tako i duhovni porast, a nije tu zato da ukloni odgovornost ili da oslabi napore, jer ništa veliko ne može se postići bez napora.

Kad postignemo najviše stanje *karma*, kaže se, prestaje da dejstvuje. Sva ranija dela sa svojim posledicama nestaju zauvek. Stanje slobode je iznad dobra i zla. Često se govori da moralnost gubi transcendentan vrednost ako se na moralne postupke gleda kao na smetnju za konačno blaženstvo, utoliko što neizbežno povlače za sobom nagradu i tako održavaju krug postojanja. Mi se moramo otarasiti kako zasluge tako i odgovornosti da bismo izmakli svom životu. Svako moralno ponašanje je priprema za konačno stanje. Kad se postigne ideal, borba prestaje. Ne postoji nikakva posledica koju bi trebalo ostvariti u budućem životu. Upanišade uče da ma šta da radi individua koja je postigla oslobođenje, to ona čini bez privrženosti. Posledice ne proizvode sami postupci kao takvi, nego postupci koji proističu iz sebičnih pobuda. Stoga je najviše stanje iznad moralnih pravila i dejstva zakona *karme*, mada moralnost ima organsku vezu sa svrhom.

Točak koji se okreće predstavlja simbol niza života koji određuju principi *karme*. Raspadanje staroga znači uobličavanje novoga. Smrt nije ništa drugo do rođenje, čija je kolevka u plamenu. Kroz ceo život dešavaju se promene. Rođenje i smrt su životne promene kojima mi dajemo ime. Kad se iscrpe mnoštvo akcija namenjenih postizanju naknade u ovom životu, nastupa smrt. Točak života pruža nam mogućnost da, ako hoćemo, poboljšamo svoju sudbinu. U tom točku su ne samo ljudi nego i sva živa bića, koja se stalno penju i padaju.

Sledjući brāhmanskoj teoriji, Buddha određuje pakao za zle i ponavlja rođenje za nesavršene. On priznaje takode i nebo. »Posle raspadanja tela posle smrti onaj koji je dobro radio rađa se ponovo

u srećnom stanju na nebu.«<sup>186</sup> Ponekad on gleda na nebo i pakao kao privremeno stanje pre ponovnog rođenja. Rani budizam je popularizovao shvatanje o ponovnom rođenju u Ātakama, pričama koje govore o prethodnom rođenju Buddhe i mnogim delima samopožrtvovanja kojima se on pripremio za konačnu pobedu nad zlom u velikoj borbi pod drvetom *bo*. Tu se govori da možemo videti beskonačnu prošlost svakog života ako razvijemo neke natprirodne moći.

U budizmu nema ničeg sličnog učenju o seobi duše ili prelaznju iz jednog individualnog života u drugi. Kad čovek umre njegovo telo koje je osnova njegovog duševnog života raspada se, i tako se duševni život završava. Ne rađa se ponovo umrli čovek, nego drugi. Nema duše koja bi se selila. Karakter je onaj koji nastavlja.<sup>187</sup> Budizam ne objašnjava mehanizam koji održava kontinuitet *karme* između dva života razdvojena pojavom smrti. On ga prosto pretpostavlja. Nama se govori da su uzastopni životi povezani lancem prirodne uzročnosti. Karakter koji je posledica toga izgrađuje novu individualnost koja automatski teži onom životnom stanju za koje je osposobljena. Kaže se da zavisno od snage *karme* *svest* smrtnika stvara ili započinje niz stanja *svesti* vezanih za jedan fini organizam, od kojih se poslednje nastanjuje u nekoj materici.<sup>188</sup> Kao odlučujući elemenat obično se smatra poslednja misao, koja postaje suština moralnog i intelektualnog života smrtnika. To je sila koja kad nastupi smrt ostaje u vidu želje za novim životom. Ne mora da postoji samo to *karma* ili sila koja je posledica postupanja u životu, nego i *upādāna* ili vezanost za život. Pošto je život kombinacija, ako se izdvojeni elementi ne spoje neće postati život. Mora da postoji i neka dejstvjuća sila, koja teži da ponovo spoji rasturene elemente. Nova kombinacija proističe pod uticajem ove sile privlačenja, nazvane *upādāna*. Bez nje *karma* ne bi moglo ništa da učini. *Karma* je uobličavajući princip koji očekuje svoj materijal.

»Jer, kad u postojanju neko stigne do praga smrti, bilo prirodnim tokom stvari ili nasiljem, i kada se pod uticajem nesusnih, smrtonosnih muka svi članovi, veliki i mali, raspadaju i rasturaju sve veze i spojevi, a telo kao zeleni palmov list izložen suncu suši se postepeno, i prestane očni vid i druga čula, a snaga osećanja i moć mišljenja i životnosti zadržavaju poslednji oslonac u srcu — tada *svest*, budući u tome poslednjem pribežištu, srcu, produžava da postoji zahvaljujući *karmi*, drugačije nazvanom predispozicijama. Međutim, ovo *karma* još uvek zadržava nešto od čega zavisi, i sastoji se od onih ranijih dela koja su bila vredna, često vršena i sada su pri ruci; ili ovo *karma* stvara odraz samog sebe ili novog načina života u koji se sada ulazi; sa ovom kao svojim objektom *svesti* nastavlja da postoji.«

<sup>186</sup> Mahāparinibbāna, I. 24.

<sup>187</sup> Vidi Abhidharmakośa, III. 24.

<sup>188</sup> Vidi Pousin: *The Way to Nirvāna*, str. 83—84.

»Dakle, dok svest još traje želja je upućena objektu, i to u meri u kojoj čežnja i neznanje nisu uklonjeni, a zlo objekta je skriveno zbog tog neznanja; i *karma*, koje nastaje zajedno sa svešću, nagoni je prema objektu. Budući da je tako ova svest u svom toku upućena prema objektu željom i nagonjena prema njemu *karmom* — kao čovek koji se pomoću konopca sa drveta na višoj obali prebaci preko ponora — napušta ona svoje prvo odmorište i produžuje da postoji na drugom mestu zavisno od čulnih objekata i drugih stvari i spušta se ili ne na neko drugo mesto koje stvara *karma*. Za raniju svest se zbog njenog nestajanja kaže da je prestala, a za pozniju se zbog njenog rađanja u novoj egzistenciji kaže da je ponovo rođena. Ali je potrebno naglasiti da ova poznija svest ne proističe iz prethodne u sadašnju, nego samo da njeno sadašnje postojanje ima svoje uzroke u ranijem postojanju, što znači u *karmi* ili predispoziciji, u sklonosti.«<sup>189</sup>

Pravi se razlika između životinja, duhova i ljudi s jedne strane, bogova i stvorenja u paklu ili demona s druge.<sup>190</sup> Ovi poslednji su utvare i njihova rođena svest može za sebe da stvori novo telo od neorganizovane materije. Kod životinja, duhova i ljudi rođena svest pretpostavlja neke fizičke uslove, i ako se oni ne ostvare u trenutku smrti, umiruća svest ne može se nastaviti odmah u rođenu svest nekog novog bića. Za takvo biće se dozvoljava jedna posredna egzistencija u kratkotrajnoj *gandharva* formi. Ovaj *gandharva* kao bestelesni duh stvara pri prvoj mogućnosti odgovarajući embrio koristeći elemente začeca.

Ponovno rođenje tumači se takođe pomoću uzročnog objašnjenja neprekidnosti. Čovek koji je ponovo rođen naslednik je dela živog čoveka. No on je ipak novo biće. Mada nema trajne istovetnosti, nema isto tako ni uništenja ili prekidanja. Novo biće predstavlja ono čime su ga načinili njegovi postupci. Ovu teoriju o preživljavanju *karme* sugeriraju upanišade u razgovoru između Ārtabhāge i Yādhnavalkye u Brhadāranyaka-upanišadi.

Dok je glavna težnja budizma da od *karme* načini elemenat koji preživljava, ima takođe znakova da se ta funkcija ponekad priznaje *vidhāni*. »Sve što jesmo posledica je onoga što smo mislili.« Kaže se da *vidhāna* sačinjava u pravom smislu supstanciju naše duše.<sup>191</sup> To samo pokazuje usko srodstvo između *vidhāne* i *karme*, misli i volje. Na najvišem stupnju *nirvāne* mi smo slobodni kako od *karme* tako i od *vidhāne*, i sve brige nestaju sa uništenjem ličnosti. *Karma* održava životni proces, i kad se to iscrpe individualno postojanje se gubi.

<sup>189</sup> Buddhaghoša Visuddhimagga, gl. XVII; vidi W. B. T., str. 238—239. Za primer kako je srednjevekovna budistička psihologija pokušavala da objasni ponovno rođenje ili začeca — *paṭisandhi* — možemo uputiti čitaoca na Aungov prevod Anuruddhinog dela Abhidhammatthasangaha, a naročito na uvodni ogled.

<sup>190</sup> Vidi Aung i Rhys Davids: *Compendium of Philosophy*, str. 137—139.

<sup>191</sup> Interesantno je znati da čak prema Humeu lična istovetnost dolazi samo od »glatkog i neprekinutog napretka misli duž niza povezanih ideja«.

## XVI

## NIRVĀNA

»A ovo je plemenita istina o prestanku bola. Zaista, to je tako prestajanje da ne ostaje nikakva strast, to je odricanje, oslobođenje, emancipacija od nje i dalje nepodržavanje ove čežnjive žudnje.« Buddha nije neposredno postavio pitanje o prirodi *nirvāne*. On je osećao da njegova misija nije bila toliko da skine veo sa tajne blaženstva, koliko da pridobije ljude za njegovo ostvarenje. Predmet koji je vezivao sav njegov interes bilo je životno trpljenje. Reč *nirvāna* bukvalno znači »gašenje« ili »hlađenje«. Gašenje sugerira nestajanje. Hlađenje ne sugerira potpuno uništenje već samo izumiranje jake strasti. »Oslobođeni duh je kao nestajanje plamena.«<sup>192</sup> Ove dve implikacije *nirvāne* treba shvatiti kao negativnu i pozitivnu stranu jednog najvišeg stanja koje se ne može adekvatno opisati mišlju. U svakom slučaju, *nirvāna* po budizmu nije blaženo sjedinjenje s bogom, jer ovo znači samo produženje želje za životom. Da Buddha misli samo na uništenje lažnih želja a ne svakog postojanja, proističe iz velikog broja mesta. *Nirvāna* znači samo razorenje vatre uživanja, mržnje i neznanja. Samo ovim tumačenjem *nirvāne* možemo razumeti kako je Buddha postigao *bodhi*\* u svojih trideset pet godina i proveo ostalih četrdeset pet godina svoga života aktivno propovedajući i čineći dobro. Nekad se pravi razlika između dve vrste *nirvāne*: 1. *upādhišeṣa*, kad su ugašene samo ljudske strasti, i 2. *anupādhišeṣa*, kad je ugašeno svako biće. Prema Childersu prva označava stanje savršenog sveca, kad još postoje pet *skandha*, mada su se ugasile želje koje nas vezuju za biće. Druga označava da je prestalo svako biće posle smrti sveca. Izgleda da postoji razlika između slobodnih ljudi čiji se spoljni život nastavlja, i onih čiji spoljni život prestaje. Kad god se kaže da ljudi postižu *nirvānu* u ovom svetu misli se na *upādhišeṣa nirvānu*. Kad *arhat* nestane iz ovog sveta prolaznosti, onda *arhat* postaje *parinirvāna*. Tako razlika između *upādhišeṣe* i *anupādhišeṣe* odgovara razlici između *nirvāne* i *parinirvāne*, umiranja i kompletnog izumiranja.<sup>193</sup> U ovom pogledu nema strogo određene upotrebe.<sup>194</sup> Čak ni *parinirvāna* ne može da znači apsolutno nebiće. To znači samo apsolutno savršenstvo bića. »Mudri Buddha je izjavio da konačno oslobođenje nije ništa drugo do tok bespogrešnih stanja

<sup>192</sup> Dīgha-nikāya, II. 15. Vidi tak. Mzēdhira, 72, gde Buddha upoređuje *nirvānu* sa plamenom koji se gasi pošto ima više sena ili drveta da gori. Śvetaśvatara-upanišada (IV. 19) govori o *paramātmanu* kao o vatri kojoj je nestalo gorivo. Vidi takođe Nrsimhottaratāpaniya-up., 2.

<sup>193</sup> Milinda, II. 2. 4.

<sup>194</sup> Vidi Oldenberg: *Excursus on Nirvāna*, III.

\* *Bodhi* je »probuđenje« u smislu istinske spoznaje, a *nirvāna* (pāli *nibbāna*) u osnovnom značenju »trnuće« (životne »žeđe«).

svesti.«<sup>195</sup> To je duhovni odmor slobodan od napetosti i sukoba. Potiskivanje rđavih težnji praćeno je istovremenim duhovnim napretkom. *Nirvāna*, koje je najviše postignuće duhovne borbe, predstavlja pozitivno blaženstvo. Ono je cilj savršenstva a ne ponor uništenja. Razorenjem svega što je individualno u nama mi ulazimo u zajednicu sa celom vasionom i postajemo sastavni deo velike svrhe. Savršenstvo je onda u osećanju jednosti sa svim što postoji, što je ikad postojalo i što će ikad postojati. Vidik bića širi se od granice realnosti. To je neka vrsta postojanja bez egoizma, bezvremenog postojanja, punog »poverenja, mira, smirenosti, blaženstva, sreće, finoće, čistote, svežine«.<sup>196</sup> Ima mesta kod Milinde koja nagoveštavaju da je Buddha posle *parinirvāne* prestao da postoji. »Blagosloveni je otišao na takav način u kome ne postoji nikakav koren za stvaranje druge individualnosti. Blagosloveni je stigao do kraja i o njemu se ne može tvrditi da je ovde ili onde. Ali u delu njegovog učenja on se može naći.«<sup>197</sup> Mi ne možemo odavati poštovanje Buddhi pošto on više ne postoji, ali mi stoga odajemo poštu njegovim ostacima i učenjima.<sup>198</sup> Nāgasena u živim bojama opisuje shvatanje *nirvāne* kao gašenje ili prestajanje svih aktivnosti (*ñittavrtti-nirodha*), prestajanje svakog postojanja (*bhavanirodha*), ali mi ipak osećamo da je za neke rane budiste *nirvāna* značila potpunosć bića, večno blaženstvo koje je visoko iznad svih svetskih radosti i briga. »Kad se, o *Vačēha*, Tathāgata oslobodi kategorije materijalnosti on je dubok, neizmeran, nemejljive dubine, kao veliki okean.« Monahinja Khemā uverava Pasenadu iz Kosale da smrt oslobađa Tathāgatu od iskustvenog postojanja svih pet *skandha*. Sāriputta kori Yamaku što se drži jerećkog mišljenja da monah koji više ne greši može nestati. Max Müller i Childers zaključuju posle sistematskog ispitivanja svih mesta koja se odnose na *nirvānu* da »nema nijednog mesta koje se odnosi na *nirvānu* koje bi tražilo da njegovo značenje bude uništenje«. Jasno je da nestaje lažna individualnost a pravo biće ostaje. Kao što je duga mešavina činjenica i mašte tako je individualnost kombinacija bića i nebića. Kišne kapi koje padaju jesu *rūpa*, zrak svetlosti je *nāma*, a proizvod njihovog ukršćanja je *bhava* ili duga, koja je privid, iluzija. Ali u njenoj osnovi ima nećeg realnog što je večno. »Svet je zavisao od mene samo ukoliko kao saznat stoji nasuprot meni kao poznavaoću. Samo se forma može saznati, a ne i ono na ćemu se ona zasniva. Stoga se svet može odbaciti samo pomoću znanja, tj. samo utoliko koliko je forma. Samo utoliko ukoliko je forma on postaje i nestaje, on je bivanje, a bivanje može imati kraj. Međutim, ono na ćemu se zasniva forma, što je elementarno — to je biće; i nikad i nigde biće ne može preći u nebiće;

<sup>195</sup> S. S. S. S., II. 4. 21.

<sup>196</sup> Milinda, II. 2. 9; III. 4. 6; II. 1. 6.

<sup>197</sup> Milinda, III. 5. 10. To podseća na misao, obrađenu u delu George Eliot *Choir Invisible*, ili na Maeterlinckovu *Blue Bird*, o oživljenju u sećanju potomstva.

<sup>198</sup> IV. 1; vidi tak. Samyutta, I.

nikad i nigde ne može ono što je večno doći do kraja.«<sup>199</sup> *Nirvāna* je večni uslov bića, jer nije *samskāra*, ili ono što je stvoreno ili sastavljeno, što nije trajno. Ono traje dok mu se izrazi menjaju. To je ono što leži iza *skandha*, koji su podvrgnuti rođenju i umiranju. Iluzija bivanja zasniva se na stvarnosti *nirvāne*. Buddha ne pokušava da definiše *nirvānu*, pošto je to osnovni princip svega i tako nepristupaćan definiciji. Govori se da u *nirvāni*, koje se upoređuje sa dubokim snom, duša gubi svoju individualnost i sliva se u objektivnu celinu. Prema gledištu koje je izloženo u poznijim *mahāyāna* delima, sve što postoji jeste *bhavānga* ili struja bića. Vetar neznanja duva preko nje i uznemirava njen mirni tok, izazivajući talasanje u okeanu postojanja. Duša koja spava budi se i njen tihi, nesputani tok postaje sputan. Ona se budi, misli, stvara individualnost i izdvaja se od struje bića. U dubokom snu ove prepreke se lome. *Nirvāna* se vraća u struju bića i nastavlja neprekinuti tok. Upravo kao što nijedna misao ne uznemirava struju bića kad ćovek spava, isto tako u *nirvāni* imamo miran odmor. *Nirvāna* nije ni uništenje ni postojanje kako ga mi shvatamo, nego je to sjedinjavanje sa večnom stvarnošću koju Buddha ne priznaje izrićito. Samo zato što je *nirvāna* iza vidika ljudske misli obavezni smo da upotrebljavamo negativne izraze za njegov opis. To je stanje koje prevazilazi odnose subjekt-objekt. U njemu nema traga od samosvesti. To je stanje aktivnosti koja ne podleže uzročnosti, jer je neuslovljeno slobodom.<sup>200</sup> To je stanje stvarno i trajno, mada ne postoji u svetu prostora i vremena. Psalmi starih ućenika i monahinja puni su rećitih opisa duboke radosti i besmrtnog ućivanja *nirvāne*, koje prelazi svaki opis. Individualna svest postiže stanje u kome nestaje svaka relativna egzistencija. To je transcendentni mir. U jednom smislu to je samouništenje, u drugom apsolutna sloboda. To je gašenje zvezde pri blještavom izlasku sunca ili nestajanje belog oblaka u letnjem vazduhu. Misliti da je *nirvāna* uništenje prema Buddhi spada u »zlu jeres«.<sup>201</sup>

Mada se stanje *nirvāne* predstavlja kao najviši oblik aktivnosti, ipak se posmatra na pretežno negativan način, kao pasivno. U doba kad ovaj svet pun života, meteža i uzbuđenja nije pružao nade ljudima umornim od postojanja, savršeno stanje je izgledalo pre smireno nego romantićno, dakle kao stanje mira i sreće, tišine i smirenja, odmora i osveženja. Neprestani tok ponovnih rođenja oseća se tako snažno da se *nirvāna* ili stanje za koje se smatra da znaći prestanak toka pozdravlja kao blagosloveno oslobođenje.

Kao mislioci upanišada i Buddha je odbijao svaku spekulaciju o stanju ljudi koji postignu *nirvānu*, pošto to nije predmet saznanja. Ali ipak on na način na koji to ćine i upanišade daje opise *nirvāne* kako pozitivne tako i negativne. U Tevidā-sutti on ćak dopušta da se *nir-*

<sup>199</sup> Dahlke: *Buddhist Essays*, str. 258.

<sup>200</sup> Upor. *Sūnyatānimittapranīhitam*.

<sup>201</sup> Samyutta, III. 109.

vāna nazove sjedinjenje sa Brahmom. Pošto se takav opis ne slaže sa gledištem koje Buddhu čini negativnim misliocem koji poriče svako trajno načelo u čoveku i svetu, Rhys Davids kaže: »Podržavajući nadu da se čovek na osnovu posledica primene principa opšte ljubavi može sjediniti sa Brahmom, Buddha je najverovatnije mislio na 'jedinstvo sa Brahmom' u budističkom smislu, što znači na privremenu zajednicu zasebnog bića sa budističkim Brahmom, koju će doživljavati nova individua koja nema svest istovetnosti sa svojim prethodnicima. Sasvim je moguće da se *argumentum ad hominem* može preneti i na ovaj deo sutte i da iskaze u odeljku III. 1. treba tumačiti na ovaj način: 'Ova (opšta ljubav) je jedini način sjedinjavanja sa vašim sopstvenim Brahmom jer to želite?' Ali takav ustupak jeretičkom mišljenju na kraju njegovog sopstvenog izlaganja istine teško bi bilo pripisati (jednom) Buddhi.«<sup>202</sup> Rhys Davids zaboravlja samo da to po Buddhi nije jeres. Ako *nirvānu* posmatramo kao pozitivno stanje, moramo priznati stvarnost nečeg trajnog. Logika je strog nadzornik. Buddha je prinuđen da prizna jedan trajan princip. »Postoji nešto, o učenici, što nije rođeno, nije stvoreno, nije sačinjeno, nije sastavljeno. Kad ne bi, o učenici, bilo ovog nečeg što nije rođeno . . . ne bi bilo ishoda za ono što je rođeno.«<sup>203</sup> Takođe je jasno da svodenje *sebe* na izvesan broj *skandha* nije konačno. Ako je *svest o sebi* samo prolazna veza tela i duše, osobina i funkcija, onda kad njega nestane ne ostaje ništa što je oslobođeno. Mi uništavamo svoje želje, sagorevamo naše *karma* i nestajemo zauvek. Sloboda se pretvara u nestajanje. Ali *nirvāna* je bezvremeno postojanje, i tako Buddha mora da prizna stvarnost bezvremenog *sebe*. U pozadini svega života postoji jedno biće koje je neuslovljeno, iznad svih iskustvenih kategorija, nešto što ne izaziva nikakve posledice i nije posledica ničega. »O *nirvāni* ne možemo reći da je postalo ili da nije postalo, ali da može postati; niti da je prošlost, ili budućnost ili sadašnjost.«<sup>204</sup> *Nirvāna* je jednovremenost koja je osnova svakog sledovanja. Konkretno vreme nestaje u večnom. Promenljiva priroda sveta skriva nepromenljivu stvarnost. Samo takvo gledište može da dopuni Buddhino objašnjenje *nirvāne*. Buddha se nije mučio oko definicija ovih transcendentalnih pojmova za koje je bio uveren da su stvarni, jer oni nisu pomagali život i napredak. U saglasnosti sa svojim mišljenjem, iznesenim u vezi sa pitanjima Mālunkyāputte, da će raspravljati samo o problemima koji su vezani za napredak u smirenju, svetosti i posvećivanju, ali ne i o drugima, on odbacuje pitanje o najvišem cilju. Svesno izbegavanje ili obilazni odgovor na takvo životno pitanje ne može da suzbije potrebu da se postavi. Jedan instinkt ljudskog duha pokreće taj problem. I pošto je Buddha izostavio da pruži neko ortodoksno rešenje, to su razne škole izvodile različite zaključke iz

<sup>202</sup> Rhys Davids: *Introduction to Tevijja Sutta*, S.B.E., tom XI, str. 161.

<sup>203</sup> Udāna, VIII. 3; Itivuttaka, 43.

<sup>204</sup> Milinda.

njegovog stava. Neki su svodili *nirvānu* na *śūnyatu*, prazninu i ništavilo. Episkop Bigandet kaže: »Na osnovu neobjašnjive i žaljenja dostojne ekscentričnosti taj sistem obećava ljudima kao naknadu za njihove moralne napore bezdan, ponor uništenja.« Prema gđi Rhys Davids »budističko *nirvāna* je jednostavno utrnuće«. Oldenberg je sklon negativnom tumačenju.<sup>205</sup> Dahlke ga često sugerira; na jednom mestu on piše: »Samo u budizmu pojam oslobođenja od bola ostaje čisto negativna stvar, a ne prikriveno pozitivna — nebesko blaženstvo.«<sup>206</sup> Prema ovim piscima *nirvāna* je noć ništavila, mrak u kome se svaki trag svetlosti izgubio. Takvo jednostrano tumačenje Buddhine teorije nije novo. Pošto je izjavio da je stanje oslobođenog čoveka nepristupačno poimanju, Buddha postavlja: »Zbog učenja ovoga, zbog objašnjavanja ovoga mene su neki lažno, bez razloga, pogrešno, neistinito optužili . . . 'Nevernik je *samana* Gautama, stvarnog bića uništenja, razorenja, izumiranja je ono što on propoveda'. Za ono što nisam, za ono što nije moje učenje, za to me optužuju.«<sup>207</sup> Neobično zvuči ako kažem da ima drugih koji budističko *nirvāna* tumače kao toliko pozitivno zadovoljstvo da optužuju Buddhu za hedonizam. Očigledno je da su se ta dva gledišta razvila veoma rano na osnovu Buddhinih reči. Buddhino stvarno mišljenje je verovatno da je *nirvāna* stanje savršenstva nepojmljivo za nas, i ako smo obavezni da ga opišemo najbolje je izložiti njegovu neshvatljivost negativnim opisima, njegovo bogatstvo sadržine pozitivnim predikatima, svesni celo vreme da su takvi opisi u najboljem slučaju samo približni.

## XVII

### STAV PREMA BOGU

Glavnu odliku vladajuće religije Buddhinog doba činio je duh trampe između boga i ljudi. Dok je *brahman* iz upanišada bilo visoko i plemenito biće, dotle je narod još uvek priznavao mnoge bogove: nebeska tela i materijalne elemente, biljke i životinje, planine i reke. Razuzdana bezobzirnost divlje mašte deifikovala je sve moguće predmete u svetu, i još kao da oni nisu bili dovoljni dodala im čudovišta, podobija i simbole mašte. Nema sumnje da su upanišade uzdrmale ugled ovih bogova u svetu misli, ali nisu uništile njihov uticaj u svetu prakse. Tako, nije bilo malo ljudi koji su paradržali sa bogovima kao tvorcima sveta i upravljačima vasiona, sposobnim da okrenu na dobro ili zlo čovekovu sudbinu. Buddha je shvatio da je jedini način da se ukloni strah od bogova, od patnje kojom pretilo budu-

<sup>205</sup> Vidi *Buddha*, str. 273.

<sup>206</sup> *Buddhist Essays*, 48.

<sup>207</sup> *Maddhima*, 22.

čnost, da uništi izopačenost ljudskog duha sklonog da kupi naklonost bogova laskanjem i hvalom — razoriti bogove jednom za svagda. Ideja prvog uzroka ne pomaže nam ništa u moralnom napretku. Ona vodi neaktivnosti i neodgovornosti. Ako bog postoji, on mora biti jedini uzrok svega što se zbiva, dobrog i zlog, i čovek ne može da ima svoju sopstvenu slobodu. Ako on osuđuje grešnost i odriče da je uzrok zla, onda on nije sveopšta dejstvujuća sila. Mi očekujemo da nam bog oprostí.<sup>208</sup> Ako je milost božja svemoćna, ako ona može u jednom trenutku da stvori sveca od zločinca, mi padamo u iskušenje da budemo ravnodušni prema životu i vrlini i nezi karaktera. Obrazovanje karaktera izgleda onda gubitak vremena. Nebo i pakao onda su jedino radi plate za vrlinu i greh. Ako činiti zlo znači pakao, ljudi osećaju da je pakao još daleko, dok je prosto zadovoljstvo neposredno pred nama. Buddha je morao da ustane protiv vladajućeg uverenja i izjavi da su organski povezani vrlina i sreća, greh i trpljenje.<sup>209</sup> Nesiguran karakter filozofske spekulacije koji je dopuštao sve vrste maštarija, i praktično uverenje koje je dovelo ljude do toga da bace ceo teret na bogove radije nego da se oslone na svoje napore—doveli su Buddhu do ograničenja njegovog učenja na ovaj svet. Pravi naučni stav ne vidi bogove u gromu niti anđele na nebu. Religiozna iluzija bila je srušena prirodnim tumačenjem stvari. Pretpostavka jednog personalnog boga izgledala je nespojiva sa njime. Zakon *karme* poziva nas da odbacimo sve pojmove o božanskoj naklonosti, čudi i samovolji. Veličanstvo boga i prestiž providenja blede pred principom *karme*. Nijedna dlaka s glave ne može pasti, nijedan kamen ne može pasti na zemlju bez naloga *karme*. Bog koji ne može da adaptira niti izmeni, proizvede niti modifikuje, nije uopšte bog. Štaviše, nije lako izmiriti životne činjenice koje cepaju srce sa verom u boga ljubavi. Trpljenje sveta jedino je shvatljivo pod pretpostavkom *karme*. To objašnjava sve o svetu živih bića, stanovnicima pakla, životinjama, duhovima, ljudima i bogovima. Nema ničeg višeg od *karme*. Mada Buddha priznaje postojanje bogova kao što je Indra, Varuna itd., on misli da za objašnjenje oni nisu neophodni. Čak i njih obuhvata krug rođenja; oni ne mogu da se upletu u veličanstveni zakon moralne uzročnosti.<sup>210</sup> Nema božanskog tvorca našeg bića. Čovek se rađa iz svojih sopstvenih dela. Čak i kakve roditelje ima zavisi od njegovog *karme*. »Moje postupanje je moj posed . . . moje nasleđe, materica koja me nosi, rasa kojoj pripadam, moje pribežište.« Budisti odbacuju oba sledeća gledišta: ortodoksnih da postoji jedan personalni tvorca, Īšvara, i materijalista (*svabhavavāda*) da razvoj sveta zavisi od urođene nezavisne sile stvari. Raznovrsnot sveta potiče od akata.<sup>211</sup> Radnje nose vlastite plodove. One stvaraju i organizuju

<sup>208</sup> »Bog će mi oprostiti, jer to je njegov posao« (Heine).

<sup>209</sup> Vidi Anguttara-nikāya, 6. 1.

<sup>210</sup> Vidi *Dialogues of B. ddha* I, str. 280 i dalje, 302.

<sup>211</sup> Karmajaṃ lokavacitryaṃ, Abhidharmakośa, IV. 1.

materijalne stvari potrebne za njihovu nagradu. Ako je nekom čoveku određeno da se rodi kao bog sunca, onda se on ne samo rađa takav, nego dobija dom, nebesku palatu, brza kola itd. kao nagradu. Isto tako je u početku kosmičkog perioda ceo materijalni svet stvorila velika snaga akata da bi ga koristili budući stanovnici. Plodište sveta (*bhādanaloka*) je posledica akata svih živih bića (*sattvaloka*).

Rani budisti su osporavali tradicionalne dokaze za postojanje boga. Oni napadaju dokaz da kao što sat pretpostavlja časovničara, tako isto i svet pretpostavlja boga. Ne mora da postoji svesni uzrok. Kao što se seme razvija u klicu a klica u granu, tako možemo imati stvaranje bez mislećeg uzroka ili upravljajućeg providenja. Misli i stvari su plod akata čak na isti način na koji su to prijatni i neprijatni osećaji. Milinda upoređuje krug postojanja koji određuje *karma* sa točkom koji se okreće oko sebe, ili sa recipročnim proisticanjem jajeta iz kokoške i kokoške iz jajeta. Oko, uvo, telo i duh dolaze u dodir sa svetom, prouzrokujući osećaj, želju, radnju itd., a plod toga je opet oko, uvo, telo, duh koji će sačiniti novo biće. To je večni zakon pravde. Njegov tok mi ne možemo izmeniti. Buddha, više učitelj nego spasilac, pomaže nam da vidimo istinu. On ne zamišlja nekog stvaraoca sveta pre mnogo vekova, koji bi počinjao tok *samsāre*. Tok sveta nema neki drugi uzrok osim sebe. Za Buddhu kosmološki dokaz nema nikakvu snagu. Dovoljno je ako znamo kako se stvari dešavaju. Nemamo potrebe da idemo dalje od reda u svetu. Mada objašnjenje pomoću prethodnih uslova još nije konačna istina, za čoveka nije ništa dalje pristupačno. Prvi uzrok koji je sam neuslovljen izgleda da je protivrečnost u sebi. Nužda da se shvati svaki uzrok kao posledica koja ima svoj uzrok u prethodnom uzroku, čini pojam bezuzročnog uzroka apsolutno neshvatljivim. Slično tome, teleološki dokaz je neodrživ s obzirom na očigledno nesavršenstvo sveta. Svet izgleda da je ingeniozan izum za pričinjavanje bolova. Ništa ne bi moglo biti razrađenije i bliže svome savršenstvu nego ovaj izum za mučenje. Savršen tvorca ne bi mogao biti autor ovog nesavršenog sveta. Ni blagonaklon bog ni neki kapric, nego zakon koji postupa po neizbežnoj logici — to je istina stvari. Buddha bi se složio sa Spinozom u tome da svet nije ni dobar ni rđav, ni bez srca ni iracionalan, ni savršen ni lep. Čovekov antropomorfizam čini da on posmatra kosmički proces kao neku vrstu ljudske aktivnosti. Priroda se ne pokorava zakonima nametnutim spolja. U prirodi imamo samo nužnosti.<sup>212</sup>

<sup>212</sup> Prema predanju Buddha je u jednom razgovoru sa Anāthapindikom ovako dokazivao u ovom pitanju: »Da je Īšvara stvorio svet ne bi bilo promene niti rušenja, ne bi bilo takvih stvari kao što su briga ili nevolja, ispravno ili neispravno, pošto bi sve stvari, čiste i nečiste, nužno dolazile od njega. Ako su briga i radost, ljubav i mržnja, koji se javljaju kod svih svesnih bića, delo Īšvare, on sam mora biti sposoban da brine i raduje se, voli i mrzi, a ako je tako, kako se može reći da je savršen? Ako je Īšvara tvorca, i ako se sva bića moraju bez reči pokoravati sili svoga tvorca, kakva bi korist bila od života u vrlini? Činiti ono što je ispravno ili neispravno bilo bi isto, pošto bi sva dela bila njegova tvorevina i morala biti ista sa svojim tvorcem.

## XVIII

## IMPLIKACIJE KARME

Osećaj da nas tlači mehanički tok *samsāre* izaziva strasnu želju da mu izbegnemo. Ovo pesimističko gledanje neizbežno je sve dotle dok se drži odgovarajućih premisa. S obzirom na svoj metafizički agnosticizam, budizam nije mogao da naglasi ideju upanišada o božanskom planu *samsāre*, koji je tako podešen da pomogne čovekov duhovni razvoj. Cela ta koncepcija bez duhovne osnove izgleda da je lišena svakog smisla, sem ako njen smisao nije da nas ubedi u besciljnost svakog postojanja. Ali nužnost *karme* i stvarnost duha su različiti načini izražavanja jedne istine. Mada se *karma* ne može uskladiti sa specijalnim čudima, ne mora se razjasniti kao isključenje stalne duhovne aktivnosti. *Karma* jedino ne priznaje ćudljivog boga, koji se ne nalazi svuda i uvek, nego ovde-onde i u retkim intervalima. Apstraktni intelekt koji se bavi među idejama i pojmovima, svodi konkretnu stvarnost sveta na najopštije pojmove. Ima u upanišadama i takvih apstraktnih predstava o *brahmanu* koje ga odvajaju od njegove konkretne egzistencije u životu i svesti. Beskonačni je izvan domašaja vizije i misli. Ni od kakve koristi u životu nije takva transcendentalna

Ali ako se trpljenje i briga pripisu nekom drugom uzroku, onda bi postojalo nešto čega *Īšvara* nije uzrok. Zašto onda ne bi sve što postoji bilo bez uzroka? I dalje: ako je *Īšvara* tvorac, on radi ili sa namerom ili bez nje. Ako radi sa namerom, ne može se reći da je potpuno savršen, jer namera nužno uključuje zadovoljenje jedne želje. Ako radi bez namere, on mora biti sličan mesečaru ili maloj bebi. Pored toga, ako je *Īšvara* tvorac, zašto se ljudi ne bi s puno poštovanja pokorili njemu, zašto bi mu prinostili žrtve kad ih pritisne teška nevolja? I zašto bi ljudi poštovali više bogova a ne jednog? Tako je radikalnim argumentom dokazano da je ideja *Īšvare* pogrešna, pa bi sva takva protivrečna tvrđenja trebala odbaciti« (*Ašvagoša*; *Buddha-čarita*). »Ako je bog toliko veliki da ljudi nisu u stanju da ga shvate, kako kažu teisti, onda znači da njegove osobine takođe prelaze domet naše misli i da mi ne možemo znati ni njega niti mu pripisivati atribute tvorca« (*Bodhicāryāvātara*). »Ako *Īšvara* nije stvorio svet, da li nije sve što postoji manifestacija apsoluta, neuslovljenog, nesaznatljivoga, koji je iza svih pojava? »Blaženi reče *Anāthapindiki*: 'Ako se pod apsolutom zamišlja nešto što je izvan veze sa svim poznatim stvarima, njegovo se postojanje ne može utvrditi nikakvim rasuđivanjem (*hetuvidyāśāstra*). Kako možemo znati da uopšte postoji nešto nezvezano za ostale stvari? Cela vasiona kakvu je mi znamo jeste sistem odnosa: mi ne znamo ništa što jeste ili može biti nešto van veze sa ostalim. Kako može ono što ne zavisi ni od čega i nije u vezi ni sa čim da stvara stvari koje su uzajamno u vezi i zavise u svom postojanju jedna od druge? S druge strane, apsolut je ili jedan ili mnogi. Ako je jedan, kako može biti uzrok različitih stvari koje, kao što znamo, vode poreklo iz različitih uzroka? Ako ima onoliko mnogo različitih apsoluta koliko ima stvari, kako stvari mogu biti međusobno povezane? Ako apsolut prožima sve stvari i ispunjuje sav prostor, onda ih on ne može stvarati, jer nema više šta da stvara. Dalje, ako je apsolut lišen svih osobina (*nirguna*), sve stvari koje proističu iz njega treba takođe da budu lišene osobina. Međutim, u stvarnosti sve stvari u svetu određene su osobinama. Stoga apsolut ne može biti njihov uzrok. Ako se apsolut posmatra kao da se razlikuje od osobina, kako može neprekidno da stvara stvari koje imaju takve osobine i manifestuju se u njima? S druge strane, ako je apsolut nepromenljiv, sve stvari bi morale biti takođe nepromenljive, jer posle-

koncepcija koju podjednako možemo nazvati beskonačnom nulom, ili neizražljivom stvarnošću, bezimenim ništa, nepristupačnom definiciji,<sup>213</sup> lišenom *sebe*<sup>214</sup> i lišenom osnove.<sup>215</sup> *Buddha* je naziva metafizičarskom fikcijom.<sup>216</sup> Ova opomena bila je potrebna u vreme kad su ljudi gubili svoju moralnu snagu zbog ekstatičkog opažanja apsoiutnog. U najboljem slučaju, pošto je stvarnost jedne takve beskonačnosti nepristupačna proveravanju, moramo je ostaviti kao otvoreno pitanje. *Buddha* nas poziva da se uzdržimo suda tamo gde saznanje nije moguće. Ako je relativnost nužni uslov misli, onda ona važi i za misao o bogu. Ostavimo stoga pokušaje da definišemo apsolut i gledajmo na *pratyak* ili ono što je aktuelno, a ne na *parāk* ili ono što je transcendentno. Mi imamo definitivno saznanje o iskustvenom toku. Svojim insistiranjem na uzročnim vezama pojava, *Buddha* izgleda da podržava mišljenje da nema najvišeg duha iza ovog drevnog bezbolnog mora neshvatljivo promenljivih oblika, da nema nesaznatog boga koji svojom mnogostranom magijom ili *māyom* uobličava i preobličava celokupno kosmičko biće. Još nešto: eksplicitno učenje upanišada, koje *Buddha*<sup>217</sup> nigde ne poriče, neophodno je kao dopuna *Buddhinog* učenja. Kako prema upanišadama tako i prema budizmu sudbina je čovekovog života da bude bez mira, ćudljiv i tragičan. Ali to trpljenje nije sve u njemu. Upanišade dokazuju da paradoksalnost sveta, njegova ćudljivosti njegova tragičnost predstavljaju svedočanstva života duha. Oni su

dica ne može po svojoj prirodi da se razlikuje od uzroka. A sve stvari u svetu podložne su promeni i propadanju. Kako onda apsolut može biti nepromenljiv? Isto tako, ako apsolut koji sve prožima jeste uzrok svega, zašto bismo mi tražili oslobođenje? Jer mi sami imamo taj apsolut i moramo strpljivo podnositi svako trpljenje i brigu koje bez prestanka stvara apsolut« (*Ašvagoša*; *Buddhačarita*). S. S. S. S., izlaže dokaze poznijeg budizma protiv teističkih sistema *nyāya-vaišeṣika*. 1. Mi ne možemo logički utvrditi boga kao stvaraoca. 2. Ako je on gospodar sveta, on vodi ljude takođe u vršenju neispravnih stvari. 3. Ako je on autoritet za verske spise, kako može njegov protivrečni jezik biti autoritativan? 4. Ako je on samo pokretačka sila vrline, onda nije beskonačan jer nije sve. 5. Da li on u stvaranju ima neki cilj u vidu, da li u tome ima svoj sopstveni interes? Ako ga ima, on je nesavršen; ako ga nema, zašto se uopšte bavi stvaranjem? Da li on preduzima da radi nešto što je neprobitačno? Ako je njegova aktivnost samo zabava, izgleda da se igra kao neko dete. 6. Postojanje boga čini čoveka bespomoćnim, jer pošto ga on nezadrživo pokreće, čovek ide u raj ili pakao. 7. Kakvog smisla ima tvrditi da se ljudi muče da bi zadovoljili boga? Ako je bog slobodan u podeli blagoslova, može da ga daje i zlima i grešnicima, a isto tako može vrle ljude da pošalje u pakao. 9. Ako deli darove prema *karmi* individua, onda su svi ljudi gospodari kao i on. Lišen pak slobode u pitanju podele darova, zašto bi se zvao gospodar sveta? (IV. 23—38). Naglašavamo da tri dela spomenuta ovde pripadaju poznijem budizmu.

<sup>213</sup> Anirdeśyam.

<sup>214</sup> Anātmyam.

<sup>215</sup> Anilayanam.

<sup>216</sup> Brahmaḍāla-sutta, I. 26.

<sup>217</sup> Nema nijednog mesta u budističkim tekstovima gde se spominje *brahman* iz upanišada, čak ni u cilju polemike. »Budisti ne spominju *brahman* kao sveopšteg jednog bilo kao elemenat svoje ili kao tuđe vere, mada vrlo često spominju boga *Brahmu*« (*Oldenberg: Buddha*).

tu da bi izazvali duhovnu snagu čovekovu i doveli ga do pobeđe. Protivrečnost je u srcu stvari jer je svet duhovan. Buddha priznaje da moramo pobeđiti strasti greha da bismo postigli radost duha. Pogrešno je misliti da niske strasti čine sve a čud da je u suštini vasiono. Buddha dozvoljava da je trpljenje suština duhovnosti, a hrabrost životna snaga istine. Ako preuveličamo jedan suštinski elemenat božanskog uređenja, onda smo skloni da smatramo da svet nema boga. Sveobuhvatan pogled nam govori da nam je moguće uhvatiti ritam i pulsiranje duha koji deluje čak i kroz takozvanu ćudljivost prirode. Bez takvog shvatanja ne bi bilo ni traga o nekoj celishodnosti u svetu. Teorija po kojoj se svet kreće prema višem moralu i dubljoj mudrosti izgubila bi svaki smisao. Sigurno je da Buddha nije gledao na svet kao na besciljnu nerazumnost. To nije neko postajanje bez kraja ili cilja, šum i bes koji ne znače ništa. Takvo gledište bilo bi kraj svakog idealizma. Buddha je razaznavao u sledovanju događaja delovanje jednog dubokog plana. Svet prolaznih događaja odražava stvarnost jedne ideje, bilo da je zovemo *karma* ili zakon ispravnosti. Nema nijednog zakona koji bi bio protiv ovog zakona. Samo na pozadini ove večne vrednosti prizor ovog sveta nije prosta fantazmagorija. Disciplina *karme* prečišćava i leči. Njen uticaj ide u pravcu ostvarenja životnog zakona. Zadatak je čoveka da tako sredi svoj život da ga dovede u sklad sa ovim zakonom. Svetom je upravljala ispravnost, ona njime upravlja i upravljače. Buddha poriče postojanje personalnog tvorca, ali ne i ovaj večni princip. Buddha neće da kaže da je princip *karme* neka potpuno bezduhovna sila. Ona nije neinteligentan princip koji oblikuje jone i elektrone, koji povezuje atome u molekule i svetove. Nema ničeg što bi govorilo da je Buddha poricao postojanje jednog večnog samostalnog duha, aktivnog uma vasiono. Dok mi ne možemo znati ništa više o bogu do da je on apsolutni zakon, dotle znamo dovoljno iz ovog sveta relativnosti da možemo prinuditi sebe na priznanje jednog nevidljivog duha. Ovaj zakon je samo izraz božanskog duha, ako možemo dozvoliti taj teološki izraz.

Zakon *karme* protivreči teizmu samo ako teizam uključuje samovoljno mešanje i ukidanje zakona i reda. Takav uticaj boga je neprirodan. Samo deca i primitivni mogu verovati u boga koji se meša u svet. Odbaciti besmisleno mišljenje ne znači poricati realnost najvišeg duha. Jer koncepcija reda, prirodnog i moralnog, ne znači otklanjanje konačnog uticaja duha. Prosto stoga što ne možemo shvatiti duhovni izvor i sveopšti oslonac, mi ne možemo poreći njegovog postojanje. Apsolutni karakter moralnog zakona koji Buddha priznaje pretpostavlja centralni duh o kome on ne govori. Naše uverenje da će se događaji i dalje zbivati prema predviđanjima razuma, i da stvari u budućnosti neće pasti u nerazmrsivi kaos, zasniva se na spiritualističkom pogledu na svet. Čak i ako zauzmemo stav najmanje simpatije za Buddhu, moramo reći da je on potisnuo religiju narodnog tipa, koja je počivala na kukavičkom strahu ili obožavanju sile, a pojačao religiju koja ima poverenje u ispravnost. On je vasionu shvatio kao duhovnost, ne kao

prosti mehanizam, kao *dharmakāya*\* koji pulsira životom. *Dharma* je osnova i tkanje svega što živi i kreće se. Svaki prirodan uzrok je otkrovenje duha na delu. Skepticizam u pogledu duhovne osnove sveta nespojiv je sa nesebičnim ponašanjem. A Buddhi se ne može pripisati takvo paradoksalno držanje.

## XIX

### PRAKTIČNA RELIGIJA

Religiozni instinkt čovekov zahteva boga, i tako je u praktičnoj religiji Buddha sam deifikovan iako je nastojao da do toga ne dođe. Jer kad mu je Sāriputta rekao: »Takvu veru imam ja, gospodaru, da mislim da nikad nije bilo niti će biti ijednog monaha ili Brahme koji bi bio veći ili mudriji od tebe,« on je odgovorio: »Velike i smele reči su tvojih usta; zaista si prešao u ekstatičnu pesmu. Reci, da li si upoznao sve *budde* koji su postojali?« »Ne, gospodaru.« »Ali onda bar poznaješ mene, moje ponašanje, moj um, moju mudrost, moj život, moje spasenje.« »Ne, gospodaru.« »Vidiš li da ne poznaješ poštovanja dostojne *budde* prošlosti i budućnosti; zašto su onda tvoje reči tako krupne i smele?«<sup>218</sup> Ali ipak priroda čoveka se ne može suzbiti. Buddha, oko sveta (*lokaćakśus*), primer koji treba da podražavamo, on koji nam je otkrio put savršenstva, koji smatra da sam nije ništa više do znalac koji je našao put i omogućio drugima da pođu njegovim stopama — on postaje jedino pribežište i jedini bog masa.<sup>219</sup>

Buddha prihvata popularnu teologiju, koja nas teži slikajući druge svetove, kada priznaje stvarnost Brahme i drugih bogova.<sup>220</sup> Samo što on sve te bogove smatra kao smrtno. On poriče prvi uzrok vasiono, tvorca ili upravljača *karme*, ali se pokorava popularnoj veri i govori o uzajamnoj vezi ljudi i bogova. On dopušta duhovne vežbe koje nam pomažu u osiguravanju života u nižim svetovima koji imaju oblik ili su bezoblični. Da bi se pojačao ugled budizma sugerira se čak da su bogovi Brahmā i Sakka (Indra) preobraćeni u budizam. Za njih je potrebno spasavajuće saznanje isto toliko koliko za ljude. Sve se to slaže sa brāhmanskom tradicijom, u kojoj se govori da su bogovi postigli svoje božansko stanje pobožnim delima, žrtvoprinošenjem i pokajanjem. Kad se zbog njihovog uživanja u božanskim

<sup>218</sup> Mahāparinibbāna-sutta.

<sup>219</sup> Upor. »Tako, o brāhmane, od onih bića koja žive u neznanju i zatvorena su i isključena kao da su u jajetu, ja sam prvi koji je razbio ljusku neznanja i jedini u vasiono postigao najviše, univerzalno stanje *budde*. Tako sam ja, o brāhmane, najstariji i najplemenitiji od svih bića« (Oldenberg: *Buddha*, str. 325). Jedino Buddha je *amārgadarśaka* (onaj koji vidi strampticu).

<sup>220</sup> Vidi Mahāgovinda-sutta i Tevidā-sutta.

\* *Dharmakāya* »telo zakona« ili ispravnog poretka.



zadovoljstvima crpe rezerva njihovih *punya* ili zasluga, oni prelaze u druge oblike. Ima priča po kojima se bogovi bore za život i moć, ugled i prvenstvo. Kada novi aspiranti za božansko dostojanstvo nagomilaju pokajanja i zasluge koje im daju pravo na božanstvo, stari bogovi stavljaju smetnje na put.<sup>221</sup> Budizam prilagođava stare bogove svom novom učenju time što ih stavlja ispod budističkog monaha koji ima za cilj *nirvānu*. Brahmu nadjačava *avidyā*, Višnu je zahvaćen velikom iluzijom koju je teško prozreti. Šamkara uključuje Pārvatī\* u svoju sopstvenu ličnost zahvaljujući prekomernoj privrženosti, ali u ovom svetu veliki *muni*, gospod, je bez *avidye*, bez zablude, bez privrženosti.<sup>222</sup>

## XX

### TEORIJA SAZNANJA

Prelazeći sada na budističku teoriju saznanja nalazimo da budisti, za razliku od materijalista, priznaju važnost zaključivanja pored opažaja,<sup>223</sup> mada postoji razlika između budističke teorije zaključivanja i one kod *naiyāyika*\*\* . Budisti brane mišljenje da je moguće uspostaviti vezu između uzroka i posledica, dok *naiyāyike* priznaju takođe druge oblike neizmenljive veze. Prema budistima, mi možemo zaključivati od posledica na uzroke; prema *naiyāyikama*, ne samo od posledica na uzroke, nego takođe od znakova na označene stvari. Ova razlika proističe iz budističkog učenja o bivanju. Mada induktivna uopštavanja zasnovana na nerazdvojnosti ne moraju uvek važiti, ovo važi s obzirom na uzročno sledovanje. Da sve životinje sa rogovima imaju rascepljenu kopitu, iskustveno je uopštavanje za koje se zapaža da važi u granicama iskustva, mada ono može da nema apsolutno važenje. Što se tiče zaključivanja od dima na vatru, ono se ne može poreći, jer ako bismo ga porekli bilo bi nemoguće živeti.

Kako možemo utvrditi uzročne veze između dve pojave? Rani budista kaže, ako A prethodi B, i nestajanje A znači nestajanje B, a druge stvari ostaju iste, onda je A uzrok toga B. Ovo je metod razlikovanja. Docniji budisti razvijaju ovo učenje ističući neposredno

<sup>221</sup> Priče u purānama, na primer o Menaki i Višvāmītri, ilustruju ovu činjenicu.

<sup>222</sup> Bhaktiśataka od Rāmacandre, 3.

<sup>223</sup> Vidi S. S. S. S., III. 4. 4. 18—22. Međutim, rani budizam je, kako izgleda, priznavao takođe analogiju i autoritet. Maitreya odbacuje analogiju, a Dignāga autoritet. Vidi J. A. S. of Bengal, 1905, str. 179.

\* *Parvatī*, »kći planina«, ime »ženske snage« (*śakti*) oličene u supruzi boga Šive koja je kći Himalaja.

\*\* *Naiyāyike* su zastupnici skolastičke brāhmske logičke teorije *nyāya*, jedne od šest ortodoksnih filozofskih škola — *daršana*. (Vidi posebnu gl. u II knjizi.)

prethođenje uzroka. Oni takođe nastoje na tome da moramo paziti da druge okolnosti nisu izmenjene. Tako oni u pet stepena iskazuju potpuno učenje o uzročnom zaključivanju, zbog čega se ono naziva *pañcakārani*: 1. Na prvom stupnju mi ne opažamo ni uzrok ni posledicu. 2. Uzrok se pojavljuje. 3. Posledica se pojavljuje. 4. Uzrok nestaje. 5. I posledica nestaje. Naravno da se odnosi uporednog postojanja, kao što su odnosi između roda i vrste, mogu takođe utvrditi, mada na drugačiji način. Ako zapazimo izvestan broj slučajeva vezivanja određenog karaktera sa nekim drugim, i ako nikad nismo opazili jedan bez drugoga, mi naslućujemo izvesnu osnovnu istovetnost među njima. I ako se slutnja potvrdi i istovetnost ustanovi, onda sledeje uopštavanje. Ako znamo da je neki objekt trougao, možemo ga nazvati figurom, jer specifične crte moraju sadržati opšte. On ne može da bude trougao ako takođe nije figura. Tako, prema budistima, uopštavanja su zajamčena među odnosima sledovanja kod uzročnih sledovanja, a među odnosima uporednog postojanja kod odnosa između vrste i roda.

Mi nismo sigurni da se Buddha pridržavao ovih kanona istine. Pesimističko gledište na život, veru u *samsāru*, pakao i nebo — sve su to zajedno preuzeti pojmovi iz sistema misli koji su preovladivali u njegovo doba. To samo pokazuje da ni najradikalnije tumačenje realnosti ne može da se oslobodi istorijske prošlosti duha. Ako ostavimo na stranu ovaj deo Buddhinog učenja koji je on prihvatio bez analize i kritike od ranijih misli, osećamo u ostalim mislima njegove filozofije da je bio više ili manje dosledan. On odbija da razmišlja o prvim, kao i o krajnjim uzrocima. Bavi se jedino stvarnim postojanjem, ali ne i prvobitnom stvarnošću. Jednom brāhmanu, zanesenom razmišljanjima o filozofskim istinama o večnosti ili ne večnosti sveta, Buddha kaže da sam nema nikakve veze sa teorijama. Njegov sistem nije *daršana* ili filozofija, nego *yāna* ili sredstvo kretanja, praktična metoda koja vodi oslobođenju.<sup>224</sup> Buddha analizira iskustvo i razaznaje njegovu istinitu prirodu. Pošto prihvataju analitičku metodu, budiste katkad nazivaju analitičkim misliocima ili *vibhādyaḍvādinima*. Buddha ograničava svoj interes na ovaj svet a ostavlja bogove na miru, očekujući da će i oni njega ostaviti na miru. On se drži stava pragmatičkog agnosticizma kad je u pitanju transcendentna stvarnost. Jedino takvo gledište je u skladu sa činjenicama iskustva, dedukcijama razuma i zakonima morala. Ništa se ne poriče, ali se ostavlja oslonac za svaku buduću rekonstrukciju. Moramo naročito istaći da to ne znači da je Buddha skeptičar koji traži mir u poricanju svega. Sve što on kaže jeste da treba prvo da postanemo sami savršeni bez prepiranja o cilju savršenstva. On je bio tako ravnodušan prema metafizičkim učenjima da se među njegovim prvim sledbenicima nalaze neki koji zadržavaju brāhmska gledišta. Brahmađāla-sutta nam govori o učenicima koji otvoreno govore protiv Buddhinih gledišta. Buddhini govori su upućeni njegovim

<sup>224</sup> *Maddhima-nikāya*.

brāhmanskim i budističkim sledbenicima. Ukoliko smo zemaljska stvorenja, Buddha nas poziva da se odrekemo pokušaja da definišemo ono što se ne da definisati, kao i da se ne upuštamo u one »ljubavne afere razuma«, tj. u rasprave o metafizičkim problemima. On ne bi ništa učinio da nameće veru niti je pravio čuda da bi ubedio nevernike. Unutrašnja pobuda će voditi ljude istini, i tako je on svoje učenike pozivao da ukazuju ljubav i milosrđe. Dušu ne čisti filozofija, nego samo smirenje. Kad postignemo dublje osvećenje koje se rađa iz moralnog života, mi ćemo postići istinsko prosvetljenje; zašto onda pokušavati da ga pre postignemo svojim slabim razumom?

Upadljiva je činjenica da Buddha čuteći prelazi preko svih pitanja metafizičkog karaktera zbog toga što nemaju etičkog značaja. Kakvo pravo značenje ima Buddhino ćutanje? Da li je znao istinu a ipak odbio da je otkrije? Da li je bio negativan dogmatičar koji poriče dušu i boga? Ili je takve raspre smatrao neplodnim? Da nije njegova misao bila da je sklonost spekulaciji slabost koju ne treba pomagati? Mnogi od ispitivača ranog budizma misle da je Buddha odbacio boga i porekao dušu, a to je izrazitije ateistički nego što sam to ja ovde predstavio. Dobro je poznato da takvu negativnu interpretaciju podržavaju Nāgasena, Buddhaghōṣa, kao i oni hinduistički mislioci koji kritikuju budizam. Ne poričemo mi ni to da je budizam vrlo rano u svom životu bio izjednačen sa negativnom metafizikom. Međutim, mi naglašavamo da ovo negativno gledište nije stvarno izlagao sam Buddha, nego je to tumačenje njegovog ćutanja o poslednjim problemima, koje su dali njegovi rani sledbenici. Ovo ćutanje može biti znak bilo neznanja najviše istine, bilo duboke želje da se ukaže na put spasenja otvoren svakome bez obzira na njegove metafizičke sklonosti. Stoga se ćutanje Buddhe može tumačiti kao izraz ateističkog stava ili agnosticizma ili moralne strogosti i duboke ljubavi prema čovečanstvu. U našem izlaganju budizma često smo isticali da se sa negativnom filozofijom ne mogu lako izmiriti Buddhine izričite izjave protiv poricanja *sebe*, protiv mešanja *nirvāne* sa uništenjem, a u korist postojanja nečeg neuslovljenog u kome možemo naći zaklon od uslovljenosti. Činjenica da je Buddha osećao da ima istinu i može da vodi ljude k njoj, govori protiv njegovog navodnog agnosticizma. Da nije saznao istinu on ne bi sebe smatrao Buddhom ili prosvetljenim. Ostaje treća pretpostavka: da je Buddha znao sve o poslednjim problemima, ali to znanje nije objavljivao mnoštvu koje je dolazilo da ga sluša, iz straha da će pomutiti njihove duhove.<sup>225</sup> Ovo gledište nema izgleda da je najopravdanije. U jednoj prilici Buddha je uzeo nešto suvog lišća u svoju šaku i zapitao svog učenika Ānanda da li ima još listova osim ovih u njegovoj ruci, na šta Ānanda odgovara: »S jeseni lišće pada na sve strane, a ima ga više no što se može izbrojiti.« Onda reče Buddha: »Isto tako sam ja vama dao jednu šaku istina, ali pored njih ima još

<sup>225</sup> Vidi B. G., III. 26.

mного hiljada drugih istina koje se ne mogu izbrojati.«<sup>226</sup> Po Buddhi, ima drugih istina pored istina o svetu pojava koje je on otkrio. Ako je čovek moralan on će sam videti te druge istine. Buddha je sam sebi odredio misiju da insistira na moralnoj pripremi neophodnoj za prosvetljenje one vrste koju je on sam postigao. Ovaj Buddhin stav ima filozofsko opravdanje. On je priznavao granice ljudskog saznanja i povukao graničnu liniju koja odvaja logički saznatljivo od nesaznatljivog. On je osećao da naša čula osećaju postajanje, a stvari koje postaju nisu stvarne. Ipak on sam upanišadama priznaje misteriju bezgraničnog. Kada konačna inteligencija primi na sebe beskonačan zadatak da uhvati večnost u vreme i beskrajnost u prostor, ona se parališe paradoksima. Ne možemo zamisliti nezamislivo. Svaki pokušaj da se misli biće, da se shvati realnost, obraća ih u pojavu. Realnost mora da izbegne obuhvat od strane ljudskog duha jer je sam čovek delo *avidye*. Saznanje sa svojim razlikovanjem između *ja* i *ti* nije konačno. Postoji neprovidni veo koji deli čoveka i istinu. Ipak, ona istina ili mudrost koju mi ne možemo shvatiti ili znati, nije nerealna. »Gde boravi mudrost, Nāgasena? 'Nigde, o kralju'. 'Onda, gospodine, ne postoji mudrost'. 'Gde boravi vetar, o kralju?' 'Nigde, gospodaru'. 'Onda znači da ne postoji vetar?'« Buddha priznaje da se realnost apsoluta ne može logički dokazati, ali on nikad ne tvrdi da on ne postoji. Njegovo mišljenje može se izraziti rečima Goetheovog Fausta:

Ko se usuđuje da mu da ime,  
Ko da kaže o njemu: Verujem?  
Ko je ikad imao srce da se usudi reći:  
»Ne verujem u njega?«

Buddha ne voli ideju o zasnivanju realnosti *brahmana* na autoritetu veda, jer kad neko jednom prizna važnost otkrovenja, za njega onda u tome nema kraja. Tako u Tevidda-sutti Buddha upoređuje one koji veruju u *brahman* na osnovu autoriteta veda i teže za sjedinjavanjem s njim, sa onima koji prave stepenište na sastavu četiri puta da bi se popeli u neku palatu koju niti vide niti znaju gde je, ni kakva je, niti od čega je sagrađena, ni da li uopšte postoji. Istina je takođe da Buddha ne podstiče pokušaje da se izmeri dubina nepoznatoga.<sup>227</sup> Samo gubitak vremena znači raspravljati o stvarima za koje je naš intelekt nedovoljan. Štaviše, istorija metafizičkih rasprava uči da sigurno tle i moralni zakon počinju da se kolebaju pod našim nogama kad pokušamo da poletimo u nesigurnu sferu spekulacije. Tako nas on poziva da se vratimo majci zemlji i ne dozvolimo da naprazno lepršamo svojim krilima po praznini apsoluta. Dubok interes za metafizičke probleme pokazuje mu da onaj koji se njima bavi ima spekulativni duh. On ovaj ubraja u pet jeresi.<sup>228</sup> Obuzetost etičkim

<sup>226</sup> Citat u Ānandācāryinom Brahmaḍarṣani, str. 10.

<sup>227</sup> U duhu Buddhe i Francis Bacon primećuje da su krajnji uzroci neplodni, kao vestalke posvećene bogu. <sup>228</sup> Āllavagga, IX. 1. 4.

problemima je uzrok Buddhine neodređenosti u metafizičkim problemima. Ne želeći da poveća zbrku u mišljenjima, Buddha nas poziva da se ograničimo na oblas shvatljivog.

Izgleda da ima neke sličnosti između Kanta i Buddhine u njihovom stavu prema metafizičkim problemima. Obojica su živeli u dobu kad je polje filozofije bilo podeljeno u dva suprotna tabora, metafizičkog dogmatizma i skepticizma. Obojica su osetili potrebu da zagledaju dublje u osnove dogmatske procedure razuma i bili željni da uzmu u zaštitu važenje etičkih načela. Obojica traže od nas da se ostavimo pokušaja za logičkim shvatanjem nadčulne realnosti. Za obojicu je metafizika nesposobna da reši probleme koje razum postavlja o skrivenoj prirodi stvari. U onom trenutku, kad pokušamo da ih obuhvatimo intelektom, mi ćemo se izgubiti u antinomijama i protivrečnostima. Obojica posmatraju moralni zakon kao najviši životni putokaz, zakon koji je iznad bogova i ljudi, oduvek i zauvek. Sumnja (ili *vičikitsā*) u moralni zakon težak je greh sudbonosan po spasenje.

Što se tiče težnje da se izbegnu poslednji problemi, primorani smo reći da je ona bila nesrećna. Čovek ne može da ne filozofira. Kad Buddha kaže da je sve što je dato uslovljeno, prirodno se nameće pitanje: da li postoji nešto neuslovljeno? Da li je to neuslovljeno samo ukupnost svih uslova ili nešto apsolutno prvo? Problemi da li svet ima početak, da li je duša besmrtna, da li čovek ima slobodu u postupanju, da li postoji najviši uzrok sveta, — životno su povezani sa najvišim stremljenjima čoveka i ne mogu se ostaviti po strani. Iako nam nije dato da ih rešimo, za nas je nemoguće da odustanemo da ih postavljamo. Dostojanstvo čoveka se ne umanjuje ako nije u stanju da sazna istinu o stvarima, ali to isto njegovo dostojanstvo zahteva da prema njoj ne sme da bude ravnodušan. Buddha nam govori da se moramo čuvati iskušenja da bacamo pogled u dubinu, pošto nam nije dato da izmerimo bezdan. Ali njegova dogmatska osuda neplodnosti vaniskustvenih istraživanja nije postigla svoj pravi cilj.<sup>229</sup> Istorija budizma dokazuje neophodnost metafizike. Ona je živi dokaz istine da mi, boreći se protiv metafizike, samo padamo u nju.

<sup>229</sup> »Dok se misli da je moguće postići taj daleki cilj saznanja, dotle je za mudru jednostavnost uzaludno da ističe da možemo prolaziti sasvim dobro bez njega. Zadovoljstvo u unapređivanju saznanja lako postiže izgled dužnosti, a smišljeno samoograničavanje razuma izgleda da pokazuje ne jednostavnost mudrosti već glupost koja sprečava uzdizanje naše prirode. Jer pitanja kao što su: o prirodni duha, o slobodi predodređenosti, o budućem stanju itd., odmah pokreću sve snage inteligencije i svojim značajem sa svakim novim oblikom prodiranja u stvari uvlače čoveka u groznicu spekulacije koja izoštrava i odlučuje, dogmatizuje i protivreći. Samo kad ove diskusije ustupe mesto filozofiji, koja ispituje svoj sopstveni postupak i uzima u obzir ne samo predmete, nego i njihove odnose prema čovekovom duhu, mogu se povući uže granice i postaviti granično kamenje, koje će od tada sprečavati da spekulacija pređe svoju pravu oblast. Potrebna je neka filozofija da bi se otkrile teškoće koje su vezane za mnoga shvatanja a koja obična svest tretira kao laka i prosta. Malo više filozofije progoni iluziju saznanja koja još ostaje i ubeđuje nas da takvi predmeti leže potpuno iza vidika čovekove inteligencije« (Caird: *Philosophy of Kant*, tom I, str. 142).

Neodređenost nije uvek vrlina, i neodređenost Buddhine metafizike doprinela je da njegovi učenici stvore različite sisteme o onome što je on rekao. Njegov oprezan i pažljiv stav razvio se u negativne sisteme, a njegovo učenje je postalo žrtva pravog dogmatizma koji se on starao da izbegne. Kao što smo videli, kod Nāgasene je najviša realnost postala pretpostavka bez osnove. On odbija razliku između saznatljivog ili pojavnog i noumenalnog ili saznanju nepristupačnog. Saznanje stvari se više ne posmatra kao relativno. Ono je istinito i apsolutno. Iza iskustva ne postoji ništa. Realnost i ono što je dato u iskustvu su istovetni. Relativno je apsolutno. Prava metafizika mora da bude teorija iskustva a ne slutnja o onome što je iza njega i krije se iza vela. Mi moramo priznati činjenicu da svet nema ni granice u prostoru ni početak u vremenu. Da bismo tumačili svet, ne smemo se koristiti hipotezom o nekom uzroku različitom od njega. Drugi Buddhini sledbenici pokušali su da upotpune njegove iskaze o prirodi ovog sveta svojim sopstvenim metafizičkim šemama.

## XXI

### BUDIZAM I UPANIŠADE

Istraživač koji želi da rekonstruiše udaljene oblike misli nema onaj siguran ključ koji može da mu pruži tok uzastopnog napretka ili logički razvoj. U svojoj dubokoj mržnji prema mraku i ljubavi prema svetlosti, Buddha je želeo da napusti svaku misteriju. Takav postupak favorizovao je jasnu i konačnu misao, ali je imao svoje nedostatke. Učenje Buddhino nije imalo dovoljno dubine, a nedostajao mu je i organski karakter. Njegove ideje bile su u skicama koje su izdvojene jedna od druge. Organske međuveze nisu bile jasne. Implicitno je postojala atmosfera koja je jedino mogla da spoji različite elemente u jednu duhovnu celinu. Ljudski razum, koji je po svojoj prirodi konstruktivan, mora da smatra svoje ideje i principe kao delove jednog mogućeg sistema, a taj instinkt duha poziva nas da pokažemo kako Buddhino učenje ima jedinstvo principa koji mu je u osnovi. Jedina metafizika koja može da opravda Buddhinu etičku disciplinu jeste metafizika koja leži u osnovama upanišada. Budizam je samo poznija faza opšteg pokreta misli, u kome su upanišade ranija faza. »Mnoga od učenja upanišada predstavljaju bez sumnje čisti budizam, ili bolje reći budizam na mnogim mestima znači dosledno sprovođenje principa postavljenih u upanišadama.«<sup>230</sup> Buddha nije sebe smatrao za novatora, nego samo za obnavljača starog puta, tj. puta upanišada. Kako budizam tako i upanišade odbacuju autoritet veda ukoliko se tiče filozofije. U praksi oboje su se slagali sa verovanjima stranim njihovom duhu, tako da su

<sup>230</sup> Max Müller: S. B. E., VI, Introduction, str. XXXVII.

mnogi koji su teoretski prihvatili njihovo učenje praktično poštovali druge bogove. U ovom pogledu budizam je pravio manja popuštanja nego upanišade. Budizam i upanišade ustaju protiv mehaničke teorije žrtvoprinošenja i obrednih zastranjivanja. Oboje ističu da se spasenje od ponovnog rođenja ne postiže ni prinošenjem žrtava ni pokajanjem. Nas će spasti saznanje istine, saznanje stvarnosti koja je osnova celokupnog postojanja. Oboma je zajednička težnja da poreknu supstancijalnu stvarnost individue. I jedan i drugi priznaju za ispravno osećanje da je život trpljenje, a život posle ovoga onaj za kojim žudimo. Oni nam savetuju da se izbavimo nestalnog životnog uzbuđenja. Buddha prihvata ono što je najvažnije u učenju upanišada, jedinstvo sveg života. Za njih je život putovanje koje vodi padu ili uzdizanju. Tendencija za univerzalizmom u etici budizma nije ništa novo. I Buddha kao i upanišade priznaje da je apsolutna stvarnost neshvatljiva za razum. Opisi apsoluta kao ni praznog ni nepraznog, ni oboje, niti ijednog od toga, podsećaju nas na mnoga mesta u upanišadama. Ako ne postoji ništa stvarno, i ako je predodređeno da ostanemo večno bez saznanja, mi nećemo gajiti nezasiťljivu radoznalost koja nas proždire. U izlaganjima o duši, svetu i drugim problemima mi se srećemo sa izrazima kao u upanišadama: *nāma-rūpa*, *karmavipāka*, *avidyā*, *upādāna*, *arhat*, *śramana*, *buddha*, *nirvāna*, *prakṛti*, *ātman*, *nivṛtti*\* itd. Budizam je doprineo popularizaciji filozofije upanišada, koja je do njega bila ograničena na mali broj odabranih. Taj proces je zahtevao da se duboke filozofske istine, koje se ne mogu objasniti širokim slojevima naroda zbog praktičkih svrha, ignorišu. Misija Buddhe je bila u tome da prihvati idealizam upanišada u onome što je najbolje u njemu, i učini ga primenljivim u dnevnim potrebama čoveka.<sup>231</sup> Istorijski posmatran, budizam znači širenje učenja upanišada u masama. Tako je on pomogao da se stvori nasleđe koje živi do današnjeg dana. Takvi demokratski prevrati su opšta odlika indijske istorije. Kad su blaga velikih mudraca bila privatna svojina malobrojnih, Rāmānuda, veliki učitelj višnuizma, objašnjavao je mistične spise čak i parijama. Može se reći da je budizam vraćanje brāhmanizma njegovim sopstvenim osnovnim principima. Buddha nije toliko revolucionar koji je došao do uspeha na vrhu talasa reakcije protiv teorije upanišada, koliko reformator čiji je cilj bio da preuobličī glavnu teoriju upanišada, ističući na prvom mestu njihove zapostavljene istine. Glavni nedostatak Buddhinog učenja je u tome što je u svojoj etičkoj ozbiljnosti preuzeo

<sup>231</sup> Vidi Holmes: *The Creed of Buddha*.

\* *Nāma-rūpa* je »ime-i-oblik«, *karmavipāka*, »dozrevanje plodova delatnosti« (moralni determinizam), *avidyā*, »neznanje« (osnov zablude i patnje kao metafizički koren sveta), *upādāna*, »povod«, *arhat*, osoba dostojna najvišeg poštovanja zbog svog duhovnog dostignuća, *śramana*, asketa koji vrši »napor« za usavršavanjem, *buddha*, »budnik«, onaj koji se je probudio u spoznaji i ugledao istinu, *nirvāna* »utnuće« žedi za životom, *prakṛti*, materijalna »priroda«, *ātman*, svest o »sebi«, *nivṛtti*, »prestanak«, »iščeznuće«, otuđenje.

i veličao polovinu istine i dao joj izgled kao da je cela. Njegovo neraspoloženje prema metafizici omelo ga je da uvidi da delimična istina zahteva dopunu i počiva na principima koji je vode dalje od granica koje ona sama sebi postavlja.

## XXII

### BUDIZAM I SISTEM *SĀMKHYA*

Ima nekih mislilaca koji zastupaju mišljenje da se budizam i đainizam zasnivaju na teoriji *sāmkhya*. Burnouf misli da je budizam samo razvijanje načela *sāmkhye*. Prema Veberu nije nemoguće da su Kapila iz sistema *sāmkhya*\* i Gautama Buddha jedna i ista ličnost, a kao podršku za ovu slutnju spominje činjenicu rođenja Buddhe u Kapilavastu. Zajedničko je u ovim sistemima da je život trpljenje. Obadva prihvataju niže i prolazne bogove brāhmanizma, dok ne govore ništa o postojanju najvišeg večnog božanstva. Wilson piše da su neke postavke o večnosti materije, o principima stvari i konačnom sagorevanju zajednički *sāmkhyi* i budizmu. Prema Jacobiju i Garbeu postavke *sāmkhye* o dvojstvu i broju *tattva*\*\* starije su nego budizam. Istina je da teorija *sāmkhye* o stvaranju i budističko učenje imaju neke sličnosti.<sup>232</sup> »Četiri plemenite istine« budizma odgovaraju četirima istinama *sāmkhye* u *Sāmkhyapraścānabhāṣyī*: 1. Ono od čega se oslobađamo jeste bol. 2. Oslobođenje je prestajanje bola. 3. Uzrok bola je u nedostatku razlikovanja *prakṛti* i *puruše*, što prouzrokuje nastavljeno jedinstvo. 4. Sredstvo oslobođenja je u saznanju koje pravi razlike.« Kapila odbacuje prinošenje žrtava, molitve i obrede isto tako kao i Buddha.

Budisti priznaju da je Kapila, mudrac kome knjige sistema *sāmkhya* pripisuju poreklo svoje filozofije, živio nekoliko pokolenja pre Buddhe, a da su ideje iz *sāmkhye* preovlađivale u doba Buddhe. U prvom suttanti *Dīgha-nikāye*,\*\*\* gde se spominju šezdeset dve različite teorije o postojanju, nalazi se takođe jedno gledište slično gledištu *sāmkhye*. »Na osnovu čega i iz kojih razloga pustinjaci i brāhmani, koji veruju u večnost postojanja, izjavljuju da su i duša i svet večni,« i da »duša ima takođe mnogo?« Buddha je morao poznavati početke

<sup>232</sup> *Avidyā* je paralela za *pradhānu*, *śamskāra* za *bi ddi*, *vidyāna* za *aham kāru*, *nāmarūpa* za *tan.ātne*, *ścāyatra* za *irdrije* (Vidi Kern: *Manual of Buddhism* str. 47, primedba 6). Vecma su međusobno slični: *pratyayasāgha* u *sāmkhyi* i *pratyayasamūpāda* kod budista.

\* O skolastičkom sistemu *sāmkhya*, koji je nauka o prirodi (*prakṛti*) sa osobito razvijenom psihološkom analitikom, vidi posebnu gl. u II. knj., u obradi šest *daršana*.

\*\* *Tattva*, suštinski princip, osnovni strukturni elementi prirode u *sāmkhyi*.

\*\*\* »*Dīgha-nikāya*« je jedna skupina Buddhinih govora. To su »dugački« govori, najopsežniji u celoj skupini sutta ili suttanta (pāli izraz za sansk. tehnički termin *sūtra* kojim se obeležavaju »iskazi« pojedinih učitelja).

sistema, ali ne i sam sistem. Na njega je sugestivno uticalo učenje da je svet zlo, a da spasenje leži u odvajanju od *prakrti*. Konceptija *sāmkhye* o psihičkom prosecu možda je čak bila u osnovi budističke teorije o *skandhama*. Ali je nesumnjivo da je sistem *sāmkhya* mnogo kasnija pojava koja obuhvata rad vekova. *Sāmkhya-sūtre* (I. 27—47) odlaćuju budističko načelo o momentalnom trajanju spoljnih predmeta koji sleduju jedan drugome u neprekidnom toku, kao i učenje da stvari postoje samo u opažaju i nemaju objektivnu stvarnost, te da ne postoji ništa osim *śūnya*.<sup>\*</sup> Štaviše, sūtre pretpostavljaju poznavanje budističkih škola i kasnije su nego te škole.

### XXIII

#### USPEH BUDIZMA

U zemljama gde je brāhmanizam bio više od hiljadu godina vladajuća religija budizmu je pošlo za rukom da ga potisne i posle oko dve stotine godina postigne za sebe priznanje za državnu religiju. Čak ni tako propagandističke religije kao što su islam i hrišćanstvo nisu nikad u istoriji sveta imale tako čudne uspehe. Ne može se nipošto reći da je Buddha ugađao strastima i predrasudama naroda. On nije stavljaio u izgled olako praštanje grehova duše niti je trgovao spasenjem. Nema tu oslanjanja na čovekovu sebičnost, pošto budizam zahteva strogo odricanje od svih zadovoljstava za koja je čovek vezan. Uzroci uspeha budizma kao religije su tri draga kamena ili *triratna*: 1. Buddha; 2. *dharma* ili zakon; 3. *sangha* ili bratstvo. Neobična ličnost i životni put Buddhe, prijatelja ljudi, protivnika zanesenjaka, asketskog heroja, izvršila je ogroman uticaj na ljude. Govoreći o ličnosti osnivača budizma Barth piše: »Moramo jasno predstaviti sebi tu čudnu pojavu... taj savršeni obrazac mirnoće i čarobne veličine, beskrajne nežnosti prema svemu što diše i saosećanja prema svakome koji trpi, savršene moralne slobode i lišenosti svih predrasuda.«<sup>233</sup> »On nikada nije govorio ništa osim dobrih i mudrih reči. Bio je svetlost sveta.«<sup>234</sup> Bilo bi čudno

<sup>233</sup> *The Religions of India*, str. 118.

<sup>234</sup> Čak u srednjem veku Marko Polo je čuo o Buddhi i pisao o njemu: »Da je bio hrišćanin on bi bio veliki svetac našeg gospodara Isusa Hrista, tako je svet i čist život vodio.« »Ima nesumnjivo mnogo zajedničkog u karakteru i učenju osnivača ove dve religije. Obojica se prikazuju kao beskrajno kritički i beskrajno mudri. Obojica su iznad svega želeli spasenje čovečanstva. Obojica su proglasili kraljevski zakon ljubavi, ljubivi prema blišnjem i samom sebi, Buddha uključuje čak i predmete našeg milosrđa i one naše srodnike koje mi zovemo životinjskim stvorenjima. 'Ne povredi nikakvo živo biće'. Obojica su zahtevali od svojih učenika da se odreknu svega i pođu za učiteljem. Obojica su uočili potpunu suverenost zemaljskih dobara, nastojali na samoodricanju i dokazivali da je saosećanje najviši životni \* *Śūnya* je »ništa« ili ništavilo, osnov nihilističke dijalektike koju je u budizmu razvio tek prvi veliki filozof *mahāyāna* idealizma Nāgārđuna, početkom naše ere.

kad njegova plemenitost i moralna uzvišenost ne bi uticali na maštu ljudi. Ideja bratstva među ljudima potkopala je sve veću strogost kastinske podne institucija *sanghe*, i njen duh discipline privukao je mnoge. Budistički monasi, kao i njihov učitelj, ostavili su sve da bi propovedali istinu. Uzvišeni moral koji je učio Buddha, da će samo čisti u srcu postići spasenje, sumira Zakon i Proroke. Buddha je opravdavao vršenje dobrih dela, čak i kod onih koji nisu verovali u personalnog boga. Nijedna druga samostalna etika ne daje nam dirljiviju poruku opšteg dobročinstva. U vreme kad je krvava žrtva bila još uvek u upotrebi, učenje o samilosti prema svakom stvorenju imalo je ogroman uticaj. Buddhinu protivljenje ceremonijalizmu doprinelo je veoma mnogo preporučivanju njegovog učenja širokim slojevima naroda. Uzvišena veličina Buddhinog učenja može se videti iz njegovih sledećih izjava: »Nikad u ovom svetu mržnja se ne svladava mržnjom, — mržnja se svladava ljubavlju.« »Pobeda rađa mržnju, jer pobedeni je nesrećan.« »Mogućno je pobediti hiljadu ljudi u borbi, ali onaj koji pobedi sebe samog najveći je pobednik.« »Neka čovek pobedi gnev ljubavnošću, a zlo dobrim.« »Ne rođenjem, nego jedino svojim ponašanjem dolazi neko u nižu kastu ili postaje brāhman.« »Skrivaj svoja dobra dela a priznaj pred svetom grehe koje si učinio.« »Ko bi namerno upotrebio grubu reč prema onima koji su učinili zlo delo, sipajući na taj način so na ranu njegovog greha?« Nijedan glas nije tako snažno zabrujao u našim ušima o veličini dobra kao Buddhin. Što je budizam imao uspeha kao religija najviše ima da zahvali svome plamenom idalu ispravnosti; a misionarski duh je znatno doprineo širenju jevanđelja. Buddha je pozvao svoje učenike: »Pođite u sve zemlje i propovedajte ovo jevanđelje. Govorite da su siroti i uniženi, bogati i moćni, svi jedno, i da se sve kaste sjedine u ovoj religiji kao što se sjedinjuju sve reke u moru.« Budizam je imao veliki uspeh zato što je bio religija ljubavi i davao glas svim neobličnim snagama koje su ustale protiv utvrđenog reda i obredne religije, okrećući se siromašnima, poniženima i isključenim iz nasleđstva.

zakon. Obojica su isticali najvišu potrebu čistote misli i namere. Obojica su propisivali neopiranje zlu, savladavanje zla dobrim. Obojica su imali mnogo osećanja za mlade, siromašne, odbačene, one koji trpe. U izveštajima koji su stigli do nas, u životima obojice ima mnogo upadljivih paralela; i što je još važnije i značajnije, ličnosti obojice moraju se čak i za danas uzeti kao najjače religiozne sile sveta, privlačeći srca ljudi duhovnim magnetizmom kroz tako mnoge vekove« (W. S. Lilly: *Many Mansions*, str. 62). »Osecam sve više da je među nezabožackim prethodnicima Istine, Šakya mni najbliži po karakteru i uticaju njemu, koji je Put, Istina i Život« (*Memoirs of Bishop M. Inza*, str. 203).

## LITERATURA

- Buddhist Suttas, S. B. E., tom XI.  
 The Dhammapada and Sutta Nipāta, S. B. E., tom X.  
 The Questions of King Milinda, S. B. E., tom XXXV i XXXVI.  
 Warren: *Buddhism in Translations*.  
 Rhys Davids: *Buddhism*.  
 Rhys Davids: *Buddhist India*.  
 Rhys Davids: *The Dialogues of Buddha*.  
 Mrs. Rhys Davids: *Buddhism*.  
 Mrs. Rhys Davids: *Buddhist Psychology*.  
 Mrs. Rhys Davids and Aung: *Anuruddha's Compendium of Philosophy*.  
 Mrs. Rhys Davids and Maung Tin: *The Expositor*.  
 Poussin: *The Way to Nirvāna*.  
 Kern: *Manual of Indian Buddhism*.  
 Hopkins: *The Religions of India*, gl. XIII.  
 Holmes: *The Creed of Buddha*.  
 Coomaraswamy: *Buddha and the Gospel of Buddhism*.

## GLAVA VIII

## EPSKA FILOZOFIJA

Prerada brāhmanizma — Epika — Mahābhārata — Njegova starost i značaj — Rāmāyana — Religiozno previranje — Opšte filozofske ideje — Obožavanje Durge — Sistem *pāśupata* — Vāsudeva — Kult Kršne — Vaišnavizam — Religija *pañcarātra* — Pretpostavka o uticaju hrišćanstva — Kosmologija Mahābhārata — Ideje *sāmkhye* u Mahābhārati — *Gune* — Psihologija — Etika — *Bhakti* — *Karma* — Budući život — Poznije upanišade — Švetāśvatara-upanišad — Manuov zakonik — Njegova starost — Kosmologija i etika

## I

## PRERADA BRĀHMANIZMA

Dok su sistemi bune uznemiravali istočni deo zemlje, u zapadnom, u domovini brāhmana, dešavale su se velike promene, iako nesvesno. Kad su nove zajednice koje su priznavale tuđa verovanja počele da se priključuju zajednici Arijaca, stara kultura veda morala je ili da se podvrgne preobražaju prihvatljivom za nove horde koje su potpuno plavile zemlju, ili da pretrpi neuspeh u njihovom arijanizovanju. Ona je morala da se ili proširi i preobrazi svoju sopstvenu religiju, da se prilagodi novim verovanjima, ili da izumre i nestane. Ponos Arijaca ne bi im dozvolio da priznaju pravo žrtvoprinošenja novopridošlima; ali ove nije bilo moguće ostaviti bez ičega. Dok je asimilacija novih verovanja bila jedan od uslova daljeg opstanka, arijska kultura je preduzela, ne bez napora i protivljenja, gigantski zadatak prihvatanja novih verovanja i prilagođavanja sebe moralnim potrebama novopridošlih. Arijanizovanje je u suštini bio duhovni proces. Brāhman je pokušao da u alegoriju pertvori mit i simbol, basnu i legendu, u kojoj su nova plemena nalazila uživanje. On je prihvatio poštovanje plemenskih bogova i pokušao da ih sve izmiri sa kulturom veda. Neke od poznijih upanišada opisuju pokušaje da se izgradi vedska religija na nearijskom simbolizmu. Razvoj Pāśupata, Bhāgavata i Tāntrika pada u ovaj period društvenog uzdizanja koji je izvršio arijanizovanje ogromnih masa u prebudističkoj Indiji. Ova su se tako uobličila i razvila pod uticajem Arijaca da je danas teško

shvatiti da nemaju svoje poreklo u ranim upanišadama i vedama. Epovi Rāmāyana i Mahābhārata govore nam o ovom porastu vedske religije za vreme perioda arijske ekspanzije u Indiji.

## II

### MAHĀBHĀRATA

Mahābhārata opisuje veliki rat koji se vodio u staro vreme između dve grane jedne kraljevske porodice po imenu Bhārata. U Śatapatha-brāhmani<sup>1</sup> govori se da »veličinu Bhārata nije postigao niko od ljudi ni pre ni posle njih«. Taj ep opisuje herojska dela izvršena u velikom ratu vođenom po R. S. Duttu i Prattu<sup>2</sup> oko trinaestog ili dvanaestog veka pre naše ere. Colebrooke ga stavlja u četrnaesti vek pre n. e., a Wilson, Ephinstone i Wilford su istog gledišta. Macdonell piše: »Ne može biti nikakve sumnje da prvobitno ova epika ima kao svoju istorijsku pozadinu stari sukob između dva susedna plemena Kuru i Pāñčāla, koja su se najzad stopila u jedan narod. U Yađur-vedi ta dva plemena javljaju se već kao jedan narod, a u Kāthaki kralj Dhrtarāstra Vaićitravīrya, jedna od glavnih ličnosti Mahābhārate, spominje se kao dobro poznat. Stoga se istorijsko poreklo ovog velikog epa mora pomeriti u sasvim rani period, koji ne može biti kasniji od desetog veka pre n. e.«<sup>3</sup> Izvorni događaj izgleda da je nearijski, ako se može suditi prema krvožednosti Bhīme, poliandriji Draupadinoj i sličnim događajima. Ali ubrzo je preobraćen u arijsku priču. On je postao narodni ep sa pričama iz raznih delova zemlje ugrađenim u jednu celinu. Nailazi na opšte razumevanje jednako u Bengalu kao i u južnoj Indiji, u Pandabu ili Dekanu. Cilj Mahābhārate je bio da zadovolji narodni duh, a to je mogao postići jedino prihvatanjem narodnih priča. On čuva u sabranom obliku sva drevna verovanja i predanja rase. Toliko je obuhvatan po svome obimu da postoji popularna izreka da što god nije u Mahābhārati ne može se naći ni u zemlji Bhārata. Spajajući društvene i religiozne ideje raznih naroda skupljenih na tlu Indije, Mahābhārata pokušava da utisne u duše ljudi svest o temeljnom jedinstvu Bhāratavarše. Sestra Nivedita piše: »Strani čitalac pristupajući mu (Mahābhārati) samo kao nakloni čitalac a ne kao naučnik, odmah je impresioniran dvema odlikama: na prvom mestu jedinstvom u složenosti; a na drugom neprekidnim naporom da nametne čitaocu ideju o jednoj centralizovanoj Indiji sa njenom sopstvenom herojskom tradicijom kao formativnom i sjedinjavajućom pokretačkom snagom.«

<sup>1</sup> XIII. 5. 4.

<sup>2</sup> Dutt: *Ancient Hindu Civilisation*.

<sup>3</sup> *Sanskrit Literature*, str. 284—285.

## III

### VREME POSTANKA I AUTORSTVO

Sada je opšte priznato da je sadašnji Mahābhārata prošireno izdanje jednog starijeg predanja nazvanog Bhārata. Prema uvodnom delu Mahābhārate, Bhārata-samhitā, prvobitno delo Vyāse, sadržao je 24.000 stihova, mada ga je Vyāsa proširio u 6.000.000 stihova, od kojih sada postoji samo dvesta hiljada. Ali i taj Bhārata morao se zasnivati na junačkim pesmama, baladama i stihovanoj tradiciji o ratnim događajima. Balade i pesme koje iznose hrabra dela velikih heroja i opevaju slavu velikih ratnika, lepotu kraljica, sjaj dvora, mogle su biti spevane jedino kad su odjeci rata bili u ušima ljudi. Od najranijih vremena u zapadnoj Indiji, u zemlji Kuru i Pāñčāla, i na istoku u zemlji Kosala, lokalni narodni pevači opevali su herojska dela njihovih plemenskih junaka. Ove pesme nisu mogle dobiti konačan oblik sve dok su usmeno predavane, i trpele su izmene u svakom pokolenju. Brāhmanizam je morao računati sa ovim predanjima, mislima i težnjama koje nisu bile njegove sopstvene. Bhārata je prvi pokušaj da se ostvari izmirenje kulture Arijske i mnoštva činjenica i fikcija, istorije i mitologije sa kojom se ona susrela. Nastala nedugo nakon rata, to je morala biti prosta herojska pesma, sa nešto malo poučne namere i filozofske sinteze. Mogla je biti sastavljena oko 1100 pre n. e., ili tako nešto.<sup>4</sup> Ubrzo se nagomilao novi materijal, i pitanje asimilacije postalo je skoro nerešljivo. No ipak se javio pokušaj i tako je postao Mahābhārata. Očigledno je da je on nezadovoljavajući spoj narodnih pesama i sujeverja novih zajednica sa religioznim duhom Arijske. Vyāsa<sup>5</sup> je načinio najbolje što je moguće od rdavog materijala i izatkao u ogromnu poemu rasplinutu masu epskog predanja, poštovanje heroja, uzbudljive slike sukoba i borbe, odevajući nove bogove nesigurnog porekla i sumnjivog morala u »odbačena« odela vedskih božanstava. Jasno je da prvi stupanj predstavljaju balade; Bhārata je bio sledeći, koji je morao biti razrađen još dok je religija bila obredna i mnogo-božačka. Oni odeljci Mahābhārate koji poučavaju poštovanje prema vedskim bogovima, Indri i Agniju, ostaci su ovog stupnja. Žene su u ovom dobu uživale veliku slobodu, a kastinska podela nije bila stroga. Nije bilo elemenata sektaštva, ni filozofije o *ātmanu* ili teorije o *avatārima*. Kršna čini utisak istorijske pojave. Sledeći stupanj misli predstavlja period kad su Grci (Yavana), Parti (Pahlava) i Skiti (Šaka) prodrli u Indiju. Tu se javlja pojam *trimūrti*: Brahmā, Višnu i Šiva su različiti oblici jednog najvišeg bića, koje vrši tri različite funkcije stvaranja, održavanja i rušenja. Dela moći prvobitno su pripisivana

<sup>4</sup> Vaidya određuje datum ranijeg dela na od prilike 3.100 pre n. e.

<sup>5</sup> Veliko je pitanje da li se autorstvo ovog dela može pripisati bilo kome pojedincu.

Indri; tada se prenose na Višnu, a u nekim slučajevima na Šivu. Što je prvobitno bilo herojska poema postaje brāhmansko delo, te se pretvara u teističku raspravu u kojoj se Višnu i Šiva uzdižu na stepen najvišeg bića. Možda Bhagavad-gītā pripada ovom stupnju, mada bi po pravilu filozofski odeljci Mahābhārata trebalo da se pripišu poslednjem stupnju. U knjizi XII i XIII nalazimo rasprave o filozofiji, religiji, politici i zakonu. Kad je brāhmanizam prestao da bude religija malobrojnih, asimilujući domaća verovanja i vedske običaje svoje okoline, pojavila se potreba za filozofskim obnavljanjem drevne mudrosti. Činjeni su mnogi naponi da se kombinuje apsolutizam upanišada sa teističkim verovanjima naroda u jednu sintetičku celinu, mada ne sa nekim pravim principom izmirenja. Autor Bhagavad-gīte sa istinskom spekulativnom vidovitošću i sintetičkom sposobnošću započinje novu filozofsku i religioznu sintezu, koja čini pozadinu teističkih sistema poznijih dana. Noseći u sebi dela različitih doba i autora, Mahābhārata je postao raznovrsna enciklopedija istorije i mitologije, politike, zakona, teologije i filozofije.<sup>6</sup>

Za Mahābhāratu se kaže da je to peti veda. On se smatra kao delo koje je autoritet u pogledu ponašanja i društva.<sup>7</sup> On treba da služi pouci čak i slabih i poniženih pravilima etičkog ponašanja.<sup>8</sup> Budistički spisi bili su pristupačni svakom, dok su svete knjige brāhmana bile ograničene samo na tri više klase. Otuda je proistekla potreba za petim vedom, pristupačnim svakome.

<sup>6</sup> Ne znamo tačno kad je sastavljen Mahābhārata. Možemo biti prilično sigurni da je oko doba pojave budizma Mahābhārata bio poznat. Macdonell je mišljenja da »se prvobitni oblik tog epa pojavio oko petog veka pre n. e.« Ovo gledište potvrđuje činjenica da u epu nema nikakvih pomena Gautame Buddhe. Pāniniju su poznate ličnosti iz epa (Gaviyudhibhyām sthīrah, 8. 3. 95; Vāsudevārdunābhyām-vun, 4. 3. 98). Aśvalāyana-sūtre spominju delo nazvano Mahābhārata uz delo Bhārata (Grhya-sūtre, 3. 4. 4.). Imamo jedan zapis kralja Gupte iz koga se jasno vidi da je Mahābhārata postojao u to doba. Pesnik Bhāsa uzima mnoge svoje zaplete iz Mahābhārata. Aśvaghōša spominje Bharatu u svom delu Buddhacarita i Saundarananda. Bodhāyana u delu Dharma-sūtre navodi stihove iz Yayāti-upākhyāne i druge iz Bhagavad-gīte (2. 2. 26; 2. 22. 9), a za njega se misli da spada u 400 pre n. e. Iz svih ovih činjenica može se zaključiti da je Mahābhārata bio potpuno razrađen u doba Buddhe. Međutim, ne možemo tačno odrediti pojedine periode istorije koje predstavljaju njegovi sastavni delovi. Čak ni posle petog veka pre n. e. ne možemo reći da docniji pisci nisu dodavali ili menjali neke delove, želeći da usklade njegova učenja sa svojim naprednim pojmovima o religiji i moralu. Ima nekih koji su mišljenja da su delovi poeme tako poznog porekla kao i purāne, i da se je razvijao sve do šestog veka pre n. e. »Dokazano je konačno da je poema poznata 300 godina n. e., a oko 500 godina n. e. u suštini bila ista kao danas« (Bühler i Ki:ste: *Contribution to the Study of the Mahābhārata*). Uprkos svemu nije pogrešno reći da je glavni deo ostao isti od 500. godine pre n. e. sve do danas.

<sup>7</sup> Aśvalāyana Grhya-sūtre, 3. 4. 4.

<sup>8</sup> Sāyana u svome komentaru uz Crnog Yađur-vedu kaže da su Mahābhārata i purāne određeni da poučavaju zakonu dužnosti žene i šudre, kojima nije dozvoljeno da čitaju vede. (Vidi *Bibliotheca Indica*, tom I, str. 2.)

## IV

### RĀMĀYANA

Valmikijev Rāmāyana u suštini je epsko delo i nije onako raznolikog karaktera kao Mahābhārata. Njegov heroj Rāma, obrazac vrline, uzor savršenstva, predstavlja otelovljenje Višnua koji je uzeo zemaljski oblik radi suzbijanja zla i širenja vrline. Ono što je prvobitno bilo epska pesma prerađeno je u vaišnavističku raspravu. Ono nije toliko opšte po svom obliku kao Mahābhārata. Sudeći prema završetku i sistemu, ono nema više autora. Međutim, možemo u njemu razlikovati dva stupnja, raniju epsku fazu i kasnije religiozno doterivanje. Ako uzmemo u obzir II—VI knjige Rāmāyane, a izostavimo I i VII za koje se dopušta da su docniji dodatak, videćemo da je glavni sadržaj poeme sekularistički. Rāma je samo dobar i veliki čovek, velikodušni heroj, koji je iskoristio usluge urođeničkih plemena da bi civilizovao jug, a nije Višnuov *avatār*. Religija koju on izražava čisto je politeistička i eksternalistička. Tu imamo vedske bogove sa Indrom kao glavnim. Dosta se spominju nova božanstva Kāma, Kubera, Kārtikeya, Gangā, Lakšmi i Umā, zatim supruge Višnua i Šive, deifikovane životinje kao zmija Šeša, majmun Hanumat, medved Đāmbavat, orao Garuda, kraguj Đatāyu i bik Nandi. Prinošenje žrtava je oblik izražavanja pobožnosti. Mada Višnu i Šiva zadržavaju svoje prvenstvo, sreću se u isto vreme takođe obožavanja zmija, drveća i reka. Razvija se ideja *karme* i ponovnog rođenja. Međutim, sekta nema. Na drugom stupnju spominju se Grci, Parti i Skiti. Postoji i pokušaj da se od Rāme načini *avatār* Višnua.

U pogledu filozofije i religije Rāmāyana ima manji značaj nego Mahābhārata, iako pruža bolju sliku o običajima i verovanjima svoga vremena. Katkad je posmatraju kao protest protiv budističkog monasticizma, pošto veliča porodične vrline i iznosi da nije potrebno odreći se domaćeg života radi postizanja slobode.

Pošto Rāmāyana govori o Buddhi kao o *nāstiki*<sup>9</sup> ili negatorskom duhu,\* to se tvrdi da je poznijeg datuma od Mahābhārata, mada događaji koje opisuje mogu pripadati ranijem dobu.

Za onoga koji ispituje indijsku filozofiju interesantni delovi u Mahābhārati su: Satatsudātīya, Bhagavad-gītā, Mokśadharmā i Anugītā. Kad je Arđuna na kraju rata pozvao Kršnu da ponovi ono što mu je rekao na početku, Kršna odgovara da ne bi mogao da vlada stanjem *yoge* u kome je spevao Gītu i tako je dao onu zamenu koja se obično naziva Anugītā. Nezavisno od pokušaja Bhagavad-gīte da izmiri različita gledišta, u Mahābhārati imamo samo zbirku različitih

<sup>9</sup> Ayodhyā kānda.

\* *Nāstika*, »negatori«, naziv za sve one koji ne priznaju verski autoritet veda za podlogu svoga učenja.



verovanja, sinkretizam, ali ne i sistem. Anugītā ukazuje na postojanje velikog broja filozofskih škola. »Vidimo da su razni oblici pobožnosti veoma protivrečni. Neki kažu da pobožnost ostaje kad se telo razori; drugi kažu da nije tako. Neki kažu da je sve sumnjivo, drugi da nema sumnje uopšte. Neki govore da trajni princip nije trajan, drugi da on postoji, treći opet da postoji i ne postoji. Neki kažu da je jedan, drugi da je dvostruk, treći da je i jedno i drugo. Neki brāhmani koji spoznaju *brahman* i shvataju istinu veruju da je jedan; drugi da je dvostruk; neki opet da je mnogostruk. Neki govore da kako prostor tako i vreme postoji, drugi da nije tako.«<sup>10</sup> Protivrečne ideje skupljene su u jednu celinu. Tako se srećemo sa mnogoboštvom veda, monizmom upanišada, dualizmom *sāmkhye*, deizmom *yoge*, jednoboštvom *bhāgavata*, *pāṣu-pata* i *śākta*. Ostavljajući razmatranje pojedinosti raznih religioznih gledišta za sledeće poglavlje, ovde možemo načiniti osvrt na mnoštvo filozofskih ideja koje su bile zajedničke svim misliocima Mahābhārate.

## V

## OPŠTE IDEJE OVOG DOBA

Pošto u Mahābhārati dolazi do izraza mnoštvo filozofskih tendencija, to se ne može sa sigurnošću reći kakva merila za autoritet ona prihvata. Obično se kao vrednosni posmatraju vedski spisi. Priznaju se *pratyakṣa* ili opažanje, *anumāna* ili zaključivanje, *āgama* ili autoritet. Nekad se spominju četiri kanona sistema *nyāya*.<sup>11</sup> To se svakako protivni onima koji odbacuju autoritet veda. Pañcāśikha, sledbenik *sāmkhye*,<sup>12</sup> odbacuje *nastika*<sup>13</sup> veru disidenata. Spominju se takođe *lokāyate*,<sup>14</sup> dijalektičari *panditi* (*hetumantah*), koji poriču stvarno postojanje duše i preziru besmrtnost, i »lutaju po celoj zemlji.«<sup>15</sup> Pominjanje đaina može se naći na mestu gde se govori o svešteniku koji je »lutao oko Benaresa zbunjajući narod, obučen u vazduh... kao neki duševni bolesnik.«<sup>16</sup> Javlja se takođe protivnici budizma. »Što vam je donelo toliku slavu?«, pita jedna žena drugu i dobija odgovor: »Nisam nosila žutu haljinu niti odelo od like, niti sam išla ošišana niti uvijene kose.«<sup>17</sup> Mislilo se da jeres i odbacivanje veda vodi u pakao i krug niskorođenih. Jedna ličnost iz Mahābhārate<sup>18</sup> govori: »Uzrok što sam ja rođen kao šakal leži u tome što sam podražavao *pandita*, racionalistu i kritičara

<sup>10</sup> XXIV.

<sup>11</sup> XII. 56. 41.

<sup>12</sup> II. 31. 70.

<sup>13</sup> Śāntiparva, 218.

<sup>14</sup> I. 70. 46.

<sup>15</sup> XII. 19. 23.

<sup>16</sup> XIV. 6. 18.

<sup>17</sup> XIII. 123. 8; vidi tak. XII. 18. 32.

<sup>18</sup> XII. 180. 47—48.

veda, predavao se logici i nekorisnoj nauci o suđenju, proglašavao logičke dokaze, govorio na zborovima, ružio i protivrečio sveštenicima u dokazima o *brahmanu*, bio nevernik, sumnjao u sve, a zamišljao sam da sam *pandit*.« Purāne i itihāse takođe su prihvaćene.<sup>19</sup> Ovde-ovde javlja se sumnja u vrednost autoriteta veda. »Veda je laž.«<sup>20</sup> Ovde se možda odražava gledište upanišada da su vede nekorisni za one koji su se odrekli rutine.

Mahābhārata prihvata religiju veda, mada ona njenoj prošlosti nosi bolju budućnost. Čuvajući njen prvobitni karakter, ona pokušava da bude pravedna i prema novim bogovima. Indra je mnogo izgubio u značaju. Božanstvo sunca, Višnu, otelovilo je svoje atribute u Agniju i Sūriju. Yama zadržava svoju veličinu, mada postaje sudija, *dharma-rāda*. »Yama nije smrt kako neki misle. On je onaj koji daje blagoslov dobrome a nesreću zlome.«<sup>21</sup> Vāyu i Varuna gube dosta od svog ugleda. Pradāpati ostaje netaknut i za neko vreme je bio najviše božanstvo, pre no što su se uzdigli Šiva i Višnu. Rana pāli književnost budizma odražava ovo stanje. Drugi stupanj je karakterističan po pojmu *trimūrti*. Brahmā, Višnu i Šiva smatraju se kao različiti aspekti najvišeg božanstva, mada jednaki po položaju. Megasthenu\* je bila poznata ova ideja. Višnu i Šiva stekli su prvenstvo nad drugim bogovima, mada se u to vreme još nisu jasno međusobno razlikovali. Vrlo lako su se utapali jedan u drugog.<sup>22</sup> Jedna himna bila je spevana Šivi koji ima oblik Višnua, i obratno, Višnu ima oblik Šive.<sup>23</sup> Treći stupanj se javlja kad epski heroj Kršna postaje istovetan sa Višnuom. Kult Kršne otklonio je kako animističko sujeverje tako i vedski ritualizam. Igra Kršne na glavi Kālije znači zamenjivanje poštovanja *nāga* ili zmija poštovanjem Kršne. Kršna pobeđa nad Indrom simbolizuje pobeđu kulta Višnua nad vedskom ortodoksijom.

Henoteističke tendencije još prevladavaju. »Ja sam Nārāyana, ja sam tvorac i rušilac, ja sam Višnu, ja sam Brahmā, ja sam Indra, gospodar bogova, ja sam kralj Kubera, Yama, Šiva, Soma, Kāśyapa i isto tako Pradāpati.«<sup>24</sup> Monizam upanišada potvrđuje svoja prava i svodi različite bogove na manifestacije jednog najvišeg *brahmana*. Imanencija božanstva se otvoreno propoveda. *Brahman* upanišada pretvara se u zasebnu ličnost i naziva se Išvara, koji se javlja pod raznim imenima kao Šiva, Višnu, Kršna.<sup>25</sup> *Bhakti* ili neizmerna ljubav

<sup>19</sup> XII. 343. 20.

<sup>20</sup> XII. 329. 6.

<sup>21</sup> V. 42. 6.

<sup>22</sup> III. 189. 5.

<sup>23</sup> III. 39. 76.

<sup>24</sup> III. 189. 5.

<sup>25</sup> Patañđali govori o Šivi u Bhāgavatama; vidi Mahābhāṣya, II. 76.

\* Megasthen, Jonijac iz Male Azije, boravio je neposredno nakon Aleksandra Velikog kao poslanik Seleuka Nikatora na dvoru indijskog kralja Čandragupte i napisao na grčkom važno delo o Indiji, »Indika«, u 4 knjige.

prema bogu, koju ne pokreće nikakva želja, čini bitnu crtu religije Mahābhārate. Neindividualizovano *brahman* ne može da bude predmet obožavanja; zato teistička religija Mahābhārate pretvara *brahman* u Īšvaru. Međutim, ona je svesna da je impersonalni apsolut stvarniji.<sup>26</sup> On je viši od Vāsudeve koji se manifestuje. »Ono je stvarno što je nerazorivo, večno i neizmenljivo.«<sup>27</sup> Naglasak je, međutim, na personalnom Vāsudevi, i sa religioznog gledišta za to ima oslonca u upanišadama.<sup>28</sup>

Na osnovu svoga dosta neodređenog ubeđenja da su sva ona različiti putevi koji vode jednoj istini, Mahābhārata je u stanju da prihvati različita popularna verovanja. »U svih pet sistema znanja isti Nārāyana se propoveda i poštuje u vezi sa različitim metodama i idejama; na ovaj način ignoranti ga ne mogu saznati.« U ovoj epici vidimo kako se stara religija veda postepeno preobraća u moderni hinduizam. Sistemi *śākta*, *pāśupata* ili *śaiva*, i *pāñcārātra*, koji pripadaju klasi *āgama*, i stoga ne spadaju među vede, ulaze u religiju hinduizma. Postepeno se uvodi i poštovanje ikona po hramovima, poklonička putovanja u sveta mesta. Pošto je poznavanje raznih religioznih sistema koje srećemo u Mahābhārati neophodno za razumevanje pokušaja koji su se javili u skolastičkom periodu da se protumače Brahma-sūtre, osvrnimo se ukratko na njih.

## VI

### OBOŽAVANJE DURGE

Obožavanje Durge spominje se u Mahābhārati na početku Bhišma-parve. Kršna savetuje Arđunu da učini poklonjenje Durgi pre početka bitke i pomoli se za uspeh.<sup>29</sup> Na prvom stupnju ona je samo devičansko božanstvo koje obožavaju divlja plemena oblasti Vindhya. Ubrzo ona postaje žena Šive te joj se obraćaju kao Umi. U Mārkan-deyapurāni i dvema himnama Hari-vamše,<sup>30</sup> ona postaje predmet velikog kulta. U početku sedmog veka Bāna je napisao svoju Čandi-sataku.

Nema sumnje da je kult Šakti prvobitno preovlađivao kod nearijaca, a Arijci su ga postepeno prihvatili. Pošto je bila surova

<sup>26</sup> Śāntiparva, 339. 21—28.

<sup>27</sup> Ibid., 162. 10.

<sup>28</sup> Vidi Katha, I. 2. 20, Śvet., III. 20; VI. 21; Mundaka, III. 2. 3.

<sup>29</sup> XXIII. Ona dobija mnoga imena: Kumārī (devojka), Kālī (crna ili vreme kao rušilac), Kapālī (nosilac lobanja), Mahākālī (veliki razoritelj), Čandī (svirepa), Kāntāravāsini (stanovnik šume). U Virātaparvi ima jedna himna, peva je Yudhištira u slavu Durge. Tu se o njoj govori kao o ubici Mahiše, boginje koja boravi u planinama Vindhya i pije vino, jede meso i žrtvovane životinje. Misli se i da je ona Kršnina sestra, tamnoplave kože kao on.

<sup>30</sup> LIX i CLXVI; vidi takođe Avalon: *Hymns to the Goddess*.

boginja za koju su smatrali da kontroliše sile rušenja u svetu, ona je proglašena za ženu Rudre. Bilo je pokušaja da se poveže sa boginjama Rg-vede, Rudrāni, Bhavāni itd. Za osnovu *śaktaizma* uzeta je Devī-sūkta,<sup>31</sup> za koju se smatra da je sastavljena u čast prvobitne životne energije. Šesti stih u njoj glasi: »Ja napinjem luk za Rudru, da prekine zlokobnu mržnju *brahmana*. Ja se borim za čoveka. Ja prožimam nebo i zemlju.« Ona je energija koja izvlači iz *paramātmana* ceo svemir počevši od *ākāše*. »Ja hujim kao vetar rađajući sve stvari.«<sup>32</sup> U Kenaupanišadi Devī urazumljuje *deve*, nadmene zbog svoje pobede nad *asurama*, i najzad se pojavljuje pred Indrom u obliku lepe žene, Umā Haimavati, da mu preda najviše saznanje. Ona docnije postaje *māyāśakti brahmana*.\*\* Postoji filozofsko objašnjenje da najviši duh ne može da vrši tri funkcije stvaranja, održavanja i razaranja bez pomoći svoje energije. Kad Īšvara stvara, njime gospodari energija poznata kao *vāk* ili govor, kad održava, energija *śri* ili Lakšmi, kad razara, energija Durgā. Šakti je Īšvari,\*\*\* izvor, oslonac i kraj svakog postojanja i života. Uprkos pokušaja da se arijanizuje kult Šakti, ograničenosti njegovog porekla vide se u obredima nekih śakta čak i danas.

## VII

### SISTEM PĀŠUPATA

U Mahābhārati nalazimo teologiju nazvanu *pāśupata*, usredsređenu na božanstvo Šive.<sup>33</sup> Rudra iz Rg-vede (I. 114. 8), oličenje razornih sila prirode, postaje u Śatarudriyi gospodar stoke *paśūnām patih*. U brāhmanama Śiva postaje posebno ime za Rudru. Sistem *pāśupata* produžuje tradiciju Rudra-Śiva.

Izveštaj o sistemu *pāśupata* nalazimo u Sarvadarśanasaragrahi<sup>34</sup> i Advaitānandinom delu Brahmavidyabharana. Šamkara<sup>35</sup> kritikuje teologiju u svome komentaru Vedānta-sūtra. Pet glavnih

<sup>31</sup> R. V., X. 125.

<sup>32</sup> X. 13. 8.

<sup>33</sup> Spominje se u jednom odeljku Nārāyanīya (Śāntiparva, 349. 5. 64) kao jedna od pet škola religioznog učenja. U Vanaparvi Arđuna dobija oružje od Paśupatija, gospodara stoke, za koga se misli da stanuje na Himalajima sa svojom ženom zvanom Umā, Pārvatī ili Durgā; ovu prate mnoga bića zvana *gane* ili horovi. On se dovodi u vezu sa Rudrom iz Rg-vede, koji je imao vojsku Maruta zvanih *gane* i kao njihov vođ nazivan Ganapati.

<sup>34</sup> Gl. VI.

<sup>35</sup> S. B., II. 2. 37—39.

\* *Paramātman* je vrhovni ili transcendentni *ātman* ili univerzalna svest. *Ākāša* je prostor.

\*\* *Māyā-śakti* je sposobnost stvaranja iluzije.

\*\*\* Īšvara je »gospod«, opšti naziv koji se redovno pridaje najvišem božanstvu nekog kulta. Īšvari je ženski rod iste imenice.

kategorija jesu: 1. *kāra* ili uzrok. Uzrok je gospod, *pati*, večni upravljač, koji stvara, održava i razara celu egzistenciju. 2. *Kārya* ili posledica. To je ono što je zavisno od uzroka. Ono obuhvata saznanje ili *vidyā*, organe ili *kalā*, i individualne duše ili *pašu*. Od gospoda zavise sva saznanja i postojanja, pet elemenata i pet osobina, pet čula i pet organa akcije, i tri unutrašnja organa inteligencije, sebičnosti i uma. 3. *Yoga* ili disciplina. To je duhovni proces pomoću koga individualna duša postiže boga. 4. *Vidhi* ili pravila. Ona se odnose na ispravne postupke. 5. *Duhkhānta* ili kraj vede. To je krajnje oslobođenje ili razorenje bede i postizanje uzdignuća duha, uz pune snage saznanja i akcije. Individualna duša čak i u svom krajnjem stanju ima svoju individualnost i može da primi mnoge oblike i vrši sve smesta. Prašastapada, rani komentator Vaišešika-sūtra, i Uddyotakara, pisac tumačenja uz delo Nyāya-bhāṣya, bili su pristalice ovog verovanja.

### VIII

#### VĀSUDEVA-KRŠNA

Sad pristupamo analizi najvažnijeg religioznog učenja Mahābhārata, kultu Vāsudeva-Kršne, koji čini osnovu Bhagavad-gīte, kao i modernog vaišnavizma.\* Garbe nalazi četiri različita stupnja u razvoju religije *bhāgavata*. Na prvom stupnju ona je bila nezavisna od brāhmanizma. Glavne karakteristike ovog doba, koje je trajalo po Garbeu do 300. g. pre n. e., jesu: Kršna-Vāsudeva stvara popularni monoteizam, povezuje se sa *sāmkhya-yogom*, deifikuje se osnivač ove religije i produbljuje religiozno osećanje na osnovu *bhakti*.\*\* Tom stupnju pripada antivedski karakter ove religije, koju kritikuju komentatori Vedānta-sūtra. Drugom periodu, koji je oko 300. godine pre n. e., pripada: brāhmanizovanje ove religije, izjednačavanje Kršne sa Višnuom, i prvenstvo Višna ne samo kao velikog boga nego kao najvećeg od sviju njih. Reč »vaišnava« kao naziv za sektu koja poštuje Višna javlja se u Mahābhārati.<sup>36</sup> U vedskom poštovanju Višna ne spominje se milosrđe. U treći stupanj spada pretvaranje religije *bhagavata* u višnuizam i spajanje elemenata filozofskih škola *vedānta*, *sāmkhya* i *yoga*. Ovaj proces se izvršio prema Garbeu od postanka hrišćanske ere do oko njene 1200. godine. Onda dolazi poslednji stupanj koji čini filozofska sistematizacija koju je pokušao veliki teolog Rāmānuđa. Mi ćemo se ovde zadržati na prva dva stupnja.

<sup>36</sup> XVIII. 6. 97.

\* Vaišnavizam je kult boga Višna, a šaivism je kult boga Šive.

\*\* *Bhakti* je devocija, ljubav i odanost božanstvu u mističkim i ekstatičkim kultovima kakvi se javljaju u ovo doba kao specifično obeležje hinduizma.

Religiju *bhāgavata* sa Vāsudevom kao glavnom pojavom gospod daje Nāradi u Švetadvīpi; misli se da je to ista religija sa učenjem Harigīte<sup>37</sup> i učenjem Bhagavad-gīte.<sup>38</sup>

U odeljku Nārāyaṇya iz Mahābhārata nalazi se priča o Nāradinoj poseti kod Badarikašrame radi viđenja Nare i Nārāyane. Našavši tamo Nārāyanu kako vrši neke religiozne obrede, Nārada zbunjen zapita da li postoji nešto što bi morao da poštuje i sam vrhovni gospodar. Nārāyana odgovori da on poštuje večni duh, svoju prvobitnu supstanciju. Željan da to vidi, Nārada odlazi Švetadvīpi, gde mu veliko biće kaže da ne može da ga vidi onaj koji mu nije apsolutno odan. Nāradi objašnjavaju religiju Vāsudeve. Vāsudeva je najviša duša, unutrašnji upravljač svega. Živa bića predstavlja Samkaršana, koji je jedan oblik Vāsudeve. Iz Samkaršana izvire *pradyumna* ili duh, a od *pradyumne* proizlazi *anirudha* ili samosvest. To su četiri oblika vrhovnog bića. Mahābhārata prikazuje kako je bilo različitih mišljenja o broju i prirodi ovih *vyuha* ili oblika.<sup>39</sup> Bhagavad-gītā ih ne spominje, a Vedānta-sūtre kritikuju tu teoriju na osnovu njenog neslaganja sa prihvaćenim gledištem o stvaranju. Ima takođe reči i o *avatārima*, Varāhi, Nārasimhi, Vāmani, Parašurāmi, Śri Rāmi, i »onom koji će se pojaviti radu iništenja Kamze i Mathure«. Buddha se ne spominje kao *avatār*. Priča o Uparīcaravasi, koju Bhišma spoštvava Judhištiri, ne zna ništa o teoriji o *vyuhama* ili oblicima.<sup>40</sup> Iz nje su jasne dve stvari: da je *bhāgavata* monoteistička religija, i da je njen put spasenja posve-

<sup>37</sup> Śāntiparva, 346.

<sup>38</sup> 348. 53. To je monoteistička ili *ekāntika* religija. Imena *nārāyaṇya*, *sāvata*, *ekāntika*, *bhāgavata* i *pañcarātra* upotrebljavaju se kao istovetna. Glavni izvori za ovu školu su odeljci: Nārāyaṇya u Mahābhārati, Śāndilya-sūtre, Bhāgavata-purāne, Pañcarātra-āgame i dela Ālvāra i Rāmānuđe. Nāradapañcarātra spominje kao glavna dela o ovom predmetu Brahmaivaivarta-purānu, Bhāgavatu, Višnu-purānu, Bhagavad-gītu i Mahābhāratu (II. 7. 28 — 32; III. 14. 73; IV. 3. 154). Dela Rāmānuđe nisu nam od koristi za ovu svrhu pošto pripadaju dvanaestom veku naše ere i prave smišljen pokušaj da izmire monizam upanišada sa religijom *bhāgavata*. Čak ni Bhāgavata-purāna nam ne može biti od mnoge koristi pošto ju je, prema predanju, njen autor sastavio kad je video da je učinio nepravdu božanskom elementu u Mahābhārati (I. 4. i 5). Po zahtevu Nārade on je pobožnost načinio glavnom crtom Bhāgavata-purāne. Nārada-sūtre i Śāndilya-sūtre su kasnija pojava od Mahābhārata i Bhāgavate, pošto prva spominje Šuku i Vyāsu (N. S., 83), a druga navodi obilno Bhagavad-gītu (9. 15). Tako je naš glavni izvor odeljak Nārāyaṇya iz Mahābhārata.

<sup>39</sup> Śāntiparva, 348. 57.

<sup>40</sup> Uparīcaravasu prima religiju sistema *pañcarātra* koju prvobitno šire *čitraśikhandini*. Ovaj sistem su izložili *rīsi* u prisustvu gospoda, koji kaže »Vi ste sastavili stotinu hiljada vanrednih stihova koji sadrže sva pravila za sve poslove ljudi i u skladu sa vedama . . . i određuju pravila kako o religiji akcije tako i o religiji kontemplacije. Ovo *śāstra* će se predavati od čoveka čoveku dok ne stigne do Brhaspatija. Od njega će ga dobiti kralj Vasu i postaće moj verni«. Kralj Vasu sprema žrtvu konja u kojoj Brhaspati istupa kao sveštenik, a Ekata, Dvita i Trita su nadzornici ili *sadusye*. Nijedna životinja se ne ubija u toj prilici. Bog se javlja samo kralju i prima njegov dar. Brhaspati je uvređen i nadzornici mu kažu da se gospod javlja samo onima koji uživaju njegovu milost. Oni izlažu priču o Švetadvīpi, gde »ima

ćenje ili *bhakti*. Ubijanje životinja se izbegava. Zato što je Buddha isto tako ustajao protiv žrtvovanja životinja proglašen je za *avatāra* Višnu. Ova religija usađuje kombinovano postizanje *bhakti* i *karme*.<sup>41</sup> Ona ne zahteva asketsko odricanje.<sup>42</sup>

Vāsudeva je prvo i istaknuto ime *bhagavata*.<sup>43\*</sup> »Večnog boga, tajanstvenog, blagonaklonog i punog ljubavi treba znati kao Vāsudevū.«<sup>44</sup> To ime se javlja u *Bhāgavata-mantri*.<sup>45</sup> Katkad se kaže da ime *bhagavat* pokazuje da je ta religija razvoj starog vedskog kulta. U vedama čitamo o božanstvu zvanom Bhaga, koje se smatra kao davalac milosti. Bhaga postepeno dobija značenje dobrote, a po pravilima sanskrske gramatike bog koji je dobar postaje poznat kao *bhagavat*. Poštovanje takvog boga sačinjava religiju *bhāgavata*. Višnu-purāna kaže da se slava (*aiśvarya*), ispravnost (*dharma*), ugled (*yaśas*), sopstvenost (*sampat*), saznanje (*dhāna*), i odricanje (*vairāgya*) nazivaju *bhaga*, a ko njih ima zove se *bhagavat*.<sup>46</sup> Postepeno se Vāsudeva izjednačuje sa Nārāyanom i Višnuom.

Od početka je Višnu bio određen za veliku ulogu. U vedama on je »bog triju koraka«. \*\* Neispitljiv, on boravi u sjajnoj oblasti svet-

judi koji imaju sjaj meseca, predanih bogu koji nemaju osećaje, ne jedu ništa, apsorbovani su njime koji je sjajan kao sunce. Tamo smo čuli učenje da velikog boga ne može da vidi onaj koji mu nije predan«. Vidi Bhandarkar: *Vaiṣṇavism*.

<sup>41</sup> Śāntiparva, 334—351.

<sup>42</sup> Upor., Pravrttilakṣanaś caiva dharmo nārāyanātmakah. Śānti., 347.

80—81.

<sup>43</sup> Vidi B. G., VII. 19.

<sup>44</sup> Bhiṣmaparva, LXVI.

<sup>45</sup> Om namo bhagavate vāsudevāya (»Neka je slava gospodu Vāsudevi!«).

<sup>46</sup> VI. 5. 74. Religija *bhāgavata* naziva se takođe *sātvata* religija, pošto je Vāsudevi dato to ime (Ādīparva, 218, 12). *Bhāgavata* spominje *sātvate* kao obožavaoce *bhagavata* (IX. 9. 49). Oni i *andhake* i *vrṣni* činili su plemena Yādava (*Bhāgavata*, I. 14. 25; 3. 1. 29). Megasthen takođe aludira na njih. Arijanizovanjem se postiglo izjednačenje Vāsudeve sa Nārāyanom i docnije sa Višnuom. Ne možemo biti sigurni da je u vreme *Bhagavad-gīte* Višnu označavao najvišu realnost. U njoj je on samo *āditya*.\*\*\* U Nārāyaṇīya odeljku Mahābhārate Vāsudeva i Nārāyana su istovetni. Drevno vedsko predanje o dve ptice koje kao prijatelji i drugovi žive na jednom drvetu moglo je da probudi stvaranje priča o večnom prijateljstvu Nare i Nārāyane, individualne duše i boga. Posmatrač je Nārāyana a plod jede Nara. Kao večna duša vasiona, Nārāyana je odmaralište ljudi (M. B., XII. 341). Manu kaže da su se vode zvale Nare, i pošto ih najviše biće ima kao svoje odmaralište, ono se naziva Nārāyana (I. 10; vidi tak. R. V., X. 82. 5. i 6). On je poreklo celog sveta, najviši bog koji se predstavlja kao da leži na telu jedne ogromne zmije u okeanu mleka. Ako ostavimo na stranu metaforu, on je samosvesni bog vasiona, kome se suprotstavlja princip *ne-ja*. Pretpostavlja se da je Nārada od njega dobio svoju monoteističku religiju.

\* *Bhagavat* ili »božanstveni« je epitet koji se daje mnogim učiteljima (na pr. Buddhi). Ovdje je to naziv Kršne, utjelovljenja (*avatār*) boga Višnu. Prema nazivu *Bhagavad-gīte*, koja popularizira njegov kult, i religija koja mu je posvećena naziva se religijom *bhāgavata*.

\*\* Višnu je prema jednoj legendi u tri koraka prešao zemaljski, nebeski; i podzemni svet.

\*\*\* *Āditya* su u indijskoj kosmogoniji sinovi božice Āditi, pramajke svemira. Oni su prema tome prva božanstva, a ima ih sedam.

losti »gde čak ni ptice ne smeju da lete«. <sup>47</sup> U upanišadama ambicija čoveka je »da postigne najviše mesto Višnu«. <sup>48</sup> Čak i u vedama Višnu ima zadatak da radi na oslobođenju čoveka od trpljenja. <sup>49</sup> U *Śatapatha-brāhmani*<sup>50</sup> se govori »ljudi su Višnu«. On prema *Aitareya-brāhmani* mnogo pomaže bogovima protiv *asura*. \* On uzima na sebe oblik patuljka da bi od *asura* potražio zemlju za bogove. <sup>51</sup> Ime Nārāyana nalazimo prvi put u *Śatapatha-brāhmani*<sup>52</sup> mada ono tu nije u vezi sa Višnuom. <sup>53</sup>

Kako se stvorila veza između Kršne i Vasudeva-Nārāyane? U Mahābhāratī se prvi katkad odvaja od drugih. <sup>54</sup> Ali ubrzo Kršna postaje istovetan sa vrhovnim bićem. Megasthen, grčki ambasador na dvoru Čandragupte (300. g. pre n. e.), spominje činjenicu da su tada obožavali Kršnu i Mathuri. Ako pokušamo da pratimo poreklo Kršne, nalazimo da je to ime jednog vedskog *rṣija*, koji je sastavio jednu himnu. <sup>55</sup> Kaže se da je Kršna potomak Āngirasa. <sup>56</sup> U *Čāndogya-upanišadi* nalazimo Kršnu, sina Devake, kao učenika *rṣija* Ghore, <sup>57</sup> jednog Āngirase. Jasno je da je od vremena vedskih himna sve do perioda upanišada živeo predanje o Kršni kao vedskom misliocu. Ali na jednom drugom mestu Rg-vede govori se o Kršni kao nearijskom vodi, koji čeka na obalama reke Amśumati sa vojskom od 10.000 ljudi da napadne Indiju. <sup>58</sup> R. G. Bhandarkar veruje da je nomadsko pleme čuvara krava zvano *ābhīre* obožavalo jednog boga-dečaka. <sup>59</sup> To je bilo nearijsko pleme sa neuglađenim ponašanjem. Priče o razuzdanosti

<sup>47</sup> R. V., I. 155. 5.

<sup>48</sup> Katha, 1. 3. 9.

<sup>49</sup> R. V., 6. 49. 13.

<sup>50</sup> V. 2. 5. 2—3.

<sup>51</sup> Śat.-brāh., I. 2. 5. 5; Tait.-brāh., I. 6. 1. 5.

<sup>52</sup> XII. 3. 4. 1.

<sup>53</sup> U *Taittirīya-āranyaki* javlja se Nārāyana kao »božanstvo, večni, najviši gospod«, i dobija ime Hari (Tait.-ar., X. 11. 1). U Mahābhāratī naziva se Nārāyana starim *rṣijem* (v. tak. R. V., 10. 90 i M. B., V. 49. 5—20; VII. 200. 57). Za vreme perioda brāhmana dobija kosmički karakter, a u Mahābhāratī je izjednačen sa Višnuom. Tako se u *Bhiṣma-parvi* Mahābhārate kao jednaki izrazi upotrebljavaju Vāsudeva, Nārāyana i Višnu (gl. LXV i LXVI).

<sup>54</sup> XII. 334. 18.

<sup>55</sup> R. V., VIII. 74.

<sup>56</sup> Vidi *Kauṣītiki-brāh.*, XXX. 9; Pānini, IV. 1. 96.

<sup>57</sup> III. 17.

<sup>58</sup> VIII. 96. 13—15. Poznije legende koje se odnose na sledeće: Kršna odvraća gope (pastirice) od poštovanja Indre; Indra negoduje zbog toga; posledica toga je neprekidno padanje kiše; Kršna pravi podvig i diže brdo Govardhana nad glave gopa da bi ih zaštitio od kiše — možda se sve zasnivaju na ovom događaju izloženom u Rg-vedī. U *Atharvasamhiti* opisuje se Kršna kao onaj koji ubija džina Keši. Budistička dela takođe pominju njegovo ime (vidi *Lalitavistara*). Imamo razloga da verujemo da je poštovanje Kršne preovlađivalo u doba kad se javio dānizam, jer vidimo kako je cela priča o Kršni sa malim izmenama reprodukovana u životu 22-godišnjeg *tirthankara* Arištanemi, koji je bio istaknuti Yādava. Vidi S. B. E., tom XXII, str. 276—279.

<sup>59</sup> *Mausalaparva*, VII.

\* *Asure* su Titani, božanski pobunjenici u indijskoj mitologiji.

koje se odnose na život Kršne mogle su da poteknu od ovih skitačkih plemena.<sup>60</sup> Prema Vaidyi, Kršna pripada plemenu kšatrija Yādava, koje je došlo za vreme druge najezde Arijaca; to je bila još uvek pastirska zajednica sa svojim navikama, a našla je svoje mesto stanovanja na obalama Đumne.<sup>61</sup> Drugi indolozi, kao Weber i Dutt, tvrde da su Pāndave bili nearijski narod sa čudnim običajem da braća imaju jednu zajedničku ženu. Kod njih je preovlađivao kult Kršne, i pisac Mahābhārata se trudi da pokaže kako su oni, vođeni obožavanjem Kršne, dospeli do pobede. Ratovi i doživljaji Pāndava, naroda koji je bio izvan područja brāhmanizma, obrađeni su iz religioznih pobuda u ep, a on sam prihvaćen u zagrljaj Arijaca pod imenom Bhārata. Garbe veruje da je Kršna živeo oko dvesta godina pre Buddhē, da je bio sin Vāsudeve, zasnovao jednu monoteističku i etičku religiju, i bio možda deifikovan i izjednačen sa bogom Vāsudevom, čije je poštovanje zasnovao. U Mahābhārati nalazimo kombinaciju celokupnog predanja o Kršni koje se do tada održalo: o jednom nearijskom heroju, duhovnom učitelju i plemenskom bogu.

U Mahābhārati vidimo proces kojim je Kršna postao najviše božanstvo. Na nekim mestima njega predstavljaju kao da odaje poštovanje Mahādevi.<sup>62</sup> Ima odeljaka u kojima se poriče njegovo božanstvo.<sup>63</sup> U Sabhāparvi Šišupāla ustaje protiv Kršninoz zahteva za uvrštavanje među bogove; Bhišma ga brani: »Ko god kaže da je Kršna samo čovek slabog je uma (*mandadhīh*)«. Iz toga je jasno da je postojao jak otpor protiv deifikovanja Kršne. Katkad ga posmatraju kao ratničkog gospoda Dvarāka. U nekim slučajevima on postaje verski propovednik monoteizma, koji za predmet poštovanja ima *bhāgavata*, dostojnog poštovanja. Ponekad ga, opet, izjednačuju sa samim *bhāgavatom*. Mahābhārata sadrži nekoliko slojeva misli naslaganih jedna na drugu u toku vekova, koje predstavljaju Kršnu u svim vidovima od istorijske ličnosti do *avatāra* Višnua.

Jasno je da su uređivači Mahābhārata osećali da neki popularni heroj mora da postane središnja tačka da bi se suprotstavio moćnom učitelju jeretičkih sekta. Ličnost Kršne bila je pri ruci. Međutim, bilo je nekih postupaka koji nisu karakteristični za božansko biće a vezani za njegov život, kao *rāsa-hilā* ili igra kola sa gopima (pastiricama), *dalakrīdā* ili zabave na vodi, i *vastrūpaharana* ili krađa odela. To je tražilo neko objašnjenje. Kralj Parikṣit tražio je od Šuke da rastera njegovu sumnju: »Gospod vasionē ovaploćen je da bi uspostavio religiju i razorio neverje. Budući da je on tvorac, gospodar i čuvar verskih zakona, da li ih je on prekršio time što je učinio grešni postupak preljube?« Odgovor glasi: »Kršenje verskih zakona od strane bogova

<sup>60</sup> *Vaiṣṇavism*, str. 36—38.

<sup>61</sup> *Epic India*, XVIII.

<sup>62</sup> Vidi Dronaparva.

<sup>63</sup> Muir: O. S. T., IV, str. 205 i d.

i drski postupci slavnih ne kaljaju ih, kao što se vatra ne prlja ako je podstićemo nečistim gorivom. Ali oni koji nisu bogovi ne smeju nikad činiti takva dela, pa čak ni u mislima. Ako neki čovek glupo ispije otrov podražavajući Šivu on će uskoro umreti. Reči bogova su istinite, ali njihovi postupci su nekad istiniti a nekad nisu.«<sup>64</sup> Ali duhovna pronicljivost brāhmana ne zaustavlja se na tome. On će sve da pretvori u alegoriju i pokuša da posveti ceo život Kršne i mistifikuje atmosferu. Gopi simbolizuju ljude koji su našli boga predanošću bez učenosti. Odlazak čobanice od kuće i od muža pretvara se u simbol samopredavanja duše nebeskom mladoženji. Brndāvana je srce čoveka. Rādhā i gopi zapleteni su u *māyu* ovog sveta. Frula Kršne je glas božji. Poći za njime znači žrtvovati ime i glas, odbaciti dostojanstvo i samopoštovanje, i napustiti dom, porodicu i sve. Oni koji se staraju o društvenoj sigurnosti i miru ne mogu se odazvati pozivu beskonačnoga. Ljubiti boga znači primiti krst. Predavanje duše nebeskom mladoženji koji je zajednički za sve i poseban za svaku — metafora često upotrebljavana u Indiji — sadrži bekstvo od zemaljskog doma i muža. Najveća žrtva se mora podneti pre no što se pristupi bogu. U poeziji višnuizma javlja se stalni odjek: »Postala sam prostitutka radi tebe«. Mnoge narodne bajke tumače se na taj mistični način, a događaji sumnjive moralnosti prcmenjeni su u odnose između boga i individualne duše. Pa ipak, i pored najbolje volje da rekonstruišemo istoriju, da alegorizujemo činjenice i nađemo tumačenje, mi ne možemo prihvatiti život Kršne onako kako ga opisuju purāne. Ovi događaji, zajedno sa pričom o Kršninoz detinjstvu i Balarāminoz slabosti prema piću, jasno pokazuju nearijsko poreklo Kršne. Ako je danas Kršna najpopularniji indijski bog, to dolazi otuda što ga autor Bhagavad-gīte pravi zastupnikom najviše religije. Kad je Kršna postao bog njegova druga imena: Kešava, Đanārdana itd., pretvorila su se u Vāsudevū, a priče o tome da je sin Devakin pridodate su prvobitnom bogu; tako još danas imamo protivrečne opise njega kao visoko spirituālne duše sa velikim filozofskim vizionarstvom, i kao popularnog heroja ne baš sasvim viteškog u ponašanju.

Sistem *bhāgavata* sa svojim poštovanjem Vāsudeva-Kršne naziva se takođe religija *pāñcarātra*. Ne znamo poreklo tog imena. U Padmatantri se kaže: »Pet drugih velikih *śāstra* su kao mrak u prisustvu ovoga, stoga je obično poznat pod imenom *pāñcarātra*«. <sup>65</sup> Možda sistem ima da zahvali svoje ime činjenici što kombinuje pet različitih učenja. Ne možemo biti sigurni da imamo tačne podatke o ovoj religiji čak ni u Nārāyaniya-odeljku Mahābhārata, jer vedaska adaptacija izgleda da je počela već tada. *Ālvāri* iz južne Indije, od kojih najraniji izgleda da pripadaju petom veku n. e., prihvataju ovu doktrinu.

<sup>64</sup> Bhāgavata, knj. X. 33. 26—29.

<sup>65</sup> I. 1. 69. Za različito mišljenje o poreklu tog imena vidi — Schrader: *Introduction to Pāñcarātra*.

Izraz *ālvār* označava čoveka koji je ogrezao u ljubavi prema bogu. Ima dvanaest *ālvāra*, poreklom iz svih kasta; njihova dela pisana su na tamilu a zovu se *prabandha* ili pesme u slavu nekog oblika Višnua, pune pobožnosti i predanosti. One sačinjavaju višnuitskog vedu. Rāmānuda, komentator Vedānta-sūtra, spada u pozniji period, jer je šesti u apostolskom nizu posle Nādamunija, koga je u ovu veru uveo Nam-mālvār. *Bhāgavate* su neposredni prethodnici višnuizma u Indiji. Očigledno da sledbenicima *pāñcarātre* prvobitno nije bilo odobreno da usvajaju vedske oblike pobožnosti. Oni sami izgleda da uzimaju za osnovu svoga gledišta ono što se naziva Pāñcarātra-āgame.<sup>66</sup>

U āgamama su obično predmeti raspravljanja podeljeni u četiri poglavlja: 1. saznanje (*dāna*), 2. meditacija (*yoga*), 3. izgrađivanje i postavljanje slike (*kriyā*), i 4. obredi (*caryā* ili *samskāre*). Glavno božanstvo je Vāsudeva-Kršna sa svoja četiri *vyūha*.<sup>\*</sup> Naglašava se imanentnost boga Kršne: »Sve je Kršna, od Brahme do trske.«<sup>67</sup> Višnu, uzvišen, na osnovu svoje *šakte* ili energije, koja ima dvostruki aspekt, *kriyā* i *bhūti*, koji odgovaraju sili i materiji, stvara svet. Odnos između Višnua i njegove energije misli se da je odnos nerazdvojne veza-nosti ili inherencije slično odnosu između supstancije i atributa. Rāmānuda prihvata iz *pāñcarātre* teoriju o odvojenom postojanju *brahmana*, individualnih duša i sveta. Prinošenje žrtava ustupa mesto poštovanju ikona u hramovima. Religija postaje više emocionalna. Ističe se potreba *bhakti*, predanosti. Glavna crta modernog vaišnavizma, koja proističe iz ovog sistema, jeste učenje o *prapatti* ili apsolutnom samopredavanju. Bog pomaže onima koji bez ikakve druge nade padaju pred njegove noge. Javlja se pitanje: kako može pravedni bog oprostiti grešnim dušama? Ovaj sistem uzdiže Lakšmi, suprugu božju na položaj posrednika. Strogu pravednost božju ublažava milost Lakšmina, koja ne zna za kažnjavanje.<sup>68</sup> Ova posrednica je prave božanske prirode i dejstvuje kad prizivaju verni. Naklonost Lakšmina je nužna priprema za naklonost samog boga. Čak i prošle *karme* mogu se oprostiti. *Prapatti* izgleda da je put kojim individualna duša dostiže do najvišeg duha, i isto toliko je uspešan kao bilo koji drugi metod, *sāmkhya* ili *yoga*.<sup>69</sup> Kod poštovalaca Višnua kasta ne igra ulogu. Ďābāla-brāhmana kaže: »Ljudi hunskog plemena Kirāta... čiste se od svojih greha samim dodiranjem sa onima koji su spojili svoja srca sa Višnuom.« Sledbe-

<sup>66</sup> Mnogi od njih se pominju u Vedāntadešikinom delu Pāñcarātrarakṣā. To i Āgama-prāmānya od Yāmunācārye iz desetog veka i odeljak Vedānta-sūtra (II. 2. 39—42) pod naslovom Pāñcarātra predstavlja podatak o tom sistemu. Višnuista koji posmatra āgame kao otkriće Nārāyane nikad se ne brine o određivanju njihovog datuma.

<sup>67</sup> Ābrahma stambaparyantam sarvam Krṣṇaś carācaram (Nārada Pāñcarātra).

<sup>68</sup> Nityam ajñātanigrahā.

<sup>69</sup> Śāntiparva, 348. 74.

\* *Vyūha*, izražajni oblik

nici ovih škola nisu mnogo vodili računa o *varnāśrami* (kastinskim odredbama), kao što su to činili *smārte* ili oni koji su pripadali vedskim *śāstrama*.

Mnogo se raspravlja o pitanju da li je religija *pāñcarātra*, *bhāgavata* ili *sātvata* po svome poreklu arijska ili ne. Neki tvrde da nije arijska stoga što njen kult nije vedski. Ona nije prihvatila vedske običaje ili *samskāre*, i njihovo učenje o rođenju *diva* i duša iz *samkaršane*\* bilo je suprotno teorijama veda. Yāmunācārya u delu Āgama-prāmānya beleži nekoliko primedaba protiv autoriteta āgama i odbacuje ih sve. Razlozi koje on iznosi jesu: njihova sadržina je drugog duha od duha veda; one ne spominju obrede i ceremonije kao što su *agnihotra* ili *dyotištoma*, nego čak ustaju protiv veda; njih ne prihvataju dvaput rođeni ili *dviḍe*.\*\* S druge strane primenjuju ih *sātvate*, očevidno jedno nearijejsko pleme.<sup>70</sup> Ima u njima mnogo crne magije i sujeverja.<sup>71</sup> Taj sistem nije obuhvaćen u tradicionalnom spisku učenja. Ako prihvatamo Šamkarino gledište, čak ni Bādarāyana ne podržava učenje āgama. On ima svoj naročiti sistem ceremonija, žigosanja itd. Na ovakve prigovore odgovara Yāmunācārya: ovaj sistem je u vezi sa vedama; njega prihvata kao autoritativni Bādarāyana u Mahābhārati i Bhāgavati, a i tako ugledni vidoviti učitelji kao što su Bhrgu i Bhāradvāda; *bhāgavate* su najbolji brāhmani; ime *sātvata* ne odnosi se na neku kastu nego označava one koji imaju osobinu *sattva* u preovlađujućem stepenu. Rāmānuda je dosledan sledbenik Yāmunācārye. Sama potreba za odbranom izgleda da dokazuje da je prošlo dosta vremena dok je taj sistem priznat kao vedski. Neki od bitnih elemenata modernog vaišnavizma, kao poštovanje ikona, žigosanje tela, nošenje *ūrdhvaḥpundre* (vertikalnog znaka) — postoje zahvaljujući religiji *pāñcarātra*.

Ma kojim imenom da se nazove, ta religija je nesumnjivo vrlo stara, možda kao budizam ako ne i starija. Ali pošto odeljak Nārāyaniya, u kome se opisuje ova religija, govori o Nārādinim doživljajima na Švetadvīpi ili belom ostrvu, gde su stanovnici *ekāntini* ili jednobošci, to se ponekad dokazuje da je jednoboštvo preuzeto iz hrišćanskih izvora. Dr Seal kaže: »Ovaj podatak iz Nārāyaniye sadrži po mom mišljenju odlučujući dokaz o stvarnom putu ili odlasku nekih indijskih vaišnava na obale Egipta ili u Malu Aziju, i znači pokušaj da se na indijski eklektički način Hristos uključi u *avatāre* ili otelovljenja najvišeg duha Nārāyane, kao što je u docnije doba bio uključen Buddha.«<sup>72</sup> Weber zastupa isto mišljenje.<sup>73</sup> Lassen se slaže sa tim.

<sup>70</sup> Manu, 10. 23. 5. <sup>71</sup> Kshudravidyā pracurata.

<sup>72</sup> *Vaiṣnavism and Christianity*, str. 30.

<sup>73</sup> I. A., 1874. »An investigation into the origin of the festival of Krṣṇa Janmāstami.«

\* *Samkaršana*, mesto zajedničkog porekla, neke vrste rezervoar duša ili života.

\*\* *Dviḍa*. »dvaput rođeni«, je naziv za pripadnike viših kasta.

On smatra da je verovatno da su možda neki brāhmani upoznali hrišćanstvo u nekoj zemlji severozapadnoj od njihove domovine, i doneli u Indiju neke hrišćanske dogme. Međutim, on veruje da je to zemlja Parta, gde »je predanje da je apostol Toma propovedao jevanđelje staro«. Ali jednobozštvo nije nepoznato u vedskoj literaturi. Čāndogyā-upanišad spominje religiju *akāyana* kao jednu od *śāstra* koje je proučavao Nārada.<sup>74</sup> Religija *bhāgavata* ne sadrži nikakve elemente koji bi bili suštinski strani indijskoj religioznoj misli. Prema Garbeu »Za nekoga koji dobro poznaje intelektualni život prednje Indije učenje o *bhakti* potpuno je shvatljivo kao pravi proizvod Indije.«<sup>75</sup> »Nikakav dokaz nije pronađen koji bi potkrepio teoriju da je pojam *bhakti* pozajmljen iz hrišćanstva. Religiozno značenje koje ima reč *bhakti* ne sadrži ništa što bi specijalno pripadalo hrišćanstvu. Ne samo da su se predanost bogu i vera u njega razvijali postepeno u drugim jednobozračkim religijama, nego se ta dva pojma mogu naći i izvan kruga jednobozračkih ideja. Specijalno Indija ima sve one elemente na osnovu kojih *bhakti* moramo smatrati kao »domaću« pojavu, kao što kaže Barth, »pošto se jednobozračke ideje mogu naći kao vladajuće od doba Rg-vede i dalje kroz skoro sve periode religiozne istorije Indije, a snažne težnje za božanskim, od davnina karakteristične za indijsku dušu i morale su razviti takva osećanja kao što je osećanje božanske ljubavi i božanske vere u popularno shvaćeno jednobozštvo«. Švetadvīpa ili belo ostrvo prema kosmologiji toga doba čini deo Indije koji je na severu od brda Meru. Najzad, hrišćanstvo je dospelo u Indiju tek u drugom ili trećem veku svoje ere. Imamo dokaza koji pokazuju da je jednobozračka religija preovlađivala znatno ranije. Ime Vāsudeve javlja se u Pāninijevoj gramatici.<sup>76</sup> Prema R. G. Bhandarkaru, Pānini je živeo »u početku sedmog veka pre n. e., ako ne još i ranije.«<sup>77</sup> Budistički i đainistički spisi izveštavaju nas o školama *bhakti*.<sup>78</sup> Senart piše da su reč *bhaktimān*, upotrebljenu u Theragāthi, preuzeli budisti iz jedne ranije indijske religije. »Da nije ranije postojala jedna religija sastavljena iz učenja *yoge*, višnuističkih legenda, predanosti Višnu-Kršni obožavanih pod imenom Bhagavān, — budizam se ne bi uopšte pojavio.«<sup>79</sup> Barth kaže<sup>80</sup>: »Drevna sekta *bhāgavata*, *sātvata* ili *pāñcārātra*, predana obožavanju Nārāyane i njegovog deifikovanog učitelja Kršne Devakīputre, vodi poreklo iz jednog daleko ranijeg perioda no što je ovaj kad se javio đainizam u osmom veku pre n. e.« U svome komentaru Pāninija, Patañđali kaže da je Vāsudeva ime za obožavanoga, tj. boga.<sup>81</sup> Imamo takođe arheoloških dokaza da potkrepimo

<sup>74</sup> VII. 1. 4.

<sup>75</sup> Garbe: *Philosophy of Ancient India*, str. 84.

<sup>76</sup> IV. 3. 98.

<sup>77</sup> *Bombay Gazetteer*, tom I, deo II, str. 141.

<sup>78</sup> Theragāthā, 370.

<sup>79</sup> *Indian Interpreter*, 1910, str. 177—178.

<sup>80</sup> I. A., 1894, str. 248. <sup>81</sup> J. R. A. S., 1910, 168.

prvenstvo religije *bhāgavata* prema pojavi hrišćanstva. Napis u Besnagaru iz drugog veka pre n. e.<sup>82</sup> spominje da je *bhāgavata* Heliodor uzdigao visoku zastavu sa slikom Garude u čast Vāsudeve. Napis u Ghosundi govori o poštovanju *bhagavata* Samkaršane i Vāsudeve. Jedan treći napis iz prvog veka pre n. e. nalazi se u Nanaghatu i sadrži pohvalu Samkaršani i Vāsudevi. Iz svega toga je jasno da je jednobozračka religija u Indiji apsolutno nezavisna ma od kakvih spoljnih uticaja, ida je prirodna posledica života i misli toga doba.

## IX

### EPSKA KOSMOLOGIJA

U kosmologiji Mahābhārata prihvata teoriju *sāmkhya*, iako ne dosledno. On smatra *purušu* i *prakrti* kao dva izgleda jednog *brahmana*.\* Svet se posmatra kao razvitak iz *brahmana*. Govori se da *svest o sebi* ispušta iz sebe *gune*, sastavne delove prirode, kao što pauk iz sebe ispušta paučinu.<sup>83</sup> Ista ideja stvaralačke aktivnosti *brahmana* javlja se i u drugim oblicima. Postoji takođe gledište da se iz *brahmana* stvara bog Brahmā, koji je izašao iz zlatnog jajeta koje formira telo svih stvorenja. I dalje se održava pojam kosmičkog jajeta. Dvojtvo *sāmkhye* pokazuje se katkad jasnije. Priroda je nešto drugo nego *puruša*, mada je ideja *puruše* kosmička. Kako *puruša* tako i *prakrti* izvode se iz jednog principa. *Prakrti* stvara pod nadzorom *puruše*,<sup>84</sup> ili *puruša* podstiče aktivnost stvaralačkih elemenata.<sup>85</sup> Na drugim mestima, opet, govori se da svaka aktivnost zavisi od *prakrti*, da *puruša* nikad ne dejstvuje, a ako sebe smatra aktivnim, onda je u zabludi.<sup>86</sup> Postoji takođe shvatanje da iako su stvaranje i razaranje delo *prakrti*, ipak je *prakrti* samo emanacija *puruše* u kome se s vremena na vreme rastvara.<sup>87</sup> Nismo mišljenja da epika sadrži teoriju o *mayi*, osim kao implikaciju. Razvoj sveta opisuje se u Mahābhārati na mnogo mesta prema sistemu *sāmkhya*.<sup>88</sup>

Nema sumnje da su ideje *sāmkhye* sazrevale polako u ovom periodu, mada nisu dobile svoj konačni oblik u sistemu. Glavne crte sistema *sāmkhya*, kako ih nalazimo u Mahābhārati, treba ovde pomenuti pošto razvoj kasnijeg mišljenja najvećim delom prihvata psihologiju i kosmologiju *sāmkhye*, mada ne i metafiziku i religiju predstavnika

<sup>82</sup> *Epigraphica Indica*, tom X.

<sup>83</sup> XII. 285. 40.

<sup>84</sup> XII. 314. 12.

<sup>85</sup> XII. 315. 8.

<sup>86</sup> XII. 222. 15—16; vidi tak. B. G., VI. 37.

<sup>87</sup> XII. 303. 31 i d.

<sup>88</sup> Aśvamedhaparva, 35. 20—23, i 47. 12—15.

\* *Brahman* je bezlični i neutralni panteistički princip sveta.

tog sistema. Mahābhārata prihvata klasifikaciju elemenata iz *sāmkhya*.<sup>89</sup> Jako približavanje klasičnoj teoriji imamo u Anugīti,<sup>90</sup> gde je prikazan tok razvoja. Iz »nerazvijenoga« postaje veliki *mahat*,\* iz njega individualizacija ili *ahamkāra*, iz njega pet elemenata, a iz njih s jedne strane kvaliteti zvuka, mirisa itd., s druge pet životnih gasova, dok iz individualizacije proističu jedanaest čulnih organa, pet za opažanje i pet za akciju i razum. *Sāmkhya* kao sistem još je daleko, pošto se *puruša* na nekim mestima računa kao sedamnaesta osobina opkoljena sa šesnaest drugih, a ne dvadeset peta. Opisujući dvadeset pet elemenata na mnogo mesta, Mahābhārata dodaje dvadeset šesti nazvan *išvara*.<sup>91</sup> Sve to pokazuje da je to bilo doba kad se veoma mnogo mislilo o problemima *sāmkhya*.

Mahābhārata priznaje teoriju o *gunama*. Sastavne delove *prakrti* čine tri osobine: *sattva* (dobrota), *radas* (strast) i *tamas* (tama). One su prisutne u svim stvarima, mada u različitom stepenu. Bića su klasifikovana u bogove, ljude i životinje, prema tome da li u njima preovlađuje ovaj ili onaj element.<sup>92</sup> Ove tri osobine su okovi duše. »One se vide izmešane. One su uzajamno povezane ali i sleduju jedna drugoj... Nema sumnje u to da dok postoji dobrota (*sattva*), dotle postoji i tama (*tamas*). Sve dotle dok postoji dobrota i tama, dotle se kaže da postoji i strast (*radas*). One idu na svoj put zajedno i kreću se svuda u društvu.«<sup>93</sup> Raspravljajući o tome, Nilakantha kaže: »Ma koliko da se poveća *sattva* njega ipak zadržava *tamas*, te tako postoji stalan odnos između onoga što zadržava i onoga što te tri osobine zadržavaju. One postoje zajednički, mada različite po snazi.« *Tamas* je osobina inercije, ili u čoveku tupost duha. Svrha mu je zadovoljenje čula. Uživanje mu je cilj. Neznanje mu je osobina. Ako neko *tamasom* gospodari, za njega se kaže da je uzdržan. *Radās* je emocionalna energija koja izaziva želje. Po njemu čovek postaje nemiran i žudi za uspehom i moći; kad ga se obuzda, onda poprima plemenit oblik naklonosti, sažaljenja, ljubavi. *Radās* je na sredini između *tamasa*, koji vodi neznanju i lažljivosti, i *sattve*, koje razvija pronicanje u stvarnost. *Sattva* čini razumnju stranu čoveka. Ono doprinosi stalnosti karaktera i podržava dobrotu. Jedino ono je u stanju da vodi ljude pravim putem. Njegova odlika je praktična mudrost, cilj mu je ispravno ispunjavanje dužnosti. Nijedan čovek nije lišen ovih osobina. Prvoj od te tri osobine sedište je u umu, drugoj u vitalnosti, a trećoj u telu. *Tamas* ili princip inercije najjači je u našoj materijalnoj prirodi ili telesnom biću; *radās* u našoj životnoj prirodi koja dejstvuje protiv telesne; *sattva* u našoj duhovnoj prirodi. Striktno govoreći, oni su prisutni u obliku mešavine u svakom

deliću našeg psihičkog sklopa. Ako se uzme voljna strana našeg svesnog života, element *tamas* preovlađuje u našim nižim prohtevima u neprestanom ponavljanju njihovih potreba i zadovoljenja. Element *radās* preovlađuje u našim željama za moći i dobiti, za uspehom i pustolovinama. Element *sattva* cilja ostvarenju srećne ravnoteže ili prilagođavanja *sebe* okolini i ostvarenju unutrašnje harmonije.<sup>94</sup> Ove tri odlike svojim uzajamnim dejstvom određuju čovekov karakter i sklonosti. Stoga se sve ljudske duše mogu podeliti na inertne, nemirne i dobre. U klasama »dva puta rođenih« vaišje ili trgovci su najniži; kšatrije, sa svojim takmičarskim načinom mišljenja i naporom da premaše ostale, čine srednji stalež; brāhmani, pak, čine najvišu klasu. Ako se dovedu u odnos prema bogu, tri *gune* vode pojmovima Višnu, Brahme i Šive. *Gune* su suštinske moći božanstva, koje ne postoji samo u savršenoj ravnoteži mirovanja, nego takođe u božanskoj aktivnosti. *Tamas* je u bogu mirno savlađivanje svih akcija, *radās* je njegova volja sposobna za uspešno i blagotvorno dejstvo, a *sattva* je samosvojna svetlost božanskog bića. Ove tri osobine se nalaze u svemu i čine osnovu svake aktivnosti. Svet je igra tih modusa. Raznovrsnost pojava javlja se uzajamnim dejstvom ravnoteže, kretanja i inercije. »*Gune* se rađaju u *gunama* i nestaju u njima.«<sup>95</sup>

Od učitelja nauke *sāmkhya* spominju se Kapila, Āsuri i Pañčāśikha,<sup>96</sup> mada ima razlika između sistema *sāmkhya* i učenja Pañčāśikhe.<sup>97</sup>

Ne slažemo se sa Deussenom u njegovom mišljenju da epska filozofija čini prelaz između idealizma *vedānte* i realizma *sāmkhya*. Ona obuhvata oba. Mada *sāmkhya* u epu ne razvija mnoge od svojih karakterističnih odlika, ipak obuhvata ono što je bitno. Filozofija *yoga* je obuhvaćena, mada još ne sadrži tehničke izraze Patañđalijeve sistema.<sup>98</sup>

U psihologiji Mahābhārata prihvata pet čula: sluha, dodira, vida, ukusa i mirisa, koji odgovaraju elementima zemlje, vode, vatre, vazduha i *ākāše*. Dodir čula sa predmetom nije dovoljan da se ostvari opažaj. *Manas* mora da preda osećanje *buddhiju*, a zatim duši. »Okolo ne može samo da ostvari viđenje bez pomoći duha.«<sup>99</sup> *Buddhi* je odlučujući činilac, dok je *manas* samo posrednik.<sup>100</sup> Što se tiče prirode duše neki su verovali, kao i *sāmkhya*, da je ona nepokretan pasivni posmatrač *prakrti*, izvor akcije i promene, osećaja i misli. Atomski karakter duše spominje se takođe sa odobravanjem. Pored vere u

<sup>89</sup> Vidi Śāntiparva, 303—308; Anugītā, XI. 50. 8; XII. 306. 39—40.

<sup>90</sup> 14. 40—42.

<sup>91</sup> Śāntiparva, 308; vidi tak. 306. 29; 310. 10.

<sup>92</sup> Anugītā, 14. 36—38.

<sup>93</sup> Anugītā, gl. XXIV.

\* *Mahat*, »veliko« počelo je u sistemu *sāmkhya* sinonim za *buddhi* ili um.

<sup>94</sup> Upor. Platonova tri elementa žudnje, duha i uma, i njegove tri društvene klase.

<sup>95</sup> Śāntiparva, 305. 23.

<sup>96</sup> Anugītā, XII. 319. 59; XII. 218. 14.

<sup>97</sup> Vidi Keith: *Sāmkhya System*, str. 39—40.

<sup>98</sup> Vidi XII. 237. 6—7.

<sup>99</sup> Śāntiparva, 311. 17.

<sup>100</sup> Ibid., 251. 11.



individualnu dušu, verovalo se i u vrhovnu dušu ili *puruṣottamu*. Teorija upanišada je takođe prisutna. *Ātman* se naziva *kṣetradhū* ako je vezan za telo, a *paramān* kad je slobodan od njega i *guna*.<sup>101</sup> Nalazimo takođe i pojam *linga śarira* ili prefinjeno telo.<sup>102</sup>

## X

## ETIKA

Etici kao težnji za srećom daje se značajno mesto u Mahābhārati. »Sva stvorenja žele zadovoljstva i trude se da izbegnu bol.«<sup>103</sup> »Predmet naše želje je zadovoljstvo (*sukham*), predmet naše mržnje je bol (*duḥkham*).«<sup>104</sup> U ovom svetu to dvoje se javlja izmešano.<sup>105</sup> Ali, kako zadovoljstvo tako i bol su *anitya* ili prolazni. Cilj je čovekovih napora do postigne stanje u kome prima zadovoljstvo ili bol sa mirom i stalno.<sup>106</sup> *Dharma* ili ispravnost je postojano stanje koje daje čoveku savršeno zadovoljenje. To mu pomaže da stekne spasenje, kao i mir i sreću na zemlji.

Mada *dharma* vodi *mokṣi*, oni se ipak razlikuju kao sredstvo od cilja. Pri nabranjanju četiri cilja čoveka (*puruṣārthas*): *dharma*, *artha* (bogatstvo), *kāma* (želja), i *mokṣa*; *dharma* i *mokṣa* se razlikuju. Pravila za postizanje spasenja sačinjavaju *mokṣa-dharma*. U užem smislu *dharma* znači etički zakonik kao različit od religioznog, mada on ima u vidu i slobodu duše.

Bez obzira na neke opšte principe, kao govorenje istine i nečinjenje nasilja, *dharma* je u vezi sa društvenim uslovima i zavisna od njih. On uvek ima društvenu implikaciju. On je veza koja drži jedinstvo društvene zajednice.<sup>107</sup> Ako ne bismo čuvali *dharma* javila bi se društvena anarhija, a bogatstvo i umetnost ne bi cvetali. *Dharma* razvija solidarnost društvene zajednice.<sup>108</sup> On ima za cilj dobrobit svakog stvorenja.<sup>109</sup> »Što god ne doprinosi blagostanju društva, ili čega biste se mogli stideti — to ne činite.«<sup>110</sup> Prema Mahābhārati suština svih dužnosti sadrži se u maksimi: »Ne čini drugima ono što bi tebi bilo neprijatno.«<sup>111</sup> Kastinske dužnosti se određuju prema njihovoj

<sup>101</sup> Vidi Śāntiparva, 187. 24.

<sup>102</sup> Vidi Vanaparva, 296. 16.

<sup>103</sup> Śāntiparva, 139. 61.

<sup>104</sup> Ibid., 295. 27.

<sup>105</sup> Ibid., 190. 14; 25. 23; Vanaparva, 260. 49.

<sup>106</sup> Śāntiparva, 25. 16.

<sup>107</sup> »Dhāranād dharmam ity āhur dharmo dhārayate prajāh.« Karna-parva, 69. 59.

<sup>108</sup> Lokasamgraha ili samājadhāra.

<sup>109</sup> Śarvabhūtahitam.

<sup>110</sup> Śāntiparva, 124. 66; 261. 9; 109. 10.

<sup>111</sup> Pandit, 1871, str. 238.

instrumentalnoj vrednosti. »Dužnost je kšatrije da čuva državu silom i da ne brija glavu.«<sup>112</sup> Naravno, istinske moralne vrline smatraju se višim od kastinskih funkcija. »Istina, samokontrola, askeza, plemenitost, nenasilje, istrajnost u vrlini — to su sredstva za uspeh, a ne kasta ili porodica.«<sup>113</sup> »Vrlina je bolja nego nemoralnost i život. Kraljevstvo, sinovi, slava, bogatstvo — sve to nije ravno ni šesnaestom delu vrednosti istine.«<sup>114</sup> Mada ženama nije bilo dato pravo da prinose žrtve po običaju veda, ipak su njima odobrena poklonička putovanja, čitanje epskih pesama i izražavanje poštovanja boga u duhu i razumu.<sup>115</sup>

*Dharma* se nipošto ne shvata u nekom hedonističkom duhu. To nije obično zadovoljavanje želja. Gomilanje zadovoljstava ne može nam pružiti istinsku sreću. »Želja za srećom ne prestaje samim uživanjem zadovoljstava.«<sup>116</sup> Ma šta da postignemo, mi pokušavamo da idemo još dalje. »Svilena buba umire od svog bogatstva.«<sup>117</sup> Ništa konačno ne može da zadovolji glad za beskonačnim. Možda je za nas nužno da trpimo radi *dharma*. Istinska radost je nerazdvojna od trpljenja.<sup>118</sup> Nezadovoljstvo je podstrek za napredak.<sup>119</sup> Morali bismo zagospodariti svojim duhom i oplemeniti svoje strasti. Kad očistimo svoje srce i postignemo istinu verovatno nećemo grešiti, jer ćemo se bojati da uvredimo ljude ili izazovemo bol. Usavršavanje ovog stava zahteva disciplinu uma i volje. Na nekim mestima se zastupa preterani asketizam. Pošto su zadovoljstva i bol uzajamno zavisni, jedini način da se oslobodimo njih leži u uništenju *tršne* ili »žedi.«<sup>120</sup> Uvežbavanjem mi postizemo stanje neuporedivo više no što je zadovoljenje želje ili postizanje Indrinog neba.<sup>121</sup> Izgleda da u Mahābhārati nema doslednog stava prema *yogi* i asketizmu. Saznajemo tu o *ršijima* koji stoje na jednoj nozi, ili koje jedu crvi, s druge strane o onima koji su veoma plahoviti, što su kao Durvāse. Ideja *tapasa* je na velikom glasu, mada katkad čujemo i proteste protiv nje. »Crveno odelo, zavet ćutanja, trostruki štap, lonče vode — sve to vodi na stramputicu. To ne doprinosi spasenju.«<sup>122</sup> Povlačenje iz sveta se ne dozvoljava dok čovek ne ispuni svoje dužnosti na prethodnim stupnjevima. U Mahābhārati se izlaže jedna priča koja ističe koliko je važno živeti u svetu pre no što se napusti. Neki pustinjak koji je napustio svet pre no što se oženio, stigao je na

<sup>112</sup> »Danda eva hi rājendra kṣatradharmo na mundanam.« Śāntiparva, 23. 46.

<sup>113</sup> III. 181. 42.

<sup>114</sup> III. 34. 22.

<sup>115</sup> III. 37. 33. Vidi tak. III. 84. 83.

<sup>116</sup> Na jātu kāmah kāmanām upabhogena śāmyati. Ādiparva, 75. 49. Vidi tak. Manu, II. 94.

<sup>117</sup> XII. 330. 29.

<sup>118</sup> Vanaparva, 233. 4.

<sup>119</sup> Śabhāparva, 55. 11. Asantosa śriyo mūlam.

<sup>120</sup> Śāntiparva, 25. 22; 174. 16.

<sup>121</sup> Ibid., 174. 48; 177. 49.

<sup>122</sup> XII. 321. 47.

svome lutanju do nekog strašnog mesta, do otvora pakla. Tamo je našao svoga oca i dedu i sve svoje pretke obešene jednog ispod drugog nad otvorenim ponorom. Konopac koji ih je držao da ne propadnu u ponor nagrizao je polako jedan miš, koji je predstavljao snagu Vremena. Mnogi poznati glasovi podsetili su ga na ono što je slušao kao dete u rečima »spasi nas«, »spasi nas«. Jedina nada na spasenje dugog niza predaka bila je rođenje jednog sina. Pustinjak je razumeo pouku, vratio se kući i oženio se.

Ako treba da ispunjavamo dužnosti kao članovi društva, kako ćemo znati koje su to dužnosti? Oni koji su čisti i savršeni, zakon su sami sebi. Nesavršeni moraju da prime zakone koje drugi stvaraju a društvo ih priznaje. *Acāra* ili običaj glavno je pravilo.<sup>123</sup> Pravila dobijaju oblik zapovesti i osećaju se kao ograničenja pošto obuzdavaju površne težnje naše prirode.<sup>124</sup> Ako se javi sukob dužnosti, moramo sledovati primeru velikih ljudi. Priznata je potreba voljenih ličnosti koje inspirišu i utiču. »Logika nije definitivna, sveti spisi su različiti, reči onih koji nisu *rši* ne vrede, istina *dharme* izgleda skrivena tajanstvenošću; putem velikih treba ići.«<sup>125</sup> Zaista veliki su *ātmadhāni* ili oni koji vladaju duhovnim saznanjem.

Ima nekih propisanih opštih pravila, kao što je: izbegavati krajnosti.<sup>126</sup> Čak se zabranjuje i prevelika strpljivost.<sup>127</sup> Mada se načela istine i *ahimse* priznaju kao imperativna, ipak Mahābhārata razmatra njihove izuzetke.<sup>128</sup> Zakon koji zahteva govorenje istine nema intrinseknu vrednost, pošto istinitost koja označava ljubav prema čovečanstvu predstavlja jedini bezuslovan cilj.<sup>129</sup> Ipak, znajući za opasnost dozvoljavanja izuzetaka od pravila, Mahābhārata nastoji na *prāyaścitti* ili prečišćavanju za one koji prekorače zakon govorenja istine.<sup>130</sup>

Greh se priznaje, kao i značaj priznanja sa kajanjem. Onaj koji se iskreno kaje trebalo bi da kaže: »Ja to više neću da radim«. *Bhakti*, ili ljubavlju prožeta vera u boga, smatra se kao sredstvo za postizanje moralne čistote. Na nekim mestima se govori da najviše možemo postići jedino mudrošću a ne *karmom*, ma kako ono bilo dobro i zaslužno. Mi prolazimo od rođenja u rađanje »sve dotle dok se ne nauči pobožnost koja se pokazuje u ostvarivanju koncentracije duha radi konačnog oslobođenja.«<sup>131</sup>

Mahābhārata veruje u snagu *karme* ili fatalnost postupka. On prihvata teoriju upanišada po kojoj su sva stvorenja vezana *karmom*

<sup>123</sup> Anuśāsanaparva, 104. 157; Manu, I. 108.

<sup>124</sup> Vidi Mīmāṃsā-sūtre, I. 1. 2; M. B., Śāntiparva, 29. 4. 29.

<sup>125</sup> Vanaparva, 312. 115.

<sup>126</sup> Ati sarvatra varjayet.

<sup>127</sup> Vanaparva, 28. 6 i 8.

<sup>128</sup> Śāntiparva, 109. 15—16.

<sup>129</sup> Yad bhūtahitam atyantam etat satyam matam mama. Śāntiparva, 329. 13; 287. 16.

<sup>130</sup> VIII. 104—109.

<sup>131</sup> Anugītā, III. 23.

a oslobađaju se mudrošću.<sup>132</sup> Ponekad *karma* predaka utiče čak i na njihove potomke.<sup>133</sup> Činjeni su pokušaji da se izmiri zakon *karme* sa čovekovom slobodom. Dok je opšta tendencija teorije o *karmi* da pokaže da nema mesta za nezavisnost pored gvozdene nužnosti, dotle ona ipak priznaje elemente slobode. Čovekov napor može da izmeni *karmu*. *Karma* se upoređuje sa vatrom koju svojim naporom možemo razduvati u plamen ili sasvim ugasiti. Priznaju se razne vrste *karme*: *prārabdha*, *samcita* i *āgāmi*. *Prārabdha* se nazivaju *karme* koja su počela da donose plod u vezi sa ovim telom a na osnovu utisaka od akcija u prethodnom čovekovom životu. Drugi utisci u vezi sa prošlim životom nazivaju se *samcita* ili semenu slični utisci. Oni utisci koji se tek primaju u akcijama u ovom životu nazivaju se *āgāmi karme*. Ova dva poslednja oblika *karme* mogu se savladati pomoću stvarnog *dhāne* i iskupiteljskih obreda, dok *prārabdha karme* ne mogu. Uz pomoć milosti božje mi možemo uništiti snagu *samcite* i *āgāmi*. Priznaje se takođe da uspeh ma u kom poduhvatu zavisi ne samo od *karme*, nego i od napora čoveka. Uticaj zakona *karme* ne ograničava, međutim, moć božju. Zakon *karme* je izraz prirode božje. Govori se da je Višnu otelovljenje zakona, njegova osnova i energija.<sup>134</sup>

Na pitanje o budućem životu ne daje Mahābhārata jasan odgovor. Put bogova se razlikuje od puta predaka, a priznaje se treće mesto paklu. Besmrtnost nije »život slavan, kao kraljevski.«<sup>135</sup> To je večna sreća u nebu gde nema trpljenja od gladi i žeđi, smrti i starosti. To je konačno stanje blaženstva koje postiže istinski *yogin*. Ratniku se obećava »sreća u Indrinom nebu«. Zvezde se smatraju za duše umrlih mudraca. Arđuna ih posmatra kao velike heroje izginule u bici. Međutim, najviši cilj je sjedinjenje s bogom. Teorija *sāmkhya*, po kojoj se duh oslobađa iskustvenog života kad upozna svoju razliku od prirode, nalazi takođe pomena. »Kada otelovljena *svest o sebi* ispravno sazna sebe kao usredsređeno, onda nema nad njom nekog gospodara, pošto je ona postala gospodar trostrukog sveta. Ona dobija različita tela prema želji... ona dostiže *brahman*.«<sup>136</sup>

## XI

### ŠVETĀŠVATARA-UPANIŠAD

Neke od poznijih upanišada pripadaju ovom periodu i imaju za cilj obnovu učenja raznih upanišada. One pokazuju napredak u misli i izraz su razvoja duha u zemlji za vreme proteklog perioda. One

<sup>132</sup> »Karmanā badhyate jantun vidyayā tu pramucyate.« Śāntiparva, 240. 7.

<sup>133</sup> Ibid., 129. Vidi tak. Manu, IV. 170; Ādiparva, 80. 3.

<sup>134</sup> M. B., XIII. 149.

<sup>135</sup> VII. 71. 17.

<sup>136</sup> Anugītā, 4.

vezuju same sebe za neku religioznu tendenciju ili filozofsku školu. Ima upanišada koje specijalno pripovedaju praksu *yoge* ili načela *sāmkhye* ili sistema *vedānte*. Ābāla podržava krajnji asketizam i poziva nas da iskorenimo sve želje. Maitri-upanišad takođe prihvata pesimistički stav.<sup>137</sup> Ona pravi sintezu od gledišta *sāmkhye* i *yoge*. Pokušava se da se dvadeset četiri *tattve* sistema *sāmkhya* svede na vrhovno *brahman*. Maitri, Dhyānabindu i Yogatattva-upanišade veličaju metod *yoge*. Amrtabindu-upanišad uči da su *divje* delovi *brahmana* u istom smislu kao što su ograničeni delovi prostora delovi jednog univerzalnog prostora. Ona pruža advaitsko\* tumačenje. Ono je zaista *brahman* bez delova što je van svake misli, neokaljeno. Čovek postaje neizmenljiv saznajući: »To *brahman* sam ja.« Jedno se javlja kao mnogo zbog *upādhi* ili granica. »Njega vidimo kao jedno i kao mnogo, kao mesec u vodi.«<sup>138</sup> Kaivalya-upanišad priznaje da je *sannyāsa* ili odricanje od sveta jedini put do *mokše*.<sup>139</sup> Ističe se važnost *dhāne*<sup>140</sup> i dokazuje nezavisnost *svesti o sebi* od objekta. »U tri stanja (budnosti, sanjanja i spavanja), ma šta da je predmet uživanja, ma ko da je uživatelj i ma kakvo da je uživanje, od njih sam različit ja, svedok, čisti um, trajno dobro.«<sup>141</sup> Neke druge upanišade insistiraju na kontemplaciji, poštovanju personalnog boga i simboličkoj meditaciji. Postoje upanišade koje izlažu da je Višnu ili Šiva najviši gospodar vasiona, i insistiraju na putu predanosti. Primer za to imamo u upanišadama Mahānārāyana, Rāmatāpanniya, Śvetāśvatara, Kaivalya i Atharvaśiras. Većina ovih uglavnom se bavi mirenjem suprotnih načela filozofije *sāmkhya*, *yoga* i *vedānta*, i pripada periodu koji je došao posle formulisanja tih sistema. Može biti od koristi da se opiše sadržina Śvetāśvatara-upanišade pošto u njoj imamo uporedan pokušaj sa pokušajem Bhagavad-gīte, sa tom razlikom što je ovde Šiva vrhovni gospodar.

Ova je upanišada poznija od budizma pošto poznaje tehničke izraze iz filozofije *sāmkhya* i *yoga*. Ona spominje ime Kapile, mada Šamkara veruje da se ime odnosi na Hiranyagarbhu,\*\* koji ima boju mrku ili zlatnu. Pominjanje kože sa tri boje<sup>142</sup> uzima se katkad kao ukazivanje na tri *gune* u filozofiji *sāmkhya*. Ali Šamkara to tumači kao ukazivanje na tri prvobitna elementa iz učenja upanišada: vatre, vode i zemlje. Glava II te upanišade puna je ukazivanja na sistem *yoga*. Reč *linga* upotrebljava se možda u značenju *nyāye*.<sup>143</sup> Ova upanišada izgleda da prihvata saznanje budističkih spekulacija kao što su one o vremenu (*kāla*), prirodi (*svabhāva*), ili sledovanju dela (*karma*),

137 I. 2—4.

138 8 i 12.

139 I. 1.

140 9 i 10.

141 18.

142 IV. 5.

143 VI. 9.

\* *Advaita* je monizam u smislu Šamkarinog filozofskog sistema (v. knj. II).

\*\* *Hiranyagarbha* je zlatna praklica sveta.

ili slučaju, elementima ili *puruši*. Govoreći o najvišoj realnosti, ova upanišada upotrebljava imena kao što su Hara, Rudra, Šiva.<sup>144</sup> Popularni bog brāhmanizma dobija osobine *brahmana*.

Deussen naziva Śvetāśvatara-upanišadu »spomenikom teizma«, jer ona pripoveda teoriju o personalnom bogu, tvorcu, sudiji i svedržitelju vasiona. Gospod Hara upravlja individualnim ja i održava vasionu. Ova upanišada odbacuje teoriju naturalizma, koja drži *svabhāvu* za uzrok vasiona.<sup>145</sup> Ta teorija veruje da vasionu stvaraju i održavaju prirodne i nužne akcije supstancija prema svojim svojstvima. Za takvo gledište nije potrebno postojanje vrhovnog bića.

Postojanje boga ne može se dokazati logičkim putem. Ono se samo može priznati verom i meditacijom.<sup>146</sup> Kad je apsorbovan ovom koncentracijom, *yogin* vidi pomoću istinske prirode samoga sebe, koje kao svetlost obasjava pravu prirodu *brahmana*, nerođenog, večnog, slobodnog od svih uticaja prirode — i oslobađa se svih veza.<sup>147</sup> »On nema vidljiv oblik; niko njega ne vidi očima. Oni koji ga znaju srcem i razumom kako boravi u srcu, postaju besmrtni.«<sup>148</sup> On je gospodar prirode i duše, uzrok vezanosti i oslobođenja, ono što je večno u svakoj stvari, samorođeni.<sup>149</sup> Dopušta se takođe i imanentnost božanstva. Bog boravi u srcu čoveka i skriven je u svakom biću. »Ti si žena, ti si čovek, ti si mladić i čak devojka, ti si starac koji drhti nad svojim štapom, tvoje lice je vasiona.«<sup>150</sup>

Upanišada je svesna postojanja bezličnog *brahmana*, čije su tri tendencije ili razvoja: bog, svet i *svest o sebi*. »Gde nema mraka, nema ni dana ni noći, ni postojanja ni nepostojanja, tu je sveblagosloveni, sam.«<sup>151</sup> On se naziva *nirguna*, mada teistički interpretatori kažu da ova reč znači da vrhovno biće nema rdavih osobina.<sup>152</sup> Nema sumnje da Śvetāśvatara dopušta postojanje vrhovnog *brahmana*, koje je iznad celog promenljivog sveta,<sup>153</sup> iza prostora,<sup>154</sup> neuznemiravano, slobodno od promene postojanja i uzročnosti.<sup>155</sup> To je čista osnovna svest, čijom svetlošću sve sija,<sup>156</sup> a opisuje se kao »bez delova, bez dejstvanja, bez pogreške, bez neznanja ili bede«.<sup>157</sup> Od ovog svevišnjeg proističu tri nerođena elementa: sveznajući bog, nesavršena

144 I. 10; III. 4 i 7; IV. 10 i 12.

145 VI. 1.

146 VI. 13.

147 II. 15.

148 IV. 20.

149 VI. 16; VI. 7; VI. 13.

150 III. 11. 14. 16; IV. 3. Vidi tak. Mahānārāyana, II. 7; Kaivalya, 9 i 10.

151 IV. 18.

152 VI. 11.

153 III. 14.

154 III. 20.

155 V. 13; VI. 5.

156 VI. 14.

157 VI. 19.

*svest o sebi* i svet *prakrti*, koji u sebi nosi mogućnosti za uživanje i trpljenje.<sup>158</sup> Ta tri elementa nisu krajnje međusobno različita. Oni su tri vida jednog *brahmana*.<sup>159</sup> Apsolut iz upanišada postaje najviši elemenat, individua među individuama. Personalni gospod je složno *brahman*, večita podrška *đive* i materije.<sup>160</sup> Svaki teizam nosi sobom ovakvu dvosmislenost. Religiozne potrebe čovekove svesti zahtevaju da se najviši princip posmatra kao dobro,<sup>161</sup> kao prijatelj i pribežište svega,<sup>162</sup> kao davalac željenih stvari.<sup>163</sup> Pošto je teško zamisliti bezlično *brahman*, obezbeđuje se personalni gospod.<sup>164</sup> »*Brahman* je svesna inteligencija, jedno, bez delova, bez tela. Da bi se pobožni čovek pomogao u svome izražavanju pobožnosti, pripisivani su *brahmanu* razni oblici i simboli.«<sup>165</sup> Švetāšvatara izjednačuje obojicu, personalno i bezlično, mada zamišlja da je bezlično *brahman* stvorilo personalno, ako se dopušta mogućnost takvog akta kao što je stvaranje. U odnosu na svet i individue u njemu apsolut postaje ličnost. Sve dotle dok se individua drži svoje individualnosti apsolut je nešto drugo i tako personalni bog. Ali kad individua napusti svoju individualnost to dvoje postaje jedno.

Tako dolazimo do teorije o *māyi*, a govori se da je bog kontrolor *māye*. Izveštaj *sāmkhye* prihvata se sa nekim izmenama. *Prakrti* prestaje da bude nezavisna sila i postaje prava priroda boga.<sup>166</sup> Bog svojom sopstvenom moći (*devātmaśakti*) stvara svet.<sup>167</sup> »Kao što pauk ispreda svoju mrežu koncima iz svog sopstvenog tela, tako je i bog proizveo supstanciju iz svoga sopstvenog bića i prekrio sebe time.«<sup>168</sup> Od jednoga bog stvara raznovrsnost.<sup>169</sup> Međutim, nema mišljenja da je svet prividan. Priznaje se da on skriva od našeg pogleda najvišu stvarnost.<sup>170</sup> Svet je *māyā*, pošto mi ne znamo kako se bezličnost pretvara u *išvaru*, svet i duše. Priznaje se *māyā* i u značenju božanske moći. *Prakrti* se naziva *māyā*, pošto samosvesni *išvara* razvija ceo svet pomoću sile *ne-ja*. *Māyā* u značenju *avidyā* se priznaje pošto pojava sveta skriva u sebi jedan duh. Ova različita značenja nisu nespojiva, mada bi se javila zbrka ako ih ne bismo tačno razlikovali.

Teorija *kalpa* stvara se kao kompromis između shvatanja stvaranja izloženog u upanišadama i shvatanja o beskonačnosti *samsāre*. Prema ovom drugom, postupci svake životne istorije pokazuju se u

158 I. 9.

159 I. 12. Trividham brahman etat. Vidi tak. I. 7.

160 Saṁyuktam etat.

161 III. 5.

162 III. 17.

163 IV. 11.

164 Kaivalya, 24.

165 Rāmatāpaniya, I. 7. Vidi tak. Kaivalya, 18.

166 IV. 9—10.

167 I. 3.

168 VI. 10.

169 VI. 12. Ekah rūpam bahudhā yah karoti.

170 V. I.

sledećem životu. Tako svaki život pretpostavlja jedan raniji, te ne može postojati neki prvi život, i tako ne može postojati neko stvaranje sveta u nekom određenom trenutku. Već nam se govori o stvaranju sveta kao o događaju koji se periodično ponavlja kroz celu večnost. Kad je vasiona jednom stvorena ona traje kroz celi *kalpa*, ili period sveta, posle čega se vraća u najvišeg boga, da bi ponovo proistekla iz njega. Uzrok ovih ponavljanih proisticanja je to što postupci duše žive dalje i traže ponovno stvaranje ili obnovljeno postojanje radi svog iskupljenja. Ideja periodičnog razaranja i stvaranja vasiona zajednička je Bhagavad-gīti, Švetāšvatari i epskoj misli.<sup>171</sup> »On boravi u svim stvorenjima i, goreći u jarosti na kraju vremena, kao gospod razbija u deliće sve stvorene stvari.«<sup>172</sup> »On je bog koji mnogo puta baca jednu mrežu za drugom u prostoru i ponovo je skuplja.«<sup>173</sup> U kasnijim upanišadama poklanja se velika pažnja ovoj ideji. »On je taj koji jedino ostaje budan kad se vasiona rastvori, i on je taj koji onda (ponovo) iz dubine prostora budi u život čiste duhove.«<sup>174</sup> Na mesto jednog stvaranja iz upanišada dolazi večno obnavljanje procesa, ponovno stvaranje koje dolazi posle svakog rastvaranja, određeno postupcima duša.

Budući da je to teistička religija, Švetāšvatara pravi razliku između obožavaoca i predmeta obožavanja,<sup>175</sup> između duše i boga, mada je to samo razlika u stepenu. Čovek razbija svoje neznanje razmišljajući o bogu, posvećujući sebe njemu.<sup>176</sup> Usvojeno je shvatanje o *bhakti*, a govori se da je milost božja uzrok slobode čovekove.<sup>177</sup> Ali bog nije ćudljiv, i ukazujući svoju naklonost drži se izvesnih načela. Sugerira se učenje o *prapatti* ili o samopredavanju.<sup>178</sup> Postoji prividni sukob između meditacije i pobožnosti. »Ovo apsolutno *brahman* treba da se zamišlja kao večno i kao uvek prisutno u svakoj duši, jer pored njega nema ničega što treba saznati; znajući individualnu dušu kao uživaoca, predmete uživanja i davaoca uživanja, a sve troje kao samo *brahman*, on postiže oslobođenje.«<sup>179</sup>

Posle smrti duša ima da izabere jedan od tri puta: put bogova, koji se stiče saznanjem, put otaca, koji se stiče dobrim *karmom*, ili niski put, kojim idu grešnici.<sup>180</sup> Oslobođeni smo svih veza kod saznanja tvorca.<sup>181</sup> A dotle ćemo primati različite telesne oblike prema pri

171 B. G., IX. 7; vidi tak. VIII. 17—19.

172 III. 2. Švetāšvatara-up.

173 V. 3; vidi tak. VI. 3—4.

174 Maitri-up., VI. 17.

175 IV. 6—7; I. 8.

176 I. 10; IV. 4—6.

177 III. 20; vidi tak. I. 16. 2. 3. 12. 6. i 21.

178 VI. 18.

179 I. 12.

180 V. 7.

181 V. 13.

rodi naših želja. »U ovom krugu Brahme (*brahma-čakra*), koji je kako oslonac tako i cilj svih bića i beskonačan, luta poklonička duša kad sebe i vrhovnog upravitelja zamišlja kao različite; ona postiže besmrtnost kad je on uzdigne.«<sup>182</sup>

## XII

### MANUOV ZAKONIK

Pre no što predemo na Bhagavad-gītu možemo načiniti kratak osvrt na Manuov Zakonik, koji zauzima vidno mesto među *smrtama*.\* Činjeni su pokušaji da se autor ovog zakonika dovede u vezu sa Manuom koga spominju vede.<sup>183</sup> U Rg-vedi on se često naziva otac Manu.<sup>184</sup> On je osnivač socijalnog i moralnog reda koji je prvi ustanovio *dharmu*. On je praroditelj čovečanstva. Mada možda nije ni bio individualni zakonodavac, Dharmašāstra koje mu se pripisuje uživa veliko poštovanje. »*Smrti* koja bi bila protivna Manuu ne odobrava se.«<sup>185</sup>

Sir William Jones pretpostavlja vrlo rani datum Manuova Zakonika, 1250. godinu pre n. e. Schlegel smatra da taj datum ne može biti raniji od 1000. g. pre n. e. Monier Williams ga određuje oko 500. g. pre n. e.<sup>186</sup> Weber misli da tekst mora da bude mlađi od poslednjih delova Mahābhārata. Autor poznaje vedsku literaturu i poziva se na prethodne zakonodavce i tradiciju. Weber, Max Müller i Burnell misle da je stihovano izdanje Mānavadharmasāstre poznije doterano izdanje jednog starijeg proznog sastava. Govori se da je to »delo koje pripada *mānavama*, jednom od šest odeljenja *maitrāyanīya*, škole crnog Yađur-vede, čije malobrojne pristalice još postoje u bombajskoj oblasti.« Za dokaz ovog mišljenja Burnell se poziva na Whitneya.<sup>187</sup> Prema prirodi svoga stila i jezika, Maunov Zakonik se pripisuje epskom periodu. Kao Mahābhārata i purāne, ova knjiga je popularnog karaktera, određena za one kojima prvi izvori nisu pristupačni. Ona dokazuje usku vezanost između zakona i religije. Filozofija nije njen glavni cilj. Karakter njenih filozofskih delova određuje Medhātithi kao više ili manje pripremljeni. Filozofska gledišta koja se nalaze u poglavljima I i II po suštini su ista kao gledišta purāna.\*\*

<sup>182</sup> I. 6.

<sup>183</sup> R. V., VIII. 27.

<sup>184</sup> R. V., I. 80. 16; I. 124. 2; II. 33. 13.

<sup>185</sup> Vidi Taittiriya-samhitā, II. 2, 10. 2; III. 1. 9. 4.

<sup>186</sup> *Indian Wisdom*, str. 215.

<sup>187</sup> Burnell: *The Ordinances of Manu*. Introduction, str. XVIII.

\* *Smrti* je naziv za tradicionalna učenja koja nisu objavljena nauka (*śruti*), nego sankcionirana pravila ranijih generacija.

\*\* *Purāne* su religiozni eposi pojedinih hinduističkih sekti nastali uglavnom u srednjem veku, te predstavljaju religiozno-didaktičku literaturu.

Kako Colebrooke tvrdi u svojim esejima, u Zakoniku Manuovu imamo *sāmkhyu* iz purāna u smeši sa *vedāntom*.<sup>188</sup> Opis stvaranja koji daje Manu ne donosi ništa specifično.<sup>189</sup> On se zasniva na himni o stvaranju iz Rg-vede. Najviša stvarnost je *brahman*, u kojem se uskoro očituje dualizam između samopostojećeg Hiranyagarbhe i mraka. »Želeći da stvori biće mnogih vrsta od svog sopstvenog tela, on je prvo mišlju stvorio vode i stavio svoje seme u njih. To seme postalo je zlatno jaje sjajem ravno suncu; u tom jajetu rodio se on sam kao Brahṁā, praroditelj celog sveta... Ono jedno božanstveno koje je boravilo u jajetu podelilo ga je u dve polovine, od kojih je ono stvorilo nebo i zemlju, a između njih srednju sferu, osam tačaka horizonta i večno boravište voda... Zatim je stvorio razum, samoosećanje, i onda veliki princip duše i sve proizvode koji imaju tri osobine, i po njihovom redosledu pet organa koji opažaju predmete osećaja.« S obzirom na krajnju metafizičku poziciju knjige, ima mnogo raspravljanja oko ovog tvrđenja: »Ono je postojalo u obliku mraka, neopaženo, lišeno svih znakova raspoznavanja, nepristupačno mišljenju, nesaznatljivo, potpuno utonulo u dubok san.«<sup>190</sup> Mrak (*tamah*) se obično tumači kao *mūlaprakrti*, kao koren iz koga se sve razvija u *sāmkhya* filozofiji. »*Tamobhutam*« označava nešto apsorbovano u ovom *prakrti*. Komentator *vedānte*, Raghāvānanda, tumači *tamah* kao *avidyu* ili neznanje. O svetu se kaže da se razvija iz mraka pomoću uzročnog dejstvovanja Hiranyagarbhe prema redu koji prihvata sistem *sāmkhya*. Svet se takođe naziva *śarira* ili telo Hiranyagarbhe, a duše njegovim delom. Objašnjavanje mišljenja o stvaranju menja se prema shvatanjima samih kritičara. Tu se mogu naći učenja o *gunama*,<sup>191</sup> pojam o *trimūrti*,<sup>192</sup> i ideja *sūkṣmaśarīre*,<sup>193</sup> ili finog tela.

Manuov Zakonik je u suštini dharmašāstra, etički zakonik. On veliča običaj i konvenciju u doba kad su oni bili već potkopani. Slabljenje tradicionalnog učenja slabilo je vlast dogme i autoriteta. U odgovoru na bezobzirni romantizam zdrav razum traži poštovanje. Manu zasniva svoje postavke na starim navikama koje su preovladivale u indijskim naseljima na obalama Gange. On dopušta vedsko prinošenje žrtava<sup>194</sup> i posmatra kastinski sistem kao božanski poređak.<sup>195</sup> On ceni asketizam, a ipak uči da moramo suzbiti samo one želje koje protivreče *dharmi*.<sup>196</sup> Zajedno sa mnogo zabluda sreću se tu mnoge iskre genija i ispravnog uviđanja. »Žene su stvorene da budu majke, a ljudi da budu očevi.«<sup>197</sup> »Samo onaj je savršen čovek koji

<sup>188</sup> *Miscellaneous Essays*, tom I, str. 249.

<sup>189</sup> I. 5. i d.

<sup>190</sup> Āsīd idam tamobhūtam aprajñātam alakṣanam  
Apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvatah. I. 5.  
XII. 24.

<sup>191</sup> I. 10.

<sup>192</sup> XII. 16—17.

<sup>193</sup> III. 76.

<sup>194</sup> I. 31.

<sup>195</sup> IV. 176.

<sup>196</sup> IX. 96.

se sastoji (od tri sjedinjena lica) od svoje žene, sebe samog i svoga poroda.« Za muža se kaže da je jedno sa svojom ženom.<sup>198</sup> Društvene obaveze treba ispunjavati prvo i pre svega. »Dvaput rođeni čovek koji teži za konačnim oslobođenjem, ako ne proučava vede, ako nema poroda i ako ne prinosi žrtve srozava se sasvim.«<sup>199</sup> »*Tapas*\* brāhmana sačinjava ozbiljno ispitivanje, *tapas* kšatrija čini zaštita slabih, *tapas* vaišja je u trgovini i zemljoradnji, *tapas* šūdre je u služenju drugima.«<sup>200</sup>

Moralno ponašanje je ono u kome preovlađuje odlika *sattva* i ono koje ne služi budućem životu.<sup>201</sup> Idealna ličnost je onaj koji je sve svladao. Bol je podvrgavanje drugim ljudima, a zadovoljstvo je u podvrgavanju sebi.<sup>202</sup> »Onaj koji žrtvuje samo sebe, istovremeno priznajući *sebe* u svim kreativnim bićima i sva kreativna bića u sebi, postaje gospodar sebe, prosvetitelj sebe.«<sup>203</sup> Međutim, moralnost je zavisna od uticaja naših akata na buduću život. Ponašanje koje ima težnju da ostvari dobro rođenje jeste dobro ponašanje, dok ono koje dovodi do rdavog rođenja jeste rdavo. Ali obadva su niža od onog najvišeg ponašanja koje nas osposobljava da postignemo savršenstvo ili prestanak ponovnog rođenja.

Ne može se reći da Manu služi isključivoj odbrani utvrđenog poretka i da ne pruža mogućnost napretka. Postoje prema njemu četiri puta koji određuju dobro i zlo: veda, *smrti*, *ācāra*\*\* i savest. Tri prva doprinose društvenom redu, ali društveni napredak zasniva se na ovom poslednjem. Mi možemo činiti ono što je prijatno našoj savesti (*ātmanah priyam*).<sup>204</sup> Nama je dozvoljeno da radimo sve što ubedi naš razum.<sup>205</sup> Manu dopušta vrednost unutrašnjeg svedoka, glasa boga u nama, *antarātme*.<sup>206</sup>

<sup>198</sup> IX. 45.

<sup>199</sup> VI. 37.

<sup>200</sup> Vidi Bhagavan Das: *Hindu Social Organisation*; takođe: *International Journal of Ethics*, oktobar, 1922: *The Hindu Dharma*.

<sup>201</sup> XII. 89.

<sup>202</sup> IV. I. 160. Sarvam paravaśam duhkham sarvam ātmavaśam sukham.

<sup>203</sup> XII. 91; vidi tak. 118.

<sup>204</sup> II. 12.

<sup>205</sup> Manah pūtam samācāret, VI. 46.

<sup>206</sup> IV. 161.

\* *Tapas* »žar«, je asketski napor, a ovde religiozno-moralna dužnost.

\*\* Svete knjige, predanja i pravila ispravnog ponašanja.

#### LITERATURA

Telang: *Bhagavadgītā, Anugītā, itd.*, S. B. E., tom VIII.

Hopkins: *The Great Epic of India*, gl. III.

C. V. Vaidya: *Epic India*, gl. XVII.

R. G. Bhandarkar: *Vaiṣṇavism, Śaivism, itd.*

Hem Chandra Ray Chaudhuri: *Early History of the Vaiṣṇava Sect.*

Bühler: *The Laws of Manu*, S. B. E., tom XXV.

## GLAVA IX

### TEIZAM BHAGAVAD-GĪTE

Značaj Gte u indijskoj misli — Njen opšti značaj — Vreme postanka — Odnos prema Mahābhārati — Vede — Upaniṣade — Budizam — Religija *bhāgavata* — *Sāṃkhya* i *yoga* — Indijski komentari za Gītu — Etika Gite zasnovana je na metafizici — Problem realnosti — Realno u objektivnom i subjektivnom svetu — *Brahman* i svet — *Puruṣottama* — Intuicija i misao — Viša i niža *prakṛti* — *Avatāri* — Priroda vasiona — *Māya* — Stvaranje — Individualna duša — Mnoštvo duša — Ponovno rođenje — Etika Gite — Razum, volja i osećanje — *Īhāna-mārga* — Nauka i filozofija — Patañđalijev *yoga* — *Īhāna* — *Bhakti-mārga* — Ličnost boga — Religiozna svest — *Karma-mārga* — Problem morala — Moralna norma — Nezainteresovano delo — *Gune* — Vedska teorija o žrtvoprinošenju — Kasta — Da li je delo saglasno sa *mokṣom*? — Problem čovekove slobode — Potpun život duha — Najviša sloboda i njen karakter

#### I

#### BHAGAVAD-GĪTĀ

Bhagavad-gītā koja čini deo Bhiṣma-parve u Mahābhārati je najpopularnija religiozna pesma sanskrske književnosti. Govori se da je to »najlepša, možda jedina zaista filozofska pesma koja postoji na bilo kom poznatom jeziku«.<sup>1</sup> To je knjiga koja daje pouke o filozofiji, religiji i etici. Ne ubraja se u *śṛuti* ili svete spise, nego u *smṛti* ili predanje. Ipak, ako je uticaj koji neko delo vrši na čovekov duh oznaka njegovog značaja, onda je Gītā najuticajnije delo indijske misli. Smisao njene poruke je prost. Dok jedino bogati može da se otkupi kod bogova prinošenjem žrtava, i samo školovani može da ide putem saznanja, Gītā uči jednoj metodi koja je u domašaju svakoga, metodi *bhakti* ili predanosti bogu. Tu pesnik učitelja pretvara u samog boga koji je uzeo ljudski oblik. Pretpostavlja se da se on obraća Arđuni, koji predstavlja čoveka u kritičnom trenutku svoga života. Arđuna izlazi na bojno polje, ubeđen u ispravnost svoje stvari i spreman je da se bori protiv neprijatelja. U tom psihološkom tre-

<sup>1</sup> Wilhelm von Humbolt.

nutku on se povlači od svoje dužnosti. Njegova savest je pomračena, njegovo srce rasteže strah, a stanje njegovog duha je »kao neko malo kraljevstvo koje trpi od pobune«. Ako je ubistvo greh, onda je još veći greh ubiti onoga kome dugujemo ljubav i poštovanje. Arđuna je tipični pojedinac koji se bori i koji oseća teret i tajnu sveta. On još nije izgradio u sebi jaku duhovnu usredsređenost, na osnovu koje bi mogao poznavati ne samo nestvarnost svojih sopstvenih želja i strasti, nego takođe i pravo stanje sveta koji mu se suprotstavlja. Klonulost duha kod Arđune nije prolazno stanje razočaranog čoveka, nego jedno osećanje praznine, neka vrsta mrtvila u srcu, koje izaziva osećanje nestvarnosti sveta. Arđuna je spreman da odbaci svoj život ako je to potrebno. Ali ne zna šta je za njega ispravno da čini. Nalazi se pred strašnim iskušenjem i prolazi kroz veliku unutrašnju borbu. Krik njegove duše je jednostavan ali potresan, i ukazuje na čovekovu tragediju koju može opaziti svaki koji ume da gleda iza aktualne drame trenutka. Stanje očajanja, u kome Arđunu nalazimo u prvoj glavi Gite, predstavlja ono što mistici nazivaju mračnom noći duše, suštinskim korakom na putu naviše. Dalji stupnjevi prosvetljenja i ostvarenja sreću se u toku dijaloga. Od druge glave dalje nalazimo filozofsku analizu. Ono što je suštinsko u čoveku nije telo ili čula nego nepromenljivi duh. Duh Arđune prebacuje se na novi put. Život duše se simbolički predstavlja bojnim poljem Kurukšetra, a Kaurave su neprijatelji koji ometaju napredak duše. Arđuna pokušava da povрати kraljevstvo čovekovo dajući otpor iskušenjima i svladavajući strasti. Put napretka vodi kroz trpljenje i samoodricanje. Arđuna pokušava da pomoću finih argumenata i smišljenih pravdanja izbegne strogi božji sud. Kršna označava glas boga objavljujući njegovu poruku potresnim tonom i opominjući Arđunu protiv duhovne utučenosti. Uvodno poglavlje pokazuje veliko poznavanje ljudskog srca, njegov sukob, pobudu, snagu sebičnosti i tanani šapat zloduha. U daljem toku dijaloga dramatični elemenat postepeno nestaje. Odjeci sa bojnog polja gube se, tako da ostaje jedino razgovor između boga i čoveka. Borna kola pretvaraju se u usamljeničku ćeliju za meditaciju, a deo bojišta na kome su se smirili glasovi ovog sveta u mesto pogodno za razmišljanje o bogu.

Taj učitelj je omiljeni bog Indije, koji je istovremeno čovek i božanstvo. On je bog lepote i ljubavi, koga njegovi verni postavljaju na krila ptica, na listove cvetova, na sve živo na zemlji u čemu najviše uživaju. Pesnik živo zamišlja kako bi oteolvljeni bog govorio o samom sebi. Nalazimo i oslonac za pesnikovu zamisao da učini da Kršna kaže da je *brahman*. U Vedānta-sūtrama<sup>2</sup> vedsko mesto gde Indra izjavljuje da je on sam *brahman*, objašnjava se na osnovu hipoteze da Indra samo objavljuje filozofsku istinu po kojoj je *ātman*

<sup>2</sup> I. 1. 30.

u čoveku istovetan sa najvišim *brahmanom*. Kad Indra kaže: »Poštuj me!« on misli: »Poštuj boga koga ja poštujem!« Sličnim principom se objašnjava izjava Vāmadeve da je on Manu i istovremeno Sūrya.\* Pored toga, Gītā uči da čovek oslobođen strasti i straha i očišćen vatrom mudrosti postiže stepen boga. Kršna u Gīti predstavlja beskonačno u konačnome, boga u čoveku skrivenog u omotu mesa i u moćima čula.

Poruka Gīte je po svome domašaju sveopšta. Ona čini filozofsku osnovu popularnog hinduizma. Autor njen je čovek duboke kulture, sa više širine nego kriticizma. On ne vodi neki misionarski pokret; on se ne obraća nekoj sekti, ne osniva neku školu, već otvara put za rad u svakom pravcu. On ima razumevanja za svaku vrstu pobožnosti, i stoga je pogodan da predstavlja pravi duh hinduizma, koji ne voli da deli kulturu na odeljke i zauzima stav odbacivanja prema drugim oblicima mišljenja i obreda.<sup>3</sup> Gītā utiče na nas ne samo snagom svojih misli i veličanstvom svoje vidovitosti, nego isto tako i žarom svoje pobožnosti i dubinom duhovne osećajnosti. Mada je Gītā doprinela mnogo razvoju duhovne pobožnosti i potiskivanju nehumanih običaja, ipak zbog svog nekritičkog stava nije mogla sasvim da uništi lažne oblike pobožnosti.

Ton Gite je dogmatski, a njen autor ne pomišlja na mogućnost da padne u zabludu. On pruža istinu onakvu kakvu je on vidi, a izgleda da je vidi u njenoj potpunosti i mnogostranosti i veruje u njenu spasonosnu moć. »U Gīti istupa jedan mudrac koji govori sa punoćom i entuzijazmom svoga saznanja i svojih osećanja, a ne filozof izgrađen u nekoj školi, koji deli svoj materijal prema nekoj određenoj metodi i dolazi do poslednjih elemenata svojih učenja na osnovu niza sistematskih ideja.«<sup>4</sup> Gītā stoji na sredini između filozofskog sistema i pesničkog nadahnuća. Ona nema onu neograničenu sugestivnost koju upanišade imaju, pošto je ona promišljeno intelektualno rešavanje životnih problema. Ona je stvorena da posluži čoveku u situaciji složenoj zbog uznemirenja svesti i zabune duha.

Osnovni duh Gīte je onaj isti koji je i u upanišadama; samo u njoj ima jačeg naglašavanja religioznosti. Apstrakcije upanišada nisu mogle da zadovolje mnogostrane potrebe čovekove duše. Drugi pokušaji da se reši tajna života bili su po svome sastavu više teistički. Autor Gite je našao da ljudi nisu stvoreni tako da bi mogli da zavole logiku. Zato je on pošao od upanišada, izvukao njihove religiozne implikacije i pretopio ih u živi sistem dodajući im popularnu mitologiju i narodnu maštu.

<sup>3</sup> B. G., III. 29.

<sup>4</sup> *Indian Antiquary*, 1918, str. 3. Garbeov Uvod u Bhagavad-gītu.

\* Manu je u indijskoj mitologiji praotac ljudi, nekada shvaćen kao prvi čovek a nekada kao božanstvo. Njemu se ujedno pripisuje i najstariji indijski zakonik. Sūrya je Sunce, koje se u vedskom kultu vatre poštuje kao božanstvo.

## II

## VREME POJAVE BHAGAVAD-GĪTE

Vreme javljanja Bhagavad-gīte nije lako utvrditi. Pošto ona čini deo Mahābhārata ponekad se misli da predstavlja umetak dodat tekstu u poznijem dobu. Prema Talboys Wheeleru, neprirodno bi bilo da »Kršna i Arđuna ujutru prvog dana rata, kad su obe vojske izašle na bojno polje, a neprijateljstva trebalo da počnu, započnu dugu filozofsku raspravu o različitim oblicima pobožnosti koja vodi oslobođenju duše«. Telang se delimično slaže sa ovim sudom, ali dokazuje da je Bhagavad-gītā samostalno delo koje je autor Mahābhārata usvojio za svoje sopstvene ciljeve.<sup>5</sup> Mada filozofska rasprava može biti »neprikladna i irelevantna« na početku bitke, ipak nema sumnje da samo ozbiljne krize kao što je ova na bojnopolju podstiču misaone duhove da razmišljaju o najvišim vrednostima. Jedino tada duhovi sa spiritualnim sklonostima napregnu se toliko koliko je potrebno da prođu kroz ograde čula i dopru do unutrašnje realnosti. Sasvim je moguće da je Arđuna dobio savete od svog prijatelja Kršne, koje je pesnik obradio u pesmi od sedam stotina stihova. Autor Mahābhārata se trudi da razvije principe *dharma* kad god ima za to mogućnosti, i on to čini i ovom prilikom.

Ima u Mahābhārati nekih unutrašnjih pozivanja na Bhagavad-gītu, koja jasno ukazuju na to da se Gīta od doba postanka Mahābhārata smatrala kao njen sastavni deo.<sup>6</sup> Stilske sličnosti između Gīte i Mahābhārata pokazuju da one čine jednu celinu.<sup>7</sup> One se slažu takođe i u glavnim gledištima o drugim sistemima filozofije i religije. *Karmu* pretpostavljaju *akarmi*.<sup>8\*</sup> Manje ili više isti stav imaju prema vedskom prinošenju žrtava,<sup>9</sup> prema učenju o redu stvaranja,<sup>10</sup> prema teoriji *sāmkhya* o *gunama*,<sup>11</sup> Patañđalijevom *yogi*,<sup>12</sup> kao i prema opisu *višvarūpe*.<sup>13</sup> Ne može se reći ni to da su principi pomirenja isključiva odlika Gīte.

Ali čak i ako priznamo da je Bhagavad-gītā sastavni deo Mahābhārata, ne možemo biti sigurni u pitanju vremena njenog postanka, pošto u njoj ima delova iz raznih vremenskih perioda. U svom učenom uvodu u Bhagavad-gītu Telang raspravlja o opštim odlikama njenog učenja, o njenom arhaičnom stilu, njenoj versifikaciji i njenim unu-

<sup>5</sup> S. B. E., tom VIII. Introduction, str. 5—6.

<sup>6</sup> Ādiparva, 2. 69; I. 179; 2. 247.

<sup>7</sup> Tilak: Gītā-rahasya, Appendix; S. B. E., tom VIII, Introduction.

<sup>8</sup> B. G., gl. III; Vanaparva, gl. XXXII.

<sup>9</sup> Śāntiparva, 267; v. tak. Manu, gl. III.

<sup>10</sup> B. G., gl. VII i VIII; Śāntiparva, 231.

<sup>11</sup> B. G., XIV i XV; Aśvamedhaparva, 36—39; Śāntiparva, 285 i 300—311.

<sup>12</sup> B. G., gl. VI; Śāntiparva, 239 i 300.

<sup>13</sup> Udyogaparva, 170; Aśvamedhaparva, 55; Śāntiparva, 339; Vanaparva, 99.

\* Tj. »delatnost« se pretpostavlja »nedelatnosti«.

trašnjim citatima i dokazuje da to delo pripada periodu ranijem od trećeg veka pre n. e. R. G. Bhandarkar misli da Gītā dopire bar do u četvrti vek pre n. e. Garbe pripisuje prvobitnu Gītu drugom veku pre n. e., a njen sadašnji oblik drugom veku n. e. Šankara (u devetom veku n. e.) daje komentar Gīte, a Kālidāsa zna za nju. U njegovom delu Raghuvamša<sup>14</sup> nalazi se jedno mesto slično jednom stihu Gīte. Bāna takođe govori o Gīti, a ta dva pisca pripadaju petom i sedmom veku n. e. Purāne (drugi vek n. e.) sadrže mnoge gīte sastavljene na način Bhagavad-gīte. U Karnabhāri Bhāsa ima jedno mesto koje izgleda kao odjek<sup>15</sup> jednog stiha iz Gīte. Bhāsu stavljaju katkad u drugi ili četvrti vek n. e., a ponekad u drugi pre n. e. Čak i ako je prvo tačno, Gītā mora da je postojala ranije. Grhya-sūtre od Bodhayāne znaju za poštovanje Vāsudeve, a sadrže i jedan citat koji se pripisuje bogu (Bhagavānu), koji izgleda da je citat iz Bhagavad-gīte.<sup>16</sup> To isto se može reći o njegovim Pitrmedha-sūtrama. Ako Āpastamba spada u treći vek pre n. e.,<sup>17</sup> onda je Bodhayāna stariji za jedan ili dva veka. Ja sam ubeđen da nećemo mnogo pogrešiti ako Gītu pripisemo petom veku pre n. e.<sup>18</sup>

## III

## ODNOS PREMA DRUGIM SISTEMIMA

Skoro sva gledišta koja su preovlađivala u to doba uticala su na autora Gīte, koji je doveo u žižu zrake religiozne svetlosti, razbacane bez ikakvog reda po svetlu oko njega. Za nas je potrebno da utvrdimo tačno odnose između Gīte s jedne strane i veda, upanišada, budizma i religije *bhāgavata*, *sāmkhya* i *yoga* sistema s druge.

Gītā ne odbacuje potpuno autoritet veda. Ona smatra propise veda kao veoma pogodno za čoveka posebno kulturnog statusa. Prema Gīti, nemoguće je postići savršenstvo bez ispunjavanja propisa datih u vedama. Prinošenje žrtava se zahteva da se izvodi bez očekivanja nagrade.<sup>19</sup> Ali posle postizanja izvesnog stupnja, vršenje vedskih obreda postaje polako smetnja za sticanje najvišeg savršenstva. Ne priznaje se uzvišena priroda vedskih bogova. Mada nam vršenje vedskih obreda osigurava moć i bogatstvo, ono nas ipak ne može dovesti do slobode. Oslobođenje se može postići otkrivanjem sebe. Kad je tajna

<sup>14</sup> 10. 31; upor. B. G., 3. 22.

<sup>15</sup> Hato pi labhate svargam jivā to labhate yaśah. Upor. B. G., II. 37 (»Tko je ubijen (u ratu) stiže u nebo, tko pobedi postiže slavu.«).

<sup>16</sup> 2. 22. 9. Upor. B. G., IX. 26.

<sup>17</sup> S. B. E., tom II. Introduction, str. XLIII. Upor. tom XIV, str. XLIII.

<sup>18</sup> Ako se pominjanja u Dharma-sūtrama smatraju kao dodati tekstovi, onda se Gītā može staviti u treći ili drugi vek pre n. e.

<sup>19</sup> XVII. 12.



spasenja u našoj vlasti ne postoji potreba za vršenjem vedskih *karma*.<sup>20\*</sup>

Filozofska pozadina Gite uzeta je iz upanišada. Neki stihovi su zajednički upanišadama i Giti.<sup>21</sup> Rasprave o *kšetri* i *kšetrađhi*, o *kšari* i *akšari*\*\* zasnivaju se na upanišadama. Shvatanje najviše stvarnosti takođe dolazi iz istog izvora. *Bhakti* se razvija neposredno iz *upāsane* u upanišadama.\*\*\* Ljubav prema svevišnjemu pretpostavlja odricanje od svega ostaloga. »Šta ćemo raditi sa potomstvom, kad smo dobili ovo biće, ovaj svet da živimo u njemu?«<sup>22</sup> U atmosferi toga doba bile su ideje o predanosti svevišnjem, pobeđi sebe i postizanju stanja mira i spokojstva. Čak i u upanišadama se ističe lično nezainteresovan rad.<sup>23</sup> Da nevezanost proističe iz uzvišenog stanja duše iznosi se u upanišadama.<sup>24</sup> Praktične i religiozne tendencije upanišada razvijaju se tako da ne potiskuju učenja starijih mislilaca. Hladno besprekorno savršenstvo nesumnjivo je predstavljalo sjajno razjašnjenje sveta, ali ono nije bilo sasvim pogodno da se pretvori u preobražavajuću silu života. Popularnost religije *bhāgavata* navela je autora Gite da prizna sjaj i prodornu silu apsolutu upanišada. On ga je uobličio u personalnog Išvaru, koga su nazivali raznim imenima, kao na primer Šiva, Višnu itd. Ali pored svega toga autor je svestan da on samo oživljava mrtvu prošlost a ne propagira neku novu teoriju. »Ovu neuništivu nauku *yoge* je sam razjasnio Vivasvatu, on ju je predao Manuu, a Manu Ikšvāku«, a tu tajnu sada Kršna otkriva Arđuni.<sup>25</sup> Ovo mesto ukazuje da je poruka Gite u stvari stara mudrost koju propovedaju Višvāmitra, vidoviti mudrac koji je pevao himne u metru *gāyatri*\*\*\*\*, *rši* iz trećeg ciklusa Rg-veda, te Rāma, Kršna, Gautama Buddha i drugi učitelji dinastije Sunca. Kako se vidi iz završnog dela svakog poglavlja, puno ime Gite je upanišada koja se naziva Bhagavad-gītā.

<sup>20</sup> II. 42—45; IX. 20—21.

<sup>21</sup> B. G., II. 29 i Katha-up., II. 7; B. G., II. 20; VIII. 11; i Katha-up., II. 19; II. 15; B. G., III. 42, i Katha-up., III. 10; B. G., VI. 11, i Svet.-up., II. 10; B. G., VI. 13, i Svet.-up. II. 8.

<sup>22</sup> Brh.-up., IV. 4. 22.

<sup>23</sup> Iša-up.

<sup>24</sup> Čhān.-up., IV. 14. 3; Brh., IV. 4. 23.

<sup>25</sup> IV. 1—3.

\* *Karma* u vedskom ritualu označava najpre ritualne verske »čine«. Kasnije ta reč u svom najširem značenju »delo« dobiva smisao moralnog uzroka celokupnog svetskog zbivanja u teoriji etičkog determinizma koju usvajaju svi važniji indijski sistemi.

\*\* *Kšetra*, doslovno »polje«, označava područje čulnog sveta. *Kšetrađhā*, »poznavalac polja« je duh kao subjekt spoznaje. *Kšara* (doslovno »ono što protiče«) je »prolazno«, telo, a *akšara* neprolazni, postojani duh.

\*\*\* *Bhakti* je odanost u ljubavi, predanost vernika obožavanom biću. Taj se oblik religije razvija osobito u kasnijem hinduizmu, ojačan verovatno u doba prodora islama u srednjem veku uticajem persijskog sufizma. *Upāsana*, »odavanje poštovanja«, ovde se interpretira kao raniji stadij tog »strahopoštovanja« kao glavnog obeležja mističke religije.

\*\*\*\* *Gāyatri* je tipični metar vedskih himni. Sastoji se od tri osmerca. Kasniji najpopularniji metar epske poezije je *śloka* (dva osmerca).

Tradicionalno shvatanje o odnosu Gite i upanišada nalazi se na mestu koje je sada suviše poznato da bismo ga navodili, a koje kaže: »Upanišade su krave, Kršna onaj koji muze, Arđuna je tele, a nektru slična Gītā je izvrsno mleko.«

Religija *bhāgavata* pružila je neposrednu pobudu za sinteti-zovanje Bhagavad-gite. Nastoji se da se stvori uverenje da je učenje Gite istovetno sa doktrinom *bhāgavata*. Ona se nekad naziva Harigītā.<sup>26</sup>

U Giti se ne spominje budizam, mada su neka njena učenja slična učenjima budizma. Obadva učenja ustaju protiv apsolutnog autoriteta veda, i pokušavaju da ublaže strogost kastinske podele postavljajući je na manje neodrživu osnovu. Obadva su manifestacije istog duhovnog prevrata koji je uzdrmao ritualističku religiju, mada je Gītā bila konzervativnija i stoga manje odlučna u protestu. Buddha je propovedao zlatnu sredinu, mada joj njegovo sopstveno učenje nije potpuno odgovaralo. Pretpostaviti celibat braku, post gozbi, ne znači držati se zlatne sredine. Gītā osuđuje religiozno ludilo isposnika i duhovno samoubistvo svetih, koji pretpostavljaju mrak svetlosti i tugu radosti. Mogućno je postići spasenje bez pribegavanja kultu oskudnosti i smrti. Reč *nirvāna* sreće se u Giti,<sup>27</sup> ali to ne znači da je pozajmljena od budizma, pošto nije specifično njegova. Gītā i budizam se slažu u opisima idealnog čoveka.<sup>28</sup> Kao filozofija i religija, Gītā je potpunija od budizma koji suviše ističe negativnu stranu. Gītā prihvata etičke principe budizma, dok implicitno odbacuje njegovu negativnu metafiziku, kao koren svega neverovanja i zablude. Ona je više u kontinuitetu sa prošlošću, i stoga je imala veći uspeh u Indiji nego budizam.

Prema Garbeu, »učenja *sāmkhya-yoge* čine skoro celu osnovu filozofskih razlaganja Bhagavad-gite. U poređenju sa njima *vedānta* zauzima drugo mesto. *Sāmkhya* i *yoga* se često spominju po imenu, dok se *vedānta* javlja samo jednom (Vedāntakrt, XV. 15), pa i tada u smislu upanišade ili rasprave. Prema tome, ako mislimo samo o ulozi koju filozofski sistemi igraju u Giti u obliku u kojem je došla do nas, i ako posmatramo nepomirljive protivrečnosti između *sāmkhya* — *yoge* i *vedānte*, koje se mogu ukloniti jedino pažljivim razlikovanjem između starog i novog, onda se pokazuje da vedāntski elementi u Bhagavad-giti ne pripadaju prvobitnoj pesmi. Do istog rezultata dolazimo ako ispitujemo Gitu i sa gledišta religije ili sa gledišta filozofije«. Izrazi *sāmkhya* — *yoga*, kad se jave u Giti, ne predstavljaju klasične škole *sāmkhya* i *yoga*, nego samo misaoni i meditativni metod za postizanje spasenja.<sup>29</sup> Pored toga, u periodu Gite nije postojala potpuno jasna

<sup>26</sup> Śāntiparva, 349. 10.      <sup>27</sup> VI. 15.

<sup>28</sup> II. 55—72; IV. 16—23; V. 18—28; XII. 13—16. Upor. Dhammapada, 360—423; Suttanipāta, Munisutta, I. 7 i 14.

<sup>29</sup> B. G., II. 39; III. 3; V. 4—5; XIII. 24. U XVIII. 13. nalazi se spomenuta filozofija *sāmkhya*. Madhva navodi jedan stih iz Vyāsa-smrti, gde *sāmkhya* znači saznanje duha, ātmatattvavidhānam. Vidi njegov komentar za B. G., II. 40.

razlika između *sāmkhya*—*yoge* s jedne strane i *vedānte* s druge, što bi jedino moglo da opravda interpretaciju Garbea. Bliže istini je Fitz Edward Hall kad kaže: »U upanišadama, Bhagavad-gīti i drugim starim indijskim knjigama srećemo se sa kombinacijom raznih doktrina; one su se, pošto su bile doterivane tako da su kao celine postale nepomirljive u toku jednog nepoznatog perioda, razdvojile u ono što se kroz mnoge vekove nazivalo *sāmkhya* i *vedānta*«. <sup>30</sup> Psihologiju i red stvaranja Gītā je prihvatila od *sāmkhye*, mada je odbacila njene metafizičke implikacije. <sup>31</sup> Spominje se ime Kapile, ali ne i ime Patañđalija. Međutim, ne možemo znati sigurno da je taj Kapila osnivač sistema *sāmkhya*. Čak i ako je tako, to ne znači da je sistem sa svim svojim pojedinostima izgrađen do tog doba. Izrazi *buddhi* ili razum, *ahamkāra* ili osećanje svoga ja, i *manas* ili um javljaju se, mada ne uvek u smislu koji imaju u *sāmkhyi*. Isto važi i za *prakrti*. <sup>32</sup> Dok *sāmkhya* svesno izbegava pitanje o postojanju boga, dotle ga Gītā izričito postavlja.

Iako Gītā priznaje razliku između *puruše* i *prakrti*, ipak je iznad dualizma. *Puruša* nije neki nezavisan elemenat, nego samo *prakrti* ili forma boga. Intelpekt je po svojoj prirodi viši. Kad budemo proučavali sistem *sāmkhye* videćemo kako on posmatra sve oblike *prakrti* ili prirode kao pojave koje pretpostavljaju jedan nepromenljivi subjekt koji ih opaža i za koji postoje. Mada je priroda ili *prakrti* nesvesna, njene akcije su celishodne, određene za postizanje slobode duše. Celishodan karakter njenih aktivnosti ne slaže se sa njenom već spomenutom nesvesnošću. U Gīti se svladava ta teškoća. Postoji jedna duhovna činjenica iza igre *prakrti* ili prirode. Tu *puruša* ili duša nije nezavisna realnost kao što je u sistemu *sāmkhye*. Njenu prirodu ne čini samo čista svest nego i blaženstvo. Gītā ne priznaje krajnju razliku među individualnim dušama. <sup>33</sup> Ona takođe veruje u postojanje jednog *uttamapuruše* ili najviše duše. Ipak, karakter individualne duše i njenog odnosa prema prirodi, kako se opisuje u Bhagavad-gīti, pokazuje uticaj teorije *sāmkhye*. <sup>34</sup> *Puruša* je posmatrač, a ne akter. *Prakrti* čini sve. Onaj koji misli »Ja činim« u zabludi je. Cilj života je da se sazna razlika između *puruše* i *prakrti*, duše i prirode. U Gīti je prihvaćena teorija *guna* ili kvaliteta. »Nema bića ni na zemlji ni na nebu među *devama*, koje bi bilo slobodno od tri osobine proistekle od *prakrti*.« <sup>35</sup> *Gune* sačinjavaju trostruko uže ropstva. Sve dotle dok smo im podređeni moramo lutati po krugu života. Sloboda dolazi sa spasenjem od *guna*. Fiziološki opisi unutrašnjih organa i čula nalaze se u Gīti kao i u *sāmkhyi*. <sup>36</sup>

<sup>30</sup> Predgovor za *Sāmkhyasāra*, str. 7.

<sup>31</sup> II. 11—16, 18—30; II. 27—29; V. 14; VII. 4; XIII. 5.

<sup>32</sup> III. 33; IV. 6; VII. 4; IX. 8; XI. 51; XIII. 20; XVIII. 59.

<sup>33</sup> VII. 4; XIII. 20—22; vidi tak. V. S., 2. 1. 1, i S. B. o tome.

<sup>34</sup> *Sāmkhya-kārikā*, 62; B. G., XII. 34.

<sup>35</sup> XVIII. 40; XIV. 5.

<sup>36</sup> III. 40—42; XIII. 5.

Gītā upućuje takođe na vežbe *yoge*. Kad Arđuna pita Kršnu kako se može zavladata duhom koji je ćudljiv i naprasit, Kršna odgovara rečima da se mora praktikovati *abhyāsa* ili vežba, i *vairāgya* ili ravnodušnost prema svetskim stvarima. <sup>37</sup>

#### IV

#### UČENJE GĪTE

U doba Gīte bilo je mnogo različitih gledišta o najvišoj realnosti i čovekovoju sudbini. Bilo je tradicionalnih učenja upanišada, zasnovanih na intuiciji duše; postojalo je učenje *sāmkhye* po kojem se oslobođenje može postići oslobođenjem sebe od veza sa prirodom; zatim gledište *karma-mimāṃse* da savršenstvo postizemo ispunjavanjem svojih dužnosti; postojalo je takođe i pobožno osećanje prema kome se blaženstvo oslobođenja postiže egzaltacijom srca, kao i sistem *yoga*, koji uči da je čovek slobodan kad život u duševnom miru potisne šaroliku svetlost sveta. Najviši duh se posmatra kao bezlični apsolut ili kao personalni gospod. Gītā pokušava da stvori sintezu tih heterogenih elemenata i da ih sve spoji u jednu celinu. To je uzrok što u njoj nalazimo očigledno suprotna gledišta o cilju slobode i sredstvima samovaspitanja. Uviđajući da Gītā ne predstavlja usklađen sistem, razni pisci pokušavaju da to tumače na razne načine. Garbe i Hopkins pretpostavljaju da su Gītu izgrađivali nekoliko autora u raznim vremenskim periodima. Prema Garbeu, Gītā je prvobitno bila napisana u drugom veku pre n. e. kao teistička rasprava, zasnovana na *sāmkhya-yogi*, a posle, u drugom veku n. e., preradili su je branioci monizma upanišada. »Ove dve doktrine — teistička i panteistička — međusobno su izmešane i sleduju jedna drugoj, ponekad sasvim nepovezane, a ponekad ovlaš povezane. Nije tu takav slučaj da se jedna predstavlja kao niža egzoterična, a druga kao viša ezoterična. Nigde se ne uči da je teizam prethodni stupanj za saznanje realnosti ili da je njegov simbol, a da je panteizam *vedānte* sama najviša realnost. Ali ta dva uverenja se tretiraju skoro kroz celo delo kao da među njima zaista nema ni stvarne niti verbalne razlike.« <sup>38</sup> Hopkins obeležava Gītu kao kršnaitsku verziju jedne višnuitske pesme, koja je sama bila pozna upanišada. Keith je uveren da je ona bila prvobitno jedna upanišada tipa Švetašvatara, ali je docnije prilagođena kultu Kršne. Holtzmann je posmatrao kao višnuitsku prepravku jedne panteističke pesme. Barnett misli da su se tu u duši autora spojile razne struje tradicije. Deussen posmatra Gītu kao pozni proizvod opadanja monističke misli upanišada, koji pripada vremenu prelaza od teizma ka realističkom ateizmu.

<sup>37</sup> Vidi B. G., VI. 33—34. Kod Šamkare vidi u X. 32. vezu sa *nyāya* sistemom. Vidi S. B. G. o tome.

<sup>38</sup> I. A., decembar 1918.

Nije neophodno prihvatiti nijednu od ovih pretpostavki. Gītā je primena ideala upanišada na nove situacije koje su ponikle u doba Mahābhārate. Prilagođavajući idealizam upanišada teistički raspoloženom narodu, ona pokušava da stvori religiju od filozofije upanišada. Ona je dokaz da misaoni spiritualni idealizam upanišada pruža mogućnost za živu, toplu religiju lične pobožnosti. Apsolut iz upanišada javlja se tu tako da zadovoljava misaone i emocionalne zahteve ljudske prirode. Ovo prenošenje naglaska sa spekulativnog momenta na praktični, sa filozofskog na religiozni, može se takođe naći u poznijim upanišadama, gde nalazimo spasitelja koji odgovara potrebi vere. Gītā pokušava da pruži duhovnu sintezu koja bi poslužila životu i ponašanju na osnovu istine upanišada, koju prenosi u krv i život indijskog naroda.

Pitanje da li Giti polazi za rukom da različite misaone težnje složi u istinsku celinu dobiće odgovor u toku naše studije. Indijska tradicija je kroz celu svoju istoriju osećala da su u njoj spojeni razni neskladni elementi, dok su zapadni naučnici ostajali pri tome da se sjajni fragmenti ne mogu stopiti ni u rukama njenog veoma većstog autora. Ne bi bilo probitačno postupiti dogmatski prema osnovnim pretpostavkama ove raspre.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Indijski pisci dali su mnoge komentare Gīte; glavni su od Vrttikāre, Šamkare, Rāmānuđe, Madhve, Vallabhe, Nimbārke i Đñānešvare. Ānandagiri kaže da je Vrttikāra Bodhayāna, autor obimnog komentara o Vedānta-sūtrama, napisao takođe jedan *vrtti* ili objašnjenje Gīte (vidi Ānandagiri o S. B. G., II. 10). Prema njegovom tumačenju Gītā propoveda metod kombinovanog upražnjavanja *dhārne* i *karme*. Ni jedno od njih samo za sebe ne vodi slobodi. Šamkara je uveren da je *dhāna* ili mudrost najviše sredstvo za postizanje savršenstva, i dokazuje da istovetnost individualne duše sa najvišim *brahmanom* treba postići putem intuitivne mudrosti. Mnoštvo sveta se trasira od nesavršenstva čoveka. Svako dejstvo čoveka uzrokuje njegove vezanosti, pošto je zavisno od pogrešnog osećanja dvojstva. Kad prava mudrost otkloni naše ideje o dvojništvu, duša je spasena, a posle toga svaka akcija gubi smisao. Drugi putevi *karme* ili rada, *bhakti* ili pobožnosti, *yoge* ili samosavlđivanja vode samo mudrosti ili *dhāni*. (Vidi S. B. G., III. 1.) Rāmānuđa razlikuje *divu* ili *cit*, svet ili *aćit*, i boga ili Išvaru, i smatra da prva dva sačinjavaju telo božje. U metafizici on na taj način prihvata modifikovani monizam, a u praksi polaže najviše na put pobožnosti. On implicitno sugerira da se kastinski propisi moraju strogo ispunjavati. Šamkara i Rāmānuđa određuju *karmi* podređeno mesto, mada iz različitih pobuda. Madhva odbacuje teoriju *māye* i prihvata krajnju razliku između apsolutnog *brahmana* i individualnih duša. Za njega je takođe predanost bogu najviši put blaženstvu. Mada Vallabha izjavljuje da su *brahman* i očišćena duša jedno, on ipak drži da je *diva deo brahmana*. Svet *māye* nije lažan pošto je *māyā* samo sila odvojena od Išvare po njegovoj volji. Milost božja je jedini način kojim se individua može osloboditi. Prema Nimbārki svet i duše su zavisni od boga u kome žive, iako u suprotnom stanju. Njegova teorija se nazivala dualistički nedualizam. Đñānešvar predstavlja Patañđalijev *yoga* sistem kao cilj učenja Gīte. Kad ima tako mnogo gledišta o Gīti, koja su izrazili mnogi sposobni ljudi, onda zadatak istraživača nije lak. Njene smeje i sjajne sinteze i izmirenja ne daju nam uvek tačna uputstva o mogućnosti logičkog kombinovanja protivrečnih ideja. Ne može se poreći da Gītā podstiče duhovni život. Njena romantična maglovitost opčinjuje maštu i uzdiže našu prirodu, ukoliko smo religiozni i skloni dogmatskoj misli. Ali kritički intelekt ima dosta posla oko nje dok od nje dobije logički skladan sistem.

Kontekst za koji se kaže da je Gītā u njemu izrečena pokazuje kako je njen osnovni cilj da reši problem života i podstakne ispravno ponašanje. Očigledno je da je ona etička rasprava, ili *yoga-šāstra*. Gītā je dobila svoj oblik u periodu etičke religije i tako nosi u sebi osećanja svoga doba. Bez obzira na specifična prilagođavanja termina *yoga* u Gīti, on čuva uvek svoje praktično značenje.<sup>40</sup> *Yoga* je približavanje bogu, vezivanje za sile koje upravljaju vasionom, dodirivanje apsolutnoga. To je *potčinjavanje* bogu ne samo ove ili one sile duše, već svih snaga srca, uma i volje. To je napor čoveka da se sjedini sa dubljim principom. Mi imamo da zamenimo čitavo držanje duše nečim apsolutnim i beskompromisnim, i razvijemo snagu za otpor prema moći i zadovoljstvu. Tako *yoga* postaje disciplina pomoću koje se možemo izvežbati da podnosimo udare ovog sveta sa neditnutom suštinom svoje duše. To je metod ili oruđe, *upāya*, pomoću koga se ostvaruje cilj. Patañđalijev *yoga* je sistem duševne discipline pomoću koje možemo da očistimo um, oslobodimo duh njegovih zabluda, i postignemo neposredno opažanje realnosti. Mi možemo zavladati emocijama i spoznati najviše biće pomoću predavanja duše bogu. Možemo uvežbati svoju volju tako da ceo svoj život ispunimo neprekidnom službom bogu. Možemo takođe opaziti božansko u prirodi našeg bića, negovati ga sa vatrenom ljubavlju i oduševljenjem, dok iskra ne bukne u beskrajnu svetlost. Sve su to različiti *yoge* ili metode koje vode jednom višem *yogi* ili sjedinjenju s bogom. Ali nikakav etički poziv ne može se održati ako nije zasnovan nekim metafizičkim učenjem. Tako *yoga-šāstra* Gīte ima svoju podlogu u *brahmavidyi* ili saznanju duha. Gītā je koliko sistem spekulativni toliko i pravilo života, koliko intelektualna težnja za istinom toliko pokušaj da se istina načini dinamičnom u čovekovoju duši. Jasno je iz zaglavlja na kraju svakog poglavlja, koje dolazi do nas iz nepoznatog doba, da je ona *yoga-šāstra*, ili religiozna disciplina filozofije *brahmana* »brahma-vidyānām yogašātre«.

## V

### KRAJNJA REALNOST

Problemu krajnje realnosti pristupa se u Gīti, kao i u upanišadama, dvama putevima: analizom objektivnog i subjektivnog. Metafizička sklonost autora jasno se pokazuje u drugom poglavlju, gde nam on pokazuje princip na kome je zasnovana njegova šema: »U

<sup>40</sup> Za razliku od *sāmkhye* ili saznanja, *yoga* je praksa. Vidi Švetašvata- upanišad, »Sāmkhyayogādīgamyam«, ono što je spoznatljivo spoznajom i praksom. *Yoga* takođe znači i *karmu*; vidi Gītā, III, 7; V. 1. 2; IX. 28; XIII. 24. O čudotvornoj moći gospoda govori se kao o njegovom *yogi*. Vidi IX. 5; X. 7; XI. 8. *Yoga* takođe znači i postizanje stvari koje nemamo (vidi IX. 22).

nerealnom nema bića, u realnom nema nebića.«<sup>41</sup> Objektivna analiza se sprovodi na osnovu razlikovanja supstancije i senke, besmrtnog i prolaznog, *akšara* i *kšara*. »Postoje dva bića u svetu, raspadljivo *kšara* i neraspadljivo *akšara*. *Akšara* je nepromenljivo.«<sup>42</sup> Ne može se reći da »nepromenljivo biće«, o kome se ovde govori, znači najvišu realnost, jer u prvom daljem Gitā kaže da se »najviše biće drugačije zove najviša *svest o sebi, paramātmān*, koji kao neiscrpn gospod, prožimajući tri sveta, podržava ih.«<sup>43</sup> Autor prvo razlikuje trajnu pozadinu sveta od njegovih prolaznih manifestacija, *prakrti* od njenih promena u ovom svetu iskustva, »*imau loke*«, gde nalazimo dva izgleda, prolazni i trajni. Mada je *prakrti* trajna u poređenju sa promenama sveta, ona ipak nije apsolutno realna pošto je zavisna od najvišeg gospoda.<sup>44</sup> Ovaj najviši duh je zaista besmrtn, boravište večnoga.<sup>45</sup> Rāmānuda, da bi ostao dosledan svojoj teoriji, proglašava *kšaru* za princip *prakrti*, a *akšaru* za individualnu dušu, i smatra *purušottamu* ili najvišu *svest o sebi* višim od obadva. Možemo tumačiti pojam *purušottame* kao pojam konkretne ličnosti koja je iznad lažnih apstrakcija beskonačnog i konačnog. Jedina teškoća leži u tome što se *brahman*, za koje se kaže da je osnova konačnoga, ne može smatrati čistom apstrakcijom. Gitā pravi razliku između konačnog ili netrajnog, i beskonačnog ili trajnog. Što god je ograničeno ili prolazno nije realno. Sve što postaje predstavlja neodrživu protivrečnost. Ono što postaje nije biće. Kad bi bilo biće, ono ne bi bilo u bivanju. Stvari sveta nisu realne pošto se bore da postanu nešto drugo. Prolaznost obeležava sve stvari na zemlji. U pozadini naše svesti nalazi se ubeđenje da ima nečega što ne prolazi. Jer ništa ne može proizaći iz ničega. To najviše biće realnosti nije *prakrti* koja se stalno menja. Ono je najviše *brahman*. Ono je večno biće, *kūsthasattā*, dok je svet samo bezvremena, beskonačna egzistencija, *anādīpravāhasattā*. »Onaj vidi ispravno koji vidi najvišeg gospoda kako se nalazi u svim enitetima i ne propada kad oni propadaju.«<sup>46</sup> Ovaj večni duh nalazi se u svim bićima, i stoga se kvalitativno ne razlikuje od konačnog. Gitā veruje u realnost jednog beskonačnog bića koje je u osnovi svih konačnih egzistencija i oduhovljava ih.

Individualno *ja* stalno je nezadovoljno sobom i uvek se nalazi u borbi da postane nešto drugo. U njegovoj svesti o ograničenosti pokazuje se osećanje beskonačnoga. Konačna *svest o sebi*, koja je ograničena i stalno pokušava da se uzdigne iznad svog žalosnog stanja, nije suštinski realna. Istinska *svest o sebi* nosi karakter nepropad-

<sup>41</sup> II. 16.

<sup>42</sup> XV. 16.

<sup>43</sup> XV. 17.

<sup>44</sup> U Gitī se kaže da »postoji jedno drugo biće koje se ne manifestuje, večno je i razlikuje se od ovog nemanifestovanog principa, koje se ne može razoriti ni kad je razoreno sve što postoji« (VIII. 20).

<sup>45</sup> VIII. 21.

<sup>46</sup> XIII. 27. Vidi takođe VIII. 20.

ljivosti. Gitā pokušava da nađe elemenat permanencije u *sebi*, ono što je uvek subjekt a nikad objekt. *Kšetra* je mesto ili objekt, *kšetrādā* je onaj koji saznaje objekt ili subjekt.<sup>47</sup> Ono što se saznaje ne može biti osobina subjekta spoznaje. U čovekovom *sebi* postoji elemenat subjekta saznanja koji ostaje konstantan pored svih promena. To je večna, nepromenljiva, vanvremena egzistencija *sebe*. Rastavljajući individualno *sebe* u sastavne delove: telo, dušu, razum, Gitā pokušava da otkrije elemenat koji uvek postoji. Telo nije permanentan subjekt, jer ono ima svoj kraj budući da je prolaznog sastava.<sup>48</sup> Čulni život je kratak i promenljiv. Iskustveni razum se neprekidno menja. Sve su to samo objekti za subjekt, oruđa pomoću kojih duša radi. Oni nemaju u sebi samima pravo postojanja. Unutrašnji princip, izvor svega saznanja je po rečima Gite »veći nego čula, um i razum.«<sup>49</sup> To je elemenat koji sjedinjuje i nalazi se svuda, čak i u dubokom snu. Ova funkcija sjedinjavanja ne može se pripisati čulima ili razumu ili njihovoj kombinaciji.<sup>50</sup>

Princip subjekta je neophodna osnova na kojoj počiva svet objekta, uključivši tu i iskustveno *sebe*. Ako izostavimo subjekt nestaje i objekt. Ali subjekt ne nestaje čak iako se objekt izgubi. Gitā pruža žive opise ovog besmrtnog elementa. On je gospodar tela. »On nije rođen niti umire, niti je postojao, niti će ikad prestati da postoji. Nerođen, neprolazan, večan, prastar, on nije uništen kad se telo raspadne.«<sup>51</sup> »Oružje ga ne doseže, plamen ga ne sagoreva niti ga voda topi. Vetar ga ne suši. On je neprodoran, nesagorljiv... besprekidan, sveprožimajući, stalan, nepokretan, prastar.«<sup>52</sup>

Gledište Gite na prirodu vrhovnog *sebe* prilično je zagonetno. »To neiscrпно najviše *sebe*, budući bez početka i bez kvaliteta, nije aktivno ni zamračeno mada se nalazi u telu.«<sup>53</sup> Smatra se da je ono jedino posmatrač. Ono je *akartri* ili neakter. Cela drama evolucije pripada svetu objekta. Inteligencija, razum, čula posmatraju se kao delo razvoja nesvesne *prakrti*, koja je u stanju da ostvari ovaj uspon na osnovu prisustva duha. Subjektova *svest o sebi* je u nama samima, tiha i jednaka, nezahvaćena spoljnim svetom, mada je njegov oslonac, izvor i unutrašnji svedok.

U stvarnim individuama sveta nalazimo kombinacije subjekta i objekta.<sup>54</sup> Iskustvene individue su božanski princip subjekta ograničen vezanošću sa objektom. U svetu se subjekt i objekt nalaze uvek zajedno.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> XIII. 1. i 5—6.

<sup>48</sup> II. 13. 11. 18.

<sup>49</sup> III. 42.

<sup>50</sup> XIII. 6.

<sup>51</sup> II. 20.

<sup>52</sup> II. 22—25.

<sup>53</sup> XIII. 31.

<sup>54</sup> XIII. 27.

<sup>55</sup> XIII. 20—21.

Samo što objekt nema najvišu transcendentálnu egzistenciju. Osnovu objekta čini subjekt koji je viši od objekta. »Kad čovek vidi svu raznovrsnost egzistencije kao zasnovanu u jednom, i sazna da sve proističe iz njega, on postaje jedno sa svevišnjim.«<sup>56</sup> Kad mešanje sa objektom prestane, onda se vidi da je subjekt u svemu isti. Kad Kršna ubeđuje Arđunu da ne žali za mrtvim, on kaže da smrt nije uništenje. Individualna forma se može menjati, ali suština se ne uništava. Dok ne postigne savršenstvo, individualnost se održava. Ma koliko puta se iznova razrušila smrtna građa, unutrašnja individualnost održava svoju identičnost i uzima nov oblik. Podržavan ovom verom, čovek ima da radi na svome samopoznavanju. Naša neprolaznost se osigurava ili putem večnosti ili putem savršenstva. To je razvijanje naše implicitne beskonačnosti. Upravo tim potvrđivanjem duše, tim opravdanjem intuicije upanišada, po kojoj *ātman* ili čisti subjekt ostaje nedirnut čak i ako se naše telo kao »prah vrati u prah«, Kršna umiruje nemir Arđuninog uma.

Duh nikada nije bio rođen; duh nikada neće prestati da postoji, Nikad nije bilo vremena kad on nije postojao; kraj i početak su samo snovi;

Duh ostaje uvek nerođen, bez i smrti i bez promene, Smrt ga uopšte ne dodiruje, mada smrtna izgleda njegova kuća.<sup>57</sup>

U duhu upanišada Gītā identifikuje dva principa — *ātman* i *brahman*. Iza prolaznih čula i tela nalazi se *brahman*. Ta dva su jedno, budući da su isti po prirodi. Njihova realnost je predmet iskustva svakog čoveka, do koga on sam treba da dođe. Svaki pokušaj da se nepromenljivo definiše pomoću promenljivog mora da propadne. Međutim, u Gīti nema pokušaja da se dokaže da apsolut, koji se saznaje intuicijom, čini logičku osnovu sveta, mada se to implicira. Ako svet treba da bude iskustvo a ne haotična zbrka, onda nam treba postojanje jednog neuslovljenog apsoluta. Treba se, međutim, dobro čuvati suprotstavljanja beskonačnoga konačnome, shvatajući ih kao dve sfere koje se uzajamno isključuju. To bi nas odvelo do pogrešnog shvatanja beskonačnog. Što nas pre svega iznenađuje jeste razlika između prolaznog konačnog i realnog beskonačnog. No ako bi to bilo sve, onda beskonačno dobija krajnost, pretvara se u nešto ograničeno, pošto suprotstavljeno isključeno konačno postaje granica beskonačnoga. Pogrešno je shvatiti beskonačno kao nešto što je isključeno iz bića konačnoga. Ono je samo konačno u svojoj istinitosti. Ono je obeskonačeno konačno, realno u konačnome, a ne nešto što je pored njega. Ako ne vidimo beskonačno u konačnome, onda nalazimo samo beskrajni progres koji odlikuje svet ograničenosti ili *samsāru*. Sama ta beskrajnost je dokaz postojanja beskonačnoga u oblasti konačnoga. Konačno se otkriva samo kao ništa drugo do beskonačno koje je postalo konačno.

<sup>56</sup> XIII. 31.

<sup>57</sup> Po prevodu Edwina Arnolda.

Razlikovanje između beskonačnog i konačnog je samo karakteristika raspuštenog mišljenja. U stvari, postoji samo beskonačno, a konačno nije ništa drugo do ograničenje neograničenoga. Iz toga sleduje da izrazi kao transcencija i imanencija nisu primenljivi pošto pretpostavljaju nešto različito od apsolutnoga. Nijedna kategorija naše misli ne odgovara kad je u pitanju apsolut. Apsolut se opisuje kao ni biće niti nebiće, ni uobličeno niti neobličeno.<sup>58</sup> Gītā obnavlja princip upanišada da je realnost nepromenljiva samoegzistencija, koja je iza kosmičkog sveta sa njegovim prostorom, vremenom i uzročnošću.

Gītā zastupa istinitost *advaite* ili nedualizma u filozofiji. Najviše *brahman* je nepromenljivo samopostojanje »o kome govore vedantisti, koje postižu oni koji se odriču«. To je najviše stanje i vrhovni cilj težnje duše u vremenu, mada ono samo nije težnja već stanje prvobitno, večno i vrhovno. Sve što se kreće i razvija ima svoju osnovu u nepromenljivoj večnosti *brahmana*. Od njega sve postoji; bez njega ne može ništa da bude, mada ono ništa ne prouzrokuje, ne čini ništa i ne određuje ništa. To dvoje, svet i *brahman*, izgledaju suprotni u svojim odlukama. Čak i ako odbacimo realnost *samsāre* i posmatramo ga kao čistu senku, ipak još postoji neka supstancija čija je ono senka. Svet *samsāre* pokazuje svoju nestvarnost svojom neprekidnom borbom da prevaziđe sebe, ali apsolutno *brahman* je svoj vlastiti cilj, koji ne gleda na neki cilj izvan sebe. Dok se svet *samsāre* zasniva na apsolutnome, o ovom zadnjem se katkad kaže da je kako promenljiv tako i nepromenljiv. Bezbrojne pojedinosti i suprotnosti *samsāre* služe upravo tome da ukažu čovekovom umu na svet u kome su prevaziđene sve suprotnosti, a svako je sledovanje obuhvaćeno svešću koja je van sledovanja. Dok su sve moguće veze i suprotnosti samo zasnovane na njoj, dotle im ona nije suprotna, pošto je njihov supstrat. Mi ne znamo tačno kako je svet *samsāre* zasnovan na apsolutnom *brahmanu*, mada smo sigurni da bez apsolutnog ne bi postojao ni *samsāra*. Postoji tihi spavač, kao i uzburkano more. Mi ne znamo tačno u kakvom su odnosu to dvoje. Skrivamo svoje neznanje upotrebom reči *māyā*.\* Ta dva su jedno, a ipak izgledaju različiti zahvaljujući *māyi*. Njih određuje transcendentálna realnost, mada nju samu promena ne dotiče. Sa gledišta filozofije mi smo obavezni da se tu zaustavimo. »Ko može direktno saznati i objasniti otkud ili zašto je rođen ovaj raznovrsni svet?«<sup>59</sup>

Taj isti problem, ako se posmatra u vezi sa individualnom svešću o sebi, postaje problem odnosa slobodnog subjekta prema objektu. Mi ne poznajemo vezu između besmrtnog svedoka *sebe* i neprekidnih

<sup>58</sup> XIII. 12.

<sup>59</sup> Taittirīya-brāhmana, II. 8—9.

\* *Māyā*, privid ili iluzija, je termin karakterističan za kasniju vedāntinsku idealističku filozofiju, osobito za skolastički sistem Šamkarin (u drugoj polovini 1. mil. n. e.), kojim i Schopenhauer karakteriše suštinu indijske filozofije i u kojem nalazi osnovnu zajedničku crtu sa svojom vlastitom metafizikom. Prvobitno, u Rg-vedi, *māyā* označava magičnu sposobnost bogova da stvaraju privide u svetu.

promena svesti. Nalazeći se u toj teškoći Šamkara prihvata hipotezu o *adhyāsi* ili superpoziciji. To dvoje, subjekt i objekt, ne mogu se dovesti u vezu pomoću *samyoge* ili kontakta pošto je subjekt nedeljiv. Ta veza ne može biti *samavāya* ili nedvojiva inherentnost pošto to dvoje nije u odnosu uzroka i posledice. Šamkara zaključuje »da taj odnos mora da ima prirodu međusobnog odnosa *adhyāsa*, tj. sastoji se u uzajamnom mešanju njihovom i njihovih atributa, što se pripisuje odsustvu razlikovanja između prirode objekta i prirode subjekta, kao kad se zbog neopazanja razlike zamene sedef i srebro ili konopac i zmija. Sjedinjavanje ovog dvoga je samo prividno, *mithyādhāna*, i nestaje kad čovek stekne pravo saznanje.«<sup>60</sup> Ova teorija se ne nalazi u Gīti, ma koliko da je u njoj implicitna.

Metafizički idealizam upanišada pretvara se u Gīti u teističku religiju, pružajući mesto za ljubav, veru, molitvu i pobožnost. Sve dok nemamo viziju apsoluta, već radimo imajući u vidu samo iskustveni svet, mi ga možemo objasniti samo na osnovu teorije o vrhovnom božanstvu Puruṣottame.\* Bezličnost apsoluta nije njegovo potpuno značenje za čoveka. Gītā u svome naporu da prilagodi idealizam upanišada svakodnevnom životu čovekovom zastupa ideju božanske aktivnosti i učestvovanja u prirodi. Ona pokušava da nam da boga koji zadovoljava celo čovekovo biće, jednu realnost koja prevazilazi kako samo beskonačno tako i samo konačno. Najviša duša je poreklo i uzrok sveta, nedeljiva energija koja prožima ceo život. Moralni atributi su povezani sa metafizičkim.<sup>61</sup> Gītā odbija da učini grešku da razlike prizna za odvojenosti. Ona miri sve apstraktne suprotnosti. Misao ne može da bude aktivna bez *stvaranja razlika i njihovog mirenja*. U trenutku kad mislimo na apsolut mi moramo intuitivnu istinu da prevedemo u misaone pojmove. Čisto »biće« prelazi u »ništa«, a u našim rukama ostaje jedinstvo bića i ničega. Ovo jedinstvo je realno koliko i sama naša misao. Naravno, Gītā nam ne govori o načinu na koji apsolut kao bezličan neaktivni duh postaje aktivni personalni bog koji stvara i održava svet. Smatra se da je taj problem intelektualno nerešiv. Ta misterija se razjašnjava samo kad se uspnemo na stupanj intuicije. Transformacija apsoluta u boga je *māyā* ili misterija. To je *māyā* i u tom smislu što transformovani svet nije tako realan kao sami apsolut.

Ako pokušamo da putem logike tumačimo odnos apsoluta prema svetu, mi ćemo mu priznati moć ili *śakti*. Neaktivni beskvalitetni apsolut, koji nema odnosa ni prema kome objektu, pretvara se, na osnovu logike, u aktivnog personalnog boga koji ima moć u odnosu prema *prakrti* ili prirodi. Tako imamo »Nārāyanu koji razmišlja nad

<sup>60</sup> S. B. G., XIII. 26.

<sup>61</sup> B. G., VIII. 9 i 13.

\* *Puruṣottama*, »vrhovni« (*uttama*) »čovek« (*puruṣa*) je jedan od niza naziva za antropomorfno hipostaziranje predstave o božanstvu u ranoj indijskoj religiji.

vodama«, večno »ja« nasuprot pseudo-večnom »ne-ja«. Ovo poslednje naziva se *prakrti* ili priroda, pošto ono rađa svet. *Prakrti* je izvor zabluda, pošto skriva istinitu prirodu stvarnosti od pogleda smrtnih. Svet je organski vezan sa Puruṣottamom. Počevši od Puruṣottame pa naniže, sva bića nose oznaku dvojstva bića i nebića. Element negacije pripisuje se apsolutu, a jedinstvo je naterano da razvije svoju unutrašnjost u procesu bivanja. Srcu Puruṣottame pripisuje se »iskonska težnja za akcijom«. Prvobitno jedinstvo sadrži u sebi celi tok sveta, koji ima prošlost, sadašnjost i budućnost u najvišoj sadašnjosti. Kršna pokazuje Arđuni celo *viśvarūpa* (oblik sveta) u jednom ogromnom obliku.<sup>62</sup> U zračenju večnosti Arđuna vidi bezimene stvari, oblik Kršne koji probija same okove postojanja, ispunjuje celo nebo i vasionu, svetove koji teku kroz njega kao vodopadi. Protivrečnost je glavni izvor napretka. Čak i bog ima u sebi element negativnosti ili *māye*, mada ga on kontroliše. Najviši bog pokazuje svoju aktivnu prirodu ili *svāmprakrtim* i stvara *ḍive*, koji izgrađuju svoj životni put u pravcu svoje sopstvene prirode. Dok svevišnji sve ovo čini na osnovu svoje urođene moći, koja se pokazuje u prolaznom svetu, ima on i jedan drugi izgled, nedirnut celim tim procesom. On je kako bezlični apsolut tako i imanentna volja. On je uzrok koji sam nema uzroka, nepokretan pokretač.

On je u unutrašnjosti svih bića i izvan njih —  
Nepokretan, ali se ipak kreće. Uprkos svoje prefinjenosti  
Ne raspoznaje se od trenutno datoga;  
Blizak svemu, svakome; ipak bezgranično dalek;  
Mada nije mnogostruk, ipak je u osnovi svega  
Što živi.  
Budući svetlost svetlosti, on je u srcu mraka,  
Sijajući večno.<sup>63</sup>

Za vrhovno biće kaže se da ima dve prirode, višu, *parā*, i nižu, *aparā*, koje odgovaraju svesnom i nesvesnom aspektu vasiona. Niža *prakrti* proizvodi uticaje i izmene u svetu prirode ili uzroka. Viša *prakrti* pokreće *puruše* ili inteligentne duše u svetu ciljeva ili vrednosti. Ali obadve pripadaju jednoj duhovnoj celini. Madhva\* navodi jedan stih u vezi s tim: »Za boga postoje dva *prakrti*, *ḍada* ili nesvesna, i *adada* ili svesna; prva je nemanifestovana *prakrti*, druga je Šrī ili Lakṣmī, koja održava prvu. Ona je supruga Nārāyane. S njima dvema Hari stvara svet.«<sup>64</sup> Gītā prihvata teoriju *sāmkhye* o evoluciji sveta raznovrsnosti iz homogene neodređene materije koju određuje prisustvo duha ili *puruše*. Ali prisustvo *puruše* koje je neophodno za pokre-

<sup>62</sup> B. G., gl. XI; VI, 29; VII. 8—9; VIII. 22; X.

<sup>63</sup> XIII. 15—18. Po prevodu Edwina Arnolda.

<sup>64</sup> Komentar za Gītu, VII. 5.

\* Madhva (13. v.) istaknuti komentator Gīte i vedāntinske filozofske književnosti koji, nasuprot Šamkarinim idealističkim spekulacijama, u svom komentaru zastupa shvatanja bliža prosečnom teološkom duhu svog vremena.

tanje aktivnosti *prakrti*, mora biti realno prisustvo. Stoga je ispravnije reći da svaka aktivnost potiče od kombinovanog uticaja *puruše* i *prakrti*, mada je element inteligencije važniji u subjektivnom, a element materije u objektivnom svetu. Obadva elementa čine prirodu jednog svevišnjeg. Oni čine materiju iz koje se sastoji svet.<sup>65</sup> Iz tog razloga se kaže da je bog kako oslonac sveta tako i sveosvetljavajuća svetlost svesti. Autor Gīte ne opisuje način na koji se manifestuje jedna priroda boga na stupnju kao što je nesvesna materija, na drugom kao svesna inteligencija, i kako ta dva proizvoda zajedničkog prvobitnog izvora postaju jedan drugom protivnički u toku razvoja sveta.<sup>66</sup>

Tako se bog nalazi u čoveku i prirodi, on je veći od njih. Bezgranična vasiona u beskrajnom prostoru i vremenu nalazi se u njemu, a ne on u njoj. Izraz boga može se menjati, ali u njemu se nalazi jedan element koji je identičan sebi, permanentno čvrst osnov svih fenomenalnih promena. Menjanja u egzistenciji ne dopiru do njegovog identiteta.<sup>67</sup> »Kao što se moćni i svuda pokretani vazduh nalazi u prostoru, tako se sve stvari nalaze u meni.«<sup>68</sup> Pa ipak, prostor ostaje prostor i bez »pokretnog vazduha«. Osobine stvorenog sveta ne dotiču se gospoda. Svet kao izraz njegove prirode ne umanjuje samodovoljnost božju. Ali ipak mi ne možemo spoznati prirodu boga bez poznavanja sastava sveta. Ako se identičnom principu oduzme svaka sadržina, sve što čini napredak u saznanju i životu, bog po sebi postaje nepristupačan saznanju. Istina je, takođe, da ako se mi izgubimo u svetu onda se realnost skriva našem pogledu. Za nas je neophodno da znamo šta je bog nezavisno od svih odnosa prema objektima i kako se on održava kroz sve promene koje on proizvodi. Prosto na osnovu toga što se ne može zamisliti bez odnosa prema objektima, mi ne moramo zamisliti subjekt kao neidentičan sa samim sobom. Ako se izraz pomeša sa duhom, onda će teorija Gīte postati kosmoteistička. Međutim, autor Gīte izričito odbacuje takvu misao. On kaže da ceo svet počiva na jednom delu boga, »akāmšena«.<sup>69</sup> U desetoj glavi Kršna izjavljuje da manifestuje samo jedan deo svoga beskrajnog sjaja. Nepromenljivost apsoluta i aktivnost Išvare preuzeti su u koncepciju Puruṣottame.

Sa gledišta religije personalni Puruṣottama stoji više nego nepromenljivo samostalno postojanje, koje ne dotiče nikakva subjektivna ili objektivna pojava u vasioni. Puruṣottama se posmatra kao nepri-

<sup>65</sup> Rāmānuđa kaže: »Iz veze između neinteligentne *prakrti* i inteligentnog embrija dospelog u nju (14. 3) proističe poreklo svih bića, koja su počinjući od bogova a završavajući sa nepokretnim stvarima sva izmešana sa neinteligentnim stvarima« (R. B. G., 13.2). Međutim, Rāmānuđa smatra da ova bića imaju krajnju egzistenciju različitu od egzistencije Išvare, mada Gītā definitivno tvrdi da nepodeljeni *brahman* nije stvarno podeljen već samo tako izgleda (vibhaktam iva, 13. 16).

<sup>66</sup> Stoga nismo u stanju da pravimo bilo kakvo poređenje između shvatanja Gīte o *Puruṣottami* ili celini, i Bergsonove teorije o večnom trajanju, ili isto tako između Gītine doktrine o *puruši* i *prakrti* i Bergsonovog shvatanja života i materije.

<sup>67</sup> M. B., Śāntiparva, 339—344.

<sup>68</sup> IX. 6; IX. 10. <sup>69</sup> X. 42.

strasan upravljač, uvek spreman da pomogne onima koji su u nevolji. Ne možemo ga nazvati nepravednim ili zlim samo zato što ponekad dosuđuje kazne. Śrīdhara navodi jedan stih koji glasi: »Kao god što majka nije neprijatelj svome detetu bilo da ga miluje bilo da ga tuče, isto tako nije zao Išvara kad odlučuje o dobru i zlu.«<sup>70</sup> Bezlični apsolut je zamišljen kao Puruṣottama za ciljeve religije. Ideja Puruṣottame nije svojevolsna samoobmana čovekovog slabog srca. Dok nam hladna svetlost razuma pruža bezobličnu realnost, dotle nam duhovna intuicija otkriva boga koji je kako ličan tako i bezličan. Princip izmirenja nalazi se u upanišadama. U Īṣā-upanišadi realnost se posmatra kao pokretna i kao nepokretna. Držati se isključivo jednog od ta dva gledišta znači ostati u mraku neznanja. Gītā pokušava da načini sintezu nepropadljivoga *sebe* i promenljivog iskustva. Najviše duhovno biće u kome ima energije jeste Puruṣottama; isto biće u stanju večnog mira jeste *brahman*. Śamkarānanda navodi jedan stih koji glasi: »Vāsudeva ima dva oblika, manifestovan i nemanifestovan; *parabrahman* je nemanifestovan, a ceo svet pokretnih i nepokretnih stvari je manifestovan.«<sup>71</sup> Svevišnji ima dva aspekta, manifestovan i nemanifestovan; prvi se ističe kad se *prakrti* pripisuje njegovoj prirodi, a o *divi* se govori da je njegov deo.<sup>72</sup> Isto se ističe u rečima Kršne: »Što god je sjajno, dobro, lepo i moćno, razumite da sve to proističe iz delića mog veličanstva.«<sup>73</sup> Kad nas Kršna poziva da budemo njegovi verni, kada on pokazuje *viśvarūpu* ili oblik sveta, kad govori u prvom licu, onda je u pitanju manifestovani aspekt svevišnjega.<sup>74</sup> Ova strana božanske prirode obuhvaćena je u delu stvaranja, gde se ona gubi u sledovanju vremena i talasima postojanja. Ali iza svega toga nalazi se nešto drugo, bezglasno i nepromenljivo, od čega nema ničeg višeg. Ta dva momenta čine Puruṣottamu. Ako pokušamo da dokazujemo da je personalni gospod najviša metafizička stvarnost, pašćemo u teškoću. »Ja ću to objaviti u oblasti saznanja, koje kada sazna, čovek postiže besmrtnost, postaje najviše *brahman*, koje je bez početka ili kraja, o kome se ne može reći da postoji niti da ne postoji.«<sup>75</sup> Autor Gīte često nas podseća da je manifestovani aspekt delo njegove sopstvene mistične snage ili *yoga-māyā*.<sup>76</sup> »Neobavešteni ljudi, koji ne znaju da sam u suštini transcendentan i neiscrpan, i da ne postoji ništa više od mene, zamišljaju mene neopažljivo da sam postao opažljiv.«<sup>77</sup> U krajnjoj analizi prihvatnje forme Puruṣottame od strane apsoluta postaje manje nego realno. Stoga nije ispravno dokazivati da je, prema Gīti, nelično *sebe*

<sup>70</sup> Komentar za Gītu, IV. 8.

<sup>71</sup> Komentar za Gītu, IV. 11.

<sup>72</sup> XV. 7.

<sup>73</sup> X. 41.

<sup>74</sup> IX. 34; XIV. 27; XVIII. 65.

<sup>75</sup> R. B. G., XIII. 12.

<sup>76</sup> VII. 25.

<sup>77</sup> VII. 24.

manje realno nego personalni Īsvara, mada je istina da Gītā smatra koncepciju personalnog boga kao korisnijom za religiozne ciljeve.

Pre no što se obratimo kosmologiji Gīte treba da obratimo pažnju na odnos između koncepcije Puruṣottame i Kršne, postavljajući na taj način pitanje *avatāra* ili otelovljenja.

Da li je Kršna istovetan sa Puruṣottamom ili je samo njegova ograničena manifestacija, pitanje je o kome postoje razna mišljenja. U Gīti se spominje teorija *avatāra*. »Mada sam ja nerođen i neiscrpan u svojoj suštini, mada sam gospodar svih bića, zadržavajući upravljanje sopstvenom *prakrti*, ja se rađam posredstvom svoje *māye*.«<sup>78</sup> Uopšte uzev, *avatāri* su ograničene manifestacije svevišnjega, mada *bhāgavata* čini izuzetak u korist Kršne, priznajući ga kao potpunu manifestaciju, »*Krṣnas tu bhagavān svayam*.«\* Oblik koji se njemu pripisuje ukazuje na njegovu sveobuhvatnost. Paunova pera na njegovoj glavi su raznovrsnih boja koje opijaju oči čovekove. Boja njegovog lica je boja neba, a venac poljskog cveća izražava veličinu sunčanog i zvezdanog sistema. Sviralom na kojoj svira objavljuje on svoje poruke. Žuto odelo koje oblači svetli je oreol koji se širi prostorom, a znak na njegovim grudima je znamenje odanosti njegovih poštovalaca, koje on ponosno nosi iz ljubavi prema ljudima. Kršna živi u srcima svojih vernih, a njegova milost prema čoveku je tako velika da su njegove noge, koje to simbolizuju, prebačene jedna preko druge radi potpunijeg izraza toga. Šamkara i Ānandagiri misle da je Kršna samo delimična manifestacija vrhovnog božanstva.<sup>79</sup> Prema mišljenju autora Gīte, Kršna je Puruṣottama. »Glupi ljudi pogrešno shvatanju mene, obučenog u ljudsku formu, ne poznavajući moju najvišu prirodu, prirodu gospoda svih bića.«<sup>80</sup>

Teorija *avatāra* donosi čovečanstvu novu duhovnu poruku. *Avatāri* su borbeni bogovi koji se bore protiv greha i zla, smrti i razaranja. »Kadgod ispravnost malaksava a neispravnost jača, ja stvaram sebe. ja se rađam iz veka u vek da bih zaštitio dobre, kažnjavao grešnike i uspostavljao zakon.«<sup>81</sup> To rečito izražava zakon duhovnog sveta. Ako se bog smatra kao čovekov spasilac, onda se mora pokazati uvek kad sile zla prete da unište ljudske vrednosti. Prema indijskoj mitologiji, kadgod sile greha i poroka, Rāvana ili Kamsa, uzimaju maha, Indra, Brahmā i drugi predstavnici moralnog porekla zajedno sa Zemljom, o kojoj se kaže da najviše trpi, idu do nebeskog dvora i na sav glas prizivaju spasitelja sveta. Međutim, delo otkupa je stalna aktivnost, mada je naročito razvijena u izvesnim prilikama. Normalna

<sup>78</sup> IV. 6.

<sup>79</sup> Amṣena sambabhūva, ili rođen od dela (Šamkara). Ānandagiri, komentarišući to, kaže da je to iluzorni oblik stvoren njegovom sopstvenom voljom. Svecchānirmitena māyāmayena avarūpena.

<sup>80</sup> IX. 11.

<sup>81</sup> IV. Vidi takođe Tevidā-sutta; Mahānirvāna-tantra, IV.

\* »Kršna. to je sām gospod« (Višnu).

samomanifestacija boga je jača čim se u svetskom poretku javi nesrazmeran porast zla. *Avatār* znači silaženje boga u čoveka, a ne uspinjanje čoveka u boga. Mada je svako svesno biće jedno takvo silaženje, to je ipak skriveno manifestovanje boga. Postoji razlika između samosvesnog bića božanstva i bića obavijenog neznanjem. Ljudsko biće je isto tako dobro kao *avatār*, ali pod uslovom da proдре kroz *māyu* sveta i svlada svoje nesavršenstvo. Tvorac Puruṣottama nije odvojen od svojih stvorenja; ni on ni ona ne postoje zasebno. On se uvek ostvaruje u svetu. Čovek dolazi do pune svesti ostvarivanjem svoje potencijalnosti. Tako je svejedno da li ćemo reći da bog sebe ograničava u obliku čoveka ili da se čovek podiže do boga delajući kroz svoju prirodu. No ipak *avatār* uopšte znači boga koji ograničava sebe sa izvesnom namerom na zemlji, ali i u toj svojoj ograničenoj formi on ima punoću saznanja.

Filozofska misao pokušava da dovede u vezu *avatāre*, ili ideale savršenstva, sa velikim napredovanjem sveta. Najviše duše, koje su prelamale zrake svoga doba u sebi kao u žiži, postale su u naročitom smislu otelovljenja boga. Ovakvi primeri ljudi, koji su utvrdili vlast nad svojom sopstvenom prirodom, i svojom spoljnom supstancijom manifestovali boga, imaju naročit značaj za pojedince koji streme napred. Oni pružaju ohrabrenje da se pokuša sopstveno uzdizanje. Oni predstavljaju modele prema kojima žudna duša pokušava da se uobliči u svojoj težnji prema bogu. Ono što je postigao jedan čovek, Hristos ili Buddha, može se ponoviti u životima drugih ljudi. Borba za svetost na zemlji ili otkrovenje božanskih ideala prošla je kroz više stupnjeva razvoja na zemlji. Deset *avatāra* Višnua obeležavaju glavne stupnjeve. Razvoj na ljudskom ili životinjskom stupnju pokazuju *avatāri* ribe, kornjače ili vepra. Zatim dolazi čovek-lav kao prelaz između sveta životinja i čoveka. Razvoj još nije potpuno završen kad dođemo do patuljka. Prvi stepen čoveka predstavlja grub, snažan divlji Rāma sa svojom sekirom, koji narušava mir čovekov. Zatim dolazi božanski duhovni Rāma, koji blagosilja porodični život i ljubav, i Kršna, koji nas opominje da stupimo u borbu protiv sveta; a za ovim Buddha, koji je pun saosećanja za sve što živi i radi na spasenju čovečanstva. Naposletku imamo onog *avatāra* koji tek treba da dođe, borbenog boga (Kalki), koji se bori protiv zla i nepravde sa mačem u ruci. Velike krize u ljudskom napretku obeležene su pojavom *avatāra*.

## VI

### SVET PROMENA

Da bi se tačno odredilo mesto teorije o *māyi* u Gīti, potrebno je utvrditi razna značenja u upotrebi ove reči i tačan stav Gīte prema njima. 1. Ako najvišu realnost ne dotiču događaji sveta, onda javljanje



tih događaja ostaje neobjašnjiva tajna. Autor Gīte ne upotrebljava izraz *māyā* u tom smislu, mada se mnogo od toga implicitno nalazi u njegovim gledištima. U duši autora još se nije pojavila koncepcija bespočetne i u isto vreme nestvarne *avidye*, koja stvara iluziju sveta. 2. O personalnom Išvari se kaže da spaja u sebi *sat* i *asat*, kako nepromenljivost *brahmana* tako i promenu bivanja.<sup>82</sup> *Māyā* je sila koja ga osposobljava da stvara promenljivu prirodu. To je *śakti* ili energija Išvare, ili *ātmanibhūti*, sila samopostojanja. Išvara i *māyā* u tom smislu su uzajamno zavisni i nemaju početka.<sup>83</sup> Ova sila svevišnjega zove se u Giti *māyā*.<sup>84</sup> 3. Pošto je bog sposoban da stvori vasionu pomoću dva elementa svoga bića, materije i svesti (*prakrti* i *puruša*), za njih se kaže da su (viša i niža) *māyā* boga.<sup>85</sup> 4. Postepeno *māyā* dobija značenje niže *prakrti*, pošto se za *purušu* kaže da je seme koje gospod stavlja u utrobu *prakrti* da bi se rodila vasiona. 5. Pošto manifestovani svet skriva realnost od očiju, smrtnih, kaže se da je po svome karakteru varljiv.<sup>86</sup> Nije svet iluzija, mada ako ga posmatramo kao čisto mehaničku prirodnu pojavu bez veze sa bogom ne možemo opaziti da je u suštini božanski. On postaje izvor zablude. Božanska *māyā* postaje *avidyā-māyā*. Međutim, ona je takva samo za nas smrtni, lišene istine; za boga, koji je svu zna i kontroliše je, ona je *vidyā-māyā*. *Māyā* je za čoveka izvor nevolje i bede, pošto hrani delimičnu svest koja gubi smisao za celinu realnosti. Bog onda izgleda uvijen u ogroman ogrtač *māye*.<sup>87</sup> 6. Kako je svet samo posledica boga koji je uzrok, a pošto je uzrok svuda realniji nego posledica, to se tvrdi da je i svet kao posledica manje realan nego bog kao uzrok. Ova relativna nerealnost sveta potvrđuje se u sebi protivrečnom prirodom procesa bivanja. U svetu iskustva zbiva se borba suprotnosti, a realnost je iznad svih suprotnosti.<sup>88</sup>

Međutim, nema ukazivanja da promene u svetu predstavljaju samo iluziju.<sup>89</sup> Čak i Šamkarin nedualizam dopušta da postoje realne promene u svetu; on posmatra samo prvo preobraćanje *brahmana* u svet kao privid ili *vivartu*. Svet je stvarna emanacija najvišeg Purušottame; on nije realan jedino sa najviše tačke gledišta, pošto je u stalnom ratu sa samim sobom. Gītā odbacuje gledište da je »svet lažan, bez ikakve čvrste osnove, lišen svakog upravljača, a postao je sjedinjenjem koje je uzrokovano požudom i ničim drugim.«<sup>90</sup> Iz toga izlazi da u

<sup>82</sup> IX. 19.

<sup>83</sup> Vidi Šāndilya-sūtre, II. 13 i 15.

<sup>84</sup> XVIII. 61; IV. 6.

<sup>85</sup> IV. 16.

<sup>86</sup> VII. 14; VII. 25.

<sup>87</sup> *Māyā* koja ne stvara *avidyu* zove se *sāttviki-māyā*. Ako je okaljana, ona hrani neznanje ili *avidyu*. Kad se *brahman* ogleda u prvoj to je Išvara, dok ogledan u drugoj jeste *diva* ili individualno *ja*. To je gledište poznijeg sistema *vedānta*. Vidi Pañcadaśī, I. 15—17. U Gīti ovo gledište je nepoznato.

<sup>88</sup> II. 45; VII. 28.

<sup>89</sup> III. 28; IV. 6; VII. 14; XIV. 23.

<sup>90</sup> XVI. 8.

svetu postoji realan razvoj kojim upravlja Išvara. Ne možemo reći da Gītā smatra svet realnim samo ukoliko živimo u njemu. Nema sugestije da je mučan prazan san na nedrima beskonačnosti. Prema Gīti moguće je imati besmrtnost nadvremenog samostalnog postojanja za vreme života u svetu postojanja. Najviši primer imamo u Purušottami, koji se koristi svetom neobmanut njegovim izgledom. Ako prevazidemo *māyu* time ne iščezavaju za nas vreme, prostor i uzrok. Svet ne nastaje već jedino menja svoj smisao.

Purušottama nije neki udaljen fenomen u nekom uzvišenom stanju izvan nas; on je u telu i srcu svakog čoveka i svake stvari. On održava sve egzistencije u njihovim uzajamnim odnosima. Svet duša i materije posledica je njegove prirode. Bog ne stvara svet iz ničega ili iz praznine, već iz svog sopstvenog bića. U stanju *pralaya* celi svet, uključujući i *dive*, postoji u božanstvu u jednom suptilnom stanju. U manifestovanom stanju oni su međusobno razdvojeni i zaboravljaju da su prvobitno bili istovetni. Sve je to božanski *yoga*. Svet se upoređuje sa drvetom »sa korenem gore a granama dole.«<sup>91</sup> *Prakrti* je opšta odlika sveta. Beskrajne suprotnosti, uzajamna proždiranja raznih oblika postojanja, razvoj, diferenciranje, organizovanje i oživljavanje materije — sve to postoji zahvaljujući *prakrti*. »Zemlja, voda, vatra, vazduh, prostor, duh, *buddhi* ili razum, samoosećanje ili *ahamkāra*, to su osam delova moje *prakrti*.« To je niža priroda boga; viša je u onome što ih oživotvorava i zasniva svet.<sup>92</sup> Rāmānuđa\* piše: »*Prakrti*, ili materijalna priroda vasiona, predmet je uživanja; životni princip ili *diva* koji je drugog reda, obuhvata sve izvan toga, dakle sve što je neosetljivo, što nije predmet uživanja. To je ono što uživa u nižem redu, i javlja se u obliku razumnih duša.« Gītā podržava Rāmānuđino gledište o realnosti, ako ne uzmemo u obzir njenu apsolutističku pozadinu i istaknemo ideju Purušottame sa njenim dualističkim odvajanjem svesti od materije. Prema Rāmānuđi, metafora o perlama i koncu pokazuje kako je »skup sveg razumnog i svih nerazumnih stvari — kako u njihovom stanju uzroka tako i u stanju posledice — koje sačinjavaju moje telo, sličan jednom broju perli nanizanih na koncu koji visi na meni, koji imam svoje biće u *ātmanu*.«<sup>93</sup>

Za pojedinačnu dušu kaže se da je deo gospoda, *mamāivāmsah*.<sup>94</sup>\*\* Šamkara nije veran nameri autora Gīte kad kaže da »amša« ili deo označava samo imaginarni ili prividni deo. To je realni oblik Purušottame. Šamkarin stav je ispravan ako se iskaz odnosi na nedeljivo *brahman*, koje je bez delova, ali onda je i Purušottama imaginaran pošto u njemu leži jedan elemenat *ne-sebe*. Stvarna individua je *kartr*

<sup>91</sup> XV. I.      <sup>92</sup> VII. 4—5; vidi tak. R. B. G., VII. 4—5.

<sup>93</sup> R. B. G., VII. 7.      <sup>94</sup> XV. 7.

\* Rāmānuđa (11 v.) bio je posle Šamkare najistaknutiji mislilac i ujedno najizrazitiji protivnik Šamkarine monističke (*advaita*) interpretacije vedāntizma. Vidi o njemu posebno poglavlje u II knjizi.

\*\* »Moje potomstvo.«

ili akter; kao takva ona nije čisti besmrtni duh, već lično *ja*, koje je ograničena manifestacija boga. Ovaj deo se drži odvojen na osnovu forme koju gradi samom sebi, kao i čula i uma. Kao što *prakrti* ima određenu veličinu, trajanje i vibraciju, tako *puruša* stiče određen stepen i domet svesti. Opšte je otelovljeno u ograničenom spletu mentalno-životno-fizičkog okvira. »*Puruša* združen s *prakrti* dobija osobine od prirode, a uzrok njegovog rođenja, dobrog ili zlog, leži u njegovoj vezanosti za te osobine.«<sup>95</sup>

## VII

## INDIVIDUALNA SVEST O SEBI

Individue su podložne *māyi* ili zabludi, pošto ih zavaravaju spoljne pojave.<sup>96</sup> — Rođenje u svetu *samsāre* posledica je nesavršenstva. Kruženje u krugu života neizbežno je sve dotle dok smo slepi za istinu. Mi se oslobađamo individualnosti kad prevaziđemo *māyu* i postignemo svoje pravo stanje. Ma kakav oblik da dobije individua, ona mora da se izmeni. Individua neprekidno pokušava da postane nešto drugo. Beskonačni karakter ne može doći do punog izraza u nekoj konačnoj egzistenciji. On stalno prevazilazi vlastito konačno *sebe*, sve dok postajanje ne postigne svoj cilj u biću i konačno pređe u beskonačno. Konačni svet je beskonačan progres, beskrajno usavršavanje, sve jače približavanje predmetu želje koji stalno raste. Iz toga sleduje da su sve razlike koje su zasnovane na postajanju i vezama sa *prakrti* nešto prolazno. Večnost i mnoštvo *puruša* prihvata se u Giti kad se njene misli kreću na nivou *Purušottame*. U tom slučaju su *dive* samo različiti fragmenti individualizovanog *Purušottame*. Sa gledišta apsolutne istine njihova individualnost zavisi od objektivnog elementa. Čak ni u ovom svetu besmrtni neaktivan duh ne uslovljava akte koji su dokaz postojanja izdvojene individualnosti; oni se izvode iz sila *prakrti*. »Osobine rođene od *prakrti* svakoga prinuđuju na neku akciju.«<sup>97</sup> Ako su *puruše* večni, onda nije pogrešno misliti da su oni akteri i da se međusobno razlikuju. Gītā kaže: »Onaj čiji je duh zaveden egoizmom zamišlja da je on sam tvorac onih akcija koje su ostvarene osobinama *prakrti*.« »Osobine se kreću među osobinama.«<sup>98</sup> Pogrešno gledište na individualnost dolazi od brkanja sa objektom. Osnova za razlikovanje leži onda u ne-*ja*, dok je *ja* isto u svemu, »u psu i u onome koji se hrani psima.«<sup>99</sup> Za Šamkaru nije bilo teško da sva ovakva mesta stavi u službu svoga nedualizma. On kaže: »Ne postoji ono što se naziva krajnjim razlikama ili *antyavišeša*, što bi

<sup>95</sup> XIII. 21.      <sup>96</sup> VII. 13; 26. 27.

<sup>97</sup> III. 5.

<sup>98</sup> III. 27—28.

<sup>99</sup> V. 18; XIII. 2. 22.

bilo osnova individualnih razlika u *sebi*, jer se ne može ništa navesti kao dokaz za njihovo postojanje kad su u pitanju više tela. Otuda sleduje da je *brahman* homogeno i jedno.<sup>100</sup>

Da bismo objasnili razlike u svetu ne moramo pretpostaviti da postoje nedefinljive oznake individualnog identiteta. Individue se razlikuju zbog svojih otelovljenja. Kao što kaže Mahābhārata: »Čovek vezan *gunama* je *divātma* ili individualna duša; kad se oslobodi njih on je *paramātma* ili najviša duša.«<sup>101</sup> Rāmānuđa na razne načine tumači ona mesta koja proglašavaju istovetnost individue sa najvišim. Na primer, izjavu da »*brahman* u svakom ima ruke i noge, svuda, i obuhvata sve«, Rāmānuđa shvata da znači da »očišćena priroda *ātmana* prožima sve stvari na osnovu oslobodavanja svoga bića od granica tela i takvih drugih objekata.«<sup>102</sup> Dalje, Rāmānuđa je zburjen kad Gītā kaže da je *Puruša* u svemu »svedok, onaj koji daje dozvolu, uživalac, veliki gospod i najviša *svest o sebi*«. »Takav *puruša* na osnovu svoje vezanosti za *gune*, stvoren od *prakrti*, postaje veliki upravljač samo u odnosu na to telo i najviši *ātman* samo u odnosu na to telo.«<sup>103</sup>

Na osnovu pravremene singularne ili pluralne upotrebe ne možemo izvesti nikakav zaključak o krajnjoj prirodi duše. Kad se ističe iskustvena strana čini se to pomoću plurala. »Nikad nisam *ja* bio lišen postojanja, ni ti, niti ovi upravljači čoveka; i niko od nas neće nikad prestati da postoji.«<sup>104</sup> Iz ovoga je lako doći do učenja o večnom mnoštvu duša. Rāmānuđa kaže: »Sam gospod objavljuje da je razlika između *sebe* i gospoda, kao i između njega i tuđega *sebe*, najviša realnost.« S druge strane, Šamkara ističe da smo »kao *svest o sebi* *ātman*, večni u sva tri vremenska perioda (prošlosti, sadašnjosti i budućnosti)«. On veruje da se množina upotrebljava u vezi sa telima, koja se razlikuju, a ne u vezi sa samim sobom, što je jasno iz daljeg stiha koji govori o ponovnom rođenju. Metafizički uzev, postoji samo jedan duh.<sup>105</sup>

Gītā veruje da ponovno rođenje postoji sve dok se ne postigne krajnje stanje. Rođenje koje je posledica nesavršenstva osuđeno je na smrt, i obratno. Rođenje i smrt se dešavaju kao što se čovekovom telu dešava detinjstvo, mladost i zrelost.

Ne drugačije, no kao kad  
Čovek ostavi iznošeno odelo,  
I uzevši novo govori:  
»Ovo ću nositi danas« —  
Tako duh lako ostavlja  
Svoju telesnu odeću  
I nasleđuje  
Novo boravište.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> S. B. G., V. 19.      <sup>101</sup> Šāntiparva, 187. 24.      <sup>102</sup> R. B. G., XII. 13.

<sup>103</sup> R. B. G., XIII. 23; vidi takođe XIII. 33.

<sup>104</sup> R. B. G., i S. B. G., II. 12.

<sup>105</sup> VIII. 4; XIII. 31.

<sup>106</sup> II. 22. Po prevodu Edwina Arnolda. Vidi takođe II. 13; II. 27.

Smrt samo menja scenu. Sredstvo pomoću koga glumac može da izrazi sebe ostaje netaknuto. Postepeno opadanje snage u starosti, ili privremeno opadanje u bolesti, mada je telesno, ipak vrši svoj uticaj na srž bića duha. Kad telo umre on dobija drugo sredstvo. Naš život ne umire s nama: kad jedno telo isluži on uzima drugo. Vrsta rođenja zavisi od karaktera koji smo razvili.

Mi se rađamo u nebeskoj oblasti, ili kao ljudi na zemlji ili kao životinje u svetu, prema tome da li smo razvili karakter u kome preovlađuje *sattva*, *rađas* ili *tamas*. Svaki stupanj koji postignemo održava se za nas. Kad Arđuna pita Kršnu o sudbini onih koji nisu u stanju da postignu savršenstvo, da li oni propadaju, Kršna odgovara da čovek koji čini dobro nikad ne propada, već postiže drugo rođenje »kad obnavlja duhovne odlike svog predašnjeg života, i kad se pomoću njih i dalje bori za savršenstvo«. <sup>105</sup> Postoji održavanje svih vrednosti. Niko ne može izgubiti put prema najvišem ako je njegovo srce na njemu. Ponovno rođenje se nastavlja dok se ne postigne cilj. <sup>106</sup> *Sūkšma šarira* ili fino telo, koje se sastoji od čula i razuma, nadživljava smrt i nosilac je karaktera. <sup>107</sup> Ponovno rođenje je sredstvo pomoću koga se možemo usavršiti. Postoji ukazivanje na put bogova kojim idu *samsārini*. <sup>108\*</sup> Spominje se i treći put, put grešnika. <sup>109</sup>

## VIII

### ETIKA

Razlike pojedinih osoba, njihova konačnost i individualnost su smao slučajne i ne pretpostavljaju istinu koja leži u njihovoj osnovi. Individua neće postići tajnu duševnog mira, stabilnog i sigurnog, dok ne odbaci svoju prividnu samozavršenost i nezavisnost. Prava sloboda traži prevazilaženje sebe ili sjedinjenje sa svevišnjim pomoću logike, ljubavi ili života. Cilj kome mi težimo jeste da postanemo *brahman* ili da dosegneмо večno, *brahmasamsparšam*. To je jedina apsolutna vrednost. <sup>110</sup>

Svaki čovek je u stanju da uništi zlo, da se oslobodi telesnog greha, da se iskupi od niže prirode i izbavi čula iz veza strasti. Svaki pojedinac koji se bori ima zadatak da se potruđi da se zagleda u istinu

<sup>105</sup> VI. 44—45.

<sup>106</sup> VII. 19.

<sup>107</sup> XV. 8.

<sup>108</sup> VIII. 23—26.

<sup>109</sup> IX. 12; XVI. 19—21.

<sup>110</sup> VI. 20, 23, 27 i 28.

\* *Samsārin* je sledbenik »toka zbivanja« kojim se obeležava put večnog preporađanja duše u svetu. Put *samsāre* je put evolucije bića, uslovljene moralnom snagom njihovih dela (*karma*).

svojim sopstvenim očima, da sudi svojim sopstvenim razumom i da voli svojim sopstvenim srcem. Polovina istine koju smo sami stekli više vredi nego cela istina naučena od drugih.

Čovek je složen od razuma, volje i emocija, i on zato kroz sve njih teži pravom zadovoljenju svoga bića. On može postići taj cilj saznanjem najviše realnosti, ili ljubavlju i obožavanjem svevišnje ličnosti, ili podvrgavanjem svoje volje božanskoj volji. Postoji u njemu impuls koji ga goni da prevaziđe svoje malo sebe u tim raznim pravcima. Cilj je isti ma koje stanovište da usvojimo. Istina se postiže, lepota ostvaruje i ponašanje usavršava harmoničnim dejstvom više strana našeg života. Gītā ističe da se nijedna strana svesnog života ne može isključiti. Više aspekata postiže svoje ispunjenje u integralnom božanskom životu. Sam bog je *sat*, *čit* i *ānanda*, realnost, istina i blaženstvo. Onima koji traže saznanje sam apsolut se otkriva kao večna svetlost, sjajna i bleštava kao sunce u podne kada nema mraka; onima koji se bore za vrlinu, kao večna ispravnost, nepokolebljiva i bespristrasna; a onima koji su emocionalno nastrojani, kao večna ljubav i lepota svetosti. Kao što bog obuhvata u sebi mudrost, dobrotu i svetost, tako bi trebalo da ljudi teže za integralnim duhovnim životom. Smetnje na tom putu gube svoj uticaj kad postignemo cilj. Istina je da izgleda da u životu individue postoji neka vrsta antagonizma između kontemplacije i akcije. To je samo znak našeg nesavršenstva. Kad Kršna treba da odgovori na pitanje koju pobožnu metodu treba prihvatiti, on određeno kaže da se ne treba mučiti tim pitanjem, pošto razni putevi nisu u osnovi različiti već vode istom cilju i na kraju se svi sjedinjuju iako se usput ukrštaju i seku. Čovek ne funkcioniše u odlomcima. Napredak predstavlja povezan a ne nepovezan razvoj. Saznanje, osećanje i volja su samo različiti aspekti jednog pokreta duše.

Gītā se trudi da uskladi različite ideale života koji su postojali u to vreme, i ispravi njihove preteranosti. Intelektualno istraživanje, naporno samopožrtvovanje, žarka predanost vršenju obreda i *yoga* vežbi — smatraju se u Gīti kao neophodni za dopiranje do božanstva. <sup>111</sup> Gītā ih sve sintetizuje i pokazuje pravo mesto i vrednost svake od njih. Ona veruje u uspešnost zajedničkog napada. Harmonizujući ideal, koji sve ove metode imaju u vidu, jeste sve veće slaganje individue sa vasionom, kojom upravlja *Purušottama*.

Madhusūdāna Sarasvatī smatra da Gītā prihvata tri metode prikazane u upanišadama, *karmu* ili delo, *upāsanu* ili poštovanje boga, i *dhānu* ili mudrost, i posvećuje svakoj od njih šest glava. Na stranu

<sup>111</sup> Upor. Plotin: »Ima različitih puteva kojima se može postići taj cilj (spiritualno shvatanje): ljubav prema lepoti koja hrani pesnika; ono obožavanje Jednoga i ono uzdizanje misli koji bude ambiciju filozofa; ona ljubav i one molitve kojima neka pobožna i gorljiva duša teži u svojoj moralnoj čistoti prema savršenstvu. Ovo su veliki putevi koji vode onoj visini iznad datog i pojedinačnog, gde mi stojimo u neposrednom prisustvu Beskonačnog, koji sija kao iz dubina duše« (Pismo Flaccusu).

koliko je istine u tome, ali to ističe tri velike oblasti svesnog života. Gītā priznaje da razne ljude do duhovne vizije vode različiti putevi, neke zapleti moralnog života, neke sumnje razuma, a neke emocionalna potreba za savršenstvom.

## IX

## ĀNĀNA-MĀRGA\*

Logički duh, nesposoban da se smiri u parcijalnom, trudi se da obuhvati ukupnost stvari. On se ne smiruje dok ne postigne istinu. Održava se na površini besmrtnom verom u svoju predodređenost da postigne najvišu istinu.<sup>112</sup> Gītā priznaje dve vrste saznanja, onu koja teži da pomoću intelekta postigne spoljnje razumevanje pojava egzistencije, i onu koja pomoću snage intuicije shvata najviši princip koji je iza pojava. Kad se potčini logičkom intelektu, čovekov duh je sklon da se izgubi u prirodi i identifikuje sa njenim silama. Da bi shvatio istinu egzistencije u njenom izvoru i realitetu, on ima da odbaci zabludu lažnog identifikovanja. Intelektualno shvatanje pojedinosti egzistencije zove se *vidhāna*, za razliku od *dhāne* ili integralnog saznanja opšte osnove celokupne egzistencije. Oba predstavljaju samo dve strane jednog procesa. Svako saznanje je saznanje boga. Kako nauka tako i filozofija trude se da shvate istinu jedinstva stvari u večnom duhu. Kaže se da naučnim saznanjem dominira *rajas*, dok se do duhovnog saznanja prodire pomoću *sattve*. Ako pogrešno primimo delimičnu istinu nauke za celu istinu duha, onda imamo saznanje niže vrste, u kome prevladuje niža osobina, *tamas*.<sup>113</sup> Istina duše je samo hipoteza sve dotle dok smo na stupnju nauke. Beskonačno bivanje skriva sobom biće. Nauka otklanja zavesu mraka koja smeta duhu, pokazuje nepotpunost njenog sopstvenog sveta i sprema duh za nešto iza njega. Ona izaziva osećanje skromnosti, pošto pomoću njenih sredstava ne možemo sve saznati. Mi smo skućeni između zaboravljanja onoga što je bilo i nesigurnosti onoga što će biti. Nauka priznaje da je uzaludan pokušaj dati maha fantastičnoj želji da se saznaju prvi uzroci stvari i sudbina čoveka. Ako želimo da postignemo najvišu istinu, nauka se mora dopuniti jednom drugom disciplinom. Gītā smatra da *paripraśna* ili istraživanje, ima da se kombinuje sa službom (*sevā*).<sup>114</sup> Za razvijanje intuitivne moći traži se skretanje duha u drugom pravcu, dakle duševno preobraćanje. Arđuna nije mogao da vidi istinu samo svojim očima.

<sup>112</sup> »Blaženstvo se sastoji u ljubavi prema bogu, a dolazi od saznanja« (Spinoza). »Za neke ljude intelektualni napor da se razume vasiona jeste glavni put da dožive boga« (Bradley).

<sup>113</sup> XVIII. 20—22.

<sup>114</sup> IV. 34.

\* »Put znanja«.

zato je zatražio božanski vid ili duhovnu viziju.<sup>115</sup> *Viśvarūpa* je pesničko preuveličavanje intuitivnog iskustva, u kome individua nadahnuta bogom vidi sve stvari u njemu. Gītā veruje da za postizanje ove duhovne vizije individua ima da se povuče u život u sebi i usredsredi svoj duh na najvišu realnost. Uzrok što se istina skriva od našeg pogleda ne leži jedino u nedostatku našeg uma, nego takođe i u strasti naše sebičnosti. *Adhāna* nije intelektualna zabluda, već duhovno slepilo. Da bismo ga otklonili moramo očistiti dušu od telesne i čulne prljavštine i zapaliti duhovni vid koji gleda stvari iz novog ugla. Vatra strasti i metež želja moraju se suzbiti.<sup>116</sup> Nestalan i nestabilan duh mora da postane kao mirno jezero u kome se ogleda mudrost odozgo. Moć razumevanja i raspoznavanja, ili *buddhi*, mora da se uvežbava.<sup>117</sup> Način na koji ova sposobnost operiše zavisi od naših ranijih navika. Mi treba da je tako uvežbamo da je dovedemo u sklad sa duhovnim gledištem o svetu.

Gītā prihvata *yoga* sistem kao sredstvo za duhovnu vežbu. Disciplina *yoga* pruža uputstva kako možemo uzdići sebe iz stanja nestalne ličnosti do nadnormalnog držanja, koje nam daje ključ za tajnu celokupne igre odnosa. Glavni su stepeni *yoga-discipline*: 1. prečišćavanje duha, tela i čula, tako da bi božanstvo moglo njima da zavлада; 2. koncentracija ili oslobađanje svesti od haotičnog jurenja misli za čulima, i njeno usredsređenje na svevišnjeg; 3. postizanje realnosti i identifikovanje s njom. Gītā nije toliko sistematična kao Patañđalijeve Sūtre, mada u Giti ima dosta govora o raznim *sādhana* ili metodama *yoge*.<sup>118</sup>

Gītā nam daje neke opšte principe koji su prihvatljivi za mislioce svih mogućih pravaca. Od nas se zahteva da imamo veru ili *śraddhu*,<sup>119</sup> da obuzdamo nemirne impulse i usredsredimo misli na boga. Za duhovnu viziju je potrebna atmosfera mira i staloženosti. U ćutanju koje proističe iz stroge kontrole duha možemo čuti glas duše. Istiniti *yoga* jeste onaj koji donosi duševnu bespristrasnost ili *samatvam*.<sup>120</sup> »Kad duh ne treperi kao što ne treperi lampa na zaklonjenom mestu; kad upućuje pogled u samog sebe i zadovoljan je sobom; kad iskusi apsolutno blaženstvo pristupačno jedino razumu ali nepriistupačno čulima, i kad ne odstupa od istine; kad se nikakva druga dobit ne smatra za veću, i ne pomera se ni pod kojim uslovima sa mesta gde je postavljen—to stanje slobodno od bede jeste *yoga*.«<sup>121</sup> Nije za

<sup>115</sup> XI. Upor. reči proroka: »Gospode, otvori njegove oči da bi mogao videti.« Vidi takođe viziju Jezekeje i »Exodus« XXXIII. 18; Otkr. Jov. IV; Saddharma Pundarika, gl. I.

<sup>116</sup> IV. 39.

<sup>117</sup> II. 44.

<sup>118</sup> Glava VI.

<sup>119</sup> IV. 39.

<sup>120</sup> II. 48.

<sup>121</sup> VI. 19—26.

svakoga nužno da praktikuje *yogu* da bi postigao duhovnu vido-  
vitost. Madhusūdana Sarasvatī navodi jedan stih iz Vašište: »*Yoga*  
i *dhāna* su dva sredstva za svladavanje duha u njegovoj sebičnosti.  
*Yoga* je svladavanje duhovne aktivnosti (*vṛttinirodha*), a *dhāna* je isti-  
nito shvatanje (*samyagavekṣanam*). Za neke je *yoga* nemogućan, za  
druge je nemoguće *dhāna*.<sup>122</sup> Radom i poštovanjem boga takođe se  
može potpomoći duhovna intuicija.<sup>123</sup>

Priznajući pogodnost *yoga*-discipline za duhovno vežbanje  
u nekim slučajevima, Gītā je svesna i njenih opasnosti.<sup>124</sup> Samo postom  
i drugim sličnim metodama možemo oslabiti moći čula, ali naša sklo-  
nost čulnim objektima može ostati neizmenjena. Ono što se želi postići  
jeste vladanje čulima i ravnodušnost prema privlačnosti materijalnih  
objekata. Međutim, to je moguće jedino sa napredovanjem u saznanju.

Duhovna intuicija, koja je po svojoj prirodi više perceptivna,<sup>125</sup>  
nije nekritičko ubedenje. Ona je poduprta naučnim sudom. Ona je  
jedinstvo saznanja sa samosavlađivanjem i strašću, najpotpunije isku-  
stvo koje možemo imati, u kome nema više duševnog lutanja, nego  
uživamo istinski duhovni mir spokojstva.<sup>126</sup>

Kad se jednom postigne punoća saznanja osetiće se i druge  
strane svesti, emocija i volja. Vizija boga u duhovnoj svetlosti postiže  
se u atmosferi radosti. Celokupno životno stremljenje postaje nepre-  
kidno divljenje beskonačnome. Znalac je takođe i vernik, i to najbolji.<sup>127</sup>  
»Onaj koji me zna taj me poštuje.«<sup>128</sup> Znati istinu, znači otvoriti srce  
prema bogu, osetiti ga, diviti mu se.<sup>129</sup> To ima i svoj uticaj na praktičan  
život. Ukoliko smo dublje svesni svoje prave prirode, utoliko je dublje  
naše razumevanje za stvarne potrebe drugih ljudi. Dobro postaje  
»ne samo kamen temeljac saznanja, nego i zvezda vodilja ponašanja«,  
kako na čuven način kaže Nettleshp. Primer imamo u Buddhi, najvido-  
vitijem mudracu ili *dhānini*, čija je ljubav prema čoveku inspirisala  
njegovu četrdesetogodišnju službu čovečanstvu.

Dokazuje se ponekad da su znanje ili inteligencija ravnodušni  
prema moralu. Kaže se: inteligencija nije bitni deo karaktera. Intelek-  
tualno pravimo samo omaške i padamo u zablude, dok moralno činimo  
zlo. Intelekt nije ni dobar ni rdav, pošto se može iskoristiti na unapre-  
đenje ili uništenje dobrog života. Sve to može biti tačno u odnosu na  
naš analitički razum. *Dhāna*, ili mudrost Gīte, oslobađa nas jedno-  
stranih gledišta i uskih stanovišta za sveobuhvatnu istinu, koja nam  
pokazuje da razlike među ljudima nisu apsolutne, i da ne može biti

<sup>122</sup> Komentar Gīte, VI. 29.

<sup>123</sup> IV. 42.

<sup>124</sup> II. 59—61.

<sup>125</sup> IX. 2, Pratyakṣāvagamam.

<sup>126</sup> IV. 35; V. 18—21.

<sup>127</sup> VII. 17.

<sup>128</sup> XV. 19.

<sup>129</sup> X. 8—9.

dobro nikakvo ponašanje koje je zasnovano na lažnim razlikama.  
Mi vidimo da ljudski životi imaju zajednički koren i da u svakom  
individualnom životu živi i dejstvuje samostalni večni duh. Kad se  
ta istina shvati, čula i svest o sebi gube svoju moć.<sup>130</sup>

## X

### BHAKTI-MĀRGA

*Bhakti-mārga*, ili put predanosti bogu, pokazuje zakon pravi-  
lilnog toka emocionalnog života čovekovog. *Bhakti* je emocionalna  
privrženost koja se razlikuje od saznanja ili akcije.<sup>131</sup> Pomoću nje  
mi nudimo svoje emocionalne mogućnosti božanstvu. Emocija izra-  
žava živi odnos između individua, a podstiče je snaga religioznog ose-  
ćanja kad ona vezuje boga i čoveka. Ako nemamo ljubavi i pobožnosti  
mi se zatvaramo u granice svoga sopstvenog egoizma. *Bhakti-mārga*,  
ako je se tačno držimo, vodi nas opažanju svevišnjega. Ona je pristu-  
pačna svakome, slabima i nižima, nepismenima i neobrazovanima,<sup>132</sup>  
i najlakša je. Žrtva ljubavi nije tako teška kao usklađivanje volje sa  
božanskim ciljem ili kao asketski način života ili kao veliki napor  
u mišljenju. Ona je isto tako uspešna metoda kao svaka druga, a katkad  
se kaže da je viša nego druge pošto je sama sebi cilj, dok su druge  
sredstva za neki drugi cilj.

Poreklo *bhakti-mārga* skriva se u magli dalekih vremena.  
Teorija o *upāsani* u upanišadama i put pobožnosti *bhāgavata* uticali  
su na autora Gīte. Ovaj se trudi da razvije niz ideja koje pripadaju  
stupnju religije na kome su upanišade, a one nisu mogle da ih slo-  
bodno i jasno izraze. U Gīti apsolut postaje »razumevanje onih koji  
razumeju, sjaj sjajnog«,<sup>133</sup> prvi od bogova i ljudi, glavni među *ršijima*,  
kao i smrt koja sve ugrabi.<sup>134</sup> Priznajući da razmišljanje o neman-  
festovanom apsolutu vodi cilju, Kršna ističe da je to put pun napora.<sup>135</sup>  
Na njemu nema putokaza za smrtnog čoveka. Ljubav koju mi osećamo  
prema nekom predmetu uključuje elemenat odvojenosti. Ma kako da  
ljubav spaja, onaj koji ljubi ono što ljubi ostaje različit. Mi se moramo  
zadovoljiti dualizmom, kao što to čini misao; ali nije ispravno opisi-  
vati monizam koji prevazilazi dualizam, kao neko silaženje na niži  
stupanj. Predanost svevišnjem je mogućna samo ako je bog ličnost,  
konkretna individualnost puna blaženstva i lepote. Mi ne možemo  
imati ljubav za senku našeg uma. Ličnost implicira sposobnost za

<sup>130</sup> II. 59.

<sup>131</sup> Śāndilya-sūtre, I. 4—5 i 7.

<sup>132</sup> IX. 32; vidi tak. XI. 53—54.

<sup>133</sup> VII. 10.

<sup>134</sup> X. 20—25. 3.4.

<sup>135</sup> XII. 5.

zajednicu, za jedinstvo, za saosećanje. Postoji lična potreba za personalnim pomagačem. Tako bog do čijeg bića prodire srce puno ljubavi nije bog koji se otkriva u telu, nije onaj koji miruje u hladnoj apstrakciji dok mu se bolna srca obraćaju teškim krikom za pomoć. On je ljubav.<sup>136</sup> Onaj koji se sav predaje bogu i pada pred njegove noge nalazi da su mu vrata duha otvorena. Glas božji se javlja: »Ovo je moja reč obećanja, da onaj koji ljubi mene neće propasti.«<sup>137</sup>

Boga ne vezuje za svet neki strogi zakon odmazde. Posledice učinjenih dela mogu se poništiti pomoću predanosti bogu. To ne znači ukidanje zakona *karme*, pošto on zahteva naknadu čak i za predanost bogu. Kršna kaže: »Čak i ako se neki čovek rđavog ponašanja obrati meni sa čistom i punom ljubavlju, mora se smatrati kao svetac«, jer on se okrenuo bogu sa čvrstom odlukom i postao na taj način ispravna duša. Gospod ne prima na sebe ni greh ni zaslugu nekoga.<sup>138</sup> Ipak je on tako odredio tok stvari da se ništa ne dešava bez posledice. U jednom smislu je tačno da »bog uživa u svim žrtvama i kajanjima«. Na taj način treba da izmirimo prividno protivrečna gledišta izražena u rečima kao što su: »Niko meni nije mrzak niti iko mio«, ili »pobožni su mi dragi.«<sup>139</sup> Čovek je predmet stalnog božjeg staranja.

Priroda ljubavi prema bogu ili *bhakti* neopisiva je upravo kao »ukus nemog čoveka«. <sup>140</sup> Ali se ipak mogu utvrditi bitne odlike te emocionalne vezanosti. To je divljenje prema nečemu što se smatra kao apsolutno savršenstvo. Pošto je taj objekt savršenstvo, ništa manje od onoga što se može shvatiti kao najviše ne bi došlo u obzir. Nārada u svojim sūtrama pravi poređenje sa ljudskom ljubavlju,<sup>141</sup> u kojoj takođe ograničena individua prevazilazi sebe i pruža se prema idealu. Samo taj ideal vrlo često otkriva svoju stvarnu prirodu. Predmet odanosti je najviše biće ili Puruṣottama. On osvetljava duše i oživljuje svet. Bog se ne može identifikovati sa raznim elementima koji izgledaju kao poslednje realnosti na nižem stupnju, niti je on gospodar žrtava, kako misle *mīmāṃsake*. \* On se ne sme pobrkati sa više personifikovanih sila, koje ljudski duh pripisuje prirodnim silama. On nije *puruša* iz sistema *sāṃkhya*. On je sve to i nešto više.<sup>142</sup> Autor Gīte ističe da bog živi u svakoj individui. Kad bi svevišnji bio potpuno stran individualnoj svesti on ne bi mogao biti predmet obožavanja; kad bi bio

<sup>136</sup> Śaranāgatavatsalah.

<sup>137</sup> IX. 31.

<sup>138</sup> IX; V. 15.

<sup>139</sup> IX. 29; XII. 14—20; vidi tak. XVI. 16.

<sup>140</sup> Nārada-sūtre, 51—52.

<sup>141</sup> Isto delo 23.

<sup>142</sup> VIII. 4.

\* *Mīmāṃsaka* je sledbenik škole *mīmāṃsā*, jednog od šest ortodoksnih sistema *daršana*, koji polazi od gramatičke i formalne analize svetih spisa veda, pa na toj osnovi u skolastičko doba razvija važne teorije na području formalne logike. Jedan od najistaknutijih predstavnika ove škole Kumārila (oko 700 g. n. e.) često je citiran u nastavku. Vidi posebnu gl. u II knj.

apsolutno istoveran sa individuom, ni tada obožavanje ne bi bilo moguće. On je delom isti kao individua, delom različit on nje. On je božanski gospod sjedinjen sa *prakrti* ili s Lakṣmī,\* u čijim rukama leži trezor poželjnih stvari. Mogućnost sjedinjenja s njim je prijatna vizija. »Usredsredi duh tvoj na mene, pusti neka tvoj um prodre u mene; posle toga ćeš sigurno živeti jedino sa mnom.«<sup>143</sup> Svaka druga ljubav je samo nesavršena manifestacija ove najviše ljubavi. Mi volimo druge stvari zbog onog večnog prisutnog u njima. Ko je bogu predan ima smisao za najvišu smernost. U prisustvu ideala on oseća da je ništa, i takvo jedno potpuno potčinjavanje sebe neizbežna je pretpostavka religiozne predanosti. Bog voli krotkost.<sup>144</sup> Individua se oseća bez vrednosti ako je odvojena od boga. Njena predanost se izražava ili kao ljubav prema bogu (*prīti*), ili kao beda prouzrokovana odsustvom boga (*viraha*). *Svest o sebi* ne može drugačije do da odbaci sebe samu kao bezvredni otpadak kad otkrije najvišu vrednost predmeta za koji sebe vezuje. Bogu predani čovek potpuno prepušta sebe božjoj milosti. Apsolutna zavisnost je jedini njegov put. »Utopi duh tvoj u mene, budi meni predan, potчини se meni; tako ćeš dospeti do mene. Ja ti obećavam moju vernost, ti si meni drag. Napustivši sve *dharme*, dođi jedino k meni u zaštitu; ne brini, ja ću te osloboditi svih greha.«<sup>145</sup> Bog zahteva potpunu predanost i uverava nas da će on biti zadovoljan našim saznanjem i našim zabludama i uništiti sva nesavršenstva i pretvoriti sve u njegovu beskrajnu svetlost i čistotu univerzalnog dobra. Postoji stalna želja da se služi nekom idealu. Bogu predan čovek »gleda samo u predmet svoga obožavanja, govori jedino o njemu i misli samo o njemu.«<sup>146</sup> Ma šta da čini, on čini u slavu božju. Njegovo delo je apsolutno nesebično, pošto je ravnodušan prema njegovim rezultatima. On je postigao potpuno predavanje sebe transcendentnome.<sup>147</sup> Kad se verni potpuno preda u ruke svog ideala, to nije slučaj slepog vladanja osećanja. To je dobrovoljno predavanje u kome život zamenjuje osećanja. Bog postaje vladajuća strast duha. Verni postiže svoj cilj, postaje besmrtni i nalazi smirenje. On ne želi više ništa i ne muči se ničim; on je ispunjen radošću i mirom — ushićen u duši.<sup>148</sup> Prema Gīti, *bhakti* ili prava pobožnost znači verovanje u boga, ljubav prema njemu, predanost njemu i stupanje u njega. Ona je sama sobom nagrada.

Za pravu *bhakti* traži se pre svega *śradhā* ili vera. Najviša realnost ima da se prihvati ili prizna na veru, dok se sama ne otkrije svesti vernoga.<sup>149</sup> Pošto je vera životni elemenat, postoji tolerancija

<sup>143</sup> XII. 8.

<sup>144</sup> Nārada-sūtre, 27, *dānyapriyatvam*.

<sup>145</sup> B. G., XVIII. 64—66.

<sup>146</sup> Nārada-sūtre, 55.

<sup>147</sup> B. G., IX. 28.

<sup>148</sup> Nārada-sūtre, 4—7.

<sup>149</sup> IV. 40.

\* Boginja Lakṣmī je žena ili »pasivna« svetovna snaga (*śakti*) boga Višnu, važna osobito u kasnijem hinduizmu.

prema bogovima u koje ljudi veruju. U pogledu bezgranične raznovrsnosti običaja i shvatanja ljudi dovoljna je individui sloboda misli i izražavanja pobožnosti. Nekakva ljubav je bolja nego nikakva, jer ako nemamo ljubavi zatvoreni smo sami u sebe. Beskonačnost se predstavlja ljudskoj duši u mnogim vidovima. Niži bogovi su oblici ili izgledi jednog svevišnjeg. Prema Giti, *avatāri* božanstva nižeg su ranga nego *Puruṣottama*; *Puruṣottama* su takođe podređeni *Brahmā*, *Šiva* i *Višnu*, ako ne predstavljaju imena za svevišnjeg koji dejstvuje kao tvorac, svedržitelj i rušitelj.<sup>150</sup> Obožavanje vedskih bogova je dopušteno.<sup>151</sup> Iz osećanja sažaljenja *Gitā* dopušta slobodu mnoštvu, koje obožava *kṣudra devate* ili niža božanstva. Sve dok se obožavanje vrši sa predanošću ona čisti srce i priprema duh za višu svest.<sup>152</sup>

Filozofsko opravdanje ovakvog tolerantnog stava se sugerije ali nije izgrađeno. Čovek je ono što su njegove misli. Ono u šta veruje on će postići. Svet je svrshodni moralni poredak u kome individua postiže ono što želi. »Oni koji čine zavete bogovima, odlaze bogovima; oni koji čine zavete precima, odlaze njima.«<sup>153</sup> »Ma u kom obliku želi neki verni da izražava svoju pobožnost, u tom obliku ja učvršćujem njegovu veru. Imajući takvu veru, on teži da umilostivi to božanstvo i postiže od njega ona dobra koja stvarno ja dajem.«<sup>154</sup> Kao što *Rāmānuḍa* kaže: »Od *Brahme* do trske sve stvari koje postoje u svetu podvrgnute su rođenju i smrti koju stvara *karma*, stoga one ne mogu biti korisne kao predmeti meditacije.« Jedino pravi gospod *Puruṣottama* može poslužiti kao predmet odanosti. Niži oblici su stepenice k njemu. U glavi X pozivamo se da uputimo svoj duh pojedinačnim predmetima i licima koja pokazuju moć i veličinu u izvanrednom stepenu. To se naziva *pratika upāsana*. U glavi XI cela vasiona prima oblik boga. U glavi XII zadržavamo se na bogu vladaru. Jedino najviše biće može nam dati slobodu. Ko veruje drugačije postiže ograničene ciljeve, dok oni koji veruju u svevišnjega postižu beskonačno blaženstvo.<sup>155</sup>

Oblici u kojima *bhakti* može da se pokaže su: kontemplacija o božjoj moći, mudrosti i dobroti, stalno spominjanje njega u odanom srcu, razgovor o njegovim osobinama sa drugim licima, pevanje pohvala njemu sa bližnjima i činjenje svega u njegovo ime.<sup>156</sup> Tu se ne mogu postaviti neka određena pravila. Ovim različitim putevima približava se duša čovekova božanstvu. Mnogi simboli i postupci su izmišljeni

<sup>150</sup> XI. 37.

<sup>151</sup> IX. 23.

<sup>152</sup> VII. 21—23.

<sup>153</sup> IX. 25; vidi tak. XVII. 3.

<sup>154</sup> VII. 20—21.

<sup>155</sup> Anto *brahmādhikṣāṇām madbhaktāṇām anantatā... Madhva*: Komentar *Gīte*, VII. 21.\*

<sup>156</sup> *Nārada-sūtre*, 16—18.

\* »Ograničen je onaj ko obožava *Brahmu* i ostale bogove. Ko obožava mene taj je neograničen.«

da uvežbaju duh za približavanje bogu. Potpuna predanost bogu nije mogućna dok se ne odrekemo svojih želja za čulnim predmetima. Tako se katkad prihvata *yoga*.<sup>157</sup> Da bi nas oslobodio vezanosti za život, impuls može da uzme svaki oblik obožavanja, od spoljnog kulta do periodičnog podsećanja. *Gitā* nas katkad poziva da mislimo o bogu, isključujući sve ostale predmete. To je negativna metoda.<sup>158</sup> Ona takođe preporučuje da u celom svetu vidimo najvišu manifestaciju boga.<sup>159</sup> Moramo upoznati boga u prirodi i sebi, i tako odrediti naše ponašanje da bude izraz božanskog principa u čoveku. Najviša predanost bogu i potpuno samopredavanje, ili *bhakti* i *prapatti*, predstavljaju različite strane jedne pojave. *Gitā* priznaje da je moguće približiti se jednom beskonačnom bogu i obožavati ga preko svakog od njegovih aspekata. Ovaj trpeljiv duh načinio je od hinduizma sintezu raznih vrsta obožavanja i iskustva, stvorio je atmosferu koja sjedinjuje mnoge kultove i vere, sistem misli ili duhovnu kulturu zasnovanu na činjenici da jedna istina ima mnogo strana.

U najvišem dostignuću odanosti imamo osećanje izvesnosti njenog predmeta. To iskustvo je po karakteru takvo da nosi u sebi izvesnost. Ono je samo svoj dokaz, *svayam pramānam*. Logičke diskusije nisu od velike koristi. Istinski predani bogu ne mare mnogo za prazne diskusije o bogu.<sup>160</sup> To je najviši stupanj *bhakti*, sa koga se dalje ne može nikuda. To je predanost bogu koja je trajna *nirantara* i nemotivisana *nirhetuka*.<sup>161</sup> Malo je njih koji su voljni da služe bogu nizašta. *Gitā* nema slabu stranu emocionalnih religija, koje radi ljubavi poriču saznanje i volju. Mada su svi koji su bogu predani njemu dragi, oni koji imaju mudrosti najdraži su mu od svih.<sup>162</sup> Druge tri vrste pobožnih, stradalnici, željni znanja i sebični, mogu imati svoje beznačajne ciljeve i prestati da ljube boga kad se ispune njihove želje, ali vidoviti ga poštuju uvek u čistoti svoje duše.<sup>163</sup> *Bhakti* ili duboka ljubav prema bogu postaje tada vatra koja peče, gori i uništava sve granice individualnosti. Tada se istina otkriva. Bez ovog obuzdavanja duhovnom istinom religija *Gīte* mogla bi pasti u emocionalizam, dok bi sama predanost bogu postala samo smeša osećanja.

Ono što počinje kao mirna molitva, kao čežnja za viđenjem predmeta ljubavi, završava se neodoljivim ushićenjem ljubavi i radosti. Verni se sjedinjuje sa bićem božjim. On oseća snagu istine o jednosti boga u vasioni. »*Vāsudevah sarvam iti*«. On izbegava usamljenost života i ništavnost sveta u kome je bio samo delić, te prelazi u svet

<sup>157</sup> Na tom mestu, 47—49.

<sup>158</sup> B. G., XVIII. 73.

<sup>159</sup> Poglavlja VI i XI.

<sup>160</sup> *Nārada-sūtre*, 58 i 75.

<sup>161</sup> B. G., VII. 17—18; VIII. 14—22; *Bhāgavata*, III. 29—12.

<sup>162</sup> VII. 17.

<sup>163</sup> XVIII. 5.

\* »*Vāsudeva* (*Višnu*) je sve«.

u kome postaje oruđe vrhovnog duha.<sup>164</sup> Najviša ličnost ljudska je samo delimičan izraz tog duha. Prava priroda svake individualnosti je večni duh koji se otkriva u vremenu i prostoru. Saznanje i predanost bogu postaju uzajamno zavisni.<sup>165</sup> Prava predanost bogu vodi nesebičnom ponašanju. Pobožnog čoveka prožima sveobuhvatna blagodatna ljubav, koja ne traži nikakav uzvrat za svoje izlive. Ona je kao božanska ljubav koja je stvorila svet, održava ga i uzdiže k sebi. Pobožni ne dejstvuje sam, već sila duha u njemu u punoj božanskoj slobodi. Ponašanje istinski pobožnog čoveka obeležava apsolutno samoodricanje i posvećenost svakog rada bogu. On, može se reći, nosi u sebi sadržinu najviše filozofije i u isto vreme energiju savršenog čoveka. Mada ovda-onda srećemo strasne duše koje se ne brinu o stvarima sveta, ipak idealni verni čovek u Giti je onaj u kome je ljubav osvećena saznanjem i izbija u žarku želju da strada za čovečanstvo. Tilak navodi jedan *šloka* (stih) iz Višnu-purāne, koji glasi: »Oni koji ostave svoje dužnosti i sede izgovarajući ime »Kršna«, »Kršna« — u stvari su neprijatelji boga i grešnici. Čak se i sam Gospod rodio u svetu za ljubav ispravnosti.«<sup>166</sup>

Očigledno je da za one koji insistiraju na predanosti bogu kao pravoj prirodi duhovnog života, krajnji cilj nije u utapanju u večno bezlično biće, već sjedinjenje sa Puruṣottamom. Međutim, Gītā priznaje *nirguna bhakti* ili predanost beskvalitetnome, kao višu od drugih. Tada apsolut postaje najviša kategorija.<sup>167</sup> Kad je predanost savršena, onda se individua i njen bog slivaju u jednu duhovnu ekstazu i prikazuju se kao aspekti jednog života. Apsolutni monizam je stoga dopuna dualizma, sa kojim pobožna svest počinje.

## XI

### KARMA-MĀRGA

Pomoću službe božanstvu ili *karme* takođe možemo postići najviše biće. *Karma* je akt ili delo, upravo ono pomoću koga bezlično postaje lično.<sup>168</sup> Govori se da je *karma* bez početka, a teško je razumeti tačno način na koji se zbiva delo sveta.<sup>169</sup> Na kraju sveta, kaže se, ceo svet je u obliku finog *karma*-semena, gotovog da opet pusti nove izdanke.<sup>170</sup> Pošto proces sveta zavisi od boga, mi ga stoga

<sup>164</sup> B. G., XVIII. 46; VII. 19; VIII. 7.

<sup>165</sup> Nārada-sūtre, 28—29.

<sup>166</sup> Vidi B. G., IX. 30; upor. I Jov. II. 9—11, IV. 18—20.

<sup>167</sup> Vidi Bhāgavata, III. 29; VII. 14.

<sup>168</sup> VII. 24—25.

<sup>169</sup> IV. 17.

<sup>170</sup> VIII. 18—19.

nazivamo gospodom *karme*.<sup>171</sup> Mi smo određeni za ovu ili onu akciju. Potrebno je voditi računa o tome da naše ponašanje bude u korist ispravnosti, što u isto vreme znači sticanje duševnog mira i zadovoljenja. *Karma-mārga* je takav oblik ponašanja kojim individua željna da služi postiže svoj cilj.

U doba Gite bilo je više gledišta o pravilnom ponašanju, kao vedska teorija o vršenju običaja i obreda, nauka upanišada o težnji za istinom, budistička ideja o odbacivanju svake aktivnosti i teističko gledište o poštovanju boga. Gītā pokušava da ih zaokruži u jedan skladan sistem.

Gītā priznaje da pomoću dela dolazimo u vezu sa ostalim svetom. Problem morala ima značaja samo za čovekov svet. Jedino čovekova *svest o sebi* među svim predmetima sveta ima osećanje odgovornosti. Individua polaže pravo na duhovnu sreću, ali je ne može postići pomoću materijalnih elemenata sveta. Zadovoljstva za kojima ona teži mogu biti različita. Ona koja dolaze od obmanutog duha i varljivih želja imaju u sebi više *tamasa*; koja dolaze od čula imaju više *rađasa*, a zadovoljstva spoznaje sebe samoga imaju u sebi više *sattve*.<sup>172</sup> Najviše zadovoljenje može doći jedino ako individua prestane da vidi u sebi nezavisnu pojavu i oseti da bog u svojoj beskonačnoj milosti vodi svet. Duh u čoveku zadovoljen je ako vidi duh u svetu.<sup>173</sup> Dobra dela su ta koja nam pomažu u oslobođavanju od individualnosti i usavršavanju duha.

Ispravno ponašanje je ono koje izražava naše stvarno jedinstvo sa bogom, čovekom i prirodom. Rdavo ponašanje je ono koje ne dovodi do izraza ovu suštastvenu prirodu realnosti. Jedinstvo vasiona je osnovni princip. Dobro je sve što napreduje prema potpunosti, a zlo sve što se ne slaže sa njom. U tome leži glavna razlika između budizma i Gite. Nema sumnje da je budizam smatrao moral za osnovu dobrog života, ali on nije dovoljno istakao odnos između moralnog života i duhovnog savršenstva ili cilja vasiona. U Giti nalazimo tvrđenje da glavni božanski cilj nikad ne može da propadne, iako možemo imati neuspeha u našim naporima. Ona razlaže da je duša sveta pravedna uprkos tome što izgleda suprotno. Individua ispunjuje svoje određenje ako postane oruđe božje namere.

Konačni centri trebalo bi da posmatraju sebe kao članove jednog organizma i rade za celinu. Trebalo bi napustiti pretenziju na apsolutnost i pogrešno gledište da našu nezavisnost ograničava tuđa nezavisnost. Istiniti ideal je *lokasamgraha* ili solidarnost sveta. Duh celine dejstvuje u svetu. Dobar čovek treba da saraduje sa njima i radi na blagostanju sveta.<sup>174</sup> Gītā odbacuje pojam individualnih prava.

<sup>171</sup> VII. 22.

<sup>172</sup> II. 71; VI. 22. 15. 28; XII. 12; XVII. 62; XVIII. 36—38.

<sup>173</sup> Platon: *Republika*, IX.

<sup>174</sup> V. 25; XII. 4.



Najbolji ljudi dužni su da nose najveće terete. Rizik konačnih bića implicira zlo koje se mora prevazići. Mi se ne možemo odreći dužnosti da se borimo protiv greha i nepravde. Kršna je ubedio neodlučnog Arđunu da se bori ne za ljubav slave ili radosti kraljevanja, već u korist zakona ispravnosti. Ali kad se borimo protiv nepravde ne bi trebalo to činiti sa strašću ili u neznanju, koji donose jed i nemir, već sa znanjem i u ljubavi prema svemu.<sup>175</sup>

Vladanje čulima postaje karakteristika dobrog čoveka. Strasti porobljavaju našu duhovnu prirodu. One smanjuju razboritost i sputavaju razum. Pustiti dizgine neoplemenjenim nagonima znači zarobiti dušu koja boravi u telu.<sup>176</sup> Gītā očekuje od nas da razvijemo duh nezainteresovanosti i ravnodušnosti prema rezultatima akcije, duh *yoge* ili nesebičnosti.<sup>177</sup> U tome se sastoji istinsko samoodricanje. Odreći se postupaka iz neznanja jeste *tyāga*\* u smeši s *tamasom*; odreći se postupaka iz straha od posledica, kao što je telesno trpljenje, jeste *tyāga* sa *radasom* u sebi; vršiti dela u duhu nezainteresovanosti, bez straha od posledica, najbolja je forma delanja, pošto ona ima više *sattve* u sebi.<sup>178</sup>

Potrebno je razumeti tačno držanje Gīte prema problemu delanja. Ona ne podržava asketsku etiku. Budističku teoriju o neaktivnosti ona interpretira u pozitivnijem smislu. Prava neaktivnost je akcija bez očekivanja nagrade. Analizirajući prirodu akta *karme*, Gītā razlikuje spoljna dela od njihovih duševnih prethodnika i poziva nas da ovim drugim zagospodarimo suzbijajući svaku sebičnost.<sup>179</sup> *Naiškarmya* ili uzdržavanje od akcije nije pravi zakon moralnosti, već *niškāmatā* ili nezainteresovanost.<sup>180</sup> Treba nadvladati strast, gnev i požudu, tri puta ka paklu.<sup>181</sup> Sve želje nisu zle. Želja za ispravnošću je božanska.<sup>182</sup> Umesto da traži iskorenjivanje naših strasti, Gītā zahteva njihovo prečišćavanje. Telesno-životna priroda treba da se prečisti i onda će duhovna priroda naći zadovoljenje.<sup>183</sup> Gītā je sigurna da inercija nije sloboda. »Niti stvarno mogu telesna bića potpuno postati neaktivna.«<sup>184</sup>

Oko ne može da gleda,  
Uhu ne možemo narediti da ne sluša,  
Naša tela osećaju, gde bilo da su,  
Po našoj volji ili protiv nje.<sup>185</sup>

<sup>175</sup> XI. 55.

<sup>176</sup> VI. 46; VIII. 27.

<sup>177</sup> VI. 46; VIII. 27.

<sup>178</sup> XVII. 7—9, 11—12. <sup>179</sup> XVIII. 18.

<sup>180</sup> V. 11; XVIII. 49. <sup>181</sup> II. 62—63; XVI. 21.

<sup>182</sup> VII. 11.

<sup>183</sup> *Puṣṭi*, *tuṣṭi* i *śānti* su odgovarajući ideali vitalne, intelektualne i duhovne strane ljudske prirode.

<sup>184</sup> XVIII. 11. <sup>185</sup> Wordsworth.

\* *Tyāga* je »napuštanje« ili odricanje, a *tamas* je kosmički element »tame« i materije.

Na zemlji nema mira; na njoj je večni život. Delo podržava kretanje sveta u krug, a svaka individua bi trebalo da učini sve što može da održi to kretanje.<sup>186</sup> Ceo sadržaj Gīte pokazuje da je ona podsticaj na akciju. Akcija je neizbežna, dok ne postignemo slobodu. Moramo raditi da bismo postigli slobodu, a kad je postignemo moramo raditi kao oruđa božja. Onda, naravno, neće biti potreban rad za pripremu duha ili prečišćavanje srca. Za oslobođene duše nema pravila kojima bi se pokoravale, one čine što hoće, ali je glavno da one rade nešto.<sup>187</sup>

Gītā nas poziva da delamo na takav način da nas rad ne vezuje. Sam gospod dela zbog čoveka. Mada je on sa apsolutnog gledišta samozadovoljan i bez želja, on ima uvek nešto da izvrši u svetu. Tako se poziva i Arđuna da se bori i vrši svoje delo. Slobodne duše su takođe obavezne da pomognu drugima u otkrivanju božanskoga u sebi. Služba čovečanstvu znači isto što i odavanje pošte bogu.<sup>188</sup> Raditi bez želja i nesebično zbog sveta i boga — to nas ne okiva. »Ta dela ne vezuju mene, koji sam na visokom prestolu, nevezan za akcije.«<sup>189</sup> Gītā povlači razliku između *sannyāse* i *tyāge*: »*Sannyāsa* je prekidanje svakog koristoljubivog dela; *tyāga* je odricanje od plodova svakog dela.«<sup>190</sup> Ovo poslednje je obuhvatnije. Gītā ne zahteva od nas da se odrekemo običnih svakodnevnih poslova, ali traži da suzbijemo sve sebične želje. Ona podstiče kombinovanje *pravrtti* ili rada, sa *nivrtti* ili uzdržavanjem. Sāmo uzdržavanje nije pravo samoodricanje. Ruke mogu biti u miru kad su želje vrlo žive. Ono što veže nije delo već duh u kome se vrši. »Kad nezalica odrekne *karmu* to je stvarno pozitivan postupak; rad mudraca je stvarno neaktivnost.«<sup>191</sup> Unutrašnji život duha se može složiti sa aktivnim životom u svetu. Gītā u duhu upanišada miri ta dva momenta. Aktivnost u smislu koji naglašava Gītā jeste umešna aktivnost. »*Yogah karmasu kauśalam*« — *yoga* je umešnost u delima.<sup>192</sup>

Ma šta da radimo, treba raditi ne pod pritiskom nekog spoljnog zakona, već slušajući unutrašnju neophodnost duševne slobode. To je najviša vrsta aktivnosti. Aristotel kaže: »Onaj je najbolji koji radi po svom sopstvenom ubeđenju, dok je iza njega onaj koji radi po savetu drugih.«<sup>193</sup> Za duhovno nepreporođenog svete knjige su autoritet. Zapovesti veda su samo spoljne i ne vezuju nas kad postignemo najviši stupanj, kada prirodno postupamo tako da je to u skladu sa zakonom duha.

<sup>186</sup> III. 10. 16.

<sup>187</sup> Brh.-up., VI. 4. 22; S. B., III. 32.

<sup>188</sup> XVIII. 46.

<sup>189</sup> IX. 9; IV. 13—14.

<sup>190</sup> XVIII. 2.

<sup>191</sup> Aṣṭāvakra-gītā, XVIII. 61.

<sup>192</sup> II. 50. 48; III. 3; IV. 42; VI. 33. 46.

<sup>193</sup> *Etika* I. 4. 7.

Svaku aktivnost moraju da pokreću čiste pobude. Mi moramo isključiti iz naših duša i najmanje senke sebičnosti, vezanosti za naročite oblike rada, želje za odobravanjem i priznanjem. U ovom smislu treba da se vrši dobro *karma*, ako ono treba da nam očisti duh i dovede do mudrosti. Sebičan čovek, koji sebe smatra za boga na zemlji i juri za čulnim zadovoljstvima, pravi je đavo koji prihvata materijalizam u metafizici i senzualizam u etici.<sup>194</sup>

Teorija o *gunama*\* ili osobinama igra značajnu ulogu u etici Gīte.<sup>195</sup> Robovanje *gunama* izaziva osećanje ograničenosti. Vezanost koja pripada duhu pogrešno se pripisuje *sebi*. Mada se kaže da je rad prožet *sattvom* najbolja vrsta rada,<sup>196</sup> dokazuje se takođe da čak i *sattva* vezuje, pošto plemenitija želja donosi čistijeg *ja*. Za potpunu slobodu sebičnost mora da iščezne. *Ego*, ma kako da je čist, pravi veo i vezuje se za znanje i blaženstvo. Idealno stanje se pokazuje kao uzdizanje iznad svih osobina i zauzimanje pravog kosmičkog pogleda na stvari.<sup>197</sup>

Gītā preraduje vedsku teoriju o prinošenju žrtava i miri je sa pravim duhovnim saznanjem.<sup>198</sup> Spoljni dar je znak unutrašnjeg duha. Žrtvovanja su pokušaji da se usavrši samosavladavanje i samoodricanje. Pravo žrtvovanje je žrtvovanje čulnih zadovoljstava. Bog kome prinosimo žrtve jeste veliki svevišnji, ili Yađna-puruša, gospodar žrtvoprinošenja.<sup>199</sup> Mi moramo osetiti da su svi predmeti bogom određena sredstva za ostvarenje najviših ciljeva, i predati se radu koji je sav posvećen bogu. Bilo da jedemo ili pijemo ili radimo šta bilo drugo, moramo sve činiti u slavu božju. *Yogin* uvek radi u ime boga, a njegovo držanje postaje primer koji podražavaju ostali.<sup>200</sup>

Gītā postavlja nekoliko opštih načela o ljudskom ponašanju. Na mnogim mestima se preporučuje načelo zlatne sredine.<sup>201</sup> Gītā priznaje kastinsku podelu, kao i teoriju o životnim stupnjevima. Ljudi na nižem stupnju osećanja i mišljenja ne mogu odjednom da postignu viši stupanj. Proces humaniziranja traži dugo vreme, ponekad nekoliko pokolenja. Gītā razlikuje uglavnom četiri osnovna tipa individua, koji odgovaraju uzdizanju u četiri stupnja. Zasnivajući kaste na osobinama,<sup>202</sup> Gītā zahteva od svakog pojedinca da vrši dužnosti propisane

<sup>194</sup> XVI. 8. 42.

<sup>195</sup> XIV. 5.

<sup>196</sup> XVIII. 23.

<sup>197</sup> XIV. 19.

<sup>198</sup> IV. 24—27.

<sup>199</sup> IV. 33.

<sup>200</sup> III. 21.

<sup>201</sup> VI. 16—17.

<sup>202</sup> IV. 13.

\* *Gune* ili »strune«, »potka« sveta, jesu u sistemu *sāmkhya* (v. u II knj.) tri agregatna stanja kondenzacije materije, od svetlosnog ili umnog (*sattva*), preko strašću zamagljenog (*radas*) do zgusnutog »tamnog« stanja inertne materije (*tamas*). Ovi su pojmovi opširnije razjašnjeni u nastavku.

za njegovu kastu.<sup>203</sup> *Svadharna* je delo koje je u skladu sa zakonom nečijeg bića. Vršeći svoje dužnosti mi poštujemo boga.<sup>204</sup> Bog naznačuje svakom čoveku neku dužnost u vezi sa društvom. O sklopu društvenog uređenja govori se da je božanski. Platon podržava sličnu doktrinu. »Upravljač vasiona je odredio sve stvari s obzirom na izvrsnost i održanje celine, a svaki deo prema svojoj moći radi i trpi ono što njemu odgovara... jer svaki lekar i svaki vešti umetnik čini sve stvari za dobro celine, upravljajući svoje napore prema opštem dobru, upotrebljavajući deo u korist celine, a ne celinu u korist dela.«<sup>205</sup> Mada je prvobitno bila izgrađena na osnovu čovekovih osobina, kasta vrlo brzo postaje stvar rođenja. Teško je utvrditi ko kakve osobine ima. Jedino pristupačno svedočanstvo je rođenje. Brkanje rođenja sa osobinama dovelo je do potkopavanja duhovnih osnova kastinskog sistema. Nije nužno da ljudi određenog porekla imaju uvek onaj karakter koji se od njih očekuje. Pošto činjenice života ne odgovaraju logičkom idealu, cela kastinska ustanova ruši se. Iako je lako osuditi taj sistem sa gledišta sadašnjice, ipak mu se mora pošteno priznati da označava pokušaj izgrađivanja društva na osnovi uzajamne dobre volje i saradnje, i pokušaj da izbegne opasnosti organizovanja društva na principu suparništva. Kastinski sistem je priznao prvenstvo mudrosti a ne bogatstva, i njegov sistem vrednosti je ispravan.

Poslednji od četiri stupnja života jeste *sannyāsa*, na kome se individua poziva da se povuče iz života.<sup>206</sup> Kaže se katkad da se taj stupanj postiže kad telo oslabi a čovek se oseti nesposoban za rad.<sup>207</sup> Pravi *sannyāsa* znači odricanje sebičnih želja, a to je moguće i onda kad živimo domaćim životom.<sup>208</sup> Nije tačno da prema gledištu Gīte ne možemo postići *mokšu* ili slobodu dok ne dospemo do poslednjeg stupnja *sannyāse*.

Aktivnost koja se vrši u duhu označenom u Giti, nalazi svoje završenje u mudrosti.<sup>209</sup> Sebičnost iščezava a budi se osećanje za božanstvo. Ako imamo za to volju, mi ćemo upoznati učenje. Na tom stupnju imamo i svesrdnu predanost bogu. Na taj način *karma-marga* nas vodi stanju u kome imamo i osećanje i saznanje i volju.

Iz našeg izlaganja je jasno da put služenja vodi ka *mokši*, ali on nije *karma* u smislu *pūrva-mīmāṃse*. Prinošenje žrtava prema zahtevima veda ne vodi slobodi. Ono ima samo karakter oruđa. Ono priprema duh za višu mudrost. Ali ako se *karma* sprovodi kao žrtvoprinošenje bogu i u duhu nesebičnosti i bespristrasnosti, isto tako je uspešno kao svaka druga metoda; onda ga ne moramo potčiniti metodi

<sup>203</sup> 11. 31.

<sup>204</sup> XVIII. 46—47.

<sup>205</sup> *Zakoni*, X. 903 B.

<sup>206</sup> Manu, VI. 33—37; M. B., Šāntiparva, 241. 15; 244. 3.

<sup>207</sup> Manu, VI. 2; M. B., Udyogaparva, 36. 39.

<sup>208</sup> B. G., V. 3.

<sup>209</sup> Poglavlje IV.

mudrosti, kako to čini Šamkara, ili metodi predanosti bogu, kako to veruje Rāmānuda. U korist svojih gledišta, oni dokazuju da Kršna ističe put *karme* kao viši<sup>210</sup> samo stoga da bi laskao Arđuni i pridobio ga da bude aktivan. Međutim, mi ne možemo pretpostaviti da je Arđuna bio pozvan na aktivnost sa laži u svojoj duši, niti da je neki *adhānin* koji mora da radi u cilju očišćenja svoje duše i srca. Nemogućno nam je da pretpostavimo da se Đanaka, Kršna i druge ličnosti posvećuju radu stoga što su ljudi nesavršeni u mudrosti. Niti se mora misliti da posle postizanja mudrosti nema mogućnosti za rad. Đanaka kaže da mu je u istinskoj propovedi rečeno da čini *karmu* pošto mudroču uništi sebične želje. Čak i Šamkara dozvoljava da je posle postizanja mudrosti potrebno nešto *karme* da bi se održavalo telo.<sup>211</sup> Ako se neke aktivnosti dopuštaju, samo je pitanje stepena do koga oslobođena duša sme da dela. Ako se neki pojedinac boji da ponovo potpadne pod vlast *karme*, to znači da njegova samokontrola nije savršena.<sup>212</sup> Čak ako i verujemo da kao što se *brahman* razlikuje od sveta, tako i *ātman* od tela, nema ničega što bi sprečilo telo da izvršuje radnje.<sup>213</sup> Međutim, Gītā dopušta da su ljudi različiti po temperamentu, te su neki skloni povlačenju a drugi službi, a moraće da rade po zakonu svoga sopstvenog bića.<sup>214</sup>

Pre no što završimo ovaj odeljak potrebno je izneti gledišta Gīte o pitanju ljudske slobode. Volju čovekovu izgleda da određuje njegova prošla priroda, nasleđe, vežba i okolina. Izgleda kao da se ceo svet susreće u prirodi individue. Ne može se reći da je prirodna uslovljenost delo božje, osim posredno. »Sve što postoji sledi svoju prirodu, i šta će koristiti da se to sprečava?«<sup>215</sup> Čovekov napor izgleda da je uzaludan, pošto bog u srcu stvari izgleda da upravlja svim individuama »kao da podešava neku mašinu«.<sup>216</sup> Kad bi volja potpuno opredeljena od prirode bila sve, onda ne bi bilo čovekove slobode. Budisti se izjašnjavaju da ne poštujemo po sebi, već samo po aktivnosti *karme*. Gītā priznaje dušu koja je viša od mehanički određene volje. Ma kakvo da je u istini krajnje stanje duše kad se oslobodi prirodne vezanosti, na stupnju moralnom ona postoji nezavisno i zasebno. Gītā je ubeđena u postojanje ljudske slobode. Pošto izloži celu filozofiju života, Kršna poziva Arđunu da »postupi prema svom izboru«.<sup>217</sup> Priroda nema potpunu moć nad ljudskom dušom. Mi nismo obavezni da sledujemo naređenjima prirode. U stvari, opomenuti smo protiv naših naklonosti i nenaklonosti, koje su »prepreke na putu duše«.

<sup>210</sup> S. B. G., V. 2; VI. 1—2; XVIII. 11; R. B. G., V. 1; III. 1.

<sup>211</sup> III. 8.

<sup>212</sup> XVIII. 7; III. 6.

<sup>213</sup> IV. 21; V. 12.

<sup>214</sup> M. B. Śāntiparva, 339—340.

<sup>215</sup> XVIII. 59—60; vidi tak. III. 33. 36.

<sup>216</sup> XVIII. 61.

<sup>217</sup> Yatheccāsi tāthā kuru, XVIII. 63.

Pravi se razlika između onoga što je neizbežno u konstituciji prirode koju ne možemo suzbiti i onih lutanja i zabluda koje možemo odbaciti. Ona bića čije se duše nisu probile do površine, nosi sa sobom reka prirode. Ljudske individue u kojima preovlađuje razum kontrolišu tok prirode. One svaki rad vezuju sa razumnim voljom. One ne vode nesvesni životinjski život sve dok gospodari strast. »Šta goni čoveka na greh često očigledno i protiv njegove volje, kao da ga prisiljava neka tajna sila?« Dobijamo odgovor da »je to požuda koja ga izaziva... to je neprijatelj čovekov na zemlji«.<sup>218</sup> Pojedincu je moguće da ovlada svojim strastima i podredi svoje ponašanje razumu. Šamkara piše: »Što se tiče svih čulnih predmeta, kao napr. zvukova, u svakom čulu javlja se nužno ljubav prema prijatnom predmetu i odvratnost prema neprijatnom predmetu. Sada ću vam reći gde leži prilika za lični napor i učenje *śāstra*. Onaj koji bi sledovao ovom učenju već na samom početku uzdigao bi se iznad privlačnosti i odvratnosti.«<sup>219</sup> *Karma* je samo uslov a ne sudbina. To sleduje čak iz analize akta koji daje Gītā, po kojoj sudbina predstavlja samo jedan od pet činilaca. Za izvršenje nekog akta potrebno je pet elemenata. To su *adhiṣṭhāna* ili osnova, neka vrsta središta od koga se polazi; *kartr* ili akter; *karana* ili prirodno oruđe; *cheṣṭā* ili napor; i *daiva* ili sudbina. Ova poslednja je moć ili moći drugačije nego ljudske, kosmički princip koji stoji iza, uobličavajući delo i raspolažući njegovim plodovima u obliku dela i naknade za njega.

## XII

### MOKŠA

Ma koji da je put kojim mi idemo, mudrost, ljubav ili služba, cilj koji postižemo isti je: sjedinjenje duše sa najvišim. Kad je duh prečišćen i sebičnost savladana, individua postaje jedno sa svevišnjim. Ako počnemo službom čoveku, završavamo sjedinjavanjem sa svevišnjim ne samo u radu i svesti, već i u životu i biću. Ljubav kulminira u zanosu predanosti bogu, kad su duša i bog jedno. Ma kojim putem da se približavamo, mi završavamo viđenjem, iskustvom i življenjem božanskog života. To je najviši oblik religije ili duševnog života, nazvan *dhāna* u širem smislu te reči.

*Dhāna* kao metoda ostvarenja duhovne realnosti je različito od *dhāne* kao duhovne intuicije, koja je ideal. Šamkara tačno zapaža da *mokša* ili neposredno opažanje boga nije akt službe ili predanosti, ili akt saznanja, ma koliko da on može da vodi njoj. To je iskustvo ili neposredno gledanje istine. U postizanju boga ide se različitim putevima. Gītā nije sasvim dosledna u određivanju vrednosti raznih

<sup>218</sup> III. 37; VI. 5—6.

<sup>219</sup> S. B. G., III. 34.

puteva ka realnosti. »Pokušaj da me poznaš. Ako me ne možeš kontemplirati, praktikuj *yogu*. Ako nisi pogodan za to, pokušaj da mi služiš posvećujući meni svako svoje delo. Ako je čak i to teško, vrši svoju dužnost bez obzira na posledice, odričući se svake želje za naknadom.«<sup>220</sup> Ili: »Zaista je bolja mudrost nego neprekidna praksa; meditacija je bolja nego mudrost; odricanje od plodova akcije je bolje nego meditacija; odricanju sleduje mir.«<sup>221</sup> Svaka od tih metoda se više ceni u ovom ili onom trenutku.<sup>222</sup> Po uverenju pisca svaka metoda je dobra, a koja će biti u datom slučaju on ostavlja individualnom izboru. »Jedni meditacijom, drugi refleksijom, neki opet akcijom, neki poštovanjem boga... svladavaju smrt.«<sup>223</sup>

Najviše iskustvo je sloboda, a reč *dhāna* upotrebljava se da označi kako cilj tako i put koji mu vodi. Zbog ovog mešanja neki su bili zavedeni da misle da je *dhāna* kao put viši od drugih metoda, i da jedino saznanje traje dok drugi elementi, emocija i volja, otpadaju u najvišem stanju slobode. Izgleda da nema nikakvog opravdanja za ovakvo shvatanje.

Sloboda ili *mokṣa* je jedinstvo sa najvišim *sobom*. Ona se zove različitim imenima: *mukti* ili oslobođenje; *brāhmī sthiti* ili biti u *brahmanu*; *naiṣkarmya* ili neaktivnost; *nistraigunya* ili odsustvo tri osobine; *kaivalya* ili usamljeničko spasenje; *brahmabhāva* ili biće *brahmana*. U apsolutnom iskustvu ima se osećanje jednosti svega. »*Ātman* je u svim bićima i sva bića su u *ātmanu*.«<sup>224</sup> Stanje savršenstva prevazilazi plodove ispravnosti koji proističu iz vršenja vedskih obreda, prinošenja žrtava i svih drugih metoda.<sup>225</sup>

Već smo govorili o tome da ima više tumačenja položaja rada u krajnjem stanju. *Gitā* nema jasno gledanje u pitanju da li u krajnjem stanju ima neke osnove za individualnost. Najviše stanje naziva se: *siddhi* ili savršenstvo; *parā siddhi* ili najviše savršenstvo; *parām gatim* ili vrhovni cilj; »*padam anamāyam*« ili blaženo boravište; *śānti* ili mir; »*śāśvatam padam avyayam*«, večno nerazrušivo stanište.<sup>226</sup> Svi ovi izrazi su bezbojni i ne govore ništa o tome da li se individualnost nastavlja u svetu slobode. Ima tekstova koji govore da se oni koji su postigli mir ne uznemiravaju problemima sveta. Oni nemaju individualnosti i stoga ni osnovu za aktivnost. Dvojstvo je nestalo, te je rad postao nemoguć. Oslobođen čovek nema nikakvih osobina. On postaje jedno sa večnim *sobom*.<sup>227</sup> Akt *prakṛti* deluje i ako je večnost nezavisna

<sup>220</sup> XII. 9—11.

<sup>221</sup> XII. 12.

<sup>222</sup> VI. 46; VII. 16; XII. 12.

<sup>223</sup> XIII. 24—25; XVIII. 54—56.

<sup>224</sup> VI. 29.

<sup>225</sup> VIII. 28.

<sup>226</sup> XII. 10; XVI. 23; XIV. 1; VI. 45; VIII. 13; IX. 32; XVI. 22—23; II. 51; IV. 39; V. 12; XVIII. 62; XVIII. 56.

<sup>227</sup> *Ātmaiva*, VII. 18; On postiže svoju prirodu, *madbhāvam yāti*. VIII. 5; vidi tak. VIII. 7.

od oblika njegovih uticaja, onda u stanju *mokṣe* nema ni *jastva*, ni volje ni želje. To je stanje izvan svih oblika i osobina, neuzbuđeno, slobodno i mirno. To nije prosto nadživljavanje smrti, već postizanje najvišeg stanja bića, u kome duh zna da je viši od rođenja i smrti, beskonačan, večan i neuslovljen manifestacijama. Šamkara se oslanja na takva mesta i tumači pojam slobode dat u *Giti* u smislu *kaiyalya* iz *sāmkhye*. Ako imamo telo vezano za sebe, priroda će nastaviti da vrši svoj uticaj sve dok telo ne otpadne kao prazna ljuska. Bezlični duh je izdvojen od dejstva tela. Čak i Šamkara priznaje da će biti života i akcije sve dok ima tela. Mi ne možemo izbeći instrumentalizmu prirode. *Divanmukta* ili oslobođena duša ima telo i reaguje na događaje spoljnog sveta, mada nije s njima vezana. Nema neke sugestije o transformaciji cele prirode u besmrtnu *dharmu*, zakon beskonačne moći božanstva. Duša i telo predstavljaju nepomirljivo dvojstvo, i duša se može domoći svoga savršenstva jedino kad odbaci realnost tela. Po tom gledištu mi ne možemo zamisliti akciju najvišeg *brahmana*, pošto je iščezla osnova svake aktivnosti; promenljiva formacija u nedru beskonačnog, prolazna pojava. Potpuno napuštanje naše tačke gledanja izgleda da je cilj svega razvoja. Šamkara ističe da naše gledište na beskonačnost ne predstavlja njegovo pravo merilo. Punoću njegovog života ne možemo shvatiti sa našeg ljudskog stanovišta. Držeći se tog gledišta, on dokazuje da se oni stihovi *Gite* koji impliciraju mnoštvo duša ne odnose na najviše stanje već samo na relativne uslove.

Postoje drugi stihovi koji sugerišu da je akcija mogućna čak i za oslobođene duše. Ljudi koji imaju intuiciju i mudrost podražavaju svevišnjeg gospoda i deluju u svetu.<sup>228</sup> Najviše stanje nije *laya* ili nestajanje u svevišnjemu, već stanje individualnosti. Oslobođeni duh ima svoju individualnost kao deo božanske duše, iako je usredsređen na bezlično. Čak, kao što dejstvuje *Puruṣottama* koji svojim bićem prožima celu vasionu, treba da dejstvuje i oslobođene individue. Najviše stanje je stanje življenja u *Puruṣottami*.<sup>229</sup> Oni koji su ga postigli oslobođeni su ponovnog rođenja i postigli su stanje boga.<sup>230</sup> Oslobođenje nije uništenje individualnosti za svu večnost, već stanje blažene slobode duše sa posebnom egzistencijom u prisustvu boga. »Moji verni dolaze k meni.«<sup>231</sup> Autor *Gite* izgleda da veruje u produženje svesne individualnosti čak i u stanju slobode. Činjenica je da neka mesta sugerišu da oslobođeni ne postaje bog, već samo postiže istovetnost suštine sa bogom.<sup>232</sup> Sloboda nije čista istovetnost, već samo kvalitativna istost, uzdizanje duše do bogu sličnog postojanja, u kome neznatne želje nemaju pokretačku snagu. Biti besmrtan znači živeti u večnoj svetlosti. Mi ne prestajemo da budemo *ja*, već produb-

<sup>228</sup> IV. 14—15.

<sup>229</sup> *Nivasiṣyasi mayyeva*.

<sup>230</sup> XVIII. 21; IV. 10; *Madbhāvam āgatāh*.

<sup>231</sup> VII. 23; vidi tak. IX. 25; IV. 9.

<sup>232</sup> XIV. 2. *Mama sādharṁyam āgatāh*.

ljujemo svoje *jastvo*, spiramo svu ljagu greha, rasecemo čvor sumnje, gospodarimo sobom, i uvek smo predani činjenju dobra svim stvo- renjima. Mi se ne oslobađamo svih osobina, već postizemo osobinu *sattva* i suzbijamo *rađas*.<sup>233</sup> Rāmānuđa uporno brani ovo gledište i dokazuje da je oslobođena duša u trajnom jedinstvu sa bogom (*nitya- yukta*), i to on pokazuje celim svojim životom i bićem. Saznanje struji iz svetlosti u kojoj on živi, i on je potpuno utonuo u svoju ljubav prema bogu. Izgleda da je to najviši oblik postojanja, postignut ne potpunim isključenjem prirode već njenim višim duhovnim ispunjenjem. Po tom gledištu mi dejuvujemo i živimo u bogu; samo se središte aktiv- nosti pomera od čovekovog *sebe* na božansko. Božanska energija se oseća da struji kroz celi svet, uzimajući različite oblike u raznim stvarima. Svaka duša ima svoje središte i opseg u bogu. Rāmānuđa ostaje u uverenju da duhovna individualnost postoji kao faktor i u najvišem iskustvu.

Postoje zatim dva suprotna gledišta u Giti o najvišem stanju; jedno, koje uči da se oslobođena duša gubi u bezličnom *brahmanu* i postiže mir izvan svetskih nemira, i drugo, po kome mi postizemo boga i uživamo u njemu pošto se uzdignemo iznad svih trpljenja, bola i pohlepnosti sićušnih želja, koje su znaci potčinjenosti. Kao religiozno delo, Gītā insistira na prvobitnosti personalnog boga i zahteva puno rascvetavanje božanstva u čoveku do njegove najveće mere mudrosti i moći, ljubavi i univerzalnosti. Ali, na osnovu toga ne može se zaklju- čiti da je Gītā suprotna upanišadama. Sporna je samo posebna primena opšteg problema da li je najviša realnost apsolutno *brahman* ili perso- nalni Puruṣottama. Pri izlaganju metafizike Gīte mi smo kazali da Gītā ne odbacuje najvišu realnost apsolutnog *brahmana*, već dokazuje da se sa naše tačke gledišta apsolut otkriva kao personalni bog. Za ljudsku misao, ograničenu kakva ona jeste, nema drugog načina da zamisli najvišu realnost. Usvajajući isto stanovište, mi možemo reći da su mogućna dva gledišta na najviše stanje slobode: intuitivni i intelektualni način predavljanja jednog stanja. Sa našeg ljudskog gledišta apsolut izgleda da je pasivna istovetnost van odnosa koja svaku akciju čini nemogućom, dok on u stvari nije takav. Ako o njemu želimo da damo neki pozitivan opis, onda je Rāmānuđino objašnjenje jedino prihvatljivo. Da bi dokazala kako su apsolutni i personalni bog jedno i isto, Gītā kaže da su u najvišoj realnosti bezličnost i ličnost združeni na način koji je za nas neshvatljiv. Oslobođene duše mogu da nemaju individualnost, ali ipak da je imaju na osnovu samoograni- čenja. Na taj način Gītā usklađuje večno nepokretan mir vanvremene *svesti o sebi* sa večnom igrom prirodnih sila.

Ma kako izgledala istina o stanju oslobođene duše posle smrti, dokle god ona živi u svetu nužno mora da vrši neku akciju. Šankara nalazi u njenosti aktivnosti oblike prirodnog delovanja, a

<sup>233</sup> Śāntarajasam, VI. 27.

Rāmānuđa akcije svevišnjeg. To su dva različita načina izražavanja bezličnosti akcije. Oslobođeni izvodi svoje delo u slobodi duše i sa unutraš- njom radošću i mirom, koji ne zavisi od spoljnog sveta ni po svom izvoru ni po svom održanju. Oslobođene duše odbacuju skeptičku ravnodušnost. Na njihovom izrazu nema mračnih crta. U svojim oduhovljenim pogledima i čvrstom glasu one pokazuju da imaju snagu duhovnog ubeđenja u kome su nepokolebljive. One nisu potčinjene vlasti tela ili privlačnosti želja. One se ne žaloste u nesreći niti se gorde u dobru. Za njih ne postoji strah, bojazan i gnev. One imaju blag duh i neiskvaren čist izgled deteta.<sup>234</sup>

Oslobođena duša je iznad svakog dobra i zla. Vrlina je preva- židena savršenstvom. *Mukta\** se izdiže iznad svakog etičkog pravila života ka svetlosti, veličini i moći duhovnog života. Čak i ako bi ona izvršila neke zle postupke, koji bi u običnim okolnostima nužno izazvali ponovno rođenje, kod nje tako nešto nije nužno. Ona je oslobođena običnih pravila i odredaba. Gītā zastupa apsolutni individualizam ukoliko je u pitanju cilj. Ova doktrina bi postala opasna ako bi ovi slobodni ljudi počeli da podržavaju Nietzscheovog nadčoveka, koji ne podnosi slabog i nesebičnog, defektnog i prestupnika. Mada su oslobođeni društvenih obaveza, slobodni duhovi Gīte primaju ih dobro- voljno. Oslobođeni ne trpe ni od kakvih uznemiravanja u sebi, niti pričinjavaju nemir drugima.<sup>235</sup> Njihova je druga priroda da rade na opštem dobru. Ove plemenite duše posmatraju sa istom naklonošću sve stvari na zemlji. One predstavljaju dinamički stvaralački duhovni život, i doprinose tome da društveni regulativi dođu do punijeg duhovnog razvoja ili izraza ljudskog života. One ispunjuju namenjenu im dužnost, *niyatam karma*, određenu božanskom voljom koja je aktivna u njima.

Mada Gītā mnogo polaže na vršenje socijalnih dužnosti, ona priznaje i naddruštveno stanje. Ona veruje da nezavisno od ljud- skog društva individua ima neograničenu sudbinu. *Sannyāsin* je iznad svih pravila, kaste i društva. To simbolizuje bezgranično dostojanstvo čoveka, koji se može odreći svega spoljnog, čak žene i dece, i biti dovoljan sebi u samoći pustinja ako je njegov bog sa njim. *Sannyāsin* ne prihvata asketski ideal. On može da se udalji od društva, ali ipak ima osćanja za sve. Mahādeva, idealni asketa, živeći u snegovima Himalaja, mirno ispija otrov za spas čovečanstva.

<sup>234</sup> Upor. Bālabhāvas tathā bhāvo niścinto yoga ucayate (Ānāsamkalinī -tantra)\*\*

<sup>235</sup> XII. 15.

\* *Mukta* je onaj koji je postigao »oslobođenje« (*mukti*).

\*\* »Kaže se da je *yoga* stanje detinjstva i prema tome bezbrižno bitisanje«

#### LITERATURA

Telang: *Bhagavadgītā*, S. B. E., tom VIII.  
Tilak: *Gītārahasya*  
Aurobindo Ghosh: *Essays on the Gītā*.

## GLAVA X

## BUDIZAM KAO RELIGIJA

Istorija budizma posle smrti Buddhine — Ašoka — *Mahāyāna* i *hinayāna* — Severni i južni budizam — Literatura — Učenje *hinayāna* — Metafizika, etika i religija — Usporišje *mahāyāne* — Njena monistička metafizika — Religija *mahāyāne* — Njena sličnost sa Bhagavad-Gitom — Etika *mahāyāne* — Deset stupnjeva — Poređenje etike *hinayāne* i *mahāyāne* — *Nirvāna* — Opadanje budizma — Uticaji budizma na indijsku misao

## I

## BUDISTIČKE SEKTE

Već za vreme Buddhinog života bilo je šizmatičkih tendencija među njegovim sledbenicima,<sup>1</sup> mada se nisu razvile zbog velikog autoriteta Buddhine ličnosti. Posle njegove smrti one su se pokazale. Hinayānisti su ubeđeni da je Theravāda istovetan sa tri pitake koje još postoje na Ceylonu a sadrže tekstove sabrane na prvom saboru u mestu Rādāgrha. Ovaj prvi sabor pokušao je da i pored jake opozicije ublaži strogosti asketizma i unese neke blaže odredbe u pravila. Drugi sabor je održan u Vaišāli oko stotinu godina posle prvoga. On je razmatrao teoriju i praksu *vinaya* ili pravila budističkog reda, i raspravljao o tome da li se mogu dozvoliti izvesna olakšanja ili ne. Posle oštre borbe ortodoksnija struja *sthavira*,<sup>2</sup> ili starešina, prodrla je sa osudom svakog ublažavanja. Naprednija struja ili *mahāsaṅghika*, koja je bila nadjačana, imala je za sobom znatan broj pristalica. Oni sazvaše sabor *mahāsaṅgī* ili Veliki sabor. Imamo danas istoriju tog velikog sabora opisanog u delu Dipavamśa sa ortodoksne tačke gledišta.<sup>3</sup> Tu se kaže da je sabor srušio religiju i »odbacio stare spise«, »izvrnuo reči i učenje nikāya«,\* i »uništio duh Buddhinog učenja«. Glavna tačka razilaženja između ortodoksnih i naprednih sledbenika Buddhine izgleda da je bila u pitanju postizanje stanja *buddhe*. *Sthavire* su mislili da je to kvalitet koji se može

<sup>1</sup> O tome svedoče Devadattini pokušaji.

<sup>2</sup> Na pāli jeziku *thera*.

<sup>3</sup> 5.

\* *Nikāya* se nazivaju podgrupe u koje su svrstani osnovni budistički spisi tzv. kanonske književnosti Ti-pitaka (»Tri košare«).

steći strogim sprovođenjem pravila *vinaye*. Napredni su tvrdili da je stanje *buddhe* urođeno svakom ljudskom biću, a ako se saobrazno razvija može da uzdigne onoga koji ga ima na stepen Tathāgate.\* O *sthaviravādi*, ili ortodoksnom gledištu, tvrdi se da je predak ceylonskog budizma u pravoj liniji. Već u drugom veku svoga postojanja budizam se raspao u osamnaest sekti, od kojih je svaka polagala pravo da je prvobitna vera. Nepoznate su nam dalje pojedinosti razvoja budizma do doba Ašoke.<sup>4</sup> Veliko širenje je doživeo budizam kada ga je Ašoka, vladar iz dinastije Maurya, prihvatio dva i po veka posle Buddhine smrti. Pokret koji je bio samo jedna lokalna sekta hinduizma za vreme od skoro tri veka posle Buddhine smrti, postao je najviše radom Aščke svetska religija.<sup>5</sup> On je naredio da se u celom njegovom ogromnom carstvu, koje se prostiralo od dolina Kabula do ušća Gange, i od Himalaja do južnih ogranaka planina Vindhya, uklešu u kamene stubove njegove naredbe, tako da mogu ostati večno. Poslao je misionare u sve delove Indije, od Kašmira do Ceylona, i čak u zemlje koje nisu bile pod njegovom vlašću. Trinaest naredaba svedoče da je on slao misije Antiohu II u Siriju, Ptolomeju II u Egipt, Antigonu Gonatu u Makedoniju, Magasu u Kirenu, i Aleksandru II u Epir. U trećem veku pre n. e. budizam je prodro u Kašmir i na Ceylon, a osvajao je polako Nepal i Tibet, Kinu, Japan i Mongoliju. Govori se da je sin Ašokin, Mahendra, postao poglavar budističke crkve na Ceylonu. S obzirom na tendenciju da se novi običaji uvuku u budističku religiju, Ašoka je isticao moralnu stranu budizma.<sup>6</sup> Povećani ugled monaškog reda već je privukao mnoge ljude sumnjivih gledišta, i kako kaže Mahāvamśa: »Jeretičari su navukli žute rize da bi postigli svoje interese; ma kakva da su bila njihova mišljenja oni su ih izdavali za Buddhina, i postupali su po svom nahođenju a ne kako je pravo.«<sup>7</sup> Treći sabor sastao se u Pātaliputri<sup>8</sup> pod predsedništvom Tisse, sina Moggalijeva, da pročisti nauku.

Novi upravljači Indije: Yavane,\*\* Šake, Kšātrape, Satavāhane, Pahlave i Kušane, od kojih su mnogi pripadali drugim nacijama, spremno

<sup>4</sup> »Mi znamo veoma malo kako iz domaćih tako i iz stranih izvora o tome šta se događalo za vreme od veka i po posle Buddhine smrti« (Rhus Davids: *Buddhist India*, str. 259).

<sup>5</sup> Vidi V. Smith: *Ašoka*, str. 22.

<sup>6</sup> Ašoka spominje u jednom svom napisu da je naredio da se ponovo podigne *stūpa* (posmrtni spomenik) Kanakamuniju. Očigledno je da je narod već počeo podizati *stūpe*, odlazio na poklonjenje, itd. Činjenica da je Kanakamuni smatran kao raniji Buddha, dokazuje da je već tada postojalo verovanje o postojanju niza Buddha.

<sup>7</sup> 38—39. <sup>8</sup> 252. godine pre n. e.

\* *Tathāgata* je naziv koji najčešće za sebe upotrebljava i sam Buddha. Naziv je mnogoznačan i o njemu ima mnogo verzija u kasnijoj budističkoj književnosti. Osnovno značenje je »onaj koji je tako išao«, dakle: koji je stigao isto tako, ili postigao isto što i raniji *buddhe*, ili koji je postigao vrhunac savršenstva.

\*\* *Yavana* (Jonjani) je indijski naziv za Helene. Šake su indijski ogranak Parta, Pahlave su iransko pleme, a Kušani su mongolski osvajači koji su u doba Kasiške (I v. n. e.) obrazovali moćno budističko carstvo u Indiji.

su prihvatili budizam. Mada je brāhmanizam imao svoje predstavnike na jugu i zapadu, velika većina naroda je ipak bila budistička. Pod Guptama, koji su došli na vlast u četvrtom veku n. e. (319?), oživeo je brāhmanizam. U zapisima Čandragupte u Madhuri i Skandagupte u Biharu čitamo kako je Samudragupta prineo žrtvu *aśvamedha*. Postoje takođe mnogi drugi spomenici oživljavanja brāhmanizma. Jako se širi sekta koja obožava Šivu i Višnu, a Subandhu govori u knjizi Vāsavadattā da sledbenici Ďaiminija\* napadaju budistička učenja.<sup>9</sup> Glavni jezik budista, prākrt, povlači se pred sanskrtom, što se vidi iz budističkih zapisa toga doba pisanih sanskrtom. Budizam je podražavao brāhmanizam time što je Buddhu proglasio za boga. Prave se likovni izrazi Buddhe, razvija se obožavanje jednog personalnog bića, a Nāgārđuna, savremenik Kaniške, daje poseban oblik tom tipu budizma nazvanom *mahāyāna*, mada se on već ranije izgrađivao. Izgleda da je mahāyanizam bio kulminacija pokreta koji je doveo do otepljenja *mahāsamghika* od *theravādina*.\*\* Opadanje ranog budizma javlja se istovremeno sa napredovanjem mahāyanizma i obnovom brāhmanizma. *Mahāyāna* se drži kanona koji je utvrđen na saboru u doba Kaniške u Ďalandhari u Pandabu. Prvobitno učenje je mnogo prošireno, dodat mu je novi materijal, ali mu je prisajedinjeno i mnogo popularne magije i sujeverja. Naravno, to je mlađa grana, pisana na sanskrtu, dok je *hinayāna* bila starija i pisana na jeziku pāli. Ova druga polaže pravo da predstavlja učenje Gautame u njegovom prvobitnom obliku, kao i da čuva racionalne monaške i puritanske elemente njegovog učenja. *Mahāyāna* razvija učenje u mističnom, teološkom i kulturnom pravcu. *Hinayāna* je ostala nadmoćna na Ceylonu i u Burmi, *mahāyāna* u Nepalju i Kini. Kroz celu dalju istoriju budističke religije povlači se oštar sukob između pounutrašnjosti *hinayāne*, koja traži povlačenje iz vidljivog sveta, i prilagođavanja prilikama u svetu, karakterističnog za *mahāyānu*. *Mahāyāna* predstavlja širok put pristupačan svakome, dok *hinayāna* putić pogodan samo za malo odabranih duhova. Kaniškin sabor nije priznat na jugu, gde je *hinayāna* pravac bio vladajuća religija. *Hinayāna* budizam se naziva i južni budizam, pošto je preovlađivao u južnim zemljama, kao na Ceylonu, dok se *mahāyāna* naziva budizam pošto je cvetao u severnim zemljama, u Tibetu, Mongoliji, Kini, Koreji i u Japanu.

<sup>9</sup> Keci Jaiminimatānūsārīna iva tathāgatamatadhvaṁsinah.

\* Ďaimini je osnivač ortodoksnog sistema (*darśana*) *mīmāṁsā*.

\*\* *Thera-vāda*, »nauka starešina« ili najstarijih Buddhinih učenika osniva se na kanonskoj književnosti *Ti-pitaka*, najstarijem zborniku izreka koje se pripisuju samom Buddhi. Ova je nauka nesumnjivo najautentičnija. Od nje se kasnije otepljuju razni šizmatici. U doba razvoja *mahāyāna* budizma, koji se temelji na spekulacijama idealističke metafizike, koja se osniva na apokrifnim delima nastalim na prelazu u našu eru, predstavnici *mahāyāne* (»velikog puta«) nazivaju nauku *thera-vāde* ponižavajućim imenom *hinayāna* (»mali put«). Pošto je *mahāyāna* budizam ostavio u Indiji snažnije tragove, kasniji autori, a i Radhakrishnan u nastavku, nazivaju nauku *thera-vādina* »hinayāna«.

Ali ovakva podela je veštačka. Rhys Davids izlaže: »U onome što se naziva s jedne strane severni a s druge južni budizam nema ni sada niti je ikad bilo ma kakvog jedinstva u mišljenju ili u jeziku.«<sup>10</sup> Ako zapazimo da je gotovo sva budistička kanonska literatura, ma gde da se širila, ponikla na severu Indije, i priznamo da ta dva pravca nisu potpuno izdvojena već nose znakove uzajamnih uticaja — onda uvidamo da nije potrebno jedan od njih nazivati severnim, drugi južnim. Međutim, jasno je da je razlika između *hinayāne* i *mahāyāne* bila poznata čak i pre četvrtog veka n. e. Fahian i Yuan Chwang spominju *hinayānu*, a ima traga o njoj i u Lalitavistari.

*Hinayāna* se zasniva na Pāli kanonu, dok mnoga od budističkih dela pisana u sanskrtu pripadaju *mahāyāni*. *Mahāyāna* budizam nema kanona pošto ne predstavlja neku homogenu sektu.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Buddhist India*, str. 173.

<sup>11</sup> Najvažnijih devet dela ove škole su:

1. Aśtasahasrikāpradñāpāramitā, 2. Gandavyūha, 3. Daśabhūmiśvara, 4. Samādhirāda, 5. Laṅkāvatāra, 6. Saddharma-pundarika, 7. Tathāgataguhyaka, 8. Lalitavistara, 9. Suvarnaprabhāsa. Pradñāpāramitā (200 n. e.) obrađuje šest savršenstava *bodhisattve*, naročito najviše *pradñā* ili mudrost, poznavanje učenja o *śūnyī*\*. Jedno skraćeno izdanje koje se pripisuje Nāgārđuni jesu Mahāyāna-sūtre iz kojih Nāgārđuna izvodi svoje sopstvene Mādhyamika-sūtre. Gandavyūha slavi *bodhisattvu* Maṅđuśri i propoveda učenje *śūnyate*, *dharmakaye* i iskupljenje sveta od strane *bodhisattva*. U Daśabhūmiśvari (400 n. e.) se određuju deset stepena preko kojih se postiže stanje *budde*. Samādhirāda, ili kralj meditacije, je dijalog koji opisuje razne stupnjeve kontemplacije preko kojih *bodhisattva* može postići najviše osvećenje. Laṅkāvatāra-sūtra opisuje (400 n. e.) gledišta *yogācāra*. Saddharma-pundarika ili lotos zakona (250 n. e.) stvara od Buddhe boga nad bogovima, neizmerno uzvišeno biće koje je živelo bezbroj vekova i živeće uvek. Prema tom delu svaki čovek može postati Buddha, ako je čuo njegove propovedi i izvršio zaslužena dela. Čak i oni koji obožavaju mošti i podižu *stūpe* postižu najviše osvećenje. Lalitavistara, kako pokazuje već naslov, pruža detaljan opis Buddhinih podviga. Ona posmatra njegovo životno delo kao ogranak najvišeg bića. Na tom delu zasniva se *Svetlost Azije* Edwina Arnolda. Sadržaj Suvarnaprabhāse je delimično filozofski delimično legendaran. On obrađuje takođe *tantra* obrede. U Japanu su popularne dve knjige Sukhāvativyūha, zatim Amitāyurdhyāna-sūtra, Vadracchedikā ili Dijamantsko sečivo. Sukhāvativyūha (100 g. n. e.) sadrži detaljan opis zemlje blaženstva i slavi Amitābhū. Karandavyūha slični poznim induskim purānama a posvećena je proslavljanju Avalokiteśvare, gospoda koji gleda na sve stvari sa saosećanjem, tipičnog *bodhisattvu* koji odbija, budući beskonačno milosrdan, stanje *budde* dok se sva bića ne spasu. U toj knjizi je snažno izraženo stremljenje ka opštem spasenju. Mahāvastu je knjiga o velikim događajima, pripada delima *hinayāne* i pripisuje se jeretičkoj sekti *lokottaravādina*, koji Buddhu smatraju kao natprirodno biće. Ona sadrži mnoga mahāyānistička učenja kao što je nabrajanje deset stanja *bodhisattve*, himne Buddhi, i ističe obožavanje Buddhe kao sredstvo za spasenje. Aśvagošino delo *Buddhačarita* (prvi vek n. e.) je jedno od glavnih klasičnih dela *mahāyāna* budizma. U dela tog pisca spada i Saundarananda-kavya, koje obrađuje preobraćanje Nande, Buddhinog polubrata. Njemu se pripisuje takođe Vadrasūci ili Dijamantska igla. Aryaśūra je pesnik iz Aśvagošine škole (četvrti

\* *Śūnya*, praznina ili ništavilo kao krajnje ontološko obeležje sveta je središnji pojam osobito u Nāgārđuninom dijalektičkom idealizmu, koji postaje osnova za dalji razvoj *mahāyāna* budizma, kako će se videti iz nastavka.

## II

## HĪNAYĀNA BUDIZAM

*Hinayāna* budizam je logički razvoj principa kanonskih dela. Nesistematska gledišta izražena u njima i razaznatljiva kod Milinde, kasnije su obrađena u sistem otelovljen u *abhidharmama* škole *vaiḥhāṣika* (sarvāstivādina) u delima Buddhagoše i u *Abhidharmasaṅgraha*. Prema *hinayāna* budizmu sve su stvari trenutne.<sup>12</sup> Takozvani trajni entiteti, prostor i *nirvāna*, ne postoje. To su imena za negacije. Sva bića se sastoje od trenutnih entiteta zvanih *dharmā*. Ne postoji mislilac, već samo misli; ne onaj koji doživljava emocije, već same emocije. To je čist fenomenalizam, koji tvrdi nepostojanje supstancija ili individua.<sup>13</sup> On veruje u apsolutno postojanje *dharmā*, malih i kratkotrajnih realnosti, koje povezane kao uzrok i posledica stvaraju pseudo-individue.

Cilj postojanja je postizanje *nirvāne* ili prestajanje svesti. Svaka svesnost znači osećanje nečega, i stoga je vezanost.<sup>14</sup> U *hinayāni* nema raspravljanja o tome šta ostaje posle postizanja *nirvāne*.

Ideal *arhata* odlikuje naročito *hinayānu*, koja veruje u mogućnost emancipacije sopstvenim moćima. Metod je meditacija<sup>15</sup> i kontemplacija o četiri istine. *Hinayāna* budizam nije određen u pitanju stanja *buddhe* onih koji postignu stepen *arhata*,\*\* niti sugerira da svako stvarenje može postići stanje *buddhe*. Nužno se mora osetiti da ideal *arhata*, savršenog egoiste, koji nikome ne koristi, ne odgovara realnoj ličnosti *Buddhe*, čoveka punog sažaljenja i saosećanja, mada ni zavisnost od spasioca *Buddhe* u veri *mahāyāne* takođe ne odgovara učenju pravog *Buddhe* ma koliko da ona može biti korisna. Ideal *hinayāne* može se tačno izraziti tvrđenjem Ibsena: »Ima zaista trenutaka kad mi cela istorija sveta izgleda kao neki veliki brodolom, a jedino važna stvar mi se učini spasti sebe.«

vek n. e.). On je komponovao čuvenu *Āṭakamālu* ili »Venac *dātaka*.«\* *Śāntidevino* delo *Śikṣāsamućaya* (sedmi vek) je priručnik *mahāyāna* učenja. *Bodhicāryāvātāra* je verska pesma velikog ugleda. Za podrobnije podatke o ovim delima *mahāyāne* vidi Nariman: *Literary History of Sanskrit Buddhism*, i Rāḍendral Lal Mitra: *Nepalese Buddhist Literature*. Podaci o vremenu dati ovde su samo približni.

<sup>12</sup> Yat sat tat kṣanikam.

<sup>13</sup> *Pudgalanairātmya* (čovekova negacija »sebe«).

<sup>14</sup> W. B. T., str. 162.

<sup>15</sup> *Daršana* i *bhāvanā*.

\* *Āṭaka* je naziv za zbirku priča o ranijim utelovljenjima *Buddhinim*. To je možda najstarija zbirka narodnih pripovedaka povezanih oko budističke teme s moralnim poukama. Iz nje su mnogi motivi prodrli sa širenjem budizma u sve krajeve sveta. Tu nalazimo i više motiva zajedničkih sa *Ezopovim* basnama.

\*\* *Arhat* je onaj koji je postigao najviši stepen usavršavanja i potpuno oslobođenje od moralne zavisnosti u svetu.

Arhatstvo je najviše stanje, stanje svetosti u kome je ugašena vatra strasti, kad nema više *karme* da nas veže za ponovno rođenje. Za *Buddhu* se kaže da je postigao to stanje na početku svoga misio-narstva. Postizanje *nirvāne* na zemlji pomoću samosavlađivanja ne traži pomoć nikakve natprirodne moći. Najveće od svih bića, sam *Buddha*, mora se poštovati prosto zbog primera koji nam je pružio i učenja, i ni zbog čega više. *Pristalice hinayāne* pokušavaju da postignu cilj u samoći svojih ćelija, odvojeni od čovekovog društvenog života. *Khaggavisāna-sutta* strogo zabranjuje porodični život i društvene veze. »Kod onoga koji vodi društveni život javljaju se naklonosti i bol koji sleduje naklonostima.«<sup>16</sup> Od sledbenika *hinayāne* se zahteva da zatvore oči kad prolaze putevima sveta, da se ne bi njihov pogled zadržao na spoljnim lepotama. Mudar čovek »trebalo bi da izbegava bračni život kao užarenu jamu drvenog uglja«.

Briga se rađa u prijateljstvu  
U domaćem životu diže se prah rastrešenosti  
Stanje slobodno od veza doma i društva —  
Ono i samo ono je cilj pustinjaka.

Onaj koji želi da postigne *nirvānu* treba, prema *Visuddhimaggi*, da se povuče na mesto spaljivanja mrtvih, koje je škola mnogih odličnih vrlina i gde se može naučiti da su svet i *sebi* nestvarni. Naš cilj ne možemo postići pomoću ljubavi i aktivnosti. Međutim, nedostatak topline i bestrasnost arhatskog ideala ne mogu da oduševu. Možda je tačno da u te dane slabo razvijenog društvenog života ova uverenja imaju veliku vrednost. Ali svet ne može postati manastir. Mi ne možemo izvesti prirodno odlazjenje ljudi, žena i dece u manastire. Nezadovoljstvo životom ne predstavlja sve ono što čini suštinu čovekovog života. Pravi asketizam nije u ravnodušnosti prema trpljenju sveta, već izgrađivanja jednog mirnog središta usred burne životne aktivnosti. Moramo biti dovoljno produhovljeni da bismo gospodarili svojim dušama u vrevi bučnog sveta, a ne samo u miru i ćutanju usamljeničke ćelije. Za razliku od *hinayāne*, rani budizam nas je pozivao da tražimo svoju priliku u skrovištima bede i mestima bola, huku gomile i buci saobraćaja.

*Hinayāna* razvija jednu antropomorfnu koncepciju zasnovanu na popularnom mnogoboštvu, i veruje u jednog vrhovnog tvorca i mnoga potčinjena božanstva. Ti bogovi nisu ni svemoćni ni sveznajući. Oni su uvedeni prosto stoga što je meditacija suštinski stupanj discipline. Istorijski *Buddha* je slavljen, čak uveden u red božanstava, i tako se izašlo u susret potrebi za predmetom poštovanja. Govori se da su mu bogovi odali počast pri rođenju i smrti. *Buddha* je bog nad bogovima, *devātideva*, najviši u znanju i moći; ali ipak nema određenog odnosa između onoga koji obožava i onoga koga obožava. Striktno govoreći,



Buddha je samo propovednik, vodič ka istini. On nije ni božanstvo ni natprirodan. On se razlikuje od drugih svetaca koji su postigli stanje *bodhi*,\* jer nije otkrio samo istinu o spasenju već ju je i saopštio svetu. U ortodoksnoj *hinayāni* Buddha je bio samo čovek kao i drugi ljudi, jedino je bio veće genijalnosti i moći intuicije. Odavanje pošte Buddhi je samo akt sećanja. Neki konzervativni sledbenici ove religije mislili su da možemo podražavati Buddhu, mada nismo u stanju da postignemo njegovo savršenstvo.<sup>17</sup> Oni su gajili nadu da će se roditi na dobrom mestu u nekom od nebeskih svetova i da će završiti svoje putovanje na putu *bodhi* u nekom budućem trenutku. Izgleda da *hinayāna* praktično odbacuje Gautamino uputstvo koje se odnosi na razmišljanje o nevidljivoj svetu. Taj pravac postaje u praksi politeizam time što priznaje prvo Buddhu, zatim *munije*,\*\* koji idu putem koji vodi stanju *buddhe*, a zatim induska božanstva. Tu imamo posla sa filozofskim fenomenalizmom i religioznim politeizmom sa monarhičkim težnjama. *Hinayāna* je jedna bezbojna religija koja doktrinarno poriče boga, mada odobrava poštovanje Buddhe u praksi. Nema tu predanosti bogu ili *bhakti*, koja implicira živog boga.

*Hinayāna* budizam nije samo put koji vodi *nirvāni*, već nas uči takođe kako da se ponovo rodimo u svetu Brahme pomoću milosti i oslonca na svete oce. Raj i pakao se priznaju. To gledište je izraz zamora i nezadovoljstva beskrajnim tokom postajanja, odmora koji se traži u prekidu svakog napora. Nije to učenje zdravog duha. Njegova pokretačka pobuda leži u nekoj vrsti mržnje prema svetu. *Hinayāna* više voli negativne i filozofski striktno definicije, dok *mahāyāna* teži za pozitivnim i religioznim izrazima. *Hinayāna* vernije predstavlja istorijske tradicije Buddhe, dok *mahāyāna* želi da zadovolji mase obećavajući da zadovolji potrebe srca. Svojim apstraktnim i negativnim težnjama *hinayāna* postaje otelovljenje mrtve misli i okivanje duha. Ona nam ne daje ni toplinu vere za koju se može živeti ni stvarni ideal za koji se može raditi.

### III

#### MAHĀYĀNA

Ako rani budizam predstavljaju, možda, učenja koja pripadaju dobu između pojave budizma i vremena Ašoke, onda se o gledištima koja su preovlađivala u doba Ašoke može reći da su to učenja *hinayāne*.

<sup>17</sup> Jedan deo pristalica *hinayāna* budizma, zvanih *lokottaravādini*, pretvara Buddhu u neljudsko biće, *lokottara*, koje silazi u svet da za kratko vreme spase ljudski rod.

\* *Bodhi* je »probudjenje«, reč izvedena iz istog korena *budh* iz kojeg i naziv *buddha*, »probudeni«.

\*\* *Muni* je »šutljiv« ili utihnuli mudrac koji ne propoveda svoju nauku.

Težnje koje su se razvijale u vremenskom periodu od Ašoke do Kaniške i posle toga postale eksplicitne, formiraju *mahāyāna* budizam. Hladna, bestrasna metafizika, lišena religioznog učenja, nije mogla dugo izazivati oduševljenje i radost. *Hinayāna* nije izlazila u susret potrebi ljudskog duha za nečim višim i zanemarivala je duhovnu stranu čoveka. Filozofski ateizam *hinayāne* je skelet u sanduku, crv u lepom cvetu. Zanezarene strane čovekove prirode tvrdile su svoja prava i bunile se protiv hladnog razuma sa ogromnom snagom koja je bila isto tako tiranska i isključiva kao snaga razuma. Gladna duša i žedna mašta tražile su da izvuku hrane iz sugestivnog simbolizma najjače religije. Život Buddhe mogao je da pobudi osećanja. Sasvim prirodno Buddha je pretvoren u boga. On je bio ostvarenje moralne ideje, oličenje zakona. Metafizički raspoloženi pristalica *hinayāne* mogao je iz odanosti prema Buddhinom učenju da se pokoleba, pa da iz očaja strgne tanku masku i ugleda Buddhu kao čoveka i ništa više. Ali vera koja nije mogla da podstakne plamen pobožnosti imala je da se izmeni ili da propadne.

U etici monaška tendencija sa svim svojim konzekvencijama odvajanja od svetskih događaja, nezdravim suzbijanjem svih ljudskih interesa i zadovoljstava, nemogućim uništavanjem prirodnog života — pokazala se kao nepogodna za ljudsku prirodu. Čovek je vezan za svet iz koga pokušava da pobegne. Ako sloboda od služenja *ne-sebi* znači uništenje *sebe*, onda je naš cilj smrt. Buddha je pod slobodom zamišljao pobedu nad *ne-sobom*, ali ne njegovo uništenje. Mahāyānisti priznaju da Buddha nije propovednik kajanja. On ne zatvara oči pred svetom kad postigne *nirvānu*, već mu pruža svetlost da bi mogao postići svoj cilj. »Hteo bih da budem čuvar onih koji nemaju zaštite, vodič putnicima, lađa, dobar skok, most za one koji traže onu obalu; hteo bih da budem svetiljka onima kojima treba, postelja umornima kojima je postelja potrebna, pravi rob onima kojima je potrebna usluga.«<sup>18</sup> U *hinayāni* se *nirvāna* tumači negativno, kao uništenje svakog bića. Međutim, običnom čoveku nije moguće da zavoli uništenje.

Negativna filozofija *hinayāne* nije mogla da postane popularna religija. Kad je budizam postao univerzalan u duhu i zahvatao široke slojeve, *hinayāna* više nije bila dovoljna. Tražila se jedna religija šira nego *hinayāna*, ideal manje asketski. Kad se budizam raširio po celoj Indiji, pa čak i izvan nje, on je prestao da se drži u opoziciji prema vladajućim religijama i uzimao je postepeno druge oblike. U periodima kad se uobličavao *mahāyāna* budizam bilo je mnogo uzastopnih kretanja nomadskih plemena iz inostranstva prema unutrašnjosti zemlje. Horde polucivilizovanih plemena posedale su delove Pandaba i Kašmira.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Bodhicāryāvatāra.

<sup>19</sup> Još uvek je pitanje da li je budizam ušao u Kinu u svom starijem obliku kao *hinayāna* ili mlađem kao *mahāyāna*; ali ma kako da je bilo, sigurno je da je *mahāyāna* ubrzo postao jači, i takav je ostao do današnjeg dana.

Mnogi od doseljenika prihvatili su religiju i jezik, kulturu i civilizaciju budističkih naroda koje su pokorili. Sam Kaniška, najmoćniji među vladarima, postao je budist. Središte moći premestilo se sa istoka na zapad. Pāli ustupa mesto sanskrtu. Necivilizovani, srođeni sa sujevernim obredima, ovi ljudi nisu prihvatili budizam bez izmena. Oni su višu religiju sveli na stepen svog razumevanja. Mada su postojale dogmatske razlike između *mahāyāna* budizma i brāhmskih gledišta, ipak izgled koji je *mahāyāna* imala za njene sledbenike nije pružao ništa novo ili nečuvano u to doba. *Mahāyāna* budizam je uvideo da bi mogao da pridobije ljudske duše jedino ako bi napustio ledenu hladnoću nekih oblika ranog budizma i uobličio religiju koja bi mogla uticati na ljudska srca. On je pošao za primerom uspešnih eksperimenata otelovljenih u teizmu *yoge*, poznijih upanišada i Bhagavad-gīte.

*Mahāyāna* budizam pruža pozitivne predstave o bogu, duši i ljudskoj sudbini. »*Mahāyānu*, ili »veliki brod«, nazivaju tako njene pristalice nasuprot *hinayāni*, ili »malom brodu« prvobitnog budizma; prva obećava svim bićima u svim svetovima spasenje verom i ljubavlju kao i saznanjem, dok ova druga samo služi da prevede preko nemirnog mora bivanja do dalekih obala *nibbāne* one malobrojne jake duše koje ne traže ni spoljne duhovne pomoći niti utehu obožavanja. *Hinayāna* je, slično »nepokazanom putu« onih koji traže *nirguna brahman*\*, izvanredno nāporna; naprotiv, teret *mahāyāne* je lak i ne zahteva od čoveka da se odmah odrekne sveta i svih naklonosti prema ljudima. *Mahāyāna* uči da je otkrovenje Zakona prilagođeno raznim potrebama Buddhine dece; međutim, *hinayāna* je jedino korisna za one koji su ostavili svoje duhovno detinjstvo daleko za sobom. *Hinayāna* ističe da je znanje nužno za spasenje i postavlja za cilj spasenje individue, a odbija da razvije misteriju *nirvāne* u pozitivnom smislu; *mahāyāna* pripisuje isti toliki ili veći značaj ljubavi i postavlja kao cilj spasenje svakog osećajnog bića, a nalazi u *nirvāni* jednu realnost, koja je »prazna« samo u tom smislu što je slobodna od ograničenja svake faze ograničenog ili slučajnog iskustva, o kome imamo empirijsko saznanje.<sup>20</sup> *Hinayāna* ustaje protiv *mahāyāne* kao prilagođavanja čistog učenja potrebama ljudske prirode. U svakom slučaju dok *hinayāna* služi svetu kao primer ostvarenja najvišeg ideala pomoću saznanja, dotle nas *mahāyāna* poziva da uzmemo učešća u svetu ostvarujući nove socijalne i religijske ideale. Odsustvo natprirodnog, i stoga nedostatak prostora za maštu, bolestan način rešavanja osnovnih životnih problema, svođenje *nirvāne* na utrnuće a etičkog života na monaški asketizam — sve je to načinilo od *hinayāne* religiju za misaone i jake u duhu, dok je za emocionalne i pobožne ljude moralo da se pojavi nešto novo.

<sup>20</sup> A. Coomaraswamy: *Buddha and the Gospel of Buddhism*, str. 226—227.

\* *Brahman* (svebiće) bez obeležja (*guna*), panteističko jedinstvo bića.

## IV

## METAFIZIKA MAHĀYĀNE

Ovde ćemo izložiti opšta filozofska načela *mahāyāne*, ostavljajući za jedan kasniji odeljak detaljniju raspravu o njenim dvema važnim školama: *śūnyavādi*, koja drži da je sve prazno, i *vidhānavādi*, koja izjavljuje da ništa ne postoji izvan svesti. Dok *hinayāna* posmatra dušu kao splet prolaznih elemenata ili *skandha*, dotle *mahāyāna* misli da čak ni ti elementi nisu realni. To ne znači da ništa nije realno. Priznaje se postojanje metafizičkog supstrata. Ta realnost u svom ontološkom izgledu naziva se *bhūtatathatā* ili suština egzistencije. U njenom religioznom izgledu naziva se *dharmakāya*.\* To je najviši princip koji usklađuje sve protivrečnosti. Naziva se takođe *nirvāna*, pošto donosi apsolutni mir izmučenom srcu. Ona je *bodhi* ili mudrost. Upravlja tokom sveta i daje oblik svemu. Metafizika *mahāyāne* je po svom karakteru monistička. Sve stvari u svetu čine jednu realnost. Priroda te realnosti je izvan domašaja jezika i opisa. »Stvari se po svojoj suštinskoj prirodi ne mogu imenovati niti objasniti. Njih je nemoguće adekvatno izraziti ma kakvim jezičkim oblikom. One su izvan dometa opažanja i nemaju odlike za razlikovanje. One su apsolutno istovetne i ne mogu biti predmet ni pretvaranja ni razaranja. One nisu ništa drugo do jedna duša koja se drugačije obeležava kao *tathatā*.«<sup>21\*\*</sup> »Onda nema ni onoga koji govori ni onoga o čemu se govori; ni onoga koji misli ni onoga o čemu se misli; kad se prilagodite *tathati* i kad je vaša subjektivnost potpuno izbrisana, onda će se reći da imate intuiciju.«<sup>22</sup> Apsolut je slobodan od relativnosti, individualnosti i uslovljenosti, mada samostalno postoji i izvor je svega. On je »sjač velike mudrosti, sveopšte osvetljenje *dharmadhātu* (vasione), istinito i odgovarajuće saznanje, duh čist i jasan u svojoj prirodi; on je večan blažen, samoupravljač i čist, neizmenljiv i slobodan.«<sup>23</sup>

Svet iskustva je fenomenalan a ne stvaran. Upoređuje se sa snom, mada nije bez nekog smisla. *Mahāyāna* budisti upoređuju vasionu sa *māyom*, opsenom, munjom ili penom.<sup>24</sup> Sve stvari ovog sveta imaju tri izgleda: 1. esencijalnost, 2. atribut i 3. aktivnosti. Ako uzmemo krčag, njegov je esencijalnost zemlja, njegov atribut je oblik krčaga, a njegova aktivnost je da drži vodu. Atribut i aktivnost podležu zakonu rođenja i smrti, dok je esencijalnost nerazorljiva. Talasi okeana mogu biti visoki ili niski, ali sama voda niti raste niti opada. Cela vasiona ima svoj neizmenljiv izgled, kao i promenljiv. Prvi je *bhūtatathatā*, apsolut koji traje kroz sve vreme i prostor kao osnova svega. Ovaj sveopšti

<sup>21</sup> Suzuki: *The Awakening of Faith*, str. 56.

<sup>22</sup> Pom. delo, str. 58.

<sup>23</sup> Pom. delo, str. 96.

<sup>24</sup> Lalitavistara.

\* »Telo zakona« ili istine.

\*\* »Takvost«, krajnje obeležje suštine.

večni supstrat odgovara *brahmanu* iz upanišada.<sup>25</sup> U oblasti apsolutne istine ili *paramārthe* mi nemamo ničeg drugog. Ali u oblasti relativne istine ili *samvrtti*, imamo jedno koje je postalo mnoštvo po imenu i obliku. Apsolut ima dva stanja, neuslovljeno i uslovljeno, oblast čistog bića i oblast života i smrti. U pitanju prirode sveta *mahāyāna* se drži srednjeg gledišta. Svet nije ni stvaran ni nestvaran. *Mahāyāna* tvrdi da svet u stvari postoji, ali mu poriče apsolutnu stvarnost. Talasi postoje, ali ne apsolutno. Svet je pojava, netrajan, podvrgnut toku i promeni. Pošto realnost prožima sve što postoji, svaka individualnost je potencijalno celina, ili izraženo rečnikom religije, svaka individua je potencijalni Buddha. Avatamsaka-sūtra kaže: »Ne postoji nijedno biće koje ne bi imalo mudrosti *tathāgate*. Samo zbog ispraznih misli i naklonosti sva bića nisu toga svesna.« Individualne duše su aspekti apsoluta. Kao što je voda suština talasa tako je *tathatā* realnost ličnosti. *Ego* je ono što prelazi iz egzistencije u egzistenciju, ali on nije nepropadljiva duša. Prolazni *ego* je otelovljenje trajne realnosti, i svaka stvar na zemlji ima suštinu od nestvorene i večne stvarnosti. »U jednoj duši možemo razlikovati dva aspekta, dušu kao čisto biće i dušu u *samsāri*. . . . To dvoje je tako usko uzajamno povezano da se ne može odvojiti jedno od drugog.«<sup>26</sup>

Postanak sveta se objašnjava, kao obično, pomoću metafizičke metafore. Kaže se da je uzrok sveta *avidyā* ili neznanje. »Sve stvari se pojavljuju u oblicima individualizacije zbog naše konfuzne subjektivnosti. Kad bismo mogli savladati tu subjektivnost, znaci individualizacije bi nestali te ne bi bilo ni traga o predmetnom svetu.«<sup>27</sup> »Kada se duh svih stvorenja, koji je čist i jasan po svojoj prirodi, pokrene vatrom neznanja, talasi duševnosti se tada pojave. To troje: duh, neznanje i duševnost nemaju apsolutnu egzistenciju.«<sup>28</sup> Realni nisu ni subjektivnost niti spoljni svet koji se poriče. »Odmah čim se subjektivnost učini praznom i nestvarnom, mi opažamo čistu dušu koja se manifestuje kao večna, trajna, nepromenljiva i da obuhvata sve stvari koje su čiste.«<sup>29</sup> Ovo

<sup>25</sup> Izgleda da su mahāyānisti bili svesni sličnosti njihovog stava sa gledištem upanišada. Tako Lankāvatāra-sūtra kaže da je »tumačenje *tathāgatagarbhe*\* kao najviše istine i realnosti dato da bi se priveli našem gledištu čak i oni koji pogrešno veruju u teoriju o *ātmanu*«.

<sup>26</sup> Suzuki: *Awakening of Faith*, str. 55.

<sup>27</sup> Na pom. mestu, str. 36.

<sup>28</sup> Pom. delo, str. 68.

<sup>29</sup> U stanju ozarenja mi znamo da su sve stvari jedna apsolutna realnost. Ašvaghoša piše: »Sve takozvane iluzione pojave su u istini oduvek ono što jesu; a njihova suština nije ništa drugo do jedna duša. Mada duše bez znanja, koje su vezane za predmete iluzije, ne mogu razumeti da su sve stvari po svojoj prirodi najviša realnost (*paramārtha*), svi *budde* *tathāgate*, budući slobodni od vezanosti, sposobni su da uvide istinitu prirodu stvari — tako se um natopljen subjektivnošću uništava, sve stvari se razumeju i postiže se sveznanje« (Suzuki: *Awakening of Faith*, str. 126. Vidi tak. str. 60).

\* »Maternica« ili kljajalište *tathāgate* (*budde*), u smislu teorija da se je svet razvio iz kosmičkog semena ili jajeta (vidi *logos spermatikos* kod stoika).

tumačenje sveta kaže da u stvari nema sveta uopšte, već da ga stvara *avidyā*. Otkuda je došao ovaj negativni princip neznanja? Na to pitanje nema odgovora. On je tu; on narušava ćutanje apsoluta i pokreće točak *samsāre*, pretvarajući jedno u mnoštvo. Mi projiciramo elemenat *avidye* u čisto biće hipotetički, iluzorno, prividno. Svet iskustva je manifestacija čistog bića uslovljena *avidyom*. Ma kako iluzorna u svojoj krajnjoj prirodi, *avidyā* mora da postoji u biću *tathāte*. Ašvaghoša sugerira da je *avidyā* iskra koja iskače iz bezdanih dubina čistog bića. On je izjednačuje sa svešću. To buđenje svesti obeležava prvi korak u postanku sveta iz samoistovetnosti *tathāte* ili čistog bića. Tada se javljaju razlike između subjekta i objekta. Izvorno biće je bilo apsolut, u kome su subjekt i objekt bili stopljeni u jedno. Mada se ono razlikuje od apsolutnog ništavila, mi ne možemo naći neki logički opis za njega. U trenutku kad se vratimo iz onog stanja za koje se kaže da nam pruža *bodhi* ili savršeno prosvetčavanje, mi, izgleda, posedujemo svet suprotnosti i odnosa. *Avidyā* započinje svetski proces. Pomoću intelekta jedino možemo reći da se taj elemenat negativnosti nalazi u samom srcu apsoluta. Zašto? Jer se tu nalazi. Dragocenost je u lotosu;<sup>30</sup> samostvaralačka snaga je u apsolutu. Realni i pojavni svet nisu izvorno različiti. Oni su dva momenta jedne iste stvari, jedna stvarnost sa dva izgleda. Vasiona bi bila potpuno besmislena, apsolutno nerealna, da nije na neki način izraz realnosti. Oblast rođenja i smrti je manifestacija besmrtnosti. Ona je javljanje u prostoru i vremenu, ostvarenje apsoluta. Najviša realnost je *sarvasattva*, duša svih stvari, postojećih i zamišljenih. »Ovo čisto biće postaje rođenje i smrt (*samsāra*), u kome se pokazuje suštastvenost, atributi i aktivnost *mahāyāne* ili velike realnosti. 1. Prvo je veličina suštastvenosti. Suštastvenost *mahāyāne* kao čisto biće postoji u svim stvarima, ostaje nepromenjena kako u čistom tako i u nečistom, uvek je jedna i ista (*samatā*), ne raste niti opada, i nema u sebi razlika. 2. Drugo je veličina atributa. Tu imamo utrobu *tathāgate*, koja sadrži neizmerne i nebrojene zasluge (*punya*) kao svoje odlike. 3. Treće je veličina aktivnosti, jer ona stvara sve vrste dobrih dela u fenomenalnom i nadfenomenalnom svetu.«<sup>31</sup>

## V

### RELIGIJA MAHĀYĀNE

Buna čoveka protiv svoje sopstvene prirode ne može trajati dugo. Potrebe njegovog srca stoje na putu neometanog koraćanja kritičkog duha. Bilo je dosta mesta čak i u kanonskim spisima koja

<sup>30</sup> Upor. Om mani padme hum.\*

<sup>31</sup> Suzuki: *The Awakening of Faith*, str. 53—54.

\* Ova je izreka postala najpopularnija molitva ili magička formula (*mantra*) u nekim sektama *mahāyāna* budizma, osobito u tibetanskom lamaizmu.

mogu zadovoljiti čovekovo srce. U Maḍḍhima-nikāyi (22) kaže se da je čak i za one koji nisu našli put »siguran raj«, »ako imaju ljubavi i vere prema meni«. To je odjek učenja Gite o *bhakti*. \* *Mahāyāna* koristi ove tekstove i veruje u boga spasitelja. Nema jedinstva u religiji *mahāyāne*. Ona je olako prelazila preko religioznog sujeverja. Gde god se ona širila, u Indiji, Kini, Koreji, Sijamu, Burmi i Japanu, svuda je prema domaćim religijama bila trpeljiva, starajući se da im ulije novo poštovanje prema životu, dobrotu prema životinjama i rezignaciju. Sve dotle dok su se ljudi pokoravali izvesnim etičkim pravilima i poštovali monaški red, budistički učitelji se nisu osećali pozvani da progone sujeverne običaje. Dotle dok ste dobri nije važno koje bogove poštujete. Raznolik karakter *mahāyāna* budizma ponikao je iz te tendencije. U svakoj od zemalja gde je prihvaćen on je imao zasebnu istoriju i razvoj u učenju.

Ovde nije naš zadatak da izlažemo istoriju poznatih puteva budističke vere u zemljama izvan granica Indije. Zahvaljujući tome svom tolerantnom duhu budistička religija je počela sa ostrim, strogim zakonom samoobuzdavanja, a završila sa hramovima koji se ruše, opadaju i nestaju. Za sirova i divlja plemena je nemoguće ući među verne budizma a da pri tome ne unesu u njega nešto svoga. Sloboda mišljenja u pitanjima religije slaže se sa metafizičkim gledištima *mahāyāne*. Sve religije su otkrovenja istog *dharmakāye* i donose izvesne izgledne istine. *Dharma* je sveprožimajuća duhovna sila, krajnji i najviši princip života. Prvi pokušaj da se *dharma* personifikuje predstavlja koncepcija *ādi-buddhe*, prvog uzroka, večnog boga, najvišeg od svih stvari, vrhovnog, prvog od svih *buddha*, bez jednakog i bez upoređenja.<sup>32</sup> Čak i taj *ādi-buddha* je metafizički pojam dalek od života i iskustva, a ne neka aktivna snaga u dodiru sa svetom o kome se može reći da ga je on stvorio. Delo spasenja sveta izvršuju *buddhe*, bića obdarena najvišom inteligencijom i ljubavlju. Bilo je bezbrojno mnogo ovih *buddha* u prošlosti, a biće ih beskonačno mnogo i u budućnosti. Pošto je cilj svakog pojedinca da postane *buddha*, to ima mnogo *buddha*. Oni koji su sigurni u svoj uspeh u oslobođenju odlažu njegovo postizanje u korist drugih. Svi su oni prolazne manifestacije jednog večnog bića. Istorijski Buddha je jedna takva manifestacija moralnog ideala. On nije jedna realnost, već bog među mnogim drugim. Amitābha sedi s jedne strane njega, a Avalokitešvara, koji spasava verne svojom milošću, s druge.<sup>33</sup> Najviše biće se gleda sa različitih strana da bi odgovorilo potrebama različitih ljudi. »Ja otkrivam zakon u njegovoj mnogostranosti s obzirom na

<sup>32</sup> Sūtrālamkāra kritikuje učenje o *ādi-buddhi* na osnovu toga što niko ne može postati *buddha* a da nije opremljen, (*sambhāra*) odgovarajućim zaslugama i saznanjem, a to zahteva dugo vreme.

<sup>33</sup> Aśvaghoša: *Awakening of Faith*, Suzukijev prevod, str. 68.

\* Verna odanost ili strahopoštovanje ispunjeno ljubavlju prema božanskom biću ili učitelju. Osnovni oblik mistike ljubavi u kasnijem hinduizmu, poznat pod imenom *bhakti-yoga*.

sklonosti i naklonosti stvorenja, ja upotrebljavam razna sredstva da pobudim svakog prema njegovom sopstvenom karakteru.«<sup>34</sup> Mnogi od vedskih bogova postaju aspekti jednog svevišnjeg. Nāgārduna je svojim propovedima i u praksi učio da su induski bogovi Brahmā, Višnu, Šiva i Kālī imali attribute koje su im pripisali brāhmanistički sveti spisi, i da ih treba umilostiviti. Tradicionalni bogovi Indijaca uključeni su u nov sistem, gde su im data zasebna mesta i funkcije.<sup>35</sup> Mahāyānizam se tako naziva zbog toga što je obuhvatao ogroman broj *bodhisattva*, arhangela i svetaca, koji su samo stari arijski bogovi iz veda, nešto malo prekriveni simbolikom budizma. Nema sumnje da je svojim davanjem mnogo mesta *bhakti* ili predanosti bogu, koncepcija spasenja u *mahāyāni* otvorila vrata *tantrikizmu* i drugim mističkim oblicima.<sup>36</sup>

Monistička metafizika *mahāyāne* izazvala je jednu očigledno mnogobožačku religiju, ali potrebno je naglasiti da su tu mnogi bogovi potčinjeni jednom vrhovnom. To jedinstvo religije *mahāyāna* može se pokazati ako se dovede u vezu sa učenjem o tri *kāya*, koje je po svom karakteru alegorično. *Dharmakāya* je vanvremena, neuslovljena duhovna stvarnost *dharme*. To nije neko personalno biće koje se otkriva u jednoj jedinosti istorijskoj jedinki, već sveprožimajuća osnova koja bez ikakve izmene dobija raznovrsne oblike. *Dharmakāya* odgovara bezličnom apsolutu, *brahmanu* iz upanišada. On nije toliko otelovljeni zakon koliko beskrajno biće ili norma svega postojanja.<sup>37</sup> Kad apsolutni princip primi ime i oblik onda imamo preobražaj *dharmakāye* u *sambhogakāyu*. Supstancija koja postoji postaje subjekt koji uživa. *Brahman* je sada Išvara. On je bog na nebu, određen imenom i oblikom, sveznajući, svudaprisutni, svemoćan, *ādi-buddha*, najviši od svih *buddha*. Kad pređemo na *nirmānakayu* nalazimo više manifestacija ove jedne aktivnosti u *avatārima* ili otelovljenjima.

Svaki *buddha* ima prirodu triju *kāya*. Prava priroda *buddhe* je *bodhi* ili prosvetljenje. Ali dok ne postigne apsolutno *nirvāna* on ima i uživa plodove svojih dela kao *bodhisattva* i ima blaženo telo ili *sambhogakāyu*. Istorijske *buddhe* su ti stvarni *buddhe*, gospodari nebeskih svetova, koji se javljaju na zemlji da spasu čovečanstvo. »Ja sam jedan iz dugog niza *buddha*. Mnogi su rođeni ranije, a mnogi će biti rođeni

<sup>34</sup> Upor. Bhagavadgītā, IX. 44 i d., i Saddharmapundarika, II.

<sup>35</sup> Indra postaje Śatamanyu i Vādrapāni sa svojim sopstvenim kraljevstvom nebesa (*svarga*), nazvanim Trayastṛmśaloka. Brahmā je svoje glavne osobine predao Maṇḍuśriju, koji je svetlost mudrosti. Sarasvatī je i dalje bila jedna od njegovih žena, od kojih je druga Lakṣmī. Avalokitešvara ili Padmapāni ima attribute Višnuja ili Padmanābhe. Virūpākṣa je jedno od imena Šive, mada je u budističkoj legendi to ime jednog od četiri kralja. Ganeša je preuzet kao Vināyaka i kao demon Vinataka. *Sapta-tathāgata* su sedam *rṣija*. Adita čini trojstvo sa Śakyamunijem i Avalokitešvarom.

<sup>36</sup> Upor. Waddellov opis *mahāyāna* budizma kao »mistiku sofističkog nihilizma«.

<sup>37</sup> To se vidi po njegovim sinonimima: *Svabhāvakāya* ili telo-prirode; *tattva* — takvost; *śūnya*, ponor; *nirvāna*, večna sloboda; *samādhi-kāya* ili telo zanosa.

ubuduće. Kad zlo i nasilje zavladaju na zemlji, *buddha* se rađa da bi uspostavio carstvo ispravnosti na zemlji.«<sup>38</sup> »Uzvišeni se javlja u svetu radi spasenja ljudi, na radost mnogim ljudima, iz saosećanja prema svetu, kao blaženi, kao spasenje, radost bogova i ljudi.«<sup>39</sup>

Što se tiče *mahāyāne*, praktično nema nikakve razlike između nje i religije Bhagavad-gīte. Metafizički pojam *dharmakāye* ili najdublje osnove postojanja odgovara *brahmanu* Gīte. Kao što Kršna naziva sebe svevišnji Jedan, tako se isto Buddha pretvara u svevišnjeg boga. On nije obično božanstvo, već *devātideva*, vrhovni bog bogova.<sup>40</sup> On je tvorac svih *bodhisattva*.<sup>41</sup> Da je Buddha postigao *bodhi*, osvećenje u Gayi, maštarija je onih koji su se preporodili. »Ja sam otac sveta, proistekao iz samog sebe«, kaže Buddha o sebi. »Ja, koji nisam nikad prestao da postojim, prikazujem se kao smrtno samo stoga što znam kako su budale naopakog razuma i slepi.«<sup>42</sup> Buddha je postojao večno. Njegova ogromna ljubav prema čovečanstvu prikazana je pomoću parabole o kući koja gori.<sup>43</sup> Sva bića su njegova deca.<sup>44</sup> »Tathāgata, ostavivši požar tri sveta, živi u miru i tišini svoga šumskog doma, govoreći sebi: sva tri sveta su u mom posedu, sva živa bića su moja deca, svet je pun ogromnih patnji, ali ja ću izraditi njihovo spasenje.« »Svima koji veruju u mene ja činim dobro, pošto su moji prijatelji oni koji traže pribežište u meni.«<sup>45</sup>

Učenje o tri *kāye* primenjuje se na individualno ljudsko biće. U svim bićima nalazi se *dharmakāya* ili postojana realnost; neposredno iznad nje imamo telo uživanja ili *sambhogakāyu*, individualizovan duh, a zatim *nirmānakāyu*, gde je duh već oskrnavljen.

## VI

### ETIKA

Etički ideal *mahāyāne* je *bodhisattva*, različit od *arhata* iz *hinayāne*. *Bodhisattva* znači bukvalno: »onaj čija je suština savršeno znanje«. Ali istorijski on znači »onaj koji je na putu da stekne savršeno saznanje, budući *buddha*«. Taj izraz prvi je upotrebljavao Gautama Buddha u doba svog traženja puta oslobođenju. Stoga je dobio značenje »predodređeni *buddha*« ili čovek koji je predviđen da postane *buddha* u ovom ili nekom budućem životu. Kad se jednom postigne *nirvāna*, sve zemaljske veze se ukidaju. *Bodhisattva*, iz samog obilja svoje ljubavi

<sup>38</sup> Upor. ovo sa Gītom, IV, 7—8.

<sup>39</sup> Anguttara-nikāya.

<sup>40</sup> Saddharmapundarika, VII. 31.

<sup>41</sup> Isto delo, XIV.

<sup>42</sup> Saddharmapundarika, XV. 21. Vidi B. G., IV. 9.

<sup>43</sup> Lotus, pogl. III; Mahāvagga, I. 21.

<sup>44</sup> Lotus, str. 89.

<sup>45</sup> Lalitavistara, VIII. Upor. B. G., VII. 16.

prema namučenom čovečanstvu, ne postiže *nirvānu*. Slab čovek u vreme nima napora i briga traži ličnog vođu, a ova uzvišena bića koja mogu koračati putem *nirvāne* posvećuju se zadatku vođenja ljudi na pravom putu saznanja. Ideal *hinayāne* o potpunom povlačenju u sebe, ili *arhattva*, usamljeno putovanje neugaženom stazom večnosti, ovo izolovano blaženstvo, to je prema *mahāyāni* kušanje Māre.<sup>46</sup>

Put onoga koji se bori da postigne stepen *budde* predstavljen u ranom budizmu kao osmostruk, ovde je razrađen u deset *bhūmi* ili stupnjeva. Prvi stupanj je radostan (*pramuditā*), karakterističan po pojavi misli o *bodhi*.<sup>47</sup> Tada *bodhisattva* donosi one plodne odluke (*pranidhāna*), koje određuju budući tok. Takav jedan zavet je odluka Avalokitešvare da ne primi spasenje dok i poslednji delić prašine ne postigne stanje *budde*. Uvid se razvija postepeno, tako da očisti srce i oslobodi duh svih iluzija o *sebi*. Upoznavanje nestalnosti stvari proširuje saosetljivu prirodu onoga koji teži za tim ciljem, pa tako dolazimo do drugog stupnja čistote ili *vimale*. Na tom se stupnju vežba moralnost i izoštrava mudrost (*adhiçitta*). Na sledećem stupnju *bodhisattva* se bavi raznim *bhāvanāma*,\* koje ga osposobljavaju da uništi gnev, mržnju i zabludu, a podstakne veru, saosećanje, milosrđe i nesebičnost. To je treći stupanj (*prabhākarī*), na kome je podvižnik pun strpljivosti i uzdržanja. Da bi se *bodhisattva* odrekao svih tragova egoizma, on se vežba u dobrom delu i predaje se naročito nezi vrlina koje su u vezi sa stanjem *bodhi* (*bodhipakṣa dharma*).\*\* To je već četvrti stupanj zračenja (*arçīçmati*). Tada podvižnik počinje tečaj studija i meditacija da bi razumeo četiri plemenite istine u njihovoj pravoj svetlosti. Na petom stupnju nepobedivosti (*sudurdayā*) preovlađuju *dhyāna* i *samādhi*\*\*\*. Kao posledica moralnog života i meditacije, jeste prelazak na osnovna načela uslovljenog postajanja i nesupstancijalnosti. Taj stupanj se naziva *abhimukhī* ili »usmereni«. Na njemu vlada *praññā*. Ipak učenik još nije potpuno slobodan strasti i još ima želju da postane *buddha* i težnju da oslobodi čovečanstvo. On se posvećuje sticanju onog saznanja. Time se on nalazi na sedmom stupnju zvanom *dūramgamā*. Kad se oslobodi revnosne želje za pojedinačnim, njegove misli nisu više vezane ni za kakav poseban predmet i on postaje nepokretan (*açāla*). To je osmi stupanj, na kome vlada najviša vrlina (*anupattika-dharma-çakṣuh*) gledanje svih stvari onakvih kakve jesu, tj. ukorenjene u *tathāti*. Dejstvovanje *bodhisattve* nije poremećeno nikakvim dvojstvom niti sebičnošću.

<sup>46</sup> Aṣṭasāhasrikāpraññāpāramitā, XI. Ako upotrebimo slikoviti izraz Williama Jamesa, možemo reći da bi, ako bi poslednjeg dana sva stvorenja vikala „aliluja“, a neka bubašvaba ostala sa nepriznatom ljubavlju, to narušilo mir *bodhisattve*, ali ne i povlačenje *arhata* u sebe.

<sup>47</sup> Çittotpāda.

\* *Bhāvanā* je kultiviranje ili razvijanje određenih sposobnosti u metodi meditacije, osobito u *yogi*.

\*\* »Vrlina« (*dharma*) koja spada u deo »probuđenja« ili usavršenja spoznaje (*bodhi*).

\*\*\* Meditativna zadubljenost i sabranost ili sažetost duha.

On se ne zadovoljava mirnim odmorom, već se živo zauzima da upozna druge sa učenjem o *dharmi*. Deveti stupanj je onaj koji postiže dobri (*sādhumati*) kad je svaki njegov postupak nesebičan, izvršen bez neke želje. Kaže se za Gautamu Buddhu da nema nijednog mesta na ovoj ogromnoj zemlji na kome se on nije u nekom prošlom životu odrekao svog života radi spasenja drugih. *Bodhisattva* u *mahāyāni* odgovara probuđenome iz upanišada, Spasitelju iz hrišćanstva, ili Nietzscheovom nadčoveku, jer pomaže svetu koji je bez njega bespomoćan ispunjenju svoga cilja. *Bodhisattva* postaje *tathāgata* na desetom stupnju, postaje oblak *dharme* (*dharmamegha*). Spasenje znači sklad života sa *dharmom*. To je manifestacija sveopšte ljubavi prema čoveku i životinjama. Prema *mahāyāna* budizmu postoje dva stupnja koji su viši od *arhatstva*: *bodhisattva* i *buddha*. Učenje o *bodhisattvi* je tako karakteristično za *mahāyānu* da se ona ponekad naziva *bodhisattvayāna* ili oslobođenje pomoću primene vrline *bodhisattve*.

Principi moralnog života su: *dāna* (milosrđe), *vīrya* (snaga), *śīla* (moralnost), *kṣānti* (strpljenje) i *dhyāna* (meditacija), a kruna svih je *prañhā*, dom mira i blaženstva. Strogost monaškog života je ublažena. Od karaktera i temperamenta čoveka zavisi da li treba da postane monah ili ne. Cilj može da postigne i oženjen čovek. Asketizam i siromaštvo, tako opšti u etici *hinayāne*, ovde su skoro izuzetak. Držati se zapovesti Buddhinih znači ići putem spasenja. Naglašava se takođe i vera u boga ili *bhakti*. U svome komentaru Pradžāpāramite Nāgārduna kaže: »Vera je izlazak na okean Buddhinih zakona, a saznanje je lađa kojom se može ploviti njime.« *Mahāyāna* ne veruje u mogućnost oslobođenja čoveka njegovim sopstvenim snagama. Neophodna je pomoć spasitelja. Molitva i pobožnost imaju smisla dotle dok smo na putu, ali ne onda kad postignemo cilj. Učenje o *karmi*, ili neprekidno obavljanje naših dobrih ili rđavih dela, ublažava milosrđe, koje se pokazuje u nalaženju lakšeg puta spasenja pomoću vere. Tu se spominju tri vrste: *śrāvake* ili slušaoci, *pratyeka buddhe*\* i *bodhisattve*. Pobožnost kao sredstvo priznaju prvi, saznanje drugi, posvećenje duhovnom napretku drugih treći.<sup>48</sup>

Dok je *hinayāna* priznavala mogućnost postizanja *nirvāne* jedino malom broju i to samo pomoću monaškog života, dotle je *mahāyāna* učila da svaki čovek može imati za cilj da postane *bodhisattva*; čak i pripadnici niže kaste mogu postići spasenje živeći u vrlini i posvećujući se Buddhi. Etički humanizam i univerzalizam su karakteristični za *mahāyānu*, a slažu se sa duhom ranog budizma. Bila je to Buddhina

<sup>48</sup> Vidi Anguttara-nikāya, II. 245.

\* *Pratyeka buddha*, »pojedinačno probuđeni« je onaj »šutljivi mudrac« (*muni*) koji svoju spoznaju ne propoveda i ne saopštava drugima. Pretpostavka je zajednička većini indijskih sistema da tako produhovljena ličnost deluje blagotvorno na svoju sredinu i na svet uopšte samom svojom prisutnošću, a da je reč jedno od najneadekvatnijih sredstava izražavanja duhovne »realizacije« (*sādhanā*). Sam Buddha je u početku bio veoma sklon ovoj alternativi. Kasnije se je zazor prema racionalnom izražavanju nauke osobito snažno ispoljio u *zen*-budizmu, najtipičnijem obliku budizma na Dalekom istoku.

misija da prenese blagoslov spasenja na celo čovečanstvo. »Idite sada svi, o *bhikšu*,\* na dobro mnogih, na korist celog čovečanstva, iz saosećanja za svet. Propovedajte učenje koje je slavno u početku, slavno u sredini, slavno na kraju, kako po duhu tako i po slovu.« Za moral *hinayāne* bitno je negativan proces koji se sastoji u čišćenju duše od svetskih želja i zla. Naprotiv, ideal *bodhisattve* je pozitivniji. S njime je naročito vezano učenje o *parivarti* ili o prenošenju etičke zasluge u korist drugih. Ona podseća na učenje o preuzimanju ispaštanja za drugoga, koje se zasniva na uverenju o jedinstvu života. Niko ne živi sam za sebe. Dobro ili zlo jednoga tiče se celine.

Sistem *mādhyamika* bavi se problemom: da li se mogu dovesti u sklad ili ne metafizička istina da ništa na zemlji nije realno i etički zakon da moramo raditi i trpeti za svog bližnjeg. Očigledno je da *bodhisattva* u *mahāyāni* još u sebi nosi iluziju (*moha*) da mora spasti svet.

U *mahāyāni* se ne stavlja naglasak na *nirvānu*, već na postizanje *bodhi* ili prosvেčene svetosti. *Nirvāna* je sloboda duše. Vremenom je taj pojam dobio značenje srećnog stanja koncentracije usmerene na večnost. Uvodi se pojam *kramamukti* ili postojano sticanje slobode, kao u brāhmanskim sistemima, da bi se našla uteha za čovekovo srce koje žudi za večnim blaženstvom. Priznaje se postojanje *buddha* posle završetka njihovog zemaljskog puta. Ideja *nirvāne* zamenjena je rajem sa njemu suprotnim paklom. Na putu ka svetosti ili stanju *bodhisattve* individua proživljava mnogobrojne egzistencije u nebeskim svetovima. *Mahāyāna* je davala suviše mesta ovim nebeskim oblicima postojanja, dok je odlagala pitanje o krajnjem *nirvāni*. Međutim, kad se u njoj postavi to pitanje, onda se na njega odgovara na tradicionalan budistički način. *Nirvāna* tada znači slobodu od ponovnog rođenja,<sup>49</sup> prekid lanca postojanja,<sup>50</sup> iskorenjivanje želja, zlobe i neznanja,<sup>51</sup> ili ničim uslovljeno biće.<sup>52</sup> Dok je naše postojanje uslovljeno, *nirvāna* je neuslovljeno postojanje. To nije čisto i prosto nepostojanje, već stvarna sloboda u kojoj je svladano neznanje. Šta biva sa *bodhisattvom* kad postane *buddha*? Da li ga apsolutno biće potpuno apsorbuje ili od njega postaje njegova individualnost? U ovom pogledu *mahāyāna* nije jasna, mada je više sklona ovom drugom rešenju. Postati *buddha* znači suštinski se izjednačiti sa beskonačnim. Ašvagoša opisuje to savršeno stanje na ovaj način: »Ono je kao praznina prostora i sjaj ogleдалa, po tome što je istinito realno i veliko. Ono upotpunjuje i usavršava sve stvari. Ono je lišeno stanja razrušivosti. U njemu se odražava svaka faza života i aktivnosti

<sup>49</sup> Punarđanmanivrtti. Ašvagoša, Buddhačarita, XV. 30.

<sup>50</sup> Nāgārduna. <sup>51</sup> Ratnakūta-sūtra.

<sup>52</sup> Vadracchedikā. U Bodhicāryāvatāri *nirvāna* znači oslobođenje od sveta i sebičnosti. Tu definiciju prihvata Ratnamegha. Za Pradžāpāramitu *nirvāna* je duboko, bezdano biće. Čandrakīrti identifikuje *nirvānu* sa *śūnyatom*, koja donosi kraj svim iluzijama.

\* *Bhikšu* je naziv za pripadnike prosjačkih redova asketa, među koje spada i Buddhina »zajednica« (*sangha*).

u svetu. Ništa ne proizilazi iz njega, ništa ne ulazi u njega, ništa se ne uništava i ništa se ne ruši. To je jedna večna duša, i oskrvrnjenje joj se ne može desiti ni u kom obliku; ona je suština inteligencije.« Prema Asangi, *nirvāna* je sjedinjenje sa velikom dušom vasiona, ili *mahātman*. Mahāyānisti se trude da pokažu da *nirvāna* nije uništenje.

## VII

### OPADANJE BUDIZMA U INDIJI

Glavni razlog za iščezavanje budizma u Indiji jeste činjenica da je vremenom postao potpuno nerazlučiv od drugih oblika hinduizma, vaišnavizma, šaivizma i tantričkih verovanja, koji su cvetali. Indija je imala jednu popularniju religiju, jedan kult koji je mogao zadovoljiti njenu maštu svojom slikovitošću. Izgubio je uticaj stari budizam koji je poricao samo biće boga, nije gajio nadu u ljudsku besmrtnost i posmatrao celi život kao bedu a ljubav prema životu kao najveće zlo, cilj čovekov određivao kao ugušenje svake želje. Mahāyānizam nije bio u stanju da stekne veliki ugled prvobitnog budizma, i stoga se pokazao slab i neodlučan u svojim sukobima sa brāhmanskom religijom. Štaviše, on se pokazao sve slabiji što se više širio. On je podržavao izgrađena sujeverja, što je naišlo na nezadovoljstvo širokih slojeva. Gde god je pobeđivao, nije išao za suzbijanjem drugih religija već je pokušavao da ih prožme svojim etičkim duhom. On se prilagođavao svim ljudima i svim vremenima zbog čega je predstava o raju dodata, a animističke ideje uvedene. U toj želji za kompromisom ležala je snaga ali i slabost mahāyānizma. Karakterističnu sliku mahāyānizma pruža duh kojim diše dvanaesti edikt Ašokin da »ne bi trebalo hvaliti jednu sektu a kudit druge sekte već, naprotiv, davati priznanja drugim sektama, ma iz kog razloga da im ona pripadaju«. On je prihvatio taktiku koju je kasnije pravdao sv. Pavle, koji je Jevrejima postao Jevrejin i sve svima, da bi bar neke mogao preobratiti. Mahāyānizam je u svakoj zemlji imao svoj naročiti oblik.<sup>53</sup> Kad je davao mesto pobožnosti, *bhakti* i spasenju, otvarao je branu svim oblicima sujeverja. Odvratne nastranosti morale su se braniti ništavnom dijalektikom. Mistični oblici animizma krijumčarili su se u visoke oblasti istine. To gostoprimstvo mahāyānizma prema pričama magije, vidovitosti i viđenju duhova oslabilo ga je. Učenici su okružili jevtinim čudima i čarolijama usamljenu figuru uzvišene duše, prostu i strogu u žutom odelu, koja je išla bosonoga i pognute glave prema gradu Benaresu. Da bi oduševili spoljni svet poštovanjem prema liku učitelja, pošteni propovednici su izmislili potpuno nepoštenu priču. Nemoguće je verovati da je Buddha sin smrtnog oca. Izmišljene su priče da bi se

<sup>53</sup> Ove oblike razvoja *mahāyāne* opisao je Hackmann: *Buddhism as a Religion*. Istoričari budizma treba da uzmu u obzir škole *avatamsaka*, *dhyāna* i *mantra*. kao i kinesku *tientai* i japansku *nichiren*.

od njega načinio bog. »Pod nadmoćnim uticajem ovih bolesnih maštarija moralna učenja Gautame bila su gotovo skrivena od pogleda. Teorije su se množile i cvetale, svaki novi korak, svaka nova hipoteza zahtevala je drugu; dok najzad celo nebo nije bilo ispunjeno izmišljotinama, a plemenitije i jednostavnije pouke osnivača religije sakrivene iza blještavog mnoštva metafizičkih mudrovanja.«<sup>54</sup> Budistički monasi izgubili su svoju prvobitnu apostolsku gorljivost. Budističko monaštvo postalo je rđavo kao svako drugo sveštenstvo. »Sada budizam nisu više predstavljali prosjački monasi posvećeni čistom životu, već moćne crkve sa debelim sveštenicima; ne više jednostavne rasprave upućene buđenju moralne i religiozne svesti, već vešti dokazi o disciplini i metafizici.«<sup>55</sup> Sujeverna, sebična i čulna masa koja je opkoljavala budizam potpuno ga je zatrpala. Posledica toga je bila da je Yuan Chwang, kada je posetio Indiju, našao realnost prvobitnog budizma utopljenu u smetlišite mita i legende. Vera koja je bila sjajna u danima Ašoke i ne bez moći inspiracije čak u vreme Kaniške, bila se izgubila u džungli čuda i maštarija kao što su one o bezbrojnim *buddhama* i bezgrešnim začecima.

Osim toga, opadanju budizma pridružila se još i preterana vezanost za prošlost. Životom naroda dominirala je brāhmanska vera. Čak je i budizam mogao da napreduje jedino prihvatajući brāhmanske bogove. Rani budizam prihvatio je Indru, Brahmū i druga božanstva. Novi verni uneli su u njega mnogo od svoje privrženosti prema starim bogovima. *Hīnayāna* budizam prihvatio je Brahmū, Višnu i Nārāyanu pod njihovim stvarnim imenima. Videli smo da se *mahāyāna* budizam nije nikad mnogo branio od induskih učenja i obreda. Izgradio je mitologiju i govorio o hijerarhiji stupnjeva i moći bogova na čijem čelu je bio *adi-buddha*. Dok su brāhmani posmatrali Buddhu kao otelovljenog Višnu, budisti su uzvratili ljubaznost izjednačavajući Višnu sa *bodhisattvom* Padmapānijem, zvanim Avalokitešvara. Religija je postala privatna stvar, a brāhmanski asketi su smatrani kao braća budističkih *samana*. Brāhmanizam i *mahāyāna* religija zastupali su istovetna filozofska i religijska gledišta. Postojanost karakteristična za indijski duh pokazala se u monističkom idealizmu u filozofiji i slobodi obožavanja u religiji (*ištadevatārādhana*). Metafizika i religija *mahāyāne* odgovaraju metafizici i teizmu *advaita*. Služeći potrebama većine ljudi, ona je postala samo bleđa slika Bhagavad-gīte. Proces postepenog intelektualnog usvajanja i izmene razvio se do tog stepena da je podstakao teoriju po kojoj je mahāyānizam samo sektantska faza velikog pokreta vaišnava.<sup>56\*</sup>

<sup>54</sup> Rhys Davids: *Buddhism*. <sup>55</sup> Hopkins.

<sup>56</sup> Prelaz budizma u vaišnavizam može se videti u Puri u pokrajini Orisa, gde je jedan hram prvobitno posvećen Gautami Buddhi sada stan Kršne u obliku Ḍagannātha (Lokanātha) [vođa sveta]. Jedini ostatak budizma koji tu nalazimo jeste da ljudi svih kasta jedu hranu skuvanu u kući božjoj.

\* Pripadnici kulta boga Višnu kao najvišeg božanstva. Među vaišnave spadaju i vernici kulta *bhāgavata* čije je evanđelje Bhagavad-gītā, a Kršna se tu poštuje kao utelovljenje (*avatār*) Višnu.

Sa svojim više asketskim karakterom *hinayāna* budizam se smatrao posle nekog vremena kao sekta šaivism. Budizam je našao da nije imao ništa posebno da poučava. A kad je brāhmanska vera prihvatila sveobuhvatnu ljubav i predanost bogu i proglasila Buddhu za jednog od *avatāra* Višnua, onda je kucnuo smrtni čas budizmu u Indiji. Budizam je ponovio kako zasluge tako i greške hinduizma. Ruka neizmerne prošlosti sa svojim odgovarajućim maštarijama i nasleđenim verovanjima opet je zavladała zemljom, a budizam je nestao izmešan sa hinduizmom.

Budizam je u Indiji umro prirodnom smrću.<sup>57</sup> Izmišljotinu zainteresovanih ljudi predstavlja tvrđenje da su fanatični sveštenici potisli budizam. Istina je da su Kumārila i Šamkara kritikovali budistička učenja; ali otpor koji je brāhmanizam pružio budizmu bio je prirodan otpor jedne stare organizacije novom pokretu, koji u stvari nije doneo ništa novo. Nasilno potiskivanje budizma iz Indije je samo legenda. Budizam i brāhmanizam su se toliko približili jedan drugom da su se vremenom izmešali i najzad postali jedno. Uzroci pada budizma leže u postepenom upijanju i tihoj nezainteresovanosti, a ne u svešteničkom fanatizmu i metodskom suzbijanju.

Istorija budizma je bila odlučna u jednom osnovnom životnom problemu. Budizam postavlja ogromne teškoće za postizanje čiste moralnosti, nezavisne od duhovnih sankcija. On nije bio u stanju da donese Indiji stvarno duhovno oslobođenje uprkos činjenice da je pripisivao najveći značaj strogom, prostom životu u čistoj dobroti. Rani budizam je pružao jedno oslonište pobunjenim individuama. Svojim preterivanjem *hinayāna* je pokazivala najslabiju tačku budističkih sistema. Pokušavajući da ispravi slabosti *hinayāne*, *mahāyāna* je otišla u drugu krajnost i pala u protivrečnost sa duhom samog Buddha, dopuštajući da se u duševni život mešaju sve vrste sujeverja. Beskompromisna predanost moralnom zakonu je tajna snage budizma, dok je njegovo zapostavljanje mistične strane čovekove prirode uzrok njegovih slabosti.

## VIII

### UTICAJ BUDIZMA NA INDIJSKU MISAO

Budizam je ostavio neizbrisivo obeležje na kulturi Indije. Njegov uticaj se može videti na svim stranama. Indijska vera je upila u sebe najbolje strane njegove etike. Sa obnovljenom snagom uneseno je u indijsku dušu novo poštovanje života, dobrote prema životinjama, smisao za odgovornost i napor za ostvarenjem višeg života. Kao posledica budizma može se smatrati što su brāhmanski sistemi bacili u zasenak one delove svoje religije koji su bili nepomirljivi sa humanošću i razu-

<sup>57</sup> Vidi Monier Williams: *Buddhism*, gl. VII.

mom.<sup>58</sup> U Mahābhārati se nalaze odjeci te lepe strane budizma. »Pobedom se povećava mržnja, a mržnjom se ne uništava mržnja.«<sup>59</sup> Posle budizma, za indijsku misao je postalo gotovo nemoguće da prihvati optimističko gledište na svet. Merila koja su do tada zadovoljavala ljudski duh nisu se mogla više održati. Čovekovo postojanje je jedno zlo, a *mukti* je oslobođenje od bića. Docniji sistemi misli primaju to gledište. *Nyāya* je ubrajala rođenje (*danma*) i aktivnost (*pravrtti*) među zla.<sup>60</sup> Kako dobro tako i zlo ne treba želiti pošto donose ponovno rođenje. Mi se vraćamo u svet da bismo dobili nagradu ili izdržali kaznu. Roditi se znači prosto umreti. Biti srećan znači ne biti rođen. Od vremena Buddha gospodarila je istorijom indijske misli buna duha protiv materije. Svi mislioci posle njega živeli su u senci velikog odricanja. Odelo *sannyāsina* (isposnika) simbolizuje cilj života. Preuveličava se zla strana želje.<sup>61</sup> Svet je vezan željama.<sup>62</sup> Indijska misao je nužno morala da računa sa razmišljanjima budizma o nestalnosti života i učenjem o relativnosti. Neka od pogrešnih tumačenja Buddha i neke od njegovih dubokih intuicija imali su uticaja na dalji tok misli. Najbolje stvari sveta umiru pre no što se ponovo rode, pa je isto tako i budizam nestao u Indiji da bi se ponovo rodio u boljem obliku, u brāhmanizmu. Danas Buddha živi u životu onih Indijaca koji se nisu odrekli svojih tradicija. Njegovo prisustvo se oseća svuda i na svakom mestu. Svuda poštovan kao bog, on ima svoje mesto u mitologiji koja je još živa, i sve dotle ook stara vera ostaje neuništena razornim uticajima novog duha Buddha će imati jedno mesto među bogovima Indije. Njegov život i učenje uvažavaće uvažavanje čovečanstva, pružavaće utehu mnogim izmučenim duhovima, obradovaće mnoga jednostavna srca i odgovarati na mnoge naivne molitve.

<sup>58</sup> U jednom delu zvanom *Ācāramayūkha*, pripisivanom jednom Šamkari, zabranjuju se pet stvari za osudu: 1. prinošenje žrtava vatri, 2. ubijanje krava radi žrtvovanja, 3. samomučenje asketa, 4. upotreba mesa na daćama za pretke, i 5. ženidba udovom brata. *Agnihotraṃ gavālabharaṃ sannyāsam phalapaikram devarena sutotpattiḥ kalau pañca vivarjayet. Vidi* takode *Nirṇayasindhu*, III. Na drugom mestu upotrebljava se »*aśvālabharaṃ*« za »*agnihotraṃ*«.

<sup>59</sup> *Udyogaparva*, 71. 56 i 63.

<sup>60</sup> N. S., I. 2; IV. 55.

<sup>61</sup> *Janma dukkhaṃ jarā dukkhaṃ, jāyā dukkhaṃ punah punah; Āśāśāh paramaṃ dukkhaṃ, niraśāh paramaṃ sukhaṃ.\**

<sup>62</sup> *Āśayā badhyate loke.*

\* »Rođenje je bol, starost je bol, pobeda je uvek nova bol. Želja je najveća bol, biti bez želja je najveća sreća.«

### LITERATURA

- Saddharma Pundarika, S. B. E., XXI.  
 Buddhist Mahāyāna Texts, S. B. E., I.  
 Suzuki: *Mahāyāna Buddhism*.  
 Suzuki: *The Awakening of Faith*.  
 Coomaraswamy: *Buddha and the Gospel of Buddhism*.



## GLAVA XI BUDISTIČKE ŠKOLE

Uvod — Četiri škole realizma i idealizma — *Vaiḥāṣika* — Priroda realnosti — Spoznaja — Psihologija — *Sautrāntika* — Saznanje spoljnog sveta — Bog i *nirvāna* — *Yogācāre* — Njihova teorija saznanja — Priroda *ālayavidhāne* — Subjektivizam — Šamkara i Kumārila kritikuju subjektivizam — Individualna *svest o sebi* — Forme saznanja — Teorija *yogācāre* o svetu — *Avidyā i ālaya* — *Nirvāna* — Dvosmislenost *ālayavidhāne* — *Mādhyamika* — Literatura — Kritika *yogācāre* sa stanovišta *mādhyamike* — Fenomenalizam — Teorija relacija — Dve vrste spoznaje — Apsolutizam — *Śūnyavāda* — *Nirvāna* — Etika — Zaključak

### I

#### ČETIRI BUDISTIČKE ŠKOLE

Buddha je upotrebljavao kritičku analizu kao put ka istini. On je zahtevao posmatranje i razmišljanje. Njegova religija nije bila dogmatska. U tom smislu Buddhi se pripisuju reči: »Ne mora se primiti moj zakon iz poštovanja prema meni, nego ga okušati prvo kao što se zlato kuša na vatri.«<sup>1</sup> Ostavljajući metafizičke osnove stvari spekulativnim duhovima, Buddha je povećao nesigurnost u pitanju najdubljih temelja stvari. Rani budizam je sadržao klice podobne za razvoj u raznim pravcima. Iste misli ne razvijaju se uvek kod drugih kao kod njihovih tvoraca. Tako su spekulativni mislioci izbacili iz budizma ono što je u njemu bilo živo i lično, sveli su ga time na izvestan broj apstraktnih postavki od kojih su razni mislioci prema svojim sklonostima razvili različite sisteme. Po Buddhi, iskustvo je jedina nama pristupačna supstancijalna datost, realna egzistencija, poslednja činjenica sa kojom sve misli moraju računati. Buddhin empirizam doveo je do svestrane kritike i razaranja konvencionalnih verovanja. Empirizam budističkih škola je inteligentna primena kritičke metode na samo iskustvo. Budizam se razvio u razne škole po sili logike, a ne po nekom utvrđenom planu. Ubrzo posle smrti Buddhine počele su se javljati razlike u verovanju i obredima.

<sup>1</sup> Na žalost, ovaj filozofski duh je opao kad su mnogi prihvatili budizam kao religiju. Vera u Buddhine reči je rasla. »Sve što je rekao gospod Buddha dobro je rečeno«, kaže Aśoka. U *Divyāvadāni* se kaže: »Nebo će pasti sa mesecom i zvezdama, zemlja se može uzdići sa svojim planinama i šumama, okeani će se osušiti, ali Buddhine reči ne mogu biti pogrešne.«

Već u vreme sabora u Vaiṣāli javile su se dogmatske raspre koje su dovele do većeg skupa otpadnika *mahāsangha*, koji su se zatim i sami razdvojili u osam različitih škola. *There* na saboru u Vaiṣāli takođe su uspostavili u drugom veku pre n. e. više škola, mada je njihova glavna grana podražavala *sarvāstivādu* ili realističko učenje da sve postoji. Pāli kanon svedoči o suprotnim kretanjima misli, a *Kathāvattthu* obrađuje mnoge od ovih sekta i škola.<sup>2</sup> Hinduistički mislioci se ne pozivaju na one škole budističke misli koje su ponikle pre prvog veka pre n. e. Prema njima postoje četiri glavne budističke škole, od kojih dve pripadaju *hinayāni* a dve *mahāyāni*. U škole *hinayāne* spadaju *vaiḥāṣike* i *sautrāntike*, koji su realisti ili *sarvāstivadini*; oni veruju da samostalno postoji jedna vasiona u prostoru i vremenu, u kojoj duh ima mesto na ravnoj nozi sa drugim konačnim stvarima. U škole *mahāyāne* spadaju *yogācāra* idealisti, i *mādhyamike*. *Yogācāre* priznaju da je misao samostvaralačka i svestvaralačka. To je najviši princip, ili čak najviši tip i oblik realnosti. Filozofija *mādhyamika* je negativan kritički sistem, koji čini metafizičku pozadinu *Mahāyāna-sūtra*. *Mādhyamike* se nazivaju katkad *sarvināṣike* ili nihilisti.<sup>3</sup>

Tek u doba posle Kaniške formulisane su i ozakonjene tendencije spekulativnih sistema budizma, mada su već davno pre toga postojale. Sistemi hinduističke misli kritikuju ove škole i tako pokazuju da one pripadaju ranijem periodu od samih ovih hinduističkih sistema. Nećemo mnogo pogrešiti ako ih stavimo u drugo stoleće naše ere, mada neki od istaknutijih predstavnika jedne ili druge škole možda pripadaju nekom poznijem dobu. *Vaiḥāṣike* su se istakli u trećem veku posle Buddhine smrti, a *sautrāntike* u četvrtom. Prema Āryadevi, *mādhyamike* su se pojavili pet stotina godina posle Buddhine smrti. Osnivač škole *yogācāra* Asanga živio je ne poznije od trećeg veka n. e. Budistička filozofska misao postigla je najintenzivniji razvoj u petom, šestom i sedmom veku.

### II

#### VAIḤĀṢIKA

Spekulativne škole vezane za *hinayānu* pripadaju *sarvāstivādi* ili pluralističkom realizmu.<sup>4</sup> *Vaiḥāṣike* su dobili to svoje ime stoga što

<sup>2</sup> Vidi J. R. A. S., 1891, i *Journal of the Pāli Text Society*, 1904—1905.

<sup>3</sup> I-tsing u šestom veku kaže: »Oni koji poštuju *bodhisattve* i čitaju *Mahāyāna-sūtre* nazivaju se *mahāyānisti* (veliki), dok se oni koji ne izvršuju obredna dela nazivaju *hinayānisti* (mali). Ali ima dve vrste takozvane *mahāyāne*. Prvo, *mādhyamika*, drugo *yoga*; prvi propovedaju da je ono što se obično naziva postojanjem u stvari nepostojanje, a svaki predmet je samo prazan privid, kao neka iluzija, dok drugi tvrde da ne postoje realno spoljne stvari već samo unutrašnje misli, a sve stvari postoje jedino u duši« (Takaku: *I-tsing*, str. 15).

<sup>4</sup> *Sarvāstivadini*, ili drukčije nazvani *hetuvādini* ili kauzacionalisti, smatraju da su značajna sedam dela, od kojih je glavno, *Ānānaprasthāna*, napisao *Kātyāya-*

su smatrali da je jezik drugih škola apsurdan, *viruddhabhāṣā*,<sup>5</sup> ili stoga što su se vezivali za Vibhaṣu ili za komentar Abhidharme.\* Oni sasvim odbacuju značaj sūtra, a priznaju jedino Abhidharmu. Pozivaju se na iskustvo koje pruža nepogrešnu svedočbu o prirodi stvari. Pod iskustvom podrazumevaju saznanje dobiveno neposrednim dodiranjem sa predmetom. Svet je pristupačan opažanju. Pogrešno je misliti da nema opažanja spoljnog sveta. Jer, bez opažanja ne može biti ni zaključivanja. Mi ne možemo izvesti *vyāpti* ili opšti stav ako nemamo opažanje za oslonac. Govoriti o nekom zaključku potpuno nezavisnom od svakog opaženog predmeta suprotno je zdravom razumu.<sup>6</sup> Na taj način postoje dve vrste predmeta, opaženi i zaključeni, čulni i misaoni. Mada katkada možemo zaključivanjem saznati da postoje spoljni predmeti, ipak po pravilu opažanje nam govori o njihovom postojanju. Pravi se razlika između unutrašnjeg sveta ideja i spoljnog sveta predmeta. Postoji razlika u načinu kako su stvari međusobno povezane u mislima, i načinu kako su međusobno povezivane u prirodi. *Vaibhāṣike* su prirodni dualisti koji tvrde da nezavisno postoji priroda i duh. Epistemološki, njihova teorija spada u naivni realizam. Duh je svestan predmeta. Naše saznanje ili svesnost o stvarima, ukoliko nisu duševne pojave, nije stvaranje već samo otkrivanje. Stvari su nam date. Supstancija stvari postoji bez prekida kroz tri faze: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

Trajne supstancije nisu prolazne pojave, nego elementi koji su im u osnovi. Neki *sarvāstivādini* dokazuju da večno postoje noumenalni duplikati za pet *skandha* ili elemenata stvari. Oni izbegavaju teškoću problema prouzrokovanja, pošto su prema njihovom shvatanju uzrok i posledica faze jedne pojave. Voda je zajednička supstancija pare i leda. Faze su prolazne, ali je supstrat postojan. Āryadeva izlaže ovo gledište o uzroku sledećim rečima: »Uzrok nikad ne prestaje, on samo menja svoje ime kad postane posledica pošto je izmenio svoje stanje. Na primer, glina postaje krčag pošto je izmenila svoje stanje, i u tom slučaju ime glina se gubi a ime krčag se javlja.«<sup>7</sup>

nīputra oko tri stotine godina posle Buddhine smrti. Komentar za njega, nazvan Mahāvibhāṣā, sastavili su oko pet stotina *arhata* pod rukovodstvom Vasumitree, verovatno posle velikog sabora za vladavine kralja Kaniške. Njegov rezime nalazi se u Abhidharmakoṣi od Vasubandhua. Yaśomitra je pisac dela Abhidharmakoṣavyākhyā. Škola *sarvāstivāda* uticala je na fragmentarne delove Udānavagge, Dhammapade i Ekottarāgame. Ovoj školi izgleda da pripada Budhačarita od Aśvaghōṣe, uprkos njenog isticanja poštovanja Buddhē, kao i Ātākamaḷā od Aryaśūre. Bhadanti (treći vek n. e.), Dharmatrāta, Ghoṣaka i Buddhadeva su kasniji istaknuti predstavnici ovog gledišta, mada se međusobno ne slažu u svim stvarima.

<sup>5</sup> Vidi S. D. S.

<sup>6</sup> Sakalalokānubhavavirodha ca.

<sup>7</sup> Upor. gledište izloženo u Abhidharmakoṣabhāṣyi: »Da li treba misliti da drvo nestaje dodiranjem sa plamenom? — Da, jer mi više ne vidimo drvo kad izgori a nikakvo zaključivanje nije jače od evidencije naših čula. Ne — to je stvar zaključivanja.«

\* *Abhidharma* ili nauka o pojavama (*dharma*), fenomenologija, je opšti naziv za treću skupinu (*pitaka*) kanonskih spisa starog budizma. Tu je po prvi put sređena i klasificirana Buddhina nauka u skolastičkom smislu.

Predmeti koje vidimo prestaju da postoje kad ih niko ne opaža. Oni traju samo kratko vreme, kao munja. Atomi se svakog trenutka razdvajaju, a njihovi spojevi su samo trenutni. Stvari postoje u četiri momenta: stvaranja, postojanja, opadanja i smrti. Međutim, nije opažanje to što ih čini predmetima. Predmeti imaju postojanje nezavisno od našeg opažanja čak iako prestanu da postoje u trenutku kad prestanemo da ih opažamo. *Vaibhāṣike* kao i *sautrāntike*, međutim, priznaju postojanje realnosti poslednjih elemenata ili njihovo vanduhovno postojanje. Nema konačnog objašnjenja odnosa između njihove realnosti i fenomenalnih manifestacija. Gledište o elementima ili noumenalnim duplikatima stvari nije jasno. Često se kaže da su čak i ti elementi trenutni. Katkad se svode na čisto hipostazirane pojmove.<sup>8</sup> *Svest o sebi*, koja se naziva *pudgala*, ne postoji odvojeno od elemenata ličnog života. Jedinstvo individue je fikcija ako se uzme u obzir neprekidan tok duševnih stanja. Ta teorija počiva na naturalističkim pretpostavkama, i ako se striktno razvije, vodi materijalizmu ili senzualizmu. Priznajući da imamo posla sa prolaznim pojavama, *sautrāntike* dokazuju da o osnovnim supstancijama saznajemo nešto na osnovu zaključaka, a ne neposrednim opažanjem.

*Vaibhāṣike* i *sautrāntike* priznaju realnost spoljnog sveta. Oni predmete dele na *bāhya* ili spoljne, i *abhyaṅtara* ili unutrašnje. Prve dele dalje na *bhūta* ili elemente, i *bhautika* ili predmete koji pripadaju elementima. Druge dele na *citā* ili inteligenciju, i *caitta* ili one koji pripadaju inteligenciji.<sup>9</sup>

vanja; jer čak iako više ne vidimo drvo, to može biti posledica činjenice da ono nestaje samo od sebe i prestaje da se obnavlja. Nepostojanje drveta za koje kažete da je prouzrokovano vatrom čista je ništavnost, nebiće, a nebiće ne može biti posledica i ne može se prouzrokovati. Pored toga, ako razorenje ili nebiće koje sleduje postojanju ima nekad uzrok, ono bi uvek imalo uzrok, kao rođenja. A vi ćete lako priznati da su plamen, zvuk i misao trenutni po svojoj prirodi« (IV. 2). »Ako stvari nestaju bez uzroka, samo po svojoj prirodi, kao što predmeti bačeni u vazduh padaju, onda one moraju nestati u trenutku njihovog rođenja, i one ne mogu postojati posle trenutka u kome stvarno dobijaju svoje biće; jer ako se razaranje, budući bez uzroka, ne dešava u samom trenutku rođenja stvari, ono se neće desiti ni docnije, jer stvar ostaje ono što jeste« (isto delo). Ako kažete da neka stvar sazreva, stari itd., ono što sazreva, stari u stvari je jedan niz. Pojam promene je protivrečan u sebi. »Da neka stvar postane drugo no što jeste, apsurdno je. Da neka stvar ostane ista a njene osobine se izmene, apsurdno je« (Isto delo, IV. 2). Ako su stvari trenutne, onda one nestaju same bez uzroka. Plamen umire jer je trenutan, a ne što se ugasio. Mi ne možemo razoriti ono što postoji, niti možemo razoriti ono što ne postoji.

<sup>8</sup> Vidi *Journal of the Pāli Texts Society*, 1913—1914, str. 133.

<sup>9</sup> Trebalo bi skrenuti pažnju na subjektivnu i objektivnu klasifikaciju zabeleženu u Abhidharmakoṣi od Vasubandhua. Subjektivna klasifikacija je prosta. Imamo pet *skandha* ili sastavnih delova bića, dvanaest *āyatana* ili položaja, i osamnaest *dhātu* ili osnova. Objektivna klasifikacija bavi se sa dve vrste predmeta, *asamskrta dharma* (nesloženi) i *samskrta dharma* (složeni). Nesloženi *dharma*, koji nisu proizašli od stvari, i koji su samostalni i izuzeti od promena, tj. rođenja, rastežanja i razaranja, ima tri vrste: 1. *pratisamkhyānirōdha*, 2. *apratīsamkhyānirōdha*, 3. *ākāśa* ili prostor. Složenih *dharma* ima četiri vrste: 1. jedanaest *rūpa-dharma* (*rūpa* je materija), 2. jedno *citā* (razum), 3. četrdeset šest *caitta dharma*, i 4. četrnaest *citāviprayukta* ili

Postoje četiri elementa a ne pet: zemlja, koja je tvrda; voda, koja je hladna; vatra, koja je topla; i vazduh, koji je pokretan. Peti elemenat, *ākāṣa*, ne priznaje se. Spoljni predmeti su stvoreni skupljanjem krajnjih atoma u jedno prema njihovim osobinama. *Vaibhāṣike* i *sautrāntike* prihvataju atomističku teoriju. Svi predmeti su u osnovi svodljivi na atome. *Vaibhāṣike* dokazuju da atom ima šest strana a ipak je jedan jer je prostor u atomu nevidljiv. Oni takođe smatraju da atome možemo videti u masi ali ne i pojedinačno, kao što vidimo kosu u masi ali ne pojedinu dlaku.<sup>10</sup> Prema Vasubandhuu, atom je najmanji delić *rūpe*.<sup>11</sup> Njemu se ne može odrediti neko mesto niti se može zgaziti, uhvatiti ili privući. Nije dugačak niti kratak, četvrtast niti okrugao, kriv niti prav, visok niti nizak. On je nedeljiv, nepristupačan analizi, nevidljiv, nečujan, neokušljiv i nedodirljiv.<sup>12</sup> Atomi ne mogu da prodru jedan u drugog. *Vaibhāṣike* i *sautrāntike* ne priznaju postojanje dvostrukih ili trostrukih atoma, mada dopuštaju neograničene atomske spojeve. Složene supstancije su sastavljene od primarnih elemenata. Tela koja su predmet čulnog opažanja su agregati atoma. Materijalne stvari koje pružaju otpor čulnim organima su skupovi četvorostrukih supstrata *rūpe*: boje, mirisa, ukusa i dodira. Jedinica koja ima ovu četvorostruku osobinu jeste *paramānu* ili osnovni atom koji je nepristupačan analizi. Složenice od *paramānu* mogu se opaziti. Opažaju pristupačna atomska jedinica je *anu*, a predstavlja kombinaciju *paramānu*. Atomi su isti u svim elementima koji imaju osobine zemlje, vazduha, vatre i vode. Mada materijalne stvari imaju osobine četiri različita elementa, ipak se dešava da u nekim slučajevima neki elementi pokažu svoju aktivnu energiju, dok drugi ostanu u potencijalnom stanju. U tvrdom metalu preovlađuje elemenat zemlje, u tečnom elemenat vode, u gorućem plamenu elemenat vatre. *Sarvāstivādini* razlikuju dva sveta, *bhāḍanaloku*, vasionu kao boravište stvari, i *sattvaloku* kao svet živih bića. Prvi služi drugome. *Āttaviprayukta dharma* su složene energije koje se razlikuju od materije i duha; to su *prāpti* i *aprāpti*. One nisu stvarne već samo potencijalne, i počinju stvarno da postoje kad se vežu za neku duhovnu ili materijalnu osnovu.

Nesloženih elemenata ima tri: *ākāṣa*, koji je slobodan svih razlika i bez granica. On je večna, sveprožimajuća pozitivna supstancija.<sup>13</sup> On p o s t o j i, mada nema nikakvog oblika (*rūpa*), a nije materijalna stvar (*vastu*). Drugi nesložen elemenat je *apratisamkhyānīrodha*, tj.

nementalnih spojeva. Sedamdeset dva složena *dharme* i tri nesložena *dharme* iscrpljuju sve stvari. Reč *dharma* ima mnogo značenja u budizmu, kao: zakon, pravilo, vera, religija, svetske pojave, stvari, stanja; ovde se upotrebljava u značenju svakog predmeta koji postoji. Vidi Sogen: *Systems of Buddhist Thought*.

<sup>10</sup> Nyāya-sūtre zastupaju mišljenje da je atom transcendentalan, čulima nepristupačan. N. S., II. 1. 36; IV. 2. 14.

<sup>11</sup> *Paramānu* je najmanji oblik *rūpe*. On se ne može probiti ili nabosti ili odbaciti.

<sup>12</sup> *Abhidharmamahāvibhāṣā*.

<sup>13</sup> Ovako smatra takođe i *nyāya*.

neopažanje *dharme*, prouzrokovano odsustvom *pratyaye* ili uslova, a ne stvoreno saznanjem.<sup>14</sup> To je jako usredsređenje na jedan subjekt, tako da se utišaju svi ostali uticaji. *Pratisamkhyānīrodha*, treći elemenat, je pozitivno ostvarenje transcendentalnog saznanja, najviši ideal *sarvāstivādina*. *Nirvāna* ove škole nije ni potpuno isto što i postojanje uslovljeno *skandhama* niti različito od njega. Pošto *vaibhāṣike* priznaju postojanje egzistenciju atoma *skandha*, to *nirvāna* ne može biti stanje sasvim nezavisno od *skandha*. Šamkara kritikuje tri nesložene ili *asamskrte dharme*, kao *avastu* (nesupstancijalnu), *abhāvamātram* (samo negativno razpoznatljivu), i *nirupākhyu* (bez oblika).<sup>15</sup> Istina je da se one ne mogu definisati, ali to još ne znači da nisu realne.

Prava oruđa saznanja koja su nam data jesu opažanje i razmišljanje. Opažanje (ili *grahana*) pruža istinu, pošto je slobodno od svakog maštanja ili *kalpane*. Ali ono nam omogućuje samo neodređene predstave. Poimanje ili spoznavanje (*adhyavasāya*) nam ne daje saznanje, iako je određeno, jer je idealno ili imaginarno. Opažanje nije iluzorno, ali je neodređeno. Poimanje je iluzorno, mada je određeno. Neki apsolutno neodređen predmet opažanja ne postoji. Zaista je teško praviti razliku između datih i idealnih aspekata predmeta saznanja. U tom pogledu izgleda da postoji nedoslednost u teoriji *vaibhāṣike*, jer ako je opažaj tako neodređen, kako se može reći da nam pruža saznanje o realnosti stvari? Možda je tačno da se mi pomoću opažanja sudaramo sa stvarnošću i osećamo da postoji nešto stvarno. Ali zaključivanje je neophodno da bi se utvrdila priroda predmeta sa kojim se sukobljavamo.

Opažalac, ili *upalabdhi* je *vidhāna*, a supstrat svesti (*ċitta* ili razum) je postojan. Pamćenje je *ċittadharmā* ili osobina *ċitte*. Predmeti čulnog opažanja su *rūpa* (boja ili oblik), ukus, miris, dodir i zvuk. Za odgovor na ovih pet predmeta čulnog opažanja imamo pet čulnih organa. Pošto zahvate spoljne predmete *indriya*\* podstiču *ċittu* ili razum a pobuđuju *vidhānu* ili svest. Ti *indriya*, koji opažaju predmet, materijalni su po svojoj prirodi. Svaki ima dva dela, glavni i pomoćni. Kad je u pitanju viđenje, optički živac je glavni, a očna jabučica je pomoćna. Kaže se da ima šest vrsta diskriminacije kojima odgovara pet čulnih organa i šesti razum, koji je unutrašnje čulo. Pomoću šestog čula, razuma, saznajemo ne samo pojedinačne boje već i boju kao takvu ili zvuk kao takav. Prema Vasubandhuu, *ċitta* je jedno sa razumom, *vidhānom* ili diskriminacijom.<sup>16</sup> Ne postoji duša koja se razlikuje od *vidhāne* ili *ċitte*.

<sup>14</sup> Vasubandhu.

<sup>15</sup> V. S. Commentary, II. 2. 22—24.

<sup>16</sup> Razum se naziva *ċitta* stoga što posmatra (*ċetati*), *manas* zato što razmatra (*manyate*), i *vidhāna* zato što diskriminira (*vidānate*). *Abhidharmakoṣa*, 2.

\* *Indriya* je termin za čulni organ. I razum (*manas*) Buddha svrstava među čulne organe.

Prema ovoj školi, Buddha je obično ljudsko biće koje je izgubilo svoje biće pošto je postiglo ograničeno *nirvāna* svojim postizanjem stanja *buddhe*, a konačno *nirvāna* svojom smrću. Jedini božanski elemenat u Buddhi je njegovo intuitivno saznanje istine, koje je on postigao bez tuđe pomoći.

### III

#### SAUTRĀNTIKA

*Sautrāntika* je druga škola *hinayāna* budizma.<sup>17</sup> Predstavnici *sautrāntike* priznaju postojanje sveta pojava izvan duha koji ih spoznaje. Samo što mi nemamo neposredan opažaj o njemu. Mi imamo u duhu predstave na osnovu kojih zaključujemo o postojanju spoljnih predmeta. Ovi moraju postojati, jer opažanja ne može biti bez predmeta opažanja.<sup>18</sup>

Mādhava u svome delu *Sarvadarśanasamgraha* opisuje dokaze na osnovu kojih *sautrāntike* zaključuju postojanje spoljnog sveta: »Saznanje mora u krajnjoj liniji da ima neki predmet pošto se javlja u dvojtstvu . . . Kad bi dokazani predmet bio jedino oblik saznanja, on bi se javljao kao takav, a ne kao spoljni predmet.« Moderna logika može da vidi u ovome brkanje objektivnosti i spoljašnosti. Ako se kaže da se unutrašnji princip manifestuje kao da je nešto spoljašnje, *sautrāntike* odgovaraju: »Ovo se ne može održati, jer ako nema spoljnih predmeta onda ne bi bilo ni njihove geneze; neopravdano je poređenje kao da su spoljašnji. Nijedan čovek zdrava razuma ne bi kazao da Vasumitra izgleda kao sin majke bez dece.«<sup>19</sup> Mi zaključujemo o objektivnom postojanju na osnovu izvesnih osobina, kao što o »sitosti zaključujemo na osnovu zadovoljnog izgleda, o nacionalnosti na osnovu jezika i o emocijama na osnovu izraza.«<sup>20</sup> I dalje: »Sama po sebi, svest je svuda jednaka, i ako bi ona bila sve, svet bi morao biti jedan. Međutim, mi

<sup>17</sup> O poreklu izraza *sautrāntika* Mādhava kaže: »Ime *sautrāntika* pojavilo se na taj način što je poštovani Buddha kazao nekim od svojih učenika, koji su gitali šta je najdublji smisao (anta) aforizma (sūtra): budite *sautrāntike*« (S. D. S., str. 332). Može biti da su *sautrāntike* dobile svoje ime zbog njihove privrženosti Sutta-pitaki, ili odeljku koji sadrži rasprave Buddhe, a odbacivali druge dve pitake.\* *Sautrāntike* se oslanjaju na sūtre. Oni se dele na dve grupe, one koji odbacuju svako drugo pozivanje na bilo šta drugo izuzev na reči njihovog učitelja, i one koji priznaju i druge dokaze. Smatra se da je osnivač tog sistema Kumāralabha, savremenik Nāgārdune. Sledbenici te škole bili su logičar Dharmottara i Yaśomitra, pisac komentara Abhidharma-koše od Vasubandhua.

<sup>18</sup> Locke: *Essay*, IV. 4. 3.

<sup>19</sup> Str. 27.

<sup>20</sup> Str. 28.

\* Sutta-pitaka sadrži zbirke Buddhinih govora i razgovora. Ostale dve zbirke su Vinaya-pitaka ili zbirka propisa koji se odnose na redovnički život Buddhine »zajednice« (*sangha*), i Abhidhamma-pitaka ili klasifikacija nauke o »pojavama« (*dhamma*).

opažamo čas plavo, čas crveno. To je moguće jedino na osnovu razlike u samim predmetima.« Raznovrsnost oblika svesti ukazuje na postojanje spoljašnjih objekata. Osim toga, »one stvari koje se za vreme postojanja jedne stvari manifestuju samo povremeno, moraju zavisiti od nečeg drugog a ne od te stvari.« Svest se manifestuje samo povremeno kao plavo itd. Zatim: »Spoznaja subjekta (*ālayavidhāna*) je ono što se odnosi na *ego*. A spoznaja predmeta *pravrttividhāna* je ono što se manifestuje kao plavo itd.« Naposletku, taj spoljni svet ne postaje po našoj volji. Da bismo objasnili čulna opažanja u njihovoj nezavisnosti od volje, moramo priznati stvarnost jednog sveta koji može da izazove zvuk, dodir, boju, ukus, miris, zadovoljstvo, bol itd. Iz tog razloga je svet za našu svest spoljašnji. Naše verovanje u njega zasniva se na zaključivanju. Možemo postaviti pitanje da li je njegovo postojanje tako samoočigledno i dokazu pristupačno da se može suprotstaviti svakoj sumnji. Descartes stavlja primedbu: »Nije li možda tako da se neki zao duh igra našim duhom i dubi u njemu ideje o stvarima koje ne postoje?« Onda izgleda da dolazimo do gledišta *yogācāre* po kome su naše ideje jedini neposredni predmeti svesti o kojima znamo nešto sigurno. Nikakav duh koji vara ne može nas obmanuti o njima. Ako se nekad prekine jedinstvo mišljenja i bića, ako odvojimo *svest o sebi* od neposredne svesti o svetu, onda obe prestaju da postoje. Teorija *mādhyamika* dosledno odbacuje i *sebe* i *ne-sebe*, i vodi nas apsolutnom jedinstvu koje je iznad razlike između *sebe* i *ne-sebe*.

Mada smatraju da ne može biti opažajnog saznanja predmeta bez spoljnih predmeta, *sautrāntike* priznaju da su ti spoljni predmeti samo trenutni. Sve stvari su trenutne.<sup>21</sup> Ako su predmeti koji određuju oblike svesti samo trenutni, kako dolazimo do iluzije o trajnim predmetima? »Oblici predmeta prodiru jedan za drugim u razum; iluzija o istovremenosti ima svoj uzrok u brzini zbivanja. S tim je upravo tako kao sa strelom koja prolazi osam listova jednog cveta tako reći odjednom, i kao što okretanje zapaljenog drveta izgleda kao krug.« Ako se poslužimo Hamiltonovim izrazom, *sautrāntike* su kosmotetski idealistički hipotetički dualisti. Oni poriču svako neposredno saznanje nekog nezavisnog sveta, ali dopuštaju njegovu realnost da bi objasnili naše opažaje i predstave. Predmete shvatamo preko svesnih predstava. Nema sumnje da su *vaibhāṣike*, što se tiče psihološke činjenice, na sigurnijem tlu. Kad mi opažamo, *sautrāntika* kaže da imamo ideju ili predstavu. Neizopačena individua, čiji duh nije opterećen psihološkom učenošću, potvrđuje objašnjenje *vaibhāṣike* kad kaže da opaža drvo a ne ideju na osnovu koje zaključuje o drvetu. Ubacivati rezultate psihološke analize u naivnu dušu individue koja doživljava iskustvo, znači činiti psihološku grešku. Individua vidi drvo koje je nešto različito od njega. Govoriti da ona shvata ideju koju zatim dovodi u vezu sa nekom

<sup>21</sup> S. S. S. S., III. 3. 16.

spoljnom stvari znači — izopačavati jasne činjenice. Moderna psihologija potvrđuje teoriju *vaibhāṣike*, po kojoj je opažanje akt svesti koji je u vezi sa fizičkim predmetom neduhovne prirode.

Dharmottara u svom delu *Nyāyabindutikā*, u komentaru na Dharmakīrtijevog dela *Nyāyabindu*, smatra da je *samyak-dhāna* ili ispravno saznanje jedino sredstvo za ispunjenje svih želja koje čovek može da ima. Dok se istinitost jednog suda sastoji u njegovom slaganju sa predmetima, provera istine leži u uspešnoj aktivnosti. Svako saznanje ima svrhu. Ono počinje sa predstavljanjem neke ideje i zaključuje sa ispunjenjem želje koju je ona pokrenula. Kako nam i opažanje i zaključivanje pomažu u ostvarivanju naših želja, to su ona sigurni oblici saznanja. Samo, u opažanju predstavljanje je neposredno, dok mu u zaključivanju posreduje *linga* ili razlog. Snovi i iluzije su primeri pogrešnog saznanja.

Priznajući realnost spoljnog sveta, *sautrāntika* prelazi na objašnjavanje procesa saznanja. Da bi se pojavilo saznanje, potrebno je ispunjenje četiri uslova, a to su: 1. data ili *ālabhana*; 2. sugestija ili *samanantara*; 3. medijum ili *sahakāri*; 4. dominantan organ ili *adhipatirūpa*. »Polazeći od data plavoga javlja se u razumu oblik plavoga, i ta pojava naziva se razumevanje (*dhāna*). Sugestija donosi oživljavanje starog saznanja. Jedan od uslova za ograničenje na poimanje ovog ili onog predmeta leži u medijumu, svetlosti, dok je drugi u odgovarajućem organu.«<sup>22</sup> Dharmakīrti u delu *Nyāyabindu* definiše opažanje kao predstavljanje koje je određeno isključivo samim predmetom i nema u njemu nikakvih duševnih primesa (*kalpanā*). Očigledno, to je *nirvikalpa* ili neodređeno saznanje, pošto *savikalpa* ili određeno saznanje uključuje pojmovnu aktivnost duha. Dharmakīrti zastupa mišljenje da duh stvara imena i odnose, dok čula tačno otkrivaju predmete, ukoliko se ona samo ne izopače iz organskih ili drugih uzroka. O toj čistoj percepciji, u kojoj nema tragova pojmovne aktivnosti, kaže se da nam pruža predmete onakve kakvi oni uistinu jesu (*svalakṣanam*). Međutim, teško je odrediti u našim stvarno doživljenim opažanjima, koji nikako nisu čisti, šta je u njima prouzrokovao odgovarajući predmet, a šta duh.

Atomsku teoriju prihvataju *sautrāntike*, razlikujući se u tome veoma malo od *vaibhāṣika*. Za *sautrāntike ākāṣa* je isto što i krajnji atom, pošto su obadva samo pojmovi i ništa više.<sup>23</sup>

Nasuprot *vaibhāṣikama* i *mādhyamikama*, *sautrāntike* tvrde da misao može da misli sama i da možemo imati samosvest.<sup>24</sup> Mada kraj prsta ne može da dodirne sebe, lampa osvetljava sebe i druge stvari.<sup>25</sup> Ova teorija se potpuno slaže sa realizmom.

<sup>22</sup> S. D. S., str. 30

<sup>23</sup> S. S. S. S., III. 3. 5.

<sup>24</sup> Svasamvitti.

<sup>25</sup> Bodhicāryāvatāra, IX. 15.

Yaśomitra, predstavnik *sautrāntike* i pisac komentara za Abhidharmakošu od Vasubandhua, raspravljajući o realnosti boga, dokazuje: »Stvorenja ne stvara ni Īšvara, niti Puruša (duh), niti Pradhāna (materija). Ako bi bog bio jedini uzrok sveta, bilo da je Mahādeva, Vāsudeva ili neki drugi, bilo duh ili materija, zahvaljujući prosto činjenici postojanja takvog prvog uzroka, svet bi morao biti stvoren u svojoj celini odjednom i u isto vreme. Jer ne može se priznati da bi mogao postojati neki uzrok bez posledice; ali mi vidimo da stvorenja ne dolaze odjednom već sukcesivno, neka iz utrobe, neka klijanjem. Na taj način moramo da zaključimo da postoji niz uzroka i da bog nije jedini uzrok. Ali, stavlja se prigovor da se raznovrsnost uzroka javlja po volji božjoj. »Neka se rodi sada takvo i takvo stvorenje, neka se drugo stvorenje rodi na takav i takav način«. Na taj način objašnjava se pojava stvorenja i dokazuje se da je bog uzrok sviju njih. Na to mi odgovaramo da priznati više akata volje božje znači priznati više uzroka i, ako to priznamo, onda poništavamo prvu hipotezu prema kojoj postoji jedan prvobitan uzrok. Štaviše, ovo mnoštvo uzroka ne bi se moglo stvoriti izuzev u jedno i isto vreme, pošto je sam bog jedan i nedeljiv kao izvor različitih akata volje koji su proizveli tu raznovrsnost uzroka. Sinovi Šākye\* drže da evolucija sveta nema početka.«<sup>26</sup>

#### IV

#### YOGĀCĀRA

Āryāsanga ili Asanga i njegov mlađi brat Vasubandhu, učitelj Dignāge, osnovali su *vidhānavādu* ili idealističko gledište *yogācāra*.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Citirano u — Nariman: *Literary History of Sanskrit Buddhism*, str. 284—285.

<sup>27</sup> Prvobitno pristalica *sarvāstivāda* škole, Asanga je postao glavni predstavnik učenja *yogācāra*. On izlaže svoje učenje u delima *Yogācārabhūmiśāstra*, *Mahāyānasūtrālamkāra*, koja se sastoje iz stihova različitih po metru i komentara na njih koje je on sastavio. Misli se da je Vasubandhu živio oko poslednje četvrti četvrtog veka. Takakusu i Jacobi stavljaju ga u poslednje decenije petog veka. Drugo mišljenje ga stavlja oko 300. god. n. e. Učenik Vasubandhuov, Gunaprabha, bio je *guru* ili učitelj Śrī Harše, kralja od Kanouđa i prijatelj Yuan Chwanga. Ta činjenica ide u prilog Jacobijevog mišljenja da je Vasubandhu živio oko druge polovine petog veka. Vasubandhu se odlikuje velikom učenošću i prodornošću misli. On je pisac Abhidharmakoše, hinayānskog dela. U poznijim godinama njegov brat Asanga pridobio ga je za učenje *mahāyāne*, te je pisao nekoliko komentara na tekstove *mahāvīra*. Aśvaghoṣa je takođe sledbenik škole *yogācāra*. Njegovo je glavno delo *Mahāyānaśāradhottpāda* ili »Buđenje vere u mahāyāni« (preveo na engleski Suzuki, u *Open Court Series*). Nije nesumnjivo autorstvo Aśvaghoše kad je reč o ovom delu. On je brāhman iz istočne Indije, koji je živio u prvom veku n. e. Misli se da je bio duhovni savetnik čuvenog kušanskog kralja Kaniške. (Godine života Kaniške nisu utvrđene. Neki, kao Boyer, Oldenberg i Haraprasād Śāstri, stavljaju ga u prvi vek n. e., a drugi u prvi vek pre n. e. R. G. Bhandarkar je mišljenja da je Kaniška

\* Buddha je potomak plemena Šākyā.

Ova škola se zove *yogācāra* stoga što tvrdi da se apsolutna istina ili *bodhi*, kako se manifestuje u budizmu, može postići jedino praksom *yoge*. Naziv *yogācāra* ističe praktičnu stranu filozofije, dok *vidhānavāda* ističe njene teorijske crte. Princip kritičke analize primenjuje se ne samo prema individualnom *ego* i materijalnim predmetima, nego takođe prema *dharmama* ili elementima stvari, a razvija se u idealizam koji svodi svu stvarnost na odnose među mislima.

Reprezentativna teorija opažanja, koju prihvata *sautrāntika*, vodi nas prirodno subjektivizmu *yogācāre*. Naše date u našem saznanju predstavljaju smešu bez reda, o kojoj *sautrāntike* kažu da nam dolazi spolja, a pružaju nam je stvari koje postoje. Mi ne znamo šta su te stvari. Ako su predmeti našeg saznanja samo ideje u našem duhu, koje imaju reprezentativan karakter, pošto se odnose na stvari izvan njih i smatra se da su slike i efekti stvari koje postoje izvan misaonog subjekta, to je teško shvatiti njihovu prirodu. Kaže se da su simboli nečega izvan njih. Ako počnemo sa idejama koje su bez odnosa prema predmetima, njihov kasniji odnos prema predmetima ne mora biti istinit. Postojanje spoljnog sveta je fikcija. Čak i ako postoji, ne može se nikad saznati. Mi nikad ne možemo pogledati iza zavese i znati šta stvara ideje. »Naša čula dokazuju jedino da mi imamo izvesne ideje. A ako izvlačimo zaključke iz svedočenja, koje premise ne potvrđuju, mi se obmanjujemo.«<sup>28</sup> Kad *sautrāntike* tvrde da imamo ideje i na osnovu njih zaključujemo o stvarima, jasno je, kad bi postojala spoljna tela, da ih mi ne bismo mogli saznati, a čak i onda ako ih ne bi bilo imali bismo isto toliko razloga da mislimo da postoje.<sup>29</sup> Ako ideje nužno moraju imati uzrok, taj uzrok ne mora nužno da bude spoljni svet. Čak i za ideje koje se ne stvaraju po volji, sve što se može reći jeste da mora da postoji neki uzrok. *Sautrāntike* ne vode računa o posledicama njihove teorije saznanja, pošto polaze od priznavanja dve supstancije.

živeo u trećem veku n. e. J. R. A. S., Bombay Branch, tom XX.) Ašvagoša je takođe autor dela *Buddhačarita*. *Lankāvatāra-sūtra* opisuje jednu posetu koju je Buddha načinio Rāvani na Ceylonu, i na niz pitanja odgovarao u duhu škole *yogācāra*. To je važan tekst ove škole, mađa u njenim imena i naziva *mādhvamike*. Druga dela ove škole su *Abhisamayālamkāraloka* i *Bodhisattvabhūmi*. Od istaknutih mislilaca ovog pravca možemo spomenuti Nandu, Dignāgu, Dharmmapālu i Śilabhadru. Ovaj poslednji bio je profesor u Nalandi; od njega je Yuan Chwang dobio znanje o budističkoj filozofiji. Dignāga, pisac dela *Nyāyabindusubhāṣitasamgraha* i *Pramāna-samuccāya* bio je južnoindijski filozof i učenik Asange ili Vasubandhua. Neki misle da je Dignāga savremenik Gunaprabhe i da je živio od 520—600. n. e. Nije neverovatno da Kālidāsa govori o njemu u svome *Meghadūti*, a ako je to tačno mora da je bio u najboljem dobu za života Kālidāse. Te reči su: Adreḥ śrīgaṇi harati — dignāgānām pathi pariḥaran sthūlahastāvalepan. Suguira kaže da je Dignāga bio rodom iz Andhre. Vidi od njega *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, str. 33.

<sup>28</sup> Reid: *Works*, str. 286.

<sup>29</sup> Berkeley: *Principles of Human Knowledge*, odelj. 7.

Zadatak *yogācāre* je bio, kao zadatak Berkeleya, da prikaže neosnovan i sebi protivrečan karakter nepoznate apsolutne materije kod *sautrāntike* i ubedi nas da odbacimo sve ideje o jednoj takvoj spoljnoj egzistenciji. Mi nemamo nikakvog oslonca za pretpostavku da ideje imaju uzrok u materijalnoj supstanciji. Materija je samo jedna ideja i ništa više. Stvari su kompleksi osećanja. Predmeti saznanja su ili ideje koje su utisnute čulima, ili ideje stvorene na osnovu obraćanja pažnje na strasti i operacije duha. Spoljni predmeti, koji su nezavisni od svesti, neshvatljivi su. *Yogācāre* postavlju pitanje: »Da li spoljni predmet koji mi shvatamo proističe od neke egzistencije ili ne? On ne proističe od neke egzistencije, jer ono što se rađa nema postojanosti; niti može da ne proističe od neke egzistencije, jer ono što nije postalo bićem nema egzistencije.«<sup>30</sup> I dalje: »Da li je spoljni predmet prost atom ili složeno telo? Ovo drugo ne može biti, jer ne znamo da li je ono što se opaža deo ili celina. Ne može biti ni atom, pošto je nadčulan.« Mi ne možemo saznati atome, a o agregatima atoma ne možemo reći da li su različiti od atoma ili ne. Ako se razlikuju od atoma, onda se ne mogu smatrati kao njihovi agregati. Ako se ne razlikuju od atoma, tj. ako su jednaki sa njima, onda ne mogu da budu uzrok predstava o velikim telima. A zatim, ako su predmeti trenutni, onda oni traju samo trenutak, a saznanje koje je posledica može se javiti samo pošto uzrok prestane da postoji, i tako ono uopšte nikad ne može da se javi. U trenutku saznanja predmet bi već prestao da postoji. To dovodi do zaključka da za opažanje nekog predmeta ne moramo imati predmet. Čak i ako predmeti postoje, oni postaju predmeti saznanja preko ideja koje dobiju oblik predmeta. Pošto su ideje sve što nam je potrebno, onda nemamo potrebe da pretpostavljamo spoljne predmete. Pošto smo svesni u isti mah ideja i stvari, onda one nisu različite. Sve osobine za koje znamo: dužina, veličina, ukus itd., subjektivne su. Ne postoje predmeti nezavisni od nas, a ako govorimo o njima, to je samo igra reči. Spoljni predmeti ne postoje. Prividne pojave oko nas stvaraju se duhovnim operacijama u nama. One se javljaju i nestaju kao oblaci koji brzo iščezavaju. Takozvane spoljne stvari, zvezde i planete, u stvari su duševna iskustva koja se javljaju po jednom utvrđenom redu na koji se na neki način mogu osloniti.<sup>31</sup> U spoljnoj prirodi vidimo ono što postoji jedino u našoj sopstvenoj duši. Ako tražimo objašnjenje za stvarnu raznovrsnost ideja, *yogācāra* nas upućuje na utiske koje su ostavile ranije doživljene ideje. Naša iskustva u snovima puna su ideja koje proističu iz ranijih duševnih utisaka bez ikakvih spoljnih predmeta. Tako se mora objasniti i samo

<sup>30</sup> S. D. S., str. 24.

<sup>31</sup> Упрот. Einsteinovu teoriju relativiteta, koja iznosi da čak i dužina štapa nije njegova apsolutna osobina, već zavisi od relativne brzine i položaja štapa i posmatrača.

iskustvo na javi.<sup>32</sup> Sve *dharمة* ili stvari i njihove osobine čine sastojke svesti. Naša svest svojim dvema funkcijama, *khyāti* ili opažanjem, i *vastuprativikalpa* ili tumačenjem, razvija svet iskustva. *Yogācāra* izvodi aktivnost svesti iz bespočetnih instinktivnih tendencija koje dejstvuju u njoj.<sup>33</sup>

Predstavnici *yogācāre* su branioci *vidhānavāde*. Oni poriču stvarno postojanje svega izuzev *vidhāne* ili svesti. »Sarvam buddhimayaṃ jagat«, — ceo svet je idealan. Ma šta mogli da kažemo o prirodnom svetu za koji se govori da je izvan nas, unutrašnje iskustvo se ne može poreći. Naše saznanje može ne davati istine o prirodi, ali njegovo postojanje ne može niko poreći. Saznanje postoji. Njegovo prisustvo je ubedljivo. Ova teorija nalazi podršku u ranom budizmu, koji smatra da je sve što se zbiva posledica misli i stvoreno je od nje. »Sve što jesmo posledica je onoga što mislimo; to je zasnovano na našim mislima; načinjeno je od naših misli.« Za psihofizički organizam, koji nastavlja da postoji posle smrti čovekove, kaže se da je stvoren u materici ponovnim rođenjem svesti. Pošto *yogācāra* ne priznaje zavisnost svesti od spoljnih predmeta i uči da je ona samostalna, to se gledište naziva *nirālanbanavāda*.\* Razlika između materijalnih i duševnih *dharma* nestaje pošto su svi *dharمة* mentalni.

Kad *mādhyamika* dokazuje da je čak i *vidhāna* nerealno stanovište, jer ne možemo imati svest bez nekog predmeta koga smo svesni, *yogācāra* odgovara: »Ako je sve ništa, onda samo ništa postaje kriterijum istine, i *mādhyamika* nema pravo da diskutuje sa drugima koji drugačije misle. Onaj koji ne priznaje ništa kao realno ne može ni dokazati svoj stav niti opovrgnuti suprotno mišljenje.«<sup>34</sup> Kad *mādhyamika* smatra da su sve stvari *śūnya* ili prazne, onda i to odsustvo karakteristika mora da označava nešto. *Bodhisattvabhūmi* to izražava ovako: »Da bi *śūnya* (praznina) bila opravdano gledište, moramo najpre imati postojanje nečega što je prazno, a zatim nepostojanje onoga zbog čijeg odsustva je prazno; ali ako ništa ne postoji, kako onda može postojati praznina?« Možemo pogrešno odrediti konopac kao zmiju. Konopac postoji, a zmija ne. Stoga je konopac prazan

<sup>32</sup> Prema logici Dignāge postojanje znači sposobnost za proizvođenje nekog efekta (*arthakriyākāritva*). Spoljne stvari nisu realne. Postojana stvar nije aktivna. Da li ona u trenutku kad izvršava svoj sadašnji akt ima moć da izvrši svoj prošli i budući akt? Ako ima, ona će ih ispuniti odjednom. Jer je neobično da nešto što je sposobno za neki akt isti odlaže. Ako nema, onda ih ona neće ispuniti nikad, kao što kamen koji sada ne može da stvori pticu neće je nikad moći stvoriti. Ako se kaže da postojana stvar proizvodi takvu i takvu posledicu na osnovu saradnje drugih činilaca, ako su činioци spoljni, onda su oni aktivni; ako daju novu silu postojećim stvarima, onda je prvo biće koje nije imalo tu sposobnost nestalo, a rađa se novo biće koje ima tu sposobnost. Teško je postojećim stvarima, istovetnim sa samim sobom, pripisati sukcesivnu aktivnost; zato su sve one prolazne.

<sup>33</sup> Vidi *Lankāvatāra-sūtra*.

<sup>34</sup> S. S. S., III. 3—4.

\* »Nauka o nepostojanju potporna« u »vanjskom« ili »noume-nalnom« svetu.

od zmije. Slično, osobine i karakteristike, kao oblik itd., obično pripisane stvarima, ne moraju postojati. Mada označljive osobine mogu i ne postojati, supstrat postoji. Razlika između pojmova *dhāna* i *dhēya*, saznanja i saznatljivoga, zasniva se na nečemu. Slika sna se upotrebljava za ilustrovanje ove pozicije. Vizije sna nezavisne su od svega što se može videti. Slonovi koje vidimo u snu ne postoje. Oni su delo duše pogrešno smatrani za objektivne. Slonov oblik *ākṛti* preuzima mišljenje pod uticajem utisaka (*vāsāna*), koji ostavlja saznanje preko čula vida. Čak je i saznanje da dodirujemo slona saznanje koje pretpostavlja misao. Pošto u stvari nema onoga što se može saznati, nema stvarno ni saznanja. Ne postoji materijalna *rūpa*\*, ništa izvan misli, ali i za sve ove imaginarne entitete mora postojati neki supstrat, a po *yogācāri* to je *vidhāna*.

Predstavnici *yogācāre* su otvoreni idealisti. Ono što postoji je jedno jedino homogeno *vidhāna*, koje nije apstraktno već konkretna realnost. Misaono biće postaje svesno svoga postojanja i istovetnosti subjekta samo saznanjem predmeta. Ceo sistem činjenica postavlja se u okvir individualne svesti. *Ālaya*,\*\* sa svojom unutrašnjom podelom na subjekt i objekt, postaje i sam jedan mali svet. On je ograničen na svoj sopstveni krug promena. Stvarni svet gubi svoju nezavisnost i svodi se na čistu igru ideja ili misaonih odnosa. *Ālaya*, koji znači neprekidno promenljiv tok svesti, suprotan je *ātmanu*, koji je nepromenljiv, iako *yogācāra* nije načisto u pogledu tačnog značenja *ālaye*. Ponekad je *ālaya* aktualna svest o sebi, koja se stalno razvija i raste.<sup>35</sup> On prima utiske i razvija zametke koje u njega stavlja *karma*, ili iskustvo, i stalno je aktivan. To nije samo površna svest o sebi, već veliko skladište svesti koje *yogini* otkrivaju meditacijom. Pomoću meditacije i drugih sredstava samoispitivanja mi doznajemo da naša budnost ili površinska svest čini samo delić jedne veće celine. Svaka individua ima u sebi ovu ogromnu celinu svesti, veliki rezervoar sadržaja koji eksplicitna svest o sebi ne zamenjuje u potpunosti.<sup>36</sup> Naša lična svest poznaje samo mali isečak od svih naših svesnih stanja, *ālayavidhāna*. Ima znakova da je pojam *ālayavidhāna* ponekad bio upotrebljavan u smislu apsolutnog *sebe*. Za njega se kaže da je bez početka, postojanja i nestajanja, *utpādasthitibhaṅgavardam*.<sup>37</sup> To je trajna pozadina beskonačne razno-

<sup>35</sup> Upor. Gentileov neoidealizam sa njegovim isticanjem misli i istorijskog karaktera realnosti.

<sup>36</sup> *Yogācāra* prihvata učenje o podsvesti, za koje William James kaže da čini najvažniji korak psihologije u novije vreme.

<sup>37</sup> *Lankāvatāra-sūtra*.

\* (Telesni) »oblik«, prvenstveno u zornom smislu, nasuprot »imenu« (*nāma*) ili pojmu stvari prema psihofizičkoj dihotomiji koju nalazimo u indijskoj filozofiji još u doba najstarijih upanišada.

\*\* *Ālaya*, »stecište« je pojam koji odgovara hipotezi o postojanju univerzalnog »rezervoara« svesti, »podsvesnoga« ili »nesvesnoga« toka svesti, analogno modernim zapadnim teorijama (W. James, Bergson, Husserl, psihoanaliza). Pojam će postati jasniji u nastavku.

vrnosti osećanja i ideja, zajednička svim duhovima. Samo ono postoji; individualni, intelektualni proizvodi su samo pojave, faze *ālaye*. Ono je jedini osnov lažne vere u postojanje sveta. U njemu su sve stvari sveta. Pojedinačne pojave su manifestacije *ālaye*, već prema broju i prirodi uslova. U svome neznanju mi razdvajamo tu svest u više elemenata. »Ono što ima prirodu svesti zaista je nedeljivo, ali onima čije je viđenje zbrkano izgleda kao da je tako reći izdvojeno u opaženi predmet, subjekt koji opaža, i samo opažanje.«<sup>38</sup> I dalje: »Postoji realno samo jedna stvar, i ona ima prirodu inteligentnog principa svesti; njeno jedinstvo se ne razara zbog raznovrsnog karaktera njenih manifestacija.«<sup>39</sup> *Māna*, sredstvo saznanja, *meya*, predmet saznanja, i *phala*, saznanje koje rezultira, jesu razlike unutar celine *vidhāne*. Predmeti proističu iz sukcesivnih modifikacija duha. Lankavatāra-sūtra kaže: »*Āttam* (misao) postoji; ali ne predmeti pristupčani čulu vida. Preko predmeta opaženih čulom vida *āttam* se manifestuje u telu, u predmetima nečijeg uživanja, boravišta itd. To se naziva čovekov *ālaya*«. *Vidhāna* sačinjava celu vasionu. Stvari u prirodi su samo njena drugost. *Vidhāna* je celina, sama ona i drugo. Tu vidimo postepeni prelaz od psihološkog ka logičnom pojmu *sebe*. Sve stvari su u vezi sa *vidhānom*. Nema ničega izvan misli. Ne može postojati neka apsolutna suprotnost između mislećeg subjekta i sveta predmeta koje on misli. Misao je početak i kraj svega saznanja. Odstranite misao, sve će nestati u ništa. Individua koja misli nije samo individua, već je deo svega što zna, a sve što ona zna je deo nje same. Realnost izvan saznanja, Kantova stvar *po sebi* je tvorevina duha. Ideja o nečemu što je izvan misli koju izaziva predstavlja samo drugu misao i ništa više. Misao je jedina realnost sa kojom moramo računati. Ona je ono što saznaje i predmet koji se saznaje. Ako je ovo gledište *yogācāre*, onda spoljni svet postaje negacija ili non-ego, koje misaono biće stvara u sebi i u sukobu sa njim dolazi do svesti. Osnovno što se time tvrdi jeste da je misao prvobitna i stvaralačka. Misao je kako struktura tako i materijal realnosti. Ona ne pretpostavlja ništa dato ili realnost spoljnu za nju, nazivali je kako hoćemo, prostor ili priroda. Ona zna samo utoliko ukoliko misli sebe kao predmet svoga saznanja. Misao sadrži u sebi sve. Ako se predmet stvoren od subjekta izdvoji od njega i zatvori se u neprobojnost, on se lišava svoje realnosti. U tom smislu misao nije ništa drugo nego bog. *Yogācāra* prihvata ovo gledište kad propoveda imanentnu egzistenciju svih stvari u *vidhāni*, kad dokazuje da je *ālaya* zajednički svima stvarima, da dok se fenomenalna *svest o sebi* razlikuje, transcendentalno *sebe* je isto u svemu. *Ālayavidhāna* je apsolutna sveukupnost, izvornost i stvaralaštvo, neuslovljeno prostorom i vremenom, koji su oblici postojanja konkretne i iskustvene individualnosti. Prirodne stvari su naslage velikog okeana misli. One se mogu ponovo vratiti u svoje

<sup>38</sup> S. S. S. S., III. 2—4.

<sup>39</sup> S. S. S. S., III. 2—6.

prividno jedinstvo i jednostavnost, koja je materinsko more svesti iz koga proističu stvari i u koje se ponovo vraćaju. To je živa osnova sa koje dolaze članovi koji se ponovo povlače. To je najviše ili naj-savršenije saznanje u kome se nikakva stvar ne zna, niti se oseća ikakva razlika. Ono je uvek isto i stoga savršeno. *Ālaya* postaje sveopšti subjekt, a ne iskustvena *svest o sebi*.

Tako onda, ako se metafizički uzme, sve što postoji jeste izraz jedne realnosti, koja je misao, *yogācāra* katkad svodi materiju kao suprotnu iskustvenoj individualnosti na čist osećaj ili skup osećaja. Svet nije samo sadržaj ove ili one svesti. Čvrstina, rastojanje, tvrdoća, otpor, nisu samo ideje konačnog duha. Tvrdeći da jesu, gledište *yogācāre* postaje grubo subjektivističko. Ono ne može da pruži objašnjenje za organizam sveta koji postoji pre rođenja ljudske svesti. Niti može da objasni prividnu realnost običnog sveta, koji omogućava naš svakodnevni život. Iako smo skloni da dopustimo da nije bila namera škole *yogācāra* da načini svet prostora i vremena zavisnim od individualne svesti, ipak ne možemo poreći da su njeni zastupnici u svojoj revnosti da odbace naivni realizam, pobrkali psihološke i metafizičke stvari i podržavali grubi mentalizam. Konfuzija se povećava zbog upotrebe istog izraza, *vidhāna*, za obeležavanje promenljivih i nepromenljivih izgleda duhovnog života. Postoji *skandhavidhāna*, koje je fenomenalna posledica *karme*, i *ālayavidhāna*, koje je uvek aktivna, postojana duhovna energija koja se nalazi u svemu. Od ove poslednje zavisi realnost sveta. Apsolutna svest mora da postoji radi toga da bi predmeti postojali i bili saznanati. To ne znači da je svet samo svest. Međutim, *yogācāra* često izvodi takav zaključak.

*Yogācāre* potpuno odbacuju olaku pretpostavku realista po kojoj je duh stvar koja sebe sadrži, a kojoj nasuprot stoje u iskustvu druge stvari koje sebe sadrže. Idući iza supstancije, materije i duha, oni su pokušali da otkriju neku obuhvatnu realnost koja sadrži i jedno i drugo. Sa dubokom pronicljivošću oni su otkrili da ono što zaista konstruiše objekt u svetu jeste inteligencija ili *vidhāna*, koja je više nego samo individualno. U okviru tog *vidhāne* javlja se razlika između subjekta i objekta. *Ālayavidhāna* je zasnivanje činjenice stvarnosti, koja se otkriva u individualnim duhovima i stvarima. Razlika između subjekta i objekta je razlika koju pravi samo saznanje u svojoj sopstvenoj oblasti, a ne odnos između dva nezavisna entiteta, kako su mislili *vaibhāṣike* i *sautrāntike*. *Ālayavidhāna* je celina koja u sebi sadrži sebe, saznavaoca i ono što je saznato. Nažalost, može se primetiti težnja za se izjednači *ālayavidhāna* i *skandhavidhāna*, koje je samo osobina konačnog duha. Ako se zasnivačko saznanje pobrka sa aktivnošću pojedinačnih subjekata u prostoru i vremenu, onda smo na nizbrdici koja vodi u skepticizam. Skoro svi nebudistički kritičari teorije *yogācāra* previđaju elemenat istine koji se u njemu nalazi (mada zatrpan mnogim zabludama), i odbacuju ga kao čisti mentalizam.



Šamkara iznosi nekoliko kritičkih razloga protiv teorije da svet ne postoji izuzev u ljudskom duhu. Prvo, ta teorija ne može da objasni raznovrsnost opažaja. Kako možemo objasniti iznenađan šum kad uživamo u zalasku sunca? Reći da su stvari i ideje date zajedno, ne znači da su one jedno i isto. Nerazdvojna veza je nešto drugo od istovetnosti. Ako su sva saznanja bez sadržine, onda je i svest da nema stvari takođe bez sadržine. Poređenje budnog stanja sa snom zasniva se na zbrci. Iskustva u snu su subjektivna, privatna, ali to nije slučaj sa iskustvima u budnom stanju. Predmeti saznanja u budnosti su trajni, dok predmeti stanja sna traju samo za vreme sna. Šamkara dokazuje da postoji stvarna razlika među snom i budnim stanjem. Možemo sanjati da putujemo daleko, i kad bi to dvoje, san i budnost, bili isto, onda bi morali da ustanemo na mestu u koje smo otputovali, a ne tamo gde stvarno ustajemo, tj. gde smo bili kad smo počeli da sanjamo. Ako se kaže da ta dva stanja nisu trajna i da se može zaključiti kako na osnovu jave o prividnosti snova tako i na osnovu snova isto o javi, Šamkara odgovara da pošto je iskustvo jave ono koje nas se tiče praktično, to mi zaključujemo da su snovi privid. Ako budista zaključuje da je svet jave prividan, on mora da ima pristup u neko iskustvo koje protivreči iskustvu jave. Ako dozvoli postojanje nekog takvog višeg iskustva, on time priznaje da konačno ima nečeg postojanog, i tako teorija prolaznosti otpada, a vedāntizam se učvršćuje. Mi ne možemo opažati nepostojeće stvari. Šamkara uzima sebi oslonac u psihološkim činjenicama. »Mi smo uvek svesni nečega«, i ne samo svesni. Onaj koji je svestan stuba ili zida nije svestan samo svoga opažaja. Mi smo svesni predmeta opažaja, stuba ili zida. Sanjana stolica nije više deo duha koji sanja nego što je stolica za sedenje u budnom životu deo duha onoga koji sedi. Biti zavisano od duha ne znači biti deo duha. Prema Šamkari, besmisleno je tvrđenje da opažajna svest dobija oblik saznate stvari, tako da nikad nismo svesni neke stvari već samo oblika koji pripada našoj svesti. On pita: ako od početka nema predmeta, kako opažaj može da dobije oblik predmeta? Samo stoga što predmeti postoje svest može da dobije njihov oblik. Da nije tako svest bi mogla da uzme sasvim proizvoljan oblik. A ako se kaže da je naša svest o spoljnim stvarima iluzorna, da mi vidimo predmete kao da su spoljni, dok oni u stvari ne postoje, Šamkara pita: ako zbilja ne bi bilo nečeg spoljnog, kako bismo uopšte dobili i samu iluziju o spoljnom svetu? Kad ne bi bilo uopšte takve stvari kao što je zmija, kad ne bismo ništa znali o njoj, ne bismo je mogli ni videti u konopcu. Znači da spoljne stvari moraju postojati.<sup>40</sup>

Kumārila dokazuje da postoji razlika između jave i sna. »Za nas se saznanje u snu sigurno opovrgava opažanjem u budnom saznanju koje mu protivreči. Šta bi za vas činilo razliku između stvarnosti budnog saznanja i svesti sna, kad vi obadve držite za podjednako

<sup>40</sup> Vidi takođe Udayana: Ātmatattvaviveka.

prividne?«<sup>41</sup> Na primedbu da uvid *yogina* ospovara spoznaje budnog stanja, Kumārila kaže: »Takvo yoginsko saznanje ne pripada nikom u ovom životu: a što se tiče onih koji su postigli stanje *yogina*, mi ne znamo šta se zbiva sa njima.«<sup>42</sup> *Nirāmbanavādin* se poziva na teoriju *nyāye* u cilju da pokaže kako ona objašnjava sud i zaključak na osnovu ideje o subjektu i predikatu propozicija, i smatra da ona ne zahteva nužno postojanje spoljnih predmeta. Na to Kumārila odgovara da *nyāya* priznaje realnost spoljnih predmeta i uzima to kao polaznu osnovu.<sup>43</sup> Ako potražimo izvor razlike između ideja i utisaka, naći ćemo se pred *anyonyāśrayom*, ili uzajamnom zavisnošću i bezgraničnim regresom. Čistu formu ideje ne možemo uopšte diferencirati. *Vāsanā*, ili utisak, proizvodi razlikovanje u subjektu opažanja, ali ne u opaženom predmetu,<sup>44</sup> a sama *vāsanā* je neobjašnjiva. »Pošto su ideje trenutne i njihovo nestajanje potpuno (ne ostavljaju trag za sobom), i pošto nema veze između onoga koji prima i onog što stvara utisak (jer to dvoje se ni u kom slučaju ne javlja zajedno), to ne može postojati *vāsanā*«. Ta dva momenta, pošto nisu zajedno, ne mogu se dovesti u vezu ni pomoću utiska. Čak i kad bi postojali zajedno, ne bi se mogli dovesti u vezu pošto su oba trenutna i ne mogu jedan na drugog uticati.<sup>45</sup> Ako osobine prethodnih saznanja postoje i u sledećim, mi ne možemo reći da su potpuno razorene. Što *yogācāre* posmatraju *ālayu* kao trajni entitet, dolazi iz potrebe za postojanjem jedne trajne svesti, sposobne za utiske i čuvanje *vāsanā*; međutim, oni su ipak zbog svojih budističkih pretpostavki prisiljeni da je posmatraju kao neprekidno promenljivu. Stoga učenje *yogācāre* ne zadovoljava potpuno. Šamkarina kritika ga vrlo dobro pogađa. Sve dok ne postoji jedan stalan princip koji saznaje, mi ne možemo objasniti saznanje. Ako se *ālayavidhāna* posmatra kao trajna svest o sebi, onda nastaje karakteristična crta budizma, po kojoj ne postoji ništa trajno. Filozofski impuls vodio je *yogācāre* teoriji upanišada, dok su ih budističke pretpostavke zadržavale njenog prihvatanja.

Međutim, predstavnici *yogācāre* su osećali da bi svodenje sveta samo na odnos ideja značilo lišavanje realnosti svakog smisla. Oni prihvataju fenomenalno postojanje sveta sa razlikom između subjekta i objekta. Mādhava piše: »Nikako se ne mora pretpostaviti da će po ovoj hipotezi biti jedno i isto sok, energija i varenje, koji nastaju iz jednog imaginarnog i jednog stvarnog slatkiša.«<sup>46</sup> To nas podseća na čuvenu Kantovu razliku između zamišljenih i stvarnih sto talira. Psihološki, *yogācāre* priznaju razliku između subjekta i objekta. Ali kritička analiza otkriva da je ta razlika u okviru jedne

<sup>41</sup> Vidi 3. 88—89. Šlokavārttika.

<sup>42</sup> 93—94.

<sup>43</sup> 167—175.

<sup>44</sup> 180—1.

<sup>45</sup> 182—5.

<sup>46</sup> S. D. S., str. 26.

celine koju *yogačara* identifikuje sa *vidhānom* ili mišlju. Iskustvena *svest o sebi* nalazi jedan objekt prema sebi, bez koga njegov sopstveni svesni život nije moguć. Ono što iskustvena *svest o sebi* nalazi dato ne važi za apsolut, već je samo kontingentno dato. Svet je toliko realan koliko i posebna *svest o sebi* i nezavisan od nje, mada zavisn od sveopšte svesti. Jedva da je potrebno da naglašavamo koliko je ovo gledište *ālayavidhāne* slično filozofiji Fichtea, koji svako iskustvo posmatra kao iskustvo samosvesnog subjekta. Za njega je *svest o sebi* ujedno akt i proizvod. *Ego* potvrđuje ili uspostavlja sebe, a to čini suprotstavljajući sebi ili odvajajući od sebe jedno ne-*ego*. Tim procesom ograničenja ili negacije *ego* unosi u biće elemenat drugosti. Apsolutni *ego* se razdvaja u mnoštvo konačnih *ego*, koji su istovremeno drugo nego on i njegovih modusi.

Svet u prostoru i vremenu izgleda da je stvaran stoga što je naše poimanje nesavršeno. Naš intelekt, mada u osnovi slobodan od modusa subjekta i objekta, ipak zahvaljujući nizanju nestvarnih ideja ili urođenim sklonostima<sup>47</sup> pravi razlike između opažanja i onoga što se opaža. Naša *buddhi*\* je dvojaka: saznanja i nesaznanja. Prva vodi ispravnom poimanju istine, druga zavisi od osnovne neosetljivosti i razvija se iz *skandha*, *āyatana* i *dhātu* (ili materijalnih sastavnih delova tela), a izvor je *avidye*; ona nije sigurno merilo istine.<sup>48</sup> Svaka individua ima *vidhānu* u kome klice svih stvari postoje u idealnom obliku. Objektivni svet ne postoji u realnosti, ali pomoću subjektivne iluzije koju stvara *avidyā* individua projektuje klice iz *ālayavidhāne* u spoljni svet, i zamišlja da su onakve kakve njemu izgledaju. Tu nalazimo ponovo subjektivizam, pošto se objektivni svet svodi na duhovnu građu. »U sveodržavajućoj svesti ili *ālayi*, *avidyā* prevladava, a iz neosvetljenog proizilazi ono što vidi, ono što predstavlja, ono što shvata i objektivni svet, kao i ono što se stalno razdvaja u pojedinosti.«<sup>49</sup> Iskustveni *ego* proizilazi iz same *ālaye* i *avidye*, i taj iskustveni *ego* ima kao svoj korelat iskustveni svet, a oba su fenomenalni i u *ālayi* transcendirani. Metafizički *ego* predstavlja istinu psihološkoga.

Sve misli, izuzev Buddhinih, trosturke su prirode ili karaktera: 1. zamišljena priroda (*parikalpita*), 2. zavisna ili prouzrokovana priroda (*paratantra*), i 3. apsolutna ili metafizička priroda (*parinišpanna*). Naša iskustva za vreme sna spadaju u prvu grupu. Misli se ispoljavaju u obliku slika snova. Takvi pogrešno objektivirani predmeti saznanja jesu telesni organi, one stvari koje oni saznavaju, i materijalna vasiona. U ideji *ego*, *ahamdršti*, misao se predstavlja sama sebi kao objekt i subjekt saznanja. Iz suprotstavljanja dvojnosti proističu takozvane

<sup>47</sup> Anādivāsanāvaśāt (S. D. S., II. 26).

<sup>48</sup> S. S. S. S., III. 4. 6—7.

<sup>49</sup> Aśvaghoṣa: *Awakening of Faith*, str. 75.

\* Intelligencija u smislu »um« za razliku od razumske funkcije, koja se u indijskoj filozofiji redovno razlikuje od uma i označuje terminom *manas*.

kategorije bića, nebića, esencija itd. Dvojna priroda je posledica činjenice što mi smatramo da su takozvani predmeti, koji su samo forme misli, spoljašnji i postoje za sebe, kao što onaj koji sanja veruje u stvarnost slonova koje u snu vidi. To dvojstvo nema metafizičku realnost, već je delo uobrazilje, *parikalpa* ili *vikalpa*, koja misli nameće kategorije subjekta i objekta. Ali u čemu je poreklo misli? Po kom zakonu se one javljaju u određenom redosledu? Njih ne proizvode spoljni predmeti realista, niti niču iz nepromenljivoga *ātmana*, kako tvrde vedāntisti, a nisu ni samostalne. Misli su zavisne jedna od druge. Poussin piše: »Svi budistički filozofi koji podržavaju učenje o *karmi* moraju priznati da misli, iako su prolazne, ne nestaju sasvim, već rađaju nove misli, katkad posle dugog vremenskog perioda. Sve otle dok su verovali u postojanje materije i posmatrali čoveka kao psihofizički kompleks, oni su lako mogli da objašnjavaju uzajamnu zavisnost misli.« Šest klasa saznanja imaju materijalni oslonac i spoljne nadražaje, te je pomoću njih bilo moguće objasniti sve psihološke činjenice, uključujući i pamćenje. Ali idealisti su morali da izgrade sistem psihologije bez hipoteze nekog materijalnog elementa. Oni kažu »da saznanja koja priznaju realističke škole, vizuelna . . . mentalna saznanja stvaraju seme (*bīda*) koje će sazreti u odgovarajuće vreme bez ikakvog posredovanja, izuzev ako se radi o *bodhisattvama*, u novim vizuelnim . . . mentalnim saznanjima. Ovo seme nije deo vizuelnog . . . mentalnog saznanja koje se javlja u nizu između sejanja i sazrevanja semena; na primer, saznanje plavoga koje će se pojaviti sutra u nekom nizu saznanja nazvanom »ja« zavisi od jučerašnjih saznanja. Ali njegovo seme se ne može naći ni u kom saznanju koga sam svestan danas. Stoga možemo dodati šestostrukom saznanju primitivne psihologije jednu drugu grupu saznanja, koja bi savremeni filozof nazvao nesvesnim ili subliminalnim slikama; to su semena za aktuelno saznanje i stvaraju se aktuelnim saznanjem. Pored i ispod aktuelnog saznanja ona teku kao niz trenutno subliminalnih slika, koji teče zahvaljujući neprekidnoj samoreprodukciji; taj niz nosi staru rezervu semena, povećava se sejanjem novog semena, a pretače kad bude rodio plod a novo seme ne bude posejano.«<sup>50</sup> Ako nije novo seme posejano a staro iscrpljeno, mi onda prelazimo preko drugog stadijuma saznanja i dostižemo treći, nazvan *parinišpanna*. Javlja se saznanje da je dvojstvo subjekt-objekt za mišljenje slučajno, pošto je proizvod zabluda imaginacije. Da bismo upoznali misao u njenom metafizičkom izgledu, mi moramo svladati to dvojstvo. Zaista, kad se mišljenje jednom oslobodi dvojstva ono postaje neshvatljivo, neizražljivo. Njemu se ne može onda pripisati nijedna specifičnost (*viśeṣa*); može se jedino reći da postoji (*bhavati eva*). Stoga se definiše kao *vastumātra*, prosta stvar, ili *čittamātra*, čista misao.

<sup>50</sup> E. R. E., tom IX, str 850.

Možemo smatrati da je *parikalpitasatya* pozitivna zabluda, kao kad pogrešno smatramo konopac za zmiju; *paratantrasatya* je relativno saznanje, kao kad konopac upoznamo kao konopac; a *parinišpannasatya* je metafizičko pronicanje, kao kad saznamo da je konopac samo pojam i ne postoji kao stvar po sebi. Nāgārduna svodi prva dva na jedno, *samvrti satya*, a treće na živa *paramārtha*. *Parikalpita* ja Kantovo iluzorno saznanje, koje je čisto subjektivno, kao biće neuslovljeno kategorijama. Ono ne može da izdrži kritiku i nema praktičan značaj. *Paratantra* je Kantovo iskustveno saznanje, relativno i uslovljeno. Pomoću ovog saznanja podvrnutog kategorijama ne može se saznati apsolutna realnost, slobodna od svih uslova. Za nas je moguće da se domognemo metafizičkog uviđanja, pošto se jedna sveopštost nalazi u svemu. Ona postoji cela i nepodeljena u svakoj pojedinačnoj stvari, potpuno slobodna od svih formi sveta pojava. Mnoštvo je moguće na osnovu potpadanja pod prostor i vreme, koji predstavljaju principe individuacije. *Ālaya* ne nosi u sebi razlike, mada su njene pojave bezbrojne u prostoru i vremenu. Najviše stanje koje prevazilazi sve suprotnosti, u kome su jedno i isto pozitivno i negativno (*bhāvābhāvasamānatā*), nazivaju *yogācāre tathatā* ili čisto biće.<sup>51</sup>

Slajući se sa realistima, predstavnici *yogācāre* dele sve stvari vasionu u dve grupe: *samskrta*, ili složene, i *asamskrta*, ili nesložene. Složene *dharme* dele se takođe slično kao kod realista, mada kod njih prvo mesto zauzima *rūpa* ili materija, dok ga *yogācāra* dodeljuje *čitti*, ili duhu. *Čitta* ili duh, poslednji je izvor svih stvari. To *čitta* ima dva lica: *lakšana* ili fenomenalno, i *bhāva* ili noumenalno. Prvo se tiče njegove promenljivosti, drugo nepromenljivosti. *Čitta* ima dve funkcije: ono obraća pažnju na objekte i prima utiske. Sve u svemu, ono ima osam *dharma*, pet su zavisni od čulnih organa, šesti od unutrašnjeg čula, sedmi od *vidhāne* koje govori o njima, i osmi od *ālayavidhāne*.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Vidi Mahāyānasūtrālamkāra.

<sup>52</sup> Šankara kaže: »S obzirom na ovo učenje, da stavimo ove primedbe: »Ona dva agregata pošto čine dve različite klase, a pošto imaju dva različita uzroka koje priznaju budisti, tj. agregat elemenata i elementarnih stvari čiji su uzroci atomi, i agregat pet *skandha* — ne mogu prema budističkim načelima da se uspostave, tj. ne može se objasniti kako se agregati ostvaruju. Jer delovi koji čine (materijalne) agregate lišeni su inteligencije, a pojava inteligencije zavisi od agregata atoma sastavljenog ranije. A budisti ne priznaju neko postojano inteligentno biće, kao što je duša sa doživljajima ili gospod koji upravlja — koje bi moglo da ostvari agregat atoma. Ne može se pretpostaviti ni to da atomi i *skandhe* postaju aktivni sami od sebe, jer to bi značilo da nikad neće prestati da budu aktivni. Niti se može uzrok agregacije tražiti u takozvanom središtu (tj. *ālayavidhāna pravāha*, tok samosaznanja), jer se mora opisati ili kao različito od pojedinačnih saznanja ili kao nerazličito od njih. U prvom slučaju je ili permanentno, i onda nije ništa drugo do permanentna duša kod vedantista; ili nepermanentno, onda se mora priznati kao čisto trenutno, te ne može da vrši nikakav uticaj i stoga ne može da bude uzrok kretanja atoma. U drugom slučaju nismo se pomerili nimalo napred. Iz svih tih razloga stvaranje agregata ne može se objasniti. Medutim, bez agregata struja postojanja sveta bi prestala, jer pretpostavlja agregate« (*Commentary on Vedānta-Sūtras*, izdanje G. Thibaut, str. 403—4).

*Asamskrta dharma* ima šest: *ākāša\** je bezgranično, slobodno od svake promene i identifikuje se sa samim bićem. *Pratisamkhyā-nirodha* je prestajanje svih vrsta *kleša*, ili briga, stečeno na osnovu moći savršenog saznanja. *Apratisamkhyānirodha* je prestajanje briga, stečeno bez pomoći savršenog saznanja. *Ācala* je stanje okretanja od svake moći i zadovoljstva, a *samdhāvedanānirodha* je stanje u kome *vedanā* (osećanje) i *samdhā* (opažanje) nisu aktivni. Ovih pet *dharma* nisu nezavisni nego su različita imena konvencionalno uopotrebljavana da označe noumenalni aspekt vasionu. Možemo ih smatrati kao različite stupnjeve preko kojih se postiže najviša realnost. Dharmapāla kaže: »Svih ovih pet konvencionalnih naziva daju se nekolikim stupnjevima manifestovanja i delovima čistog bića.« To nas upućuje na istiniti metafizički apsolut škole *yogācāra*, tj. *tathatā* (takvost). »Ovo je transcendentalna istina o svemu, i naziva se *tathatā* jer je njena suštavna priroda realna i večna. Njena priroda je izvan dosega jezika. Ona je nedefinjiva.«<sup>53</sup> Da je ne bismo pogrešno smatrali za ništa, ona se naziva *bhāva* ili postojanje. Asanga kaže: »Ona se ne može nazvati ni postojanje ni nepostojanje. Ona nije ni takva ni drugačija. Ona niti opada niti raste. Ona nije ni čistota ni prljavština. Takvo je stvarno *lakšana* ili priroda transcendentalne istine.«

Čisto biće ili *tathatā* naziva se takođe *ālayavidhāna* u svom dinamičkom izgledu, kada se kombinuje sa principom individuacije ili negativiteta. U trenutku kad uvodimo čisto biće u *vidhānu* ili *cit*,\*\* unosimo elemenat individualizma. *Ālaya* večno ima razliku u svom srcu. Mi imamo samorealizirajuću samosvest, apsolutni hegelovskog tipa.<sup>54</sup> U trenutku kad silazimo iz apsolutnog bića ka *ālayavidhāni* dobijamo pored svesti još i princip prostora, pored bića nebiće. Prostor nije ništa drugo do forma partikularizacije; on nema svoju sopstvenu egzistenciju. Ceo svet pojava postoji na osnovu toga što se smeten duh partikularizuje. Kad se pometenost razbistri, forme relativne egzistencije nestaju. Prostor je realan i večan u ograničenom smislu.<sup>55</sup> Slučajne pojave, koje vode poreklo od *avidye*, ne dopiru do čistog duha. Izgleda da tu imamo ono što pozniji *vedānta* naziva *vivartavāda*

*Avidyā* nije objašnjenje za formiranje agregata, jer »kako može biti uzrok onoga nez čega, kao svog središta, ne može da postoji? Pored toga, sam pojam uzročnosti nije objašnjiv«.

<sup>53</sup> Vasubandhu.

<sup>54</sup> »Mi smatramo da je Hegel učio ovu bitnu istinu: da postoji jedno duhovno samosvesno biće u odnosu na koje sve što je realno predstavlja aktivnost ili izraz; da smo mi u vezi sa duhovnim bićem ne samo kao delovi sveta koji je njegov izraz, već kao učesnici u početnom stepenu samosvesti kojim ona u isto vreme stvara svet i razlikuje se od njega; da je to učešće izvor moralnosti i religije« (T. H. Green: *Works*, tom III, str. 146).

<sup>55</sup> Suzuki, str. 107.

\* Prostor, pojam koji se razvio iz prvobitne teorije o eteru kao medijumu ili počelu, koje je nosilac zvuka.

\*\* Oba termina označuju spoznajnu svest.

ili fenomenalizam. »Pojava dvojstva u jedinstvu saznanja je samo jedna iluzija.«<sup>56</sup> I dalje: »Unutrašnji princip se manifestuje kao da je spoljni.«<sup>57</sup> Jedna istina javlja se u obliku sveta na osnovu sile *avidyā*. Ne može se reći u kom smislu su sve stvari u apsolutu. Ako su sve u njemu, onda razvoj nema nikakvog smisla. Ako nisu, ako ih apsolut stvara, onda je nemoguće da ono što stvara ne vrši uticaj na njega. *Avidyā*, koja je uzrok svega iskustva, koja prevladava u momentu kad imamo *ālayavidhānu*, ne može se objasniti. »Mada su sve forme svesti i duhovnosti produkti *avidye*, ona je u svojoj krajnjoj prirodi istovetna i nije istovetna sa prosvetljenim. U jednom smislu ona je razorljiva, u drugom nije takva.«<sup>58</sup> »Prosvetljenje i neprosvetljenje su jedno, kao što se sve vrste grnčarije prave od jedne gline iako su različite.«<sup>59</sup> *Tathatā* je prvi princip. Zatim dolazi *ālaya* sa *avidyom*. Najzad imamo iskustvene subjekte, koji rastu hraneći se uzajamno.

Svaka individua nosi u sebi više načelo ograničeno sebičnom individualnošću. Individualnost prijanja uz nas sve dotle dok smo podložni *avidyi*. Razlike među ljudima postoje zahvaljujući sili neznanja. »Mada sva bića imaju potpuno iste osobine, ipak neznanje ili princip individuacije — koji je aktivan oduvek — varira po intenzitetu u takvom broju da prevazilazi broj peščanih zrna u Gangi.«<sup>60</sup> *Samsāra* je kontinuitet ili *pravrtti* tendencije partikularizacije, što biva zahvaljujući nečistoći naše misli. *Vāsane* ili tendencije, i *karma* ili rad održavaju neprekidno produžavanje kruženja. *Ālaya* ili *cit̄ta* je izvor predmeta koje opažamo; on ima u sebi potencije određene našim ponašanjem u prošlosti, koje mora da razvija. Sve *dharme*: bol, zadovoljstvo, dobro i rđavo ponašanje, predstavljaju spoljne manifestacije potencijalnog semena nagomilanog u *ālayi*. Neka od ovih semena puna su nečistoće<sup>61</sup> i zato doprinose *samsāri*. Druga nisu nečista<sup>62</sup> i teže oslobođenju. Jasno prisustvo transcendentalnog elementa pomaže nam da mislimo o višim idejama.

Ali samo prisustvo apsoluta ne može dovesti do oslobođenja. Treba praviti razliku između *raison d'être* (*hetu*) i uzroka (*pratyaya*). Zapaljiva priroda drveta je *raison d'être* vatre; ali mi ga moramo zapaliti, inače neće da gori. Isto tako, mada prisustvo apsoluta može biti *raison d'être* spasenja, potrebno je još i praktikovanje mudrosti i vrline. Asanga piše: »Istinu *vidhānamātre*, istinu o poreklu svega u svesti saznaju *bodhisattve*, budući nezvezani za bogatstvo i zadovoljstva, ne gajeći nikakve misli o kršenju propisa, ne osećajući se obeshrabreni pred zlom, ne pobuđujući ni rastrešenost ni nemar pažnje kad čine dobro delo, čuvajući vedrinu duha usred nereda i zbrke u svetu i, najzad, uvek negujući usredotočenost duha u jednu tačku (*eka-cit̄ta*) i ispravno shvatanje prirode stvari.« Sledbenik *yogācāre* vrši vežbe *yoge*. *Yoga*

<sup>56</sup> S. D. S., str. 27.

<sup>57</sup> Isto delo.

<sup>58</sup> Suzuki, str. 67.

<sup>59</sup> Isto delo, str. 73—74.

<sup>60</sup> Isto delo, str. 89.

<sup>61</sup> Śāsravabīḍa.

<sup>62</sup> Anāsravabīḍa.

nam pomaže da steknemo intuitivno zrenje. Diskurzivno razmišljanje pruža nam zavisno ili iskustveno saznanje. Metafizička istina zahteva disciplinu *yoge*. Kad je duh oslobođen svih predrasuda ili iluzija, on odražava istinu.<sup>63</sup>

*Nirvāna* je prečišćavanje duha, njegovo obnavljanje u prvobitnoj jednostavnosti ili bleštavoj prozračnosti. »Kad se istrajnim razmišljanjem oslobodimo svih predrasuda, javlja se saznanje slobodno od iluzija koje uzimaju oblik predmeta, i to se naziva *mahodaya*, velika egzaltacija ili oslobođenje.«<sup>64</sup> U delu *Vidhānamātra-śāstrā* razlikuju se četiri vrste *nirvāne*: 1. *nirvāna* je sinonim za *dharmakāyu*, neuprljanu suštinu koja je u svim stvarima. To *nirvāna* ima svaka osetljiva individua, čista i neokaljana u svom urođenom biću. 2. *Upādhiḥṣeṣa nirvāna*, ili ono što nosi u sebi neki ostatak. To je stanje relativnog bića koje je, iako slobodno od svakog uticaja, svake smetnje, ipak još pod okovom materijalnosti koja izaziva trpljenje i bedu. 3. *Anupādhiḥṣeṣa nirvāna*, ili ono što nema ostatka. To je potpuno oslobođenje od svih okova. 4. *Nirvāna* koje znači apsolutno prosvetljenje, i glavni mu je cilj da čini dobro drugima — to je najviša vrsta *nirvāne*.

Dok je teorija *yogācāra* učinila veliku uslugu logičkoj nauci ističući potrebu misli za celokupnu realnost, dotle je pokazivala svoju slabost čestim poricanjem sve neduševne stvarnosti i iskustva. Upotreba izraza *ālayavidhāna* veoma je neodređena. Ponekad se shvata kao sinonim za *tathatā*, kad se identifikuje sa *vastumātram*, sa čistom apstrakcijom bića, sa čistom egzistencijalnošću, sa Hegelovim Bićem, onim poslednjim što ostaje kad apstrahujemo svaku činjenicu i formu egzistencije. Međutim, ona se smatra i kao pojava duha koja u svoj okvir obuhvata i druge pojave. Ona je takođe i kosmički duh sa principom negativnosti u sebi. Katkad se izjednačava sa strujom svesti u individui. Neodređenost ove teorije u ovom centralnom pitanju donela joj je veoma mnogo opravdane kritike.

## V

### MĀDHYAMIKA<sup>65</sup>

Filozofija *mādhyaika* je stara filozofija čiji se tragovi mogu pratiti do prvobitnih učenja *Budde*. *Buddha* je nazivao svoje etičko učenje srednjim (*madhyama*) putem, i odbacio je dva ekstrema: pre-

<sup>63</sup> Vidi poslednju knjigu Spinozine *Etike*, gde dokazuje da će se beskonačno u čoveku, čija je suština svetlost i harmonija, osloboditi sveta mraka i nesloge kad strasti budu svladane. Sve dotle dok je duh žrtva strasti, on pogrešno shvata nestvarnost kao stvarnost. Kad se uništi kolebanje duha, koje proizlazi od ovih strasti, intuicija istinite »egzistencije stvari« postaje mogućna.

<sup>64</sup> S. D. S., str. 26.

<sup>65</sup> Glavni tekst filozofije je Nāgārḍunino delo *Mādhyaika-sūtre*. Nāgārḍuna je bio brāhman iz južne Indije. Prema Kumārādīvi, koji je preveo njegovu biografiju na kineski 401. n. e., živeo je oko sredine drugog veka n. e. Međutim,

terani asketizam i bezbrižan svetski život. U metafizici je osuđivao svaki ekstremni stav, kao na primer da sve postoji ili da ništa ne postoji. Filozofija *mādhyaṃika* pokušava da nađe sredinu između ekstremnog potvrđivanja i ekstremnog odricanja. Nāgārđuna je bio jedan od najvećih mislilaca Indije, koji je daleko bolje istraživao sadržaj iskustva nego što je to slučaj sa subjektivistima ili realistima. Njega je podržavao nesebičan intelektualni entuzijazam i filozofska revnost, čiji je cilj bio potpunost i savršenstvo radi njih samih. Njegova filozofija je čas bliža skepticizmu, čas misticizmu. Skepticizam je posledica njegove svesti o suštastvenoj relativnosti misli. Ipak, on veruje da postoji apsolutno merilo realnosti. Njegov skepticizam je budistički, dok njegov apsolutizam vodi poreklo iz upanišada. S pravim filozofskim duhom, Nāgārđuna otkriva paradokse koje naša svakodnevna svest skriva više ili manje praznom frazeologijom i lenjošću za refleksiju. *Yogācāra* sugerise relaciono gledanje na stvarnost na osnovu kojeg Nāgārđuna razvija svoj skepticizam. Ali pozitivni deo njegove filozofije ne razlikuje se od advaitističkog tumačenja gledišta upanišada. Velika je greška misliti da u Nāgārđuni imamo samo oživljenu doktrinu upanišada. Izgleda da on dobija svoje pobude iz upanišada, mada se njegova filozofija razvija u senci budizma i sa naročitim pozivanjem na njega. Rezultat je jedan tip mišljenja koji nikad ranije nije postojao, mada se pretpostavlja da je izveden iz *prañhapāramitā*. Bolje je možda istaći da je po opštem uverenju *śūnyavāda*\* raniji od *vidhānavāde*, mada se u to ne može biti siguran. Možda su se razvili uporedo. U svakom slučaju, naš red obrade pomaže nam da vidimo logičke veze ta dva sistema.

tradicija njegovog sistema može se staviti u prvi vek n. e. Postoji takođe jedno gledište po kome je Nāgārđuna živeo u prvom veku pre n. e. Sarat Chandra Das je mišljenja (Vidi *Indian Pundits in the Land of Snow*, str. 15) da je Nāgārđuna preobratio u budizam Dhorabhadru, koji je živeo 56 g. pre n. e., ako se može verovati podatku o indijskoj istoriji koji se nalazi u arhivama Dalajlame. Kineski putnik Yuan Chwang misli da je Nāgārđuna živeo u Južnoj Kosali, 400 godina posle smrti Buddhe, i da je postigao najviše osvećenje kao *bodhisattva*. Dr Vidyābhūšan stavlja Nāgārđunu oko 300. g. n. e. Ni u kom slučaju nije mogao živeti donije od 401. god. n. e., kad je Kumarāđiva preveo životopis Nāgārđune na kineski. Nāgārđuna prihvata definicije šesnaest kategorija kako se one nalaze u Nyāya-sūtrama, i napisao je jednu raspravu o *pramāna*. U ovoj je Nāgārđuna sveo silogizam od pet članova na silogizam od tri. U jednoj drugoj logici, nazvanoj Upāyakaushalyahrdaya-śāstra nalazimo jasno izlaganje veštine raspravljanja. U Vighrahavyāvartanī-kārikā Nāgārđuna kritikuje teoriju *pramāna* u nauci *nyāya*; možda je Vātsyāyana poznavao gledišta Nāgārđune. Sanskrtski komentar *Mādhyaṃika-sūtra*, koji imamo, napisao je Čandrakīrti, koji je verovatno živeo u prvoj polovini sedmog veka naše ere. Śāntidevu, iz sedmog veka naše ere, uvršćuju katkad među sledbenike *mādhyaṃike*, a drugi put među sledbenike *yogācāre*. U svojim delima Bodhicāryāvātāra i Śikṣā-samućāya on priznaje dve vrste istine, *samvrti* i *paramārtha*, i prihvata učenje o *śūnyī*. »Osiguraj svoju zaslugu delima punim duha nežnosti i *śūnye*« (Śikṣāsamućāya, V. 21). Drugi misaoni sistemi kritikuju *mādhyaṃika* teoriju.

\* Nauka (*vāda*) o ništavilu, praznoći ili ispraznosti (*śūnya*, *śūnyata*). Smisao ove idealističke teorije opširno je razjašnjen u nastavku, u prikazu Nāgārđunina učenja o »srednjem putu« (*mādhyaṃika*).

## VI

## TEORIJA SAZNANJA

Ako ne možemo preći od opažanja na predmete, za koje se pretpostavlja da ih ovi predstavljaju ili na koje se odnose, kako ćemo onda preći od predstava na samosvest za koju se kaže da opaža? Mi ne možemo pripisati misli realnost koju poričemo spoljnom svetu, pošto su to obe grupe prolaznih pojava. Mi ne znamo šta je svest ako se iz nje uzuzme viđenje, osećanje, htenje itd. Supstancija se ne razlikuje od atributa. Ako bi se razlikovala, onda se ne bi mogla shvatiti. Stoga nije nužno smatrati spoljni svet kao pojavu unutrašnjeg, ili zamisliti subjekt kao sveobuhvatan. *Yogācāra* objašnjava iskustveni svet time što postavlja jedan neprekidan subjekt. Ovaj argumenat ide u korak dalje i svaka senka duše se poriče. Ako *yogācāra* ima pravo, onda nema predmeta saznanja. Čak ni *vidhāna* ne može da postoji ako nema predmeta koje treba saznati.<sup>66</sup> Odsustvo predmeta saznanja znači odsustvo subjekta saznanja. Tako *mādhyaṃika* uklanja postojano *ālaya*, a tok ideja ostavlja slučaju. Ako ne postoje objektivni odnosi koji se mogu otkriti, onda uopšte ne postoji svet. Spoljni predmeti, isto kao i unutrašnja stanja, predstavljaju prazninu (*śūnya*). *Mādhyaṃika* kaže da mi sanjamo i onda kad smo budni. Pod pritiskom logike *mādhyaṃika* zaključuje da se subjekt i objekt ne mogu konačno objasniti. Objašnjenja nauke i zdravog razuma koja prihvataju njihovu važnost, interesantna su i vredna, ali nisu konačna istina. Pre no što pokušamo da odredimo tačno značenje teorije *mādhyaṃika* o fenomenalnom karakteru sveta, treba da se upoznamo sa dokazima kojima *mādhyaṃika* potkrepljuje svoje gledište.

Kako govori samo ime, *mādhyaṃika* zauzima položaj na sredini puta između ekstremnog potvrđivanja i ekstremnog poricanja. Kad bi svet bio realan, nikakve promene se ne bi mogle dešavati u njemu. Popravljanje i prosvetljenje mogući su jedino ako je svet plastičan i u stanju stalnog postajanja. Čandrakīrti, komentarišući Nāgārđunu, kaže: »Ako svaka stvar ima svoju sopstvenu i samostalnu suštinu, koja joj onemogućava da prelazi iz jednog stanja u drugo, kako bi neka ličnost mogla želeti, ako bi to ikad zaželela, da postigne sve viši i viši stepen egzistencije?« Mi ne možemo ništa uraditi u jednom svetu savršenom i stvarnom. Zato on mora biti nestvaran. Nāgārđuna izlaže: »Ako prekiñeš učenje o *śūnyī*, poričeš uzročnost. Ako postoji tako nešto kao samostalna suština, postojanje mnoštva stvari mora se posmatrati kao nestvoreno i nepropadljivo, što je jednako večnom ništavilu. Ako ne bi bilo praznine, ne bi bilo ni postizanja nečega što još nije postignuto, niti bi bilo prestanka bola ni gašenja svih strasti.«<sup>67</sup> Priroda

<sup>66</sup> S. S. S., III. 1. 18.

<sup>67</sup> Poglavlje XXIV.

sveta kao razvojnog procesa goni nas da mu poreknemo apsolutnu stvarnost. Iz toga je jasno da ga, mada Nāgārđuna poriče apsolutno biće sveta, ipak ne svodi na čisto ništa.

*Mādhyamika* teorija o fenomenalnoj prirodi sveta proističe iz učenja o *pratīyasamutpādi*, ili zavisnom nastajanju. Neku stvar sačinjava mnoštvo *dharma*, koje jedna drugoj sleduju u neprekidnom nizu. Individualno ljudsko biće je skup *dharma*, pošto je svaka misao, svaki osećaj ili voljni akt *dharma*. Kola su ime za skup materijalnih *dharma*; čovek je skup materijalnih i duševnih *dharma* koje sačinjavaju njegovu tobožnju individualnost. Odvojeno od tih *dharma*, kola i čovek imaju samo idealnu egzistenciju, dezinacionu egzistenciju (*pradhāpti*). Samo *dharma* postoje, ali oni su osuđeni na propast. *Dharma* su trenuci u jednom neprekidnom lancu. Svaka misao može imati svoj uzrok koji je određuje ili *pratyayu*, u velikom broju *dharma*, više ili manje spoljnih prema sebi, kao predmet gledanja, vidni organ itd., ali njen uzrok ili *hetu* u užem smislu reči jeste misao koja joj neposredno prethodi; to je tako kao što u svakom trenutku svoga trajanja plamen zavisi od ulja, fitilja itd., mada je u stvari nastavak prethodnog trenutka plamena. Ništa ne postoji samo sobom. Svaka stvar zavisi od nečeg drugog. *Mādhyamika* ne odbacuje sve *dharma*, kao ni njihove skupove, kao nestvarne, mada ih ubraja u fenomenalne i prolazne stvari.<sup>68</sup> Ipak se mora dopustiti da on u zanosu dokazivanja ponekad sugerira da su oni sasvim nepostojeći.

Ako je nemogućnost da se nešto objasni dovoljan razlog za poricanje realnosti neke stvari, onda nisu realni ni spoljni predmeti niti naše duše. *Yogācāra* dokazuje da su spoljni predmeti nerealni, pošto ne možemo reći da li postaju ili ne od nečega, da li su prosti atomi ili složena tela. Nāgārđuna prihvata princip koji je u osnovi ove teorije, da je ono što je neobjašnjivo nerealno, ali on dodaje da je prema tom objašnjenju čak i svest ili *vidhāna* nerealna, videći da ne možemo ništa konzistentno reći o njoj. U vezi s tim Nāgārđuna razvija svoju teoriju odnosa. *Yogācāra* dokazuje da sve stvari postoje na osnovu odnosa svesti. Mi ne znamo o nekom drugom posredniku osim svesti koja misli, na osnovu koje jedino mogu stvari opstati. Nāgārđuna dopušta da odnosi sačinjavaju svet. Svet je samo kompleks tih odnosa. Stanovnici neba, stvari na zemlji, sva tela koja sačinjavaju ovu moćnu zgradu sveta nemaju supstancijalno postojanje. Oni su hipotetizirani odnosi. Međutim, sami odnosi su neobjašnjivi. Nāgārđuna pokazuje da je ceo svet iskustva samo privid, samo mreža neobjašnjivih odnosa. Materija i duša, prostor i vreme, uzrok i supstancija, kretanje i mirovanje, sve je to kao tkanina bez potke, vizija iza koje nema okosnice. Realnost mora biti bar konzistentna. Ali kategorije pomoću kojih

<sup>68</sup> »Kad preuzmemo racionalno ispitivanje stvari, ne možemo utvrditi prirodu ničega; otuda se mora reći da su sve stvari neobjašnjive i lišene svake određive prirode ili karaktera« (Lankavatāra-sūtra, II. 173).

mi konstruišemo našu realnost ili iskustvo neobjašnjive su i u sebi protivrečne. Pojmljivost je najmanje što se može očekivati od realnosti, ali odnosi iskustva nemaju čak ni to. Stvari koje nisu konzistentne mogu biti date, ali nisu realne. To nas podseća na pokušaj Bradleya, pošto je glavni princip u oba slučaja isti. Naravno, ovde nemamo onu sjajnu, sistematsku njegovu primenu koja čini veličinu Bradleyeve metafizike. Nāgārđunin pokušaj nije ni tako potpun ni tako metodički izveden kao Bradleyev. Njemu nedostaje Bradleyeva strast za sistem i simetriju, ali on je svestan glavnog principa i njegovo delo ima jedinstvo uprkos mnogo čega nepotpunog i suvišnog.

Kategorija *gati*, ili kretanja, ne može se objasniti. Mi ne možemo razumeti njenu prirodu. Jedna stvar ne može biti u isto vreme na dva mesta. »Ne možemo ići putem kojim se već jednom išlo. Niti prolazimo onim kojim će se proći. Postojanje puta kojim se nije išlo niti će se ići nepristupačno je razumevanju.«<sup>69</sup> Put se može podeliti u dva dela, onaj koji je već pređen, i onaj kojim će se preći. Treće je nemoguće. Prvi je prošao, drugi još nije, tako da je prolaženje nemogućnost. Posledice ovog poricanja kretanja prikazuju se u nizu stihova.<sup>70</sup> Pošto nema prolaženja, ne može biti ni prolaznika.<sup>71</sup> Bez prolaženja ne može postojati prolaznik, a ipak kako prolaznik može proći? »Ukoliko ne počinješ da prelaziš put kojim se već prošlo i nisi počeo da prelaziš onaj kojim se nije prošlo, niti onaj kojim se prolazi — koji onda počinješ da prelaziš?«<sup>72</sup> Ne možemo priznati istovetnost prolaznika i prolaženja, pošto ne može postojati prolaznik bez akta prolaženja. Ako kažemo da je prolaznik različit od prolaženja, tvrdimo da može biti akt prolaženja bez prolaznika, kao i prolaznika bez akta prolaženja. Oni nisu ni istovetni ni različiti jedan od drugog, te ostaje jedini zaključak da su nerealni i prolazni put i akt prolaženja.<sup>73</sup> Takođe ne možemo reći da je akt ostajanja ili mirovanja (*sthiti*) realan. Sve je neobjašnjivo: kretanje, promena i mirovanje. Može izgledati da u svemu tome Nāgārđuna samo stvara veštačke teškoće, pošto su promena i kretanje činjenice. Nema sumnje da su oni dati, ali pitanje je kako ih možemo shvatljivo protumačiti? Sve dotle dok filozofiramo ne možemo da se uzdržimo od potpunog objašnjenja. Kretanje i mirovanje ne mogu se potpuno objasniti, pa zato nisu konačne istine nego samo relativni termini ili korisne konvencije.

U glavi VII Nāgārđuna se prihvata pitanja složenih supstancija ili *samskrta*, koje su postale, postoje i prestaju da postoje.<sup>74</sup> Ako to troje, postajanje, postojanje i nestajanje pojedinačno ne mogu

<sup>69</sup> Mādhyamika-sūtre, II. 1.

<sup>70</sup> II. 2—5.

<sup>71</sup> II. 6. 7. 8.

<sup>72</sup> II. 12.

<sup>73</sup> II. 14. 18.

<sup>74</sup> Utpāda-sthiti-bhaṅga-samāhāra-svabhāvam. (»Priroda složenih pojava je u nastajanju, postojanju i prestajanju.«)

da karakterišu *samskrta*, kako mogu biti zajedno i istovremeno u jednom i istom predmetu? Ako predmet nije prestao niti postoji u vreme svoga postojanja, onda se ne zove *samskrta*. To isto važi i za druga dva kvaliteta. Pa ipak sva tri ne mogu postojati u istom trenutku. Svetlost i mrak ne mogu postojati istovremeno; zato *samskrta* nisu realna. U glavi XXI obrađuje pitanje postojanja i nestajanja (*sambhava vibhava*), te dokazuje njihovu nestvarnost. Sa kritičke tačke gledišta ni stvaranje ni razaranje nisu mogući. U glavi XIX izlaže se da je neshvatljiv pojam vremena, kao nečeg što obuhvata prošlost, sadašnjost i budućnost. Prošlost je sumnjiv izveštaj, a budućnost je određeno predviđanje. Izgleda da sve što postoji jeste ono što se doživljava u sadašnjosti. Ali ne možemo imati sadašnjost odvojenu od prošlosti i budućnosti. Znači da je vreme forma misli, stvorena iz ničega.<sup>75</sup>

Mi upoznajemo neku stvar preko njenih osobina. Kad shvatimo sve osobine onda se kaže da poznajemo stvar, a kad ih ne znamo onda ne poznajemo supstanciju. U glavi V Nāgārduna se bavi ovim pitanjem, sa naročitim osvrtom na elemente: zemlju, vodu, vatru, vazduh, *ākāṣu* ili etar, i svest ili *vidhānu*; on dokazuje da supstancija ne prethodi atributima, jer šta bi značila supstancija bez atributa.<sup>76</sup> Onda je pitanje gde atributi mogu da postoje? Izgleda da oni ne mogu biti ni u supstanciji bez atributa, ni u samima sebi, niti pak negde drugde. Međutim, supstancija ne može da postoji izvan atributa, i nema ničega što nije ili supstancija ili atribut. Atribut nas upućuje nazad na supstanciju, a supstancija nas vodi atributu, i tako ne možemo znati da li su ta dva jedno ili su različiti. Glava XV raspravlja o *svabhāvi* ili inherentnom svojstvu, i pokazuje da se ni postojanje ni nepostojanje ne mogu dokazati kao bitno svojstvo supstancije. Osobine kao boja, tvrdoća, mekoća, miris, ukus itd., samo su subjektivne. One postoje jer imamo čula. Bez oka ne bi bilo boje, bez uha ne bi bilo zvuka. Osobine dakle zavise od uslova drugačijih i različitih od njih samih. One nisu nezavisno realne pošto zavise od naših čulnih organa. One ne postoje same po sebi. Pošto osobine postoje u vezi sa čulnim organima, to su one sve zavisne od čula, te tako Nāgārduna ne razlikuje primarne i sekundarne osobine. Pošto su sve osobine samo pojave, to stvari kojima one pripadaju ne mogu biti realne. Ako je stvar vezana za osobine, onda »pojavnici« karakter osobina mora takođe da utiče na stvari. Mi nikad nismo svesni stvari koje imaju te osobine. Naše saznanje ograničeno je na osobine stvari. Takozvana stvar je van iskustva, pa je stoga verovanje u nju samo dogmatska pretpostavka. Ne možemo reći da stvari pripadaju te osobine a ne neke druge. Ako je supstancija samo lepak koji vezuje ili drži osobine zajedno, ne dopuštajući im da se sudaraju, onda ona postaje samo jedan odnos. Supstancija je onda

<sup>75</sup> Te ākāśasthitena cetasā kālān kurvanti. (»One prestaju sa svešću koja postoji u prostoru.«)

<sup>76</sup> Gl. I.

apstraktan odnos osobina i ne može postojati odvojeno od svesti, koja predstavlja orude pomoću koga je stvorena. Supstancija i osobine su korelativne i nijedna se ne može primeniti na stvarnost kao celinu. Ono što apsolutno postoji nije ni supstancija ni osobina, jer su ove uzajamno zavisne. Privremeno možemo u našem iskustvu priznati supstanciju kao nešto što u sebi uključuje osobine, pošto ne možemo zamisliti osobine kao težinu, formu itd., odvojene od nekog supstrata koji im je u osnovi. U stvari, Nāgārduna veruje da stvari izgledaju realne na osnovu odnosa uzročnosti, zavisnosti, susedstva i uslovljenosti.

Protivrečnosti uzročnih odnosa izlažu se u IV glavi Mādhya-mika-sūtra. »Neki predmet se ne može zamisliti kao odvojen od svoga uzroka, a uzrok tog predmeta se ne može predstaviti kao odvojen od samog predmeta. Ako je uzrok predmeta odvojen od samog predmeta, onda to znači tvrditi da je predmet bez uzroka. Ali tvrditi da postoji uzrok nekog predmeta nije logično, jer predmet bez uzroka ne postoji.« Nāgārduna tvrdi da ne postoji posledica izdvojena od uzroka ili uzrok izdvojen od posledice. Jedna stvar ne postaje ni od sebe same niti od neke druge, niti od oboga, niti bez uzroka. Stvaranje izgleda logički nemoguće.<sup>77</sup> Ni o čemu stvarnom ne može se govoriti kao o nečemu što se ostvaruje, niti se može reći da lonac koji u ovom trenutku ne postoji u idućem postaje. To bi značilo tvrditi nešto protivrečno. Kad znamo da stvari nemaju apsolutnu egzistenciju, mi uvidamo da one ne mogu ni proizvoditi druge koje bi imale takvu egzistenciju. Ako govorimo o uzrocima, mi to činimo na račun logike, dopuštajući zamenu subjekta i objekta, supstancije i atributa, prostora i vremena. Apsolutno govoreći, nema uzroka ili posledice, nema stvaranja ili prestajanja.<sup>78</sup> Ponekad se uzrok uzima kao celina *sāmagri*, ili totalitet, što se pokazuje takođe proizvoljno i teško shvatljivo.<sup>79</sup> Iz ove diskusije sleduje da je pojam promene neshvatljiv. A se menja u B. Nāgārduna dokazuje: ako je A moglo postati B, onda je ono moralo uvek biti B, jer inače ne bi moglo postati B. Ali ono nije moglo biti B, jer onda ne bi bilo osnova reći da je postalo B. Proces promene je neshvatljiv. Uzročnost ne može da objasni promenu, pošto je ona sama nemoguć pojam.

Osobina je prema supstanciji u odnosu zavisnosti. Obe postoje na osnovu određenog odnosa. Saznanje i ono što treba saznati stoje u takvom odnosu. Apsolutno uzevši oni su nestvarni, ali relativno oni izgleda da postoje, a dotle dok neka stvar zavisi od druge nijedna od njih ne postoji po sebi.

<sup>77</sup> S. S. S. S., gl. IV. 7. 9, argumentiše ovako: »Ono što ne postoji ne može biti proizvedeno ni od kakvog uzroka, kao na primer četvrtasti krug; ako se stvaranje prizna kao poželjno u slučaju onoga što postoji, onda ono stvara samo ono što je već postojalo. Jedna i ista stvar ne može biti kako postojeća tako i nepostojeća. Ne može se ni reći da se jedna i ista stvar razlikuje kako od postojanja tako i od nepostojanja.«

<sup>78</sup> Gl. XXI.

<sup>79</sup> Gl. XX.

Neka pojava koja zauzima određeno vreme ili mesto stoji prema drugoj u drugom vremenu ili prostoru u odnosu slučajnosti, ali je potpuno očigledno da su prostorni odnosi relativni i da nema apsolutno prethodnog i poznijeg.

Deo stoji prema celini u odnosu uslovljenosti, kao konac prema tkanini. Nema tkanine bez konca, ali nema ni konca bez tkanine. Nijedno od njih ne postoji u apsolutnom smislu. Nema celine bez delova, niti delova bez celine. To dvoje izgleda da postoji zahvaljujući odnosu uslovljenosti. Ali to je samo privid ili *samvrti*. Nijedan predmet u svetu ne postoji apsolutno. Oni postoje samo kroz odnose.

Problem *sebe* obrađuje se u glavi VI. Glavno načelo da nema supstancije izvan osobina vodi zaključku da nema *sebe* izvan stanja svesti. Ne postoji duša pre aktivnosti, osećanja i mišljenja. U glavi IX Nāgārđuna kaže: »Neki kažu da je ovaj entitet (duša), čija je akcija u viđenju, slušanju i osećanju, postojao pre tih akata. Ali kako možemo znati da je postojao pre ovih akata?... Ako bi duša mogla postojati pre i stoga bez akta viđenja, zar ne bi viđenje moglo postojati nezavisno od duše? Duša i akti viđenja se uzajamno pretpostavljaju. S druge strane, ako ona nije postojala pre svih čuvenja, viđenja i dr., kako je mogla postojati pre svakog od njih? Ako je ona ono što vidi, čuje i oseća, morala je postojati pre svakog od njih. Duša ne postoji u elementima iz kojih proističu akti viđenja, čuvenja i osećanja«. Duša se ne može saznati dok se ne pojave akti viđenja i dr. Tako ona nije postojala pre ovih akata, niti postaje posle njih. Jer ako bi akti viđenja i dr. mogli da se ostvare nezavisno od duše, kakva je potreba da uzimamo u obzir dušu? Duša i akti viđenja se javljaju istovremeno. Ako su uzajamno nezavisni, oni ne mogu postojati istovremeno.<sup>80</sup> U pitanju o *sebi* Nāgārđuna primenjuje dokaze koje *yogācāra* upotrebljava za poricanje spoljne stvarnosti. Ako osobine koje nalazimo u spoljnom svetu ne uključuju trajnu stvarnost nazvanu materijom, zašto bi postojanje ideja uključivalo neko *sebe* koje nije ideja? Sve što zamišljamo pod tim *sobom* jeste samo neprekinut niz trenutnih duševnih stanja. Mi ne znamo ništa o prirodi svesti kao takve. To je jedna struja, jedno razvojno polje slika koje se razvijaju pred nama. Verovanje u trajno *sebe* je, prema Nāgārđuni, isto tako smelo i dogmatsko kao analogno verovanje u materijalni svet. Čista je spekulacija da su predmeti svesti sređeni u psihološkim nizovima tako da sačinjavaju podvojene duhove. Stvari su upravo ono što izgleda da jesu. Mi ne možemo govoriti čak ni o struji ideja. Ako priznamo stvarnost duše odvojeno od svesnih stanja, to činimo samo iz praktičnih razloga. Uzajamna zavisnost

<sup>80</sup> Sistem *nyāya* se poziva na ovo gledište Nāgārđune i odgovara: »Ako tako poreknete opažanje itd., onda niko ne može da utvrdi postojanje čulnih predmeta. Ako nema predmeta čula, onda se nikakve primedbe ne mogu staviti s obzirom na njih. Tako su sve vaše primedbe bez osnova. Ako poričete svaku evidentnost, onda vaše primedbe gube važnost; ako priznajete važenje svojih primedaba, onda se slažete sa raznovrsnošću opažanja itd.«

*sebe* i njegovih stanja, aktera i njegovih postupaka, obrađuje se takođe u glavi VIII. »Akte se naziva tako u vezi sa aktom, a akt se tako zove u vezi sa akterom. Apsolutno govoreći nema ni aktera ni akta.«<sup>81</sup>

Saznanje je nemoguće objasniti. Osećaji stvaraju ideje isto kao što ideje stvaraju osećaje. Biljke proizvode seme, a seme proizvodi ponovo biljke. Opažanje ne postoji samo po sebi. »Vi ne vidite ono što je već viđeno, niti vidite ono što još nije viđeno. Ne postoji predmet viđenja koji niti je već viđen niti tek ima da sve vidi.«<sup>82</sup> »Čulo vida ga ne vidi, niti ga vidi ono što nije čulo vida. Šta je onda to treće koje ga vidi?«<sup>83</sup> Gledalac, vidljivo i akt viđenja, isto tako i prolaznik, prolazno i akt prolaženja — sve se to ne može misliti. Opažanje i opaženi predmeti postoje u odnosu jedan prema drugom. Ako nema gledanja nema ni boja: a kad ne bi bilo boja, ne bi bilo ni vidnih opažaja. »Kao što sin zavisi od oca i majke, isto tako i vidni opažaj zavisi od očiju i boja.« Mi stoga nikad ne možemo biti sigurni da ono što opažamo nije nešto potpuno naše. Ista stvar izgleda različito raznim ličnostima i istoj ličnosti u razna vremena. U glavi XIV analizira se i odbacuje *samsarga* ili kontakt. Promene i stanja dolaze i prolaze, i ni sledovanje se ne može zadržati ako ono što oseća nije jedinstvo koje traje kroz sledovanje. Ali samo to jedinstvo *sebe* teško je pojmljivo.

Dalje, šta se može reći o opštim osobinama (*dāti*)? Da li su one nezavisne od individua koje karakterišu (*dātimat*), ili se uvek mogu naći jedino u individuama? Sve naše saznanje zavisi od razlike. Šta je krava? Nije konj a nije ni ovca. To znači da krava nije ne-krava. Umesto da kažemo da krava postoji, mi kažemo da ona ne postoji, kao konj ili drvo. Sve naše saznanje je relativno i održava se na diferencijaciji. Konj ne postoji, svet ne postoji. Mi ne znamo šta su oni. Postavlja se ovakva dilema: mi ne znamo prirodu neke stvari odvojeno od njenih razlika od drugih. Ne možemo znati njenu razliku od drugih odvojeno od saznanja njene sopstvene prirode.<sup>84</sup> Jedna stvar vodi nas drugoj, i tome procesu nema kraja. Mi ne možemo postići konačno objašnjenje stvari.<sup>85</sup> Sve stvari su relativne. Ništa ne postoji samostalno, pošto se sve osniva na beskonačnom nizu uzroka i posledica. Sve osobine stvari su relacije, a ne apsolutne. Mi se služimo obrascima odnosa koji takođe nisu usklađeni. Stvari koje vidimo sada ne vide se u dubokom snu. Ono što se nalazi u snovima ne nalazi se kad smo budni. Međutim, kad bi ma šta stvarno postojalo, moralo bi se naći

<sup>81</sup> XVI. X.

<sup>82</sup> III. 3.

<sup>83</sup> III. 4.

<sup>84</sup> *Yasmān na hi svabhāvānām pratyayādiṣu vidyate, Avidyamāne svabhāve, parabhāvo navidyate.*

<sup>85</sup> *Rūpādīvyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate, Vāyvadīvyatirekeṇa tathā rūpāṇā na vidyate (Gl. I).*

(»Kao što se po odvojenom obeležju oblika i sl. ne spoznaje lonac, tako se ni po odvojenim obeležjima uopšte ne može spoznati oblik stvari.«



u sva tri stanja. Misao ne može znati *sebe* i ne može znati drugo. Istinu moramo izjednačiti sa ćutanjem. Saznanje je jedina nemogućnost.<sup>86</sup> To je zaključak Nāgārđunine smele logike.

Ne postoji bog izvan vasione, niti vasiona izvan boga; oboje su u istom stepenu pojave. Ako Nāgārđuna na taj način ismejiva ideju boga, napomenimo da on odbacuje deističkog boga. On je iskren u svome poštovanju pravog boga, *dharmakāye* iz *mahāyāna* budizma.

Smelim logičkim izvođenjem on dokazuje kako je nestvaran svet sastavljen od rođenja, života i smrti.<sup>87</sup> Nestvarni su: trpljenje,<sup>88</sup> *samskāre*<sup>89</sup> ili duhovne težnje, vezanost, oslobođenje,<sup>90</sup> i sve akcije.<sup>91</sup> Sve to postoji na osnovu odnosa čiju prirodu ne možemo nikad razumeti. Nāgārđuna ima smelosti da izvuče sve zaključke svoje logike, ma kako da su oni neprijatni za religiozne interese čovečanstva. On završava svoj sistem govoreći da u stvari ne postoji Buddha ili *tathāgata*,<sup>92</sup> a sa apsolutnog gledišta nema čak nikakve razlike između istine i zablude. Kad ništa nije stvarno, onda ne postoji mogućnost pogrešnog razumevanja bilo čega.<sup>93</sup> Četiri plemenite istine o trpljenju<sup>94</sup> i pojmovi o *nirvāni*<sup>95</sup> su nestvarni. U prvoj strofi svoje knjige Mādhyamika-šāstra kaže: »Nema smrti, nema rođenja, nema razlike, nema postojanosti, nema jednosti, mnoštva, nema ulaženja, nema odlazanja.« Ništa nije stvarno. Negativna istina o tome je već data. Nije potrebno nikakvo pozitivno dokazivanje. Mi zahtevamo uzrok za ono što postoji, a ne za ono što ne postoji. Svet ima samo fenomenalno postojanje, a stvari nisu ni prolazne niti večne, ni stvorene niti razorene, ni iste niti različite, ne dolaze niti odlaze, izuzev prividno. Svet nije ništa drugo do jedan idealan sistem osobina i odnosa. Mi verujemo u odnose koji se ne mogu razumno objasniti. Nāgārđuna ruši veliku zabludu nauke da su kategorije upotrebljive u svetu iskustva u suštini realne.

Svet iskustva je iluzija proistekla iz odnosa. Njega izgrađuju kategorije uzroka i posledice, dela i celine, koje nisu samostalne već uzajamno zavisne. Kategorije nam pružaju provizornu prividnu stvarnost, koja je predmet *samvrti*, ili konvencionalnog saznanja. One su pogodne za određivanje uzajamnih odnosa pojava. Kad one pokušaju da izraze pravu suštinu postojanja, protivreče same sebi. One su radne ideje bez konačnog filozofskog značenja. Možemo ovde spomenuti da dok Bradley brani mišljenje da misao utvrđuje odnose među termi-

<sup>86</sup> Glava XXVII.

<sup>87</sup> Glava XI.

<sup>88</sup> Glava XII.

<sup>89</sup> Glava XIII.

<sup>90</sup> Glava XVI.

<sup>91</sup> Glava XVIII.

<sup>92</sup> Glava XXII.

<sup>93</sup> Glava XXIII.

<sup>94</sup> Glava XXIV.

<sup>95</sup> Glava XXV.

nima koji sami ne mogu da se svedu na odnose, Nāgārđuna priznaje stav sličan stavu Greena, po kome je realnost iskustva relativna, izuzeta za apsolut koji je iza nje. Po Bradleyu u svetu zdravog razuma i nauke ima uvek nečega što se ne može svesti na odnose. Za Nāgārđunu nema tu ničeg takvog. Ipak Nāgārđuna nije samo destruktivan skeptik, već i konstruktivan mislilac. Postoji jedna poslednja istina koju nauka ne može da postigne. Nāgārđuna uništava celokupno iskustvo da bi mogao da otkrije apsolut iza njega. Fenomenalni svet uključuje stvarne suprotnosti, a noumenalni je čista afirmacija. Mi moramo zamišljati nešto iza sveta koji vidimo, čujemo i osećamo. Boja, forma i zvuk koje opažamo nisu beskućnički atributi ničega.

U glavi IV Nāgārđuna nam govori da je *śūnyatā* zaključak koji mu se nametnuo, a ne da ga je prihvatio od početka. Pretpostaviti ga kao dokazan značilo bi učiniti grešku *sādhyasama*, ili *petitio principii*. Fenomenalizam mu se nužno nameće. Pitanje logike kao teorije saznanja leži u ovome: kako je moguće iskustvo? Nāgārđuna izlaže uslove koji čine iskustvo mogućim, pokazuje njihovu neobjašnjivost, i izvodi zaključak da iskustvo nema konačan karakter. Celo prikazivanje Nāgārđunine logike je zastor za njegovo srce, koje je verovalo u jednu apsolutnu stvarnost. Spoljni skepticizam je bio potreban radi unutrašnje istine. Priroda je pcjava, ali ipak postoji jedna večna osnova, beskonačnost, iz koje sve izvire i u koju se sve vraća. Ipak, kad govorimo o njoj mi moramo ostaviti sve kategorije koje se odnose na naš iskustveni život. Mi ne možemo reći šta je taj apsolut, da li je slobodan ili svestan. Sama ta pitanja impliciraju prelaženje na beskonačnu stvarnost uslova naše konačne egzistencije. Odbiti definisanje beskonačnog duha ne znači poricati ga. Realnost apsoluta uključuje fenomenalnost sveta. »*Skandhe* agregati su prazni, sve stvari imaju karakter praznine: one nemaju početak, nemaju kraj, one su bez nedostataka i nisu bez nedostataka, one nisu nesavršene i nisu savršene, i stoga, o Sāriputa, tu u toj praznini nema forme, nema opažanja, nema imena, nema pojma, nema saznanja.«<sup>96</sup>

Priznajući da je saznanje sveta relativno, *yogācāra* zastupa realnost *vidhāne* (svesti) koja uspostavlja odnose. Nāgārđuna uzima pojam *vidhāna* kao *sebe*, i pokazuje njegovu neadekvatnost. Ako je *vidhāna* konačna *svest o sebi*, onda ona nije najviši princip. Ako je ona beskonačan duh, onda je pogrešno pripisivati joj iskustvenu kategoriju zasebnosti. Apsolut je upravo apsolut, i mi ne možemo ništa iskazati o njemu. Svako mišljenje je relativno, a kad apsolut postane predmet mišljenja, on postaje nešto relativno. Mi ga ne možemo zamisliti kao samosvesnu ličnost a da ne postavimo neku marionetsku figuru koja će biti u odnosu prema njemu.

<sup>96</sup> Larger Pradñāpāramitāhrdayā-sūtra, str. 148. S. B. E., XLIX.

## VII

## STEPENI ISTINE I REALNOSTI

Nāgārđunina fenomenalistička teorija izgleda da nas pri siljava da napustimo celu skalu vrednosti kao iluziju. Kad sve postane nestvarno, dobro i zlo su takođe nestvarni, i nemamo potrebe da se trudimo da postignemo stanje *nirvāne* i oslobodimo se bede koja ne postoji. Ne možemo živeti sa svešću da je život samo iluzija. Izgleda da je gotovo nemogućno zasnovati moralni život na otkrivenoj iluziji. Mada su bede nestvarne kad se prosuđuju sa apsolutnog stanovišta, one su stvarne ukoliko se tiču našeg sadašnjeg života. Za nekoga koji je postigao *paramārthu*\* ne postoji uopšte problem. Jer on je postigao *nirvānu*, ali oni koji su upleteni u svet moraju da rade. Moral nije u opasnosti pošto je tok iluzije neodoljiv za sve na zemlji. Iluzija je tako vitalna za čovekov život da razlika između dobra i zla ostaje u potpunosti, bez obzira šta se sa njom dešava u višem stanju. Nāgārđuna priznaje dve vrste istine, apsolutnu i iskustvenu. »Učenje Buddhē odnosi se na dve vrste istina, relativnu, uslovnu istinu, i transcendentnu, apsolutnu istinu.«<sup>97</sup> Na osnovu ove razlike izbegava se inače nerešljiva protivrečnost između apsolutnog nihilizma i etičkog života. Iako viša istina vodi u *nirvānu*, ona se ipak može postići jedino kroz nižu istinu. *Samvrti* je delo ljudskog razuma. To je uzrok vasiona i njenih pojava. On bukvalno znači zaklon ili zavesu koja skriva istinu. Nije potrebno dokazivati njegovo postojanje, pošto je on sam svoj dokaz. Čovek koji sneva ne može poreći svoje snevanje na osnovu nekog dokaza, pošto je svaki dokaz koji upotrebi lažan kao stvar koju želi da dokaže ili odobri. Kad se probudimo možemo dokazati lažni karakter predmeta koji smo videli u snu. Isto tako se može dokazati lažnost *samvrti*, ili praktične istine, pozivajući se na *paramārthu*, ili apsolutnu istinu. Nikakva količina argumenata koje iznosi *samvrti* (obmana) ne može da diskredituje samu *samvrti*. U njoj se sve dešava kao da su stvari sastavljene od stvarnih i supstancijalnih *dharma*. Na tom stupnju važe razlike između subjekta i objekta, istina i zabluda, vezanosti i slobode. Konačno uzev, *samvrti* nije uopšte istina, pošto je ona sva san ili obmana. Sve stvari u svetu, njegove lepe iluzije, kao o Buddhi ili svetim nadama u *nirvānu* — sve je to uništeno bez traga. Nāgārđunu ne buni nimalo opšti prigovor da ako je sve obmana onda i ideja o obmani mora biti obmana. Dijalektičke teškoće ga vode do prihvatanja jednog apsoluta, koji odgovara *paramārthi* ili večnoj istini. Na prigovor: ako je sve prazno, ako ništa ne postaje niti prolazi, da onda ne može biti nikakve razlike između dobra i zla, istine i zablude — Nāgārđuna odgovara da najvišu istinu, koja će ugušiti svaku čežnju i doneti

<sup>97</sup> Glava XXIV.

\* *Paramārtha* je »krajnja svrha« u smislu transcendencije uopšte.

unutrašnji mir, skriva *samvrti* ili konvencije našeg svakodnevnog života. Striktno govoreći, nema postojanja, nema prestajanja bića, nema rođenja ili oslobođenja. Stvarnost je *śūnya* u tom smislu da nema ničeg konkretnog ili individualnog. To ne znači da je ona apsolutno ništa ili prazno biće lišeno osobina.<sup>98</sup> Ona je prazno za razliku od *samvrti*, za koju se kaže da je stvarna. Tome u prilog Nāgārđuna navodi Buddhu: »Nema žene, čoveka, života, osećajnog bića, *sebe*. Svi ovi *dharma* su nestvarni, nepostojeći, kao snovi, fikcije, kao ogledanje meseca na vodi.«

Razum se odbacuje kao defektan samo zato da bi se napravilo mesto za veru. Veru podržava znanje, a ne zasniva se na neznanju. Nije to samo prazna mašta, već je utemeljena na razumu. Kad među apsolutnom i relativnom istinom ne bi bilo veze, mi bismo bili uhvaćeni u apsolutni skepticizam. Saznanje se ne bi moglo braniti čak ni kao saznanje fenomena ili pojava, kad bi bilo potpuno odvojeno od saznanja noumenalne realnosti. Nāgārđuna ističe da se bez oslanjanja na praktičnu istinu transcendentalna istina ne bi mogla postići.<sup>99</sup> Istinu uma ne smemo odbaciti iako nije konačna. Um nije najviša moć za kakav ga smatraju mnogi filozofi. Najviša istina koju ne otkriva um, predstavlja za konačan duh samo postulat. Mi možemo verovati u nju, mada je ne možemo videti. Nijedan čovek ne može reći da ju je saznao tako kao što je saznao predmete iskustva. Ali ipak on oseća da je pretpostavka takvog nečeg nužna da zaokrugli naše iskustvo. Činjenice koje su u našim rukama zahtevaju upotpunjenje na ukazani način. Ipak mi nemamo pred sobom jasan plan. Istina lebdi nad našim srcima i sići će u njih ako smo spremni. Moramo prevazići svoje granice. Odsustvo savršene intuicije potpuno se slaže sa verom u njenu potrebu. Mada se ova ideja ne može dobiti u okviru logičkog dokaza, ipak je ova vera zasnovana. Samo je takva vera istinita, evidencija nevidenih stvari.

Prihvatajući jedno veoma apstraktno gledište, Kumārila kritikuje Nāgārđunu ovako: »Mora da se dopusti da ono što ne postoji nikad ne postoji, a ono što postoji jeste apsolutno realno, i stoga se ne mogu prihvatiti dve vrste istina.«<sup>100</sup> Šamkara veruje da teorija *mādhyamika* podržava čisto ništavilo sveta. Pod istim utiskom Udayana pita: »Da li je pojam *śūnya* ili praznine činjenica ili ne? Ako to nije činjenica koju opaža neko, kako možete reći da je svet *śūnya*? Ako je to činjenica, da li je ona samoevidentna ili je opaža neko? Onda se mora priznati postojanje nekoga drugog i ono što on opaža.«

Nāgārđuna priznaje razne vrste postojanja. Predmeti halucinacije ne postoje u istom smislu u kom postoje predmeti opažanja, iako kao duševne činjenice i jedni i drugi spadaju u isti red. Sve stvari i lica su skupovi *dharma*, a razliku među njima određuje priroda *dharma*

<sup>98</sup> Upor. Ali ma kuda da su upućene staze, Budi uveren da na kraju vode nečemu. (R.L. Stevenson)

<sup>99</sup> Vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate. (Gl. XXIV).

<sup>100</sup> Na satyadvayakalpanā. Ślokaṅkārttika, 115. 3. 10.

koji se grupišu. Slični *dharme* ulaze u jednu stvar. Kad je u pitanju ličnost nije tako. Dok se naši životni organi obnavljaju bez ikakve suštastvene izmene, mentalni *dharme* su podložni velikim promenama. Predmeti halucinacija ne postoje izvan duše, dok predmeti iz iskustva postoje u kontekstu iskustva, i u toj meri su nezavisni od subjekta. Nāgārđuna priznaje da svet postoji u smislu zauzimanja mesta u prostoru i vremenu, iako ne uključuje postojanost i istrajnost. Predmet iskustva ima izvesnu fiksiranost zahvaljujući svom prostornom položaju i vremenskom kontekstu. Mi ga možemo postati svesni pod određenim okolnostima i takođe ponoviti to iskustvo. On je trans-subjektivna, budući da je predmet opšti za svako normalno iskustvo pod odgovarajućim uslovima. Čisto duševno stanje nije ni rasprostrto niti određeno prostornim odnosima, a po prirodi je prolazno, i direktno opaža samo jedan subjekt. Na taj način materijalno postojanje ima veću sigurnost nego čisto duševno. Slike su prolazne, menjaju se sa tokom svesti, dok su predmeti čulnog opažanja relativno sigurni i mogu se obnoviti u svesti ukoliko postoje određeni uslovi. Postojanje u svetu znači mesto u vremenu, prostoru i uzročnom sistemu, iako ne znači apsolutno samostalno postojanje. Ovo ne znači da oni ne postoje. Lalitavistara kaže: »Nema predmeta koji postoji, niti ima nekog predmeta koji ne postoji.« Svet nije apsolutno realan, niti je apsolutno ništa, jer je ovo poslednje nemoguće pojam. Pod *śūnyom*, dakle, *mādhyamika* ne zamišlja apsolutno nebiće, već samo relativno biće. To je Šamkarino iskustveno postojanje. Reći da stvari nisu supstancijalne u smislu samostalnog postojanja, znači jednu stvar. Reći da su one ne samo nesupstancijalne, već da uopšte ne postoje — to je druga stvar. U spisima *mādhyamike* izgleda da možemo naći izraze oba ova gledišta, mada prvo od njih kao da je njihovo pravo ubeđenje. Učenje *pratityasamutpāda*, po kome su *dharme* po svojoj prirodi proizvodi istovremenih uzroka, a što je na taj način stvoreno ne stvara se samo, te stoga i ne postoji samostalno — pokazuje samo da date stvari nisu apsolutno realne. *Śūnya* u ovom smislu znači uzročno ili zavisno stvaranje. S druge strane, budistički realisti, *sautrāntike* i *vaibhāṣike*, ne drže se gledišta da ono što je proizvedeno po uzrocima ne postoji samostalno i nema nikakve supstancijalnosti, te da je stoga *śūnya* ili prazno. »Sve se proglašava za *śūnyu* ili prazno stoga što nema ničega što ne bi stvorila opšta uzročnost.«<sup>101</sup> U učenju *mādhyamika śūnyavāda* je u negativnom pogledu nepostojanje supstancija, a u pozitivnom večno promenljivi tok *samsāre*. Katkad se kaže da *mādhyamika* tvrdi da *dharme* uopšte ne postoje ni u realnosti niti u pojavi. Njih treba upoređivati samo sa nekim nemogućnim stvarima, kao što je na primer čerka žene nerotkinje. Možemo opisivati lepotu takve žene, pa ipak predmet opisivanja zajedno sa opisom ne postoji. Ovo gledište ne izražava Nāgārđunine ideje, ma koliko da neka od njegovih tvrdjenja mogu da se tumače na taj način.

<sup>101</sup> Glava XXIV.

Jedno takvo tvrđenje je ovo: »Zar nemamo iskustvo o *dharmama*?« Nāgārđuna kaže: »Da, čak i monah sa bolesnim očima vidi dlaku u čanku za milostinju. Činjenica je da je on ne vidi, jer znanje o njoj ne postoji više nego njegov predmet. To se dokazuje činjenicom što čoveku sa zdravim očima ne dolazi pomisao na dlaku.« Kad individua postigne apsolutnu istinu, upoznaje pravu prirodu stvari i neće tvrditi da one postoje. One se njoj više ne javljaju, i tako apsolutno znanje znači neznanje stvari. Celi svet je kao neki magijski prikaz. Svetac, slobodan od *avidye*, nije mu podložan: ono što prividno postoji je iluzija. Pošto su za predstavnike *mādhyamike* sve stvari i misli ništa, nazivaju ih katkada *sarvavaināṣike*.<sup>\*</sup> To gledište, prema kome svet sa svojim suncima i zvezdama nije ništa više nego privid lišen osnove, sasvim se slaže sa poznatom podelom budističkih škola na *vaibhāṣike* ili prezentacioniste, koji priznaju opažljivost spoljnih predmeta, *sautrāntike* ili reprezentacioniste, *yogācārīne* ili subjektiviste, i *mādhyamike* ili nihiliste. Ali ne treba misliti da ovo gledište odgovara učenju Nāgārđune, koji nije prost zaverenik koji bi hteo da dokaže da stolica na kojoj sedimo nije stolica. On priznaje postojanje u jedino mogućem smislu, kao trajno stvaranje fenomena, mada mu poriče apsolutnu realnost.

## VIII

### UČENJE *ŚŪNYAVĀDA* I NJEGOVE IMPLIKACIJE

Izraz *śūnya* shvata se različito. Za neke on znači ništavilo, za druge postojano načelo, transcendentno i nedefinljivo, imanentno svim stvarima. Prvo važi za svet iskustva, drugo za metafizičku realnost. Ni sama iluzorna struktura ne može se održati u atmosferi praznine. Svako poricanje zahteva skriveno potvrđivanje. Apsolutno poricanje je nemoguće. Potpuni skepticizam je fikcija, pošto takav skepticizam implicira važenje skeptičkog suda. Nāgārđuna priznaje postojanje jedne više realnosti, mada sa upanišadama misli da ona nije predmet iskustva. »Oko ne vidi a duh ne misli; to je najviša istina do koje ljudi ne prodiru. Oblast u kojoj se odbija vizija svih predmeta odjednom nazivao je Buddha *paramārtha* ili apsolutna istina, koja se ne može rečima izraziti.«<sup>102</sup> »To se ne može nazvati praznim ili nepraznim, ili oboje ili nijedno, ali da bi se označilo naziva se praznina.«<sup>103</sup> Postoji osnovna realnost, bez koje stvari ne bi bile ono što jesu. *Śūnyatā* je jedno pozitivno načelo. Kumārađiva, komentarišući Nāgārđunu, izlaže: »Na osnovu *śūnyate* moguće su sve stvari, bez nje ništa u svetu nije moguće.« To je osnova za sve. »O Subhūti, sve *dharme* imaju *śūnyatu*

<sup>102</sup> Gl.III.    <sup>103</sup> *Śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet.*

*Ubhayam nobhayam ceti prajñaptiartham tu kathyate.*

\* Zastupnici nauke da »sve propada«.

za svoje pribežište; one ne menjaju to pribežište.«<sup>104</sup> »*Śūnyatā* je sinonim za ono što nema uzroka, ono što je van misli ili pojma, ono što nije stvoreno, ono što nije rođeno, ono čemu nema mere.«<sup>105</sup> Ako se primeni na svet iskustva, *śūnyatā* znači stalno promenljivo stanje sveta pojava. U strašnoj pustinji beskonačnosti čovek gubi svaku nadu, ali u trenutku kad upozna njeru nestvarnost on je prevazilazi i dopire do stalnog principa. On zna da je sve prolazan san, gde može ostati ravnodušan prema ishodu, siguran u pobeđu.

O poslednjoj realnosti ne možemo reći ništa. Da bismo postigli istinu moramo odstraniti uslove koji se ne mogu složiti sa istinom. Apsolut niti postoji niti ne postoji, niti postoji i ne postoji, niti se razlikuje kako od nepostojanja tako i od postojanja.<sup>106</sup> Za *mādhyamiku* razum i jezik su primenljivi samo na konačni svet. Prenositi konačne kategorije na beskonačnost značilo bi isto što i pokušati meriti toplotu sunca običnim toplomerom. Sa naše tačke gledišta apsolut je ništa.<sup>107</sup> Mi ga zovemo *śūnyam*, pošto za njega ne važi nijedna kategorija upotrebljavana u odnosu na uslove sveta. Nije ispravno nazivati ga bićem, jer postoje jedino konkretne stvari. A nije ispravno nazivati ga nebićem.<sup>108</sup> Najbolje je izbegavati svako njegovo opisivanje. Misao je dualistička u svojoj funkciji, a što postoji je nedualno ili *advaita*. Tvrdi se da je Buddha kazao: »Kakav opis se može dati i kakvo saznanje zamisliti o jednom predmetu koji se ne može predstaviti slovima azbuke? Čak i ovoliki opis da on ne dopušta predstavljanje pomoću slova azbuke, napravljen je pripisivanjem transcendentnom, apsolutnom, obeleženom terminom *śūnyatā*.« »Pravo stanje *dharme* je kao i *nirvāna*, neopisivo, nepojmljivo, bez rođenja ili smrti, izvan dometa misli i jezika.«<sup>109</sup> U istom smislu transcendiranja svih odnosa govori Duns Scot: »Nije bezrazložno što se bog naziva Ništa.« »Jer misao koja nije relativna, jeste ništa.«<sup>110</sup>

Mada je apsolut slobodan od svih oblika ograničenja i naša konačna svest ga ne može shvatiti, ipak se on, zahvaljujući *avidyi*, inherentnoj ljudskom duhu, manifestuje u fenomenalnom svetu. *Avidyā* je princip relativiteta. Naravno, svet odražava postojanu supstanciju, inače mi ne možemo postići *paramārthu* pomoću *samvrti*, koju priznaje Nāgārđuna. Suština stvari je *śūnya* u oba smisla te reči. »Predmeti koje mi opažamo sada bili su *śūnya* u prošlosti i biće *śūnya* u budućnosti.

<sup>104</sup> Praññāpāramitā. <sup>105</sup> Aṣṭasāhasrikā Praññāpāramitā, gl. XVIII.

<sup>106</sup> Astināsti ubhaya anubhaya iti caṣṣkotivinirmuktaṁ śūnyatvam. Mādhava. S. D. S.

<sup>107</sup> Śūnyam tattvaṁ. <sup>108</sup> Tatra astitā vā nāstitā vā na vidyate nopalabhyate.

<sup>109</sup> Gl. XVIII.

<sup>110</sup> Bradley. Prema Mahopaniṣadi *brahman* je »*śūnya* ili prazno, *tučcha* ili trivijalno, *abhāva* ili nepostojeće, *avyakta* ili nepojavno, *adrśya* ili nevidljivo, *aśintya* ili nepojmljivo, i *nirguna* ili bez osobina«. *Yogasvarodaya* opisuje *brahman*, čija je priroda realnost, mudrost i radost, kao *śūnyu*. *Śūnyam* tu *saccidānandaṁ niḥśabdabrahmaśabditaṁ*. Upor. takođe Kabira: »Oni zovu prazninom njega koji je Istina istina, u kome su sve istine« (Tagorin prevod).

Sve stvari imaju u svojoj prirodi *śūnyu* kao svoju suštinu.« Zbog *avidye* mi pridajemo atribut postojanja stvarima koje ne postoje. Saznanje istine se naziva *mahavidyā*, a njena suprotnost je *avidyā*.

*Śūnya* u učenju Nāgārđune podsetiće čitaoca na Hamiltonov pojam neuslovljenoga ili Spencerov pojam nedokučive sile. S obzirom na njegov nerelativan karakter, katkad se upoređuje sa Jednim kod Plotina, supstancijom kod Spinoze i neutrumom kod Schellinga. Za duh umoran od uzbuđenja ovog sveta to je vrlo privlačno.<sup>111</sup> U svojoj apsolutnosti najviše je nepokretno, a izgleda da je negacija svega postojanja. U trenutku kad se elemenat negacije tvrdi, u pitanju je njegova apsolutnost. Prema takvom shvatanju, ako je apsolut sav realan, onda ne može imati nikakav princip negacije. Takvo jedno bezgranično biće može izgledati mrtvo, tamno, ništa. Negacija izgleda da je nužna isto kao i afirmacija. Bez nje nemamo elemenat razlikovanja, a kao posledicu da je život ili manifestacija nemogućna. Da bi čisto biće bilo živo i stvarno mi bismo morali nužno zamisliti u njemu načelo razlikovanja, negativnosti. Nāgārđuna bi takav dokaz smatrao kao »ljudski, isuviše ljudski«. Naša nemoć da definišemo prirodu apsoluta ili razumemo tajanstvenost odnosa između konačnog i beskonačnog ne mora da nas utvrdi u uverenju da je apsolut ništa. Mistici postižu blaženstvo *nirvāne* dokazom apsolutne stvarnosti i punoće bića. Kad bi teorija *yogācāra* bila poznija nego teorija *mādhyamika*, lako bismo razumeli logiku razvoja. Intelektualno objašnjenje Nāgārđuninog apsoluta će nas odvesti do teorije *ālayavidhāne*. Sa našeg ograničenog stupnja Nāgārđunin apsolut izgleda da je nepomičan u svojoj apsolutnosti. Za *yogācāru* to je univerzalna svest, koja uvek raste. Stvari i ličnosti nisu izvan njega, već u njemu. One su u njegovom neprekidnom procesu, uključene u svest apsoluta. Za *mādhyamiku* stvari izgleda da su izvan čistog bića, vezane svojom sopstvenom ograničenošću, zatvorene svojom sopstvenom egzistencijom, i mi ne znamo u kakvom su odnosu prema beskonačnom biću. *Ālayavidhāna* nije stanje već proces. To je duhovnost, *vidhāna* koje se objektivira ili izražava u objektivnom svetu. Najbolji način na koji misao može da zamisli apsolut jeste ako ga posmatra kao svest, *cit*, *vidhānu*. U njoj nalazimo kako potvrđivanje tako i poricanje, kako istovetnost tako i razliku. Teorija *yogācāra* je srodna onom tipu hegelijanizma koji stavlja samosvest u središte stvari. Teorija *mādhyamika* je advaitizam tipa Šamkare ili Bradleya, jer za nju pojam *sebe* nije krajnji. Najzad, ideja o *sebi* je odnos, i ne bi bilo logično potčiniti apsolut bilo kakvom odnosu.

<sup>111</sup> Upor. Faberovu himnu:

O Gospode, moje srce je presićeno,  
Presićeno neprekidnim promenama,  
A život teče zamorno brzo  
Svojim neumornom trkom i raznim lutanjima,  
Promena ne nalazi ništa sebi slično u Tebi,  
I ne nalazi odjek u Tvojoj nemoj večnosti.

## IX

## ZAKLJUČAK

Mada je svet fenomenalan, mi ga po ukorenjenoj navici smatramo kao stvaran. Da bismo postigli *nirvānu* moramo ići starim putem i načiniti kraj svoj beđi, napuštajući pogrešne pojmove o realnosti stvari. Bol i beda, kao i sreća i radost, postoje zahvaljujući našoj *avidyi*. Um je izvor svih zabluda i nesreća. Etički odnosi imaju vrednost u konačnom svetu.

Pokazano je da je *samsāra* samo čist privid. Ako shvatamo njegovu istinu onda je to *nirvāna*. Istina je apsolut. *Tathāgata* je odsustvo pojedinačnog bića, a svet je takođe odsustvo određenog bića.<sup>112</sup> Sve što je rečeno o *śūny*i važi i za *nirvānu*. Ono je izvan oblasti relativnog izraza. Ne možemo reći da li je to *śūnya* ili *aśūnya*, oboje ili nijedno.<sup>113</sup> Po navici kažemo da Buddha postoji. Strogo uzet, mi ne možemo ni to reći. Nāgārđuna kaže: »Ono se zove *nirvānom* što ne nedostaje, što se ne dostiže, nije neprekidno, nije prekidno, nije pristupačno opisu i nije stvoreno.« Kad se postigne *nirvāna* nestaje neznanje, a veze postojanja su raskinute. Ostaje samo neuslovljeno, nestvoreno, bezoblično. Govori se, čak, da *nirvāna* nije nešto što se može postići. Samo se treba osloboditi neznanja.

Oni koji se bore za dostignuće konačnog ili *mukti* moraju ostvariti šest transcendentálnih vrлина: milosrđe, moralnost, strpljenje, revnost, meditaciju i najvišu mudrost, i postići u njima savršenstvo. Ako zapitamo: kako može jedan *bodhisattva*, koji poznaje nestvarnost svega, pokušati da uzdigne druge iz njihovog greha? — dobijamo odgovor u rečima Vadžracchedike: »Onaj koji je pošao putem *bodhisattve* trebalo bi ovako da misli: ja moram osloboditi sva bića u savršen svet *nirvāne*, pa ipak posle, pošto budem oslobodio ova bića, ni jedno biće neće biti oslobođeno. A zašto? Zato, o Subhūti, jer ako bi *bodhisattva* imao bilo kakvu ideju o bićima, on se ne bi mogao nazvati *bodhisattva*.«<sup>114</sup> »*Bodhisattva* ne bi mogao dati takav jedan dar kao što je priznanje predmeta za realne.«<sup>115</sup> Strogo govoreći, čak ni pretpostavka stvarnog postojanja *bodhisattve* nije tačna.

*Vaibhāṣike* su pošli od dualističke metafizike i posmatrali saznanje kao neposrednu svest o predmetima. *Sautrāntike* su u idejama videli medijume kroz koje se shvata realnost, te su tako podigli zavesu između duha i stvari. *Yogācārini* su sasvim dosledno porekli sve stvari izvan predstava, i sveli celo iskustvo na niz ideja u njihovom duhu. *Mādhyamika* još smelije i logički svodi i duh na čistu ideju, i ostavlja

<sup>112</sup> Gl. XXII. 16. Vidi takođe XXV. 12.

<sup>113</sup> Gl. XXII. 11.

<sup>114</sup> S. B. E., XLIX, str. 132.

<sup>115</sup> Ibid, str. 1.

nas sa labavim spojevima ideja i opažanja, o kojima ne možemo reći ništa određeno. Engleski empirizam obnavlja ovaj logički pokret. Polazna tačka mehanističke logike Lockea i njegovih sledbenika bila je: shvatanje subjekta i objekta kao konačnih suštastvenosti koje utiču jedna na drugu, i sadržine saznanja kao proizvoda tog uzajamnog uticaja. Pomoću takvog saznanja, koje ne sadrži nijedan od činilaca, za koje se kaže da je njihov proizvod, mi ne možemo znati ni subjekt ni objekt. Logičku konzekvenciju te teorije nalazimo u Humeovom skepticizmu, gde se *svest o sebi* i svet svode na sledovanja duševnih stanja. Englesku verziju ovog poretka ovako sumira Reid: »Ideje se početka uvode u filozofiju u skromnom obliku slika ili predstava stvari, i u tom obliku izgledalo je ne samo da su bezopasne već da vrlo lepo služe objašnjenju operacija ljudskog uma. Ali otkad su ljudi počeli da misle jasno i razgovetno o njima, one su postepeno zamenjivale svoje konstituente i potkopavale postojanje svega osim samih sebe... Te ideje su slobodne i nezavisne kao ptice u vazduhu... Pa ipak, posle svega, te samostalne i nezavisne ideje izgledaju jedno gole i oskudne kad se ostave tako usamljene u svetu, prepuštene slučajnosti i bez neke krpe da pokriju svoju golotinju.«<sup>116</sup> Saznanje nije moguće, iskustvo je nepojmljivo, a filozofija nije mogla da ide dalje bez radikalno sprovedenog ponovnog ispitivanja svojih osnovnih stavova.

Sa metafizičke tačke gledišta, teorija *vaibhāṣika* o dvema supstancijama dobija akcenat na strani duha kada dođemo do *sautrāntika*. *Yogācāra* odbacuje spoljni svet i stavlja duh u središte stvari, a *mādhyamika* tvrdi da ni individualno *ja* ni materijalni predmeti ne mogu da se smatraju kao realni u krajnjoj liniji: apsolut je realan. Dok *yogācāra* uvereno pripisuje pojam samosvesti apsolutu, *mādhyamika* smatra da su kako *sebe* tako i *ne-sebe* podjednako nerealni. Ličnost nije krajnja.

Nemamo potrebe da kažemo da je učenje *mādhyamika* izvršilo veliki uticaj na filozofiju *advaita-vedānta*. Alātaśānti iz Gaudapadinih Kārikā prepun je načela *mādhyamike*. Advaitsko razlikovanje *vyavahāre* ili iskustva, i *paramārthe* ili realnosti, odgovara *samvrti* i *paramārthi* u učenju *mādhyamika*. Šamkarino *nirguna brahman* i Nāgārđunino *śūnya* imaju mnoge zajedničke crte. Oba priznaju silu *avidye* kao onu koja stvara svet pojava. Kod oba se javlja snažna logika koja pretvara svet u igru apstrakcija, kategorija i odnosa. Ako uzmemo jednog predstavnika *advaita-vedānte*, kao što je Śrī Harša, nalazimo da je on malo više učinio osim što je razvio teoriju *mādhyamika*, izneo unutrašnje protivrečnosti kategorija koje za nas važe, kao što su uzrok i posledica, supstancija i atribut, i poricao realnost stvari zbog nemogućnosti da se adekvatno objasne. Prema Khandani Śrī Harše stvari su *anirvačānīya* ili neopisive; prema *Mādhyamika-vrtti* one su *nih-*

*svabhāva* ili lišene suštine. Biti nedefinljiv i bez osobina, najzad, je jedno isto. Sa budističkim stavom prema nevidenom, Nāgārduna se ne zadržava mnogo na pozitivnom apsolutu, mada priznaje njegovu realnost. Svojom negativnom logikom, koja svodi iskustvo na pojavu, on priprema zemljište za filozofiju *advaita*. Po čudnoj ironiji, veliki predstavnici te dve doktrine smatraju sebe kao braniocce dva protivnička pravca.

#### LITERATURA

Sarvadarśanasamgraha, gl. II.  
Sarvasiddhāntasārasamgraha.  
Śamkarin Komentar Vedānta-sūtra.  
Nāgārdunine Mādhyamika-sūtre.  
Yamakami Sogen: *Systems of Buddhistic Thought*.

#### DODATAK

## DALJE RAZMATRANJE NEKIH PROBLEMA

Metoda pristupa — Uparedno gledište — Upanišade — Rani budizam — Negativna, agnostička i pozitivna gledišta — Rani budizam i upanišade — Budističke škole — Nāgārjunina teorija realnosti — *Śūnyavāda* i *advaita-vedānta*

Moja knjiga *Indijska filozofija* povoljno je primljena, te uzimam priliku da zahvalim mojim kritičarima za njihovu ocenu i simpatiju. Ovde nameravam da se pozabavim nekim spornim pitanjima koja je pokrenuo prvi tom, kao što su: metoda filozofske interpretacije, vrednost uporednih ispitivanja, učenje upanišada, ateizam koji se pripisuje Buddhi, i metafizika Nāgārdune.

### I

Istoričar filozofije mora da pristupa svome poslu ne kao čist filolog ili kao naučnik, već kao filozof koji iskorišćuje svoju učenost kao sredstvo da izažme iz reči one misli koje su im podloga. Čist lingvist posmatra gledišta starih indijskih mislilaca kao mnoge fosile razbacane po prekopenim ili neizvornim slojevima istorije filozofije, te sa njegove tačke gledišta svako tumačenje koje im pripisuje život i značaj odbacuje kao nategnuto i netačno. S druge strane, filozof shvata vrednost starih indijskih teorija koje pokušavaju da savladaju večne životne probleme, i tretira ih ne kao fosile već kao primerke koji su izvanredno trajni. Reakcije čovekovog uma na probleme filozofije, izložene u upanišadama ili Buddhinim razgovorima, mogu se naći u obnovljenom obliku u nekim najuticajnijim sistemima naših dana. Mada iskazi starih Indijaca mogu biti razbacani, dvosmisleni i nesaglasni, nema razloga pretpostaviti da je i njihova logika bila puna praznina kao što ih imaju njihove pismene ostavštine. Zadatak je stvaralačke logike, kao različite od čisto lingvističke analize, da spoji razbacane činjenice, da nam protumači život skriven u njima, i tako oslobodi dušu od tela. Max Müller je pisao: »Ja osećam da nije dovoljno prosto ponavljati parole neke stare filozofije, koje su lako pristupačne u sūtrama, već da moramo pokušati da sebi približimo te stare probleme, da ih usvojimo i pokušamo da sledujemo starim misliocima po malobrojnim tragovima koje su

ostavili za sobom.«<sup>1</sup> Skupljanje činjenica i gomilanje dokaza čine važan deo, ali samo deo zadatka istoričara koji pokušava da zabeleži raznovrsna doživljavanja ljudskog duha.<sup>2</sup> On mora da obrati veliku pažnju logici ideja, da izvuče zaključke, predloži tumačenja i formuliše teorije koje bi unele neki red u bezoblično mnoštvo nezavisnih činjenica. Ako istorija filozofije treba da bude više nego prost katalog činjenica o mrtvim piscima i njihovim delima, ako ona treba da vaspitava duh i osvoji maštu, istoričar treba da bude kritičar i tumač a ne samo mehanički skupljač starina.

### II

Obrazovani krugovi i na Zapadu i Istoku sada žele uzajamno razumevanje, a tome ništa više ne koristi od uporednih ispitivanja. Postoje opasnosti koje nosi sobom taj metod, jer je vrlo teško za evropskog naučnika ili indijskog interpretatora da zapaze odgovarajuće osobenosti. Radovi iz serije *Religiozno traženje Indije*, koje pišu evropski misionari nastanjeni u Indiji, iako pokazuju napredak prema misionarskim publikacijama prethodnih generacija, ipak nose preubedenja u svojim tumačenjima indijske misli, jer ih vrše sa eksplicitnom namerom da predstave hrišćanstvo kao cilj indijske misli i traženja. Mnogi od zapadnih istraživača indijske kulture ubeđeni su da su Indijci oduvek bili duševno neplodni i da prevazilazi njihove sposobnosti da dođu do nečeg vrednog u filozofiji i religiji, a tim pre u nauci, umetnosti i književnosti. Oni su sigurni da evropske nacije drže za sva vremena monopol kulturnog stvaralaštva i filozofiranja. Pokušavaju da utvrde veću prošlost i nadmoć evropske civilizacije i pronađu sve dobro i veliko u indijskoj misli u hrišćanskoj eri. Izjavljuju da su mnoge tekovine koje nepoznavaooci stvari pripisuju Indiji u stvari pozajmice iz Grčke. Skloni su da odrede vreme himni Rg-vede i civilizaciju koja se u njima izražava kao kasnije doba vavilonske i egipatske kulture.

Dok je zapadnjački naučnik sklon da odbaci kao neosnovane sve pokušaje poređenja »grubih i primitivnih« spekulacija stare Indije sa zrelim sistemima Zapada, dotle u Indiji ima kritičara koji se osećaju povređeni u svom starom ponosu ako vide da se indijska misao upoređuje sa zapadnom. Oni misle da je bar u oblasti religije i filozofije

<sup>1</sup> *Six Systems of Indian Philosophy*, str. 293.

<sup>2</sup> Upor. Hegel: »Jer u misli, a naročito u spekulativnoj misli, shvatanje znači nešto sasvim drugo nego razumevanje samog gramatičkog smisla reči, i takođe nešto drugo nego njihovo razumevanje u oblasti običnog poimanja. Zato možemo imati poznavanje tvrđenja, postavki ili mišljenja filozofa; možemo se mnogo baviti razlozima ovih mišljenja i dedukcijama na osnovu njih, ali u svemu tome ne postići glavno — shvatanje samih postavki.« Hegel upoređuje takve nefilozofske istoričare filozofije sa »životinjama koje su slušale sve tonove u nekom muzičkom delu, ali do njihovog čula nije prodrlo jedno: sklad njegovih tonova« *History of Philosophy*, E. T., tom I., str. XXV.

Indija daleko iznad Zapada, i da je zapadna misao o s k u d n a i primitivna ako se uporedi sa indijskom.

Sa ovim sudovima može se neko slagati ili ne, prema svome ukusu. Ali uzajamno razumevanje nije moguće bez uzajamnog poštovanja i simpatije koja iz toga proističe. Ako ispravno posmatramo istoriju, videćemo da je svaka nacija imala svoj udeo u unutrašnjoj svetlosti i duhovnom otkrovenju. Nikakav kulturni ili religiozni imperijalista, koji je čvrsto ubeđen da jedino on ima svu mudrost dok ostali žive u mraku, ne može biti siguran vođ u uporednom istraživanju. Pouzdan interpretator trebalo bi da prihvati iskustvenu metodu istraživanja sa razumnim merom inteligencije i imaginacije. Kad raspravlja o indijskim gledištima sa stanovišta moderne misli, i dovodi ih u vezu sa sadašnjim problemima, morao bi da bude obazriv u upotrebi izraza koji mogu biti sasvim drugačiji po značenju iako po izgledu odgovarajući. On mora da izbegava imputiranje modernih dokaza starim pravcima misli. U poduhvatu te vrste uvek je čovek izložen optužbi da je ovo imputirao onome; ali ta teškoća postoji u svakom istorijskom radu. Jedino osiguranje protiv te opasnosti leži u prihvatanju uporedne metode. Na osnovu nje moći ćemo da iznađemo bitne osobine svake tradicije i odredimo njenu vrednost.

### III

Mnogi moji kritičari iznenađeni su mojim izlaganjem upanišada, pošto nisam istakao zastavu i odredio natpis na svome gledištu. Moja kritika teorije »iluzije«, obično povezivana sa Šamkarinom metafizikom a podržana od Deussena, dovela je neke moje kritičare do uverenja da sam protivnik Šamkarinog gledišta. Moju ravnodušnost prema personalnom teizmu objašnjavali su neki drugi kao neprijateljstvo prema Rāmānuđinom tumačenju. Ali ako neko nije sledbenik Šamkare ili Rāmānuđe ili nekog drugog klasičnog interpretatora, misli se da može jedino povećati filozofsku zbrku. Ja tvrdim da moje tumačenje upanišada nije nerazložno, mada može da se razlikuje od ovog ili onog uobičajenog u ovoj ili onoj stvari.

Skolastička objašnjenja pomračuju učenja svakog genija. Mi smo skloni da posmatramo Sokrata očima Platona, ili Platona očima Aristotela ili Plotina. Upanišade se obično tumače u svetlosti jednog ili drugog velikog komentatora. Ja sam se trudio da pokažem kako su upanišade ostavljale mogućnost za divergentan razvoj, i da li je moguće dati jedan obuhvatan prikaz njihovog učenja, a koji bi bio objektivn prema glavnim načelima dva najvažnija njihova interpretatora, Šamkare i Rāmānuđe. Ako bismo mogli naći jedno gledište sa koga bi se razni interpretatori mogli izmiriti i razumeti — može biti da takvo gledište ne postoji — ali ako bi se moglo naći, jasno je da bismo bolje razumeli učenje upanišada. U filozofskoj interpretaciji najkoherentnije gledište je i najistinitije.

Upanišade govore na dva načina kad opisuju prirodu najviše realnosti. Ponekad je one predstavljaju kao apsolut koji je nepristupačan iskustvenim kategorijama; drugi put, opet, izjednačavaju je sa najvišom ličnošću koju treba da poštujemo i da obožavamo. Iz toga dobijamo dva gledišta o prirodi sveta. Na nekim mestima svet se posmatra kao slučaj *brahmana* (apsolutnog), a u drugima kao delo božje. Pažljivi čitalac primećuje, proučavajući upanišade, ove dve tendencije, jednu koja smatra apsolut za čisto biće a svet kao njegovu slučajnu pojavu (*vivarta*), i drugu koja apsolut posmatra kao konkretnu ličnost dok je svet njen nužni izraz.<sup>3</sup> Prvo gledište je bliže Šamkarinom, drugo bliže Rāmānuđinom. Ja priznajem da »je teško odlučiti da li *advaita* (ili nedualizam) Šamkare ili modificirani stav Rāmānuđe predstavlja konačno učenje pradedovskog jevanđelja.«<sup>4</sup>

Razumno izmirenje dva tako očigledno suprotna glasa izgleda da se može postići uvođenjem dvojnog stanovišta. Kada se uzdignemo iznad intelektualnog stanovišta i intuiramo prirodu stvarnosti, mi vidimo da ne postoji ništa osim apsoluta, a svet je samo apsolut, i problem odnosa između njih se ne javlja, pošto svet i apsolut nisu dva različita entiteta koja se moraju dovesti u vezu. Kad posmatramo apsolut sa gledišta čoveka, pomoću logičkih kategorija, mi smo skloni da ga smatramo kao celinu koja obuhvata u sebi različite elemente. Apsolut se zamišlja kao personalni bog, čija snaga samoizražavanja ili *māyā* održava svet. Apsolut kao čisto biće (Šamkara), i apsolut kao ličnost (Rāmānuđa) — to su intuicionalno i intelektualno predstavljanje jedne vrhovne činjenice.<sup>5</sup> Pošto su se ova dva pravca mišljenja ukrstala u upanišadama, Šamkara i Rāmānuđa su mogli da oslanjaju svoja gledišta na njih. Kao što ćemo videti, Šamkara prihvata ovo dvojno stanovište, pokušavajući da uskladi različite tekstove upanišada.

### IV

U svome izlaganju ranog budizma pokušao sam da pokažem da je on »samo obnavljanje misli upanišada«, sa nešto drugačijim naglašavanjem.<sup>6</sup> Uprkos tome što se Buddha ne poziva izričito na upanišade, mora se priznati da je njegovo učenje bilo pod jakim uticajem misli iz upanišada.<sup>7</sup> Buddha i upanišade imaju zajedničko: ravnodušnost prema autoritetu veda<sup>8</sup> i prema obrednoj pobožnosti,<sup>9</sup> verovanje

<sup>3</sup> Vidi str. 120, 123—124, 132—134, 145.

<sup>4</sup> Str. 186—187.

<sup>5</sup> Vidi str. 120, 123, 128—129, 132—134, 186—187.

<sup>6</sup> Str. 262. Vidi takođe str. 272 i d.

<sup>7</sup> Jedan tako ortodoksn induski mislilac kao što je Kumārila izjavljuje da i budistički subjektivizam, verovanje u trenutnost i teorija o ne-*sebi* crpe svoje inspiracije iz upanišada. »Vijñānamātraksanabhangānairātmāyādivādānām api upaniṣatprabhavatam«. *Tantravārttika*, I. 3. 2.

<sup>8</sup> *Mundaka-up.*, I. 1. 5.

<sup>9</sup> Isto delo, 2. 7—10; *Brh.-up.*, I. 4. 15.



u zakon *karme*, ponovno rođenje<sup>10</sup> i mogućnost postizanja *mokše* ili *nirvāne*,<sup>11</sup> i učenje o prolaznosti sveta i individualnog *sebe*.<sup>12</sup> Buddha prihvata gledište upanišada, smatrajući da apsolutna realnost nije osobina ma čega na zemlji, i da svet *samsāre* predstavlja postajanje bez početka i kraja; ali on ne potvrđuje konačno realnost apsoluta, *sebe* i stanja oslobođenja. Ne govori nam ništa o stanju prosvćenoga posle smrti, da li postoji ili ne jedno i drugo ili nijedno; takođe ništa o prirodi *sebe* i sveta, da li su večni, nevečni, jedno i drugo ili nijedno; da li su samo-stvoreni ili ih je drugi stvorio, jedno i drugo ili nijedno. Činjenica je da su ova pitanja spadala u ona kojima Buddha nije dozvoljavao nikakvu spekulaciju. Nema sumnje da je Buddha odbijao svaki određeni iskaz o ovim problemima, ali bi ipak bilo interesantno pitanje, ako bi se uopšte moglo na njega odgovoriti, šta su upravo bile implikacije toga odbijanja.

Tri strane jednog osnovnog metafizičkog problema predstavljaju tri pitanja: da li postoji jedna apsolutna realnost koju ne dira nikakva promena u svetu; da li postoji jedno trajno *sebe* različito od promenljivih agregata; i da li je *nirvāna* stanje pozitivnog bića. Ako postoji jedna najviša realnost koja ne podleže zakonima promenljivog sveta, onda je *nirvāna* postignuće ove oblasti, a onaj koji je prosvćen predstavlja postojano *sebe*. Ako ne postoji apsolutna realnost onda nema postojanog *sebe*, a *nirvāna* je ništavilo. Prvo gledište je bliže religioznom idealizmu upanišada, drugo negativnom racionalizmu naučne metafizike.

Bez obzira šta je lično mislio Buddha, on je odbio da se bavi raspravama o metafizičkim pitanjima na osnovu toga što ona nisu od značaja za onoga koji traži spasenje. Njegovo izbegavanje svih metafizičkih pitanja buni svojom neodređenošću savremenog istoričara filozofije, koji se trudi da da etiketu svakom misliocu i sistemu misli. Ali Buddha izmiče njegovom pokušaju. Da li je njegovo ćutanje značilo skrivanje sopstvene nesigurnosti? Da li je on bio čovek koji se plašio da se izrekne ili je samo bio neodlučan? Da li je njegov duh bio nejasan i maglovit, ili je želeo da izbegne opasnost zablude? Da li je imao u vidu oba puta, ravnodušan prema pozitivnim i negativnim posledicama svoga učenja? Pred nama stoje samo tri alternative. Buddha je priznavao realnost apsoluta, nije priznavao njegovu realnost, ili nije znao istinu o tome. Pokušajmo da odredimo da li je njegovo mišljenje bilo negativno, pozitivno ili agnostičko po svome karakteru.

<sup>10</sup> Čhān.-up., V. 10. 7; Katha, V. 7; Švet., V., 11—12.

<sup>11</sup> Čhān.-up., IV. 15. 5—6; Brh., VI. 2. 15; Švet., I. 7. 8. 11.

<sup>12</sup> Promenljivi karakter sveta obeležava se rečju »*jaḡat*«. Iṣā.-up., I; Brh.-up., II. 1. 3; Upor. »*Sarvam mṛtyor annam*« (»Sve je hrana smrti«). Brh., III. 2. 10; takođe I. 3. 28. U Katha, I. 12. *Svarga* ili nebo se opisuje kao mesto gde nema gladi i žeđi, brige, starosti i smrti. Ništavnost najvećih zemaljskih uživanja izlaže Katha, I. 26—28.

Na prvom koraku nalazimo se pred teškoćom što nemamo pisanih izvora o Buddhinom učenju. Pāli kanon pojavio se u njegovom sadašnjem obliku dugo posle smrti Buddhine. On sadrži neke podatke veoma stare, i druge dosta poznije. Stoga je teško reći sa sigurnošću koliko od kanonskog budizma pripada samom Buddhi, a koliko je docnijeg porekla. U staroj Indiji mnoge razgovore i izjave učitelja čuvali su u sećanju njihovi učenici, koji su ih prenosili pokolenjima koja su došla za njima. Takav slučaj je bio sa velikom vedskom literaturom. Isto je bilo i sa Buddhom, koji je zasnovao za vreme svoga života redovan monaški red i skupio oko sebe grupu učenika koji su postali predstavnici njegovog učenja. Mada ne možemo biti sigurni da imamo *ipsissima verba* Buddhine, nema sumnje da imamo u znatnoj meri suštinu i najdublje misli njegovog učenja. Ako sumnjamo u autentičnost Buddhinih velikih izjašnjenja o četiri plemenite istine, o osmostrukom putu, i uputstvima koja mu se pripisuju u Mahāparinibbāna-sutti i Sutta-nipāti, onda možemo isto tako sumnjati u autentičnost učenja koja se pripisuju Yādñavalkyi, Śūndilyi i Uddālaki.<sup>13</sup> Da bi se pravdalo ovo ili ono tumačenje ranog budizma činjeni su pokušaji da se kao ranija po vremenu obeleže agnostička, ili negativna, ili pozitivna mesta i da se pripišu Buddhi, a da se druga tretiraju kao dodaci njegovih sledbenika. Ali poći sa mišlju da su sva mesta Buddhinog ćutanja, koja protivreče nečijem tumačenju, poznijeg datuma, znači okretati se u krug; jer razlog na osnovu koga se ona smatraju kao poznija jeste upravo taj što sadrže znake drugacijeg gledišta. Oslanjajući se na tekstove kojima se uopšte priznaje da pripadaju Buddhi, pokušajmo da utvrdimo metafizičko gledište koje oni sugerišu.

## V

Negativno tumačenje Buddhinog ćutanja je najraširenije. To gledište zastupaju indijski mislioci, rani budisti i mnogi savremeni istraživači indijske misli.<sup>14</sup> Budističke studije izazvale su veliki interes na Zapadu u toku druge polovine prošlog veka, kad su ljudskim duhom vladali naučni metafizičari Herbert Spencer i Auguste Comte. Naravno, budistički poznavaoци su osećali da je ćutanje Buddhine bilo dobra maska za negativan racionalizam. Buddha se ustručavao od priznanja

<sup>13</sup> Prema Rhys Davidsu, četiri veća *nikāye* i veći deo knjiga manjeg *nikāye*, kao Itivuttaka i Sutta-nipāta, potiču iz doba 400. g. pre. n. e. a delovi *vināye*, Mahāvagga, Cullavagga I-X — su iz 300. g. pre n. e. Iz prikaza budističkih priča i legenda na reljefima i spomenicima u Sanchi i dr., jasno se vidi da je oko sredine trećeg veka pre n. e. postojala grupa budističkih tekstova nazvanih *pitaka* i podeljenih u pet *nikāya*.

<sup>14</sup> Upor. prof. Macdonell: Buddha »nije ostavio nikakvu sumnju o cilju kome vodi njegovo učenje: prestajanje svih *samskāra*, uništenje svih *skandha*, večna smrt« — *Hindustan Review*, 1923, str. 93.

svoje vere iz straha da ne poremeti duševnu ravnotežu svojih sledbenika. Ako prihvatimo ovo gledište, onda ne samo da Buddhina filozofija postaje neskladna, već i njegov karakter kompromisan. Međutim, ima mnogo mesta, navodno Buddhinih, koja se ne mogu objasniti sa ovog gledišta. Pored toga, teško bi bilo objasniti uspeh Buddhinog učenja u vreme kad je ugled velikih božanstava Višnu i Šive bio u porastu. Imamo razloga da pokažemo da su rani preobraćenici u budizam bili religiozno nastrojeni. Mahāsudassana i Ćakkavattisihanāda-suttante nam otkrivaju da su duhovi ranog budizma bili ispunjeni legendom o bogu-suncu. Jedna negativna vera ne bi bila pogodna da utiče na *datile*, ili obožavaoce vatre, kojih je bilo među prvim preobraćenicima u budizam.<sup>15</sup> Filozofija koja poriče postojanje najvišeg duha, odbacuje postojanje *sebe* i obećava ljudima uništenje kao nagradu za život u vrlini, nije mnogo pogodna da zagreje ljudsko srce do entuzijazma za njenog osnivača ili njegovo učenje. Pretpostaviti da jedan takav neplodan racionalizam utiče na srce Indijaca šestog veka pre n. e., znači potceniti sve zakone psihologije. Jedan tako pažljiv naučnik kao što je prof. Berriedale Keith neće da veruje da je Buddha bio negativist. On smatra da ona mesta Pāli kanona koja tumače praktičan agnosticizam Buddhine kao konačan negativizam, ne mogu da se prihvate kao ozbiljno tumačenje Buddhinog učenja.<sup>16</sup>

## VI

Druga alternativa, agnostička, koja nas očigledno ne obavezuje na neko određeno gledište, ima značajnu i ubedljivu podršku prof. Keitha. On kaže: »Ima puno razloga da se smatra da je Buddha bio pravi agnostik, da je studirao razne sisteme ideja koji su preovladivali u ono vreme, ne nalazeći u njima veće zadovoljenje no što ga svaki od nas nalazi upoznavanjem savremenih sistema, kao i da nije stekao neko promišljeno ili drugačije ubeđenje o toj stvari. Prema opštoj oskudnosti filozofske konstruktivne snage koja se pokazuje u onim delovima sistema koji suštinski pripadaju Buddhini, čovek je sklon ovakvom tumačenju.« »Agnosticizam u ovim stvarima nije zasnovan na nekom promišljenom uverenju o granicama saznanja; on počiva na dvostrukoj osnovi: Buddha nema ni sam jasan zaključak o istinitosti takvih iskaza, ali je ubeđen da raspravljajući o njima neće dovesti do onog duševnog raspoloženja koje je potrebno za postizanje *nirvāne*.«<sup>17</sup>

»Agnostičko« tumačenje koje tvrdi da je Buddha odbijao da odgovara na metafizička pitanja prosto stoga što nije znao šta da

<sup>15</sup> Mahāvagga, I. 15 i d.

<sup>16</sup> B. Keith: *Buddhist Philosophy*, str. 47 i d.

<sup>17</sup> Pom. delo, str. 63 i 45.

kaže, teško da odgovara genijalnosti Buddhinoj. Da sam Buddha nije imao nikakvu teoriju o životu bilo bi mu moguće da prida širi smisao i veću dubinu životu. Nije moguće da je Buddha putovao kroz život bez karte, jer bi onda njegov sistem bio neshvatljiv, a njegova strast za čovečanstvom neobjašnjiva. Da Buddha nije imao jasno ubeđenje o prirodi najvišeg cilja svih napora, da nije bio načisto u pogledu misterije *nirvāne*, kako bi mogao govoriti da usavršavanjem svoje prirode čovek postiže neopisivo blaženstvo? Naziv »Buddha«, »prosvetljeni«, koji je on prihvatio, navodi nas na zaključak da je imao neka određena gledišta o poslednjim pitanjima, bilo tačna bilo pogrešna. Dubina ubeđenja koja dolazi do izraza u mnogim propovedima učenicima, da se drže Norme da bi postigli istinu, teško se može shvatiti pod pretpostavkom njegovog agnosticizma. »Neka dođe k meni inteligentan čovek«, kaže on, »pošten, iskren, otvoren; ja ću ga obavestiti, poučiti ga Normi i, ako on postupa prema pouci, biće mu potrebno svega sedam dana da upozna sebe i onu religiju i cilj radi koga članovi plemena odlaze od kuće i posvećuju se beskućničkom životu.«<sup>18</sup> Buddha bi morao da bude ili varalica ili zaveden čovek, da bi govorio na ovaj način, ako ne bi imao jasna gledišta o poslednjim pitanjima.

Pored toga, ovo tumačenje ne računa sa onim mestima gde Buddha govori da on ne saopštava sve istine koje su mu poznate. U Pāsādika-suttanti<sup>19</sup> on nam kaže da neće saopštavati one istine za koje zna a koje nisu pogodne da pomognu ljudima u njihovom moralnom usavršavanju. Samyutta-nikāya iznosi jedan slučaj gde Buddha uzimajući svežanj lišća u ruku objašnjava skupljenim monasima da, kao što lišće u šumi brojno prevazilazi ono koje drži u ruci, tako istine koje on poznaje a ne saopštava brojno prevazilaze one koje on saopštava. Dok je Buddha propovedao manje nego što je znao i verovao, dotle njegovi učenici izgleda da su manje verovali od onoga što im je on propovedao.

Profesor Keith nije sklon da smatra da je Buddhin agnosticizam obrazložen. Mada logički nije bilo izgrađeno, gledište da je teško rešiti najviše probleme iskustvenim razlozima bilo je poznato misliocima pre Buddhine. Ako je Buddha odbijao da kaže da li svet ima početak ili ne, to zaista može biti stoga što su mu obe alternative izgledale nezadovoljavajuće. Ako je Buddha »studirao razne sisteme ideja koji su preovladivali u ono vreme«, donekle promišljen agnosticizam upanišada morao mu je pasti u oči.

Priznaje se da agnosticizam Buddhine, ako je apsolutan a ne samo pragmatistički kao u slučaju upanišada, ne služi kao dokaz njegove filozofske snage, i oni koji prihvataju to gledište o njegovom ćutanju skloni su da ga ubroje u filozofe osrednjih kvaliteta. Ali takvo mišljenje je samo lično uverenje. Buddhin kritički stav prema razli-

<sup>18</sup> *Udumbarikā Sihanāda-suttanta*. Dīgha-nikāya, III. 56.

<sup>19</sup> Pom. delo, III. 134.

čitim metafizičkim teorijama — šezdeset dve su opisane u Brahma-đāla-sutti, a deset spomenute samo da bi bile odbačene kao nekorisne za spasenje u Potthapāda-sutti<sup>20</sup> — kao i prema religijskim obredima njegovog vremena, pokazuje da to nije bio mislilac i kritičar osrednjeg ranga. Tvrditi da on nije bio kompletan mislilac značilo bi poreći metafizičke sposobnosti čoveku koji je raspravljao o mnogim metafizičkim šemama. To bi bila neobična neosetljivost za koju ima malo dokaza. Pored toga, ni jedan misaon čovek, ili bar čovek Buddhine intelektualne i moralne snage, ne bi mogao živeti bez neke vrste vere u transcendentne vrednosti.

Oni naučnici koji podržavaju hipotezu o agnosticizmu čine to stoga što jedino takvo gledište odgovara njihovom uverenju da Buddhino učenje spada u izuzetnu vrstu primitivnog mišljenja. Oni odbacuju druga tumačenja na osnovu toga što smatraju da su suviše logična da bi bila primitivna. Nemamo potrebe da ističemo da gledište koje slika Buddhu kao racionalistu uskog vidika, nezainteresovanog psihologa i slabog filozofa, teško može da ubedi ili bar zbuni one koji ne zastupaju pretpostavke tih kritičara. Takva jedna nesigurna sanjalica bio bi očigledno onaj koji nije nikad mogao imati neki jači religiozni uticaj čak ni u Indiji VI veka pre naše ere.

## VII

Ako smo ubedeni da Buddha nije bio nesigurna sanjalica ili dvoličnjak, već iskrena i ozbiljna duša jednog antidogmatički nastrojenog mislioca, onda slučajni izraz ili značajan dodir mogu za pažljivog posmatrača sadržati ključ za njegov opšti stav, koji čini trajnu pozadinu njegovog života i mišljenja. Duh ove metafizike biće onda sveprožimajući, mada je retko izražen.

Buddha stalno ističe prolaznost i nesupstancijalnost sveta, i to je u potpunom skladu sa potcenjivanjem iskustvenog sveta koji nalazimo u upanišadama.<sup>21</sup> Glavno je pitanje da li je Buddhino odbacivanje sveta iskustva posledica njegovog verovanja u jednu apsolutnu stvarnost, kao što je slučaj sa upanišadama. Kad se kaže da neko ne veruje u realnost ili boga, time se samo kaže da se ne veruje u narodne predstave o njima. Kad Buddha odbacuje neadekvatne pojmove, to može biti samo u poređenju prema adekvatnijima. Činjenica je da Buddha nigde nije odbacio koncepciju upanišada o *brahmanu*, apsolutu. U Kathāvattu, gde se raspravljaju mnoga suprotna gledišta, nema spominjanja pitanja o postojanju jednog nepromenljivog bića. Sve to pokazuje da je Buddha prihvatio stav upanišada. Pored toga, čuvena

<sup>20</sup> Digha-nikāya, I. 187 i d.

<sup>21</sup> »Mudri ne traže stalnost (*dhruvam*) među stvarima koje su nestalne (*adhruveṣu*)« Katha-up., IV. 2.

beseda kod Benaresa odlučno sugeriše realnost jedne apsolutne oblasti. Opisi apsoluta kao niti postojećeg niti nepostojećeg, ni oboga niti ijednog, podsećaju nas na slična mesta u nebudističkim spisima, gde se koriste da poreknu ne apsolut nego njegove iskustvene opise.<sup>22</sup>

Zašto onda Buddha nije izričito priznao postojanje apsoluta? On je odbio da opiše apsolut jer bi to značilo načiniti jedan korak dalje od sveta relativnosti, čiju je opravdanost on prvi poricao kod drugih. Apsolut nije stvar iskustvenog posmatranja. Svet iskustva nigde ne otkriva apsolut u okviru svojih granica. To priznaju upanišade i opominju nas protiv primene kategorija sveta pojava na najvišu stvarnost. Vidoviti ljudi upanišada kad su pozivani da opišu prirodu apsoluta ćutali su, a kad im je pitanje ponovljeno oni su ostajali ćuteći i najzad izjavljivali da »je *ātman* ćutanje« (*Śānto' yam ātmā*).<sup>23</sup> »Gde oči ne prodiru, govor ne prodire, niti um; mi ne znamo, mi ne razumemo kako bi se to prikazalo.«<sup>24</sup> Tu je u pitanju »nešto drugo nego poznato, a iznad nepoznatoga.«<sup>25</sup> Upanišade često daju negativne opise apsoluta.<sup>26</sup> Ali pojam apsoluta kao nečeg nepoznatog i neshvatljivog, bez početka i kraja, bez oblika, supstancije ili staništa, suviše je visok za obične ljude. Tako se upanišade upuštaju u pozitivne opise da bi odgovorile interesu religije i pokazale da izrazu nedostupni apsolut nema tim manje pozitivan karakter. Ali dok upanišade nisu smele da se drže strašnog priznanja da je apsolut neshvatljiv, dotle je Buddha bio dosledniji i odbijao da primeni bilo koju kategoriju iskustvenog sveta na apsolutnu stvarnost. Mada izlaže da apsolut ne pripada svetu promena, da *svest o sebi* nije iskustvena određenost telesne forme, opažanja, osećanja, sklonosti i intelekta, da *nirvāna* nije iskustveno biće — on ne govori šta oni jesu,<sup>27</sup> jer su nepristupačni logičkom proveravanju. Njihovu realnost sazna je intuitivno onaj koji je postigao oslobođenje, a drugi to primaju od autoriteta. Ali kad se jednom prizna autoritet, nema razloga zbog kojih autoritet vedda ne bi bio priznat u prilog vedskih bogova. Ne postoji razlog zbog koga bi Buddhino gledište bilo na višem stupnju nego mnogi snovi ljudskog srca i prikaze ljudskog uma, koje ljudi treba da prihvate na osnovu tuđeg autoriteta. Upanišade tvrde, a Buddha se s time slaže, da nama nije moguće postići teoretsku sigurnost u poslednjim pitanjima, a oni koji tvrde da su ih postigli su šarlatani koji se trude da obmanu prostotu. Pošto je Buddha srušio dogmatizam svojih prethodnika, on nije hteo da izgradi na njegovom mestu svoj sopstveni dogmatizam. Jer takav jedan

<sup>22</sup> R. V., X. 129; Brh.-up., II. 5. 19; III. 8. 8; Iṣā-up., 4 i 5; Katha-up., III. 15; Mundaka, I. 1. 6; II. 2. 1; Śvet., VI. 11; Maitrī, IV. 17.

<sup>23</sup> S. B., III. 2. 17.

<sup>24</sup> Kena-up., I. 3; v. tak. Katha-up., VI. 12—13; Mundaka, III. 1. 8.

<sup>25</sup> Kena, I. 4.

<sup>26</sup> Brh.-up., II. 3. 6.; III. 8. 8; III. 9. 26; IV. 2—4; Katha, III. 15; Mundaka, I. 6.

<sup>27</sup> Upor. Avgustin: »Mi možemo znati šta Bog nije, ali ne šta on jeste« O Trojstvu, VII. 2.

pokušaj bi izazvao raspre koje bi sprečavale duhovni napredak. Buddha izjavljuje da ne otkriva istine koje zna, ne samo stoga što one ne služe onome ko traži oslobodenje, već i stoga što ljudi o njima imaju različita gledišta.<sup>28</sup> U njegovo vreme neplodne rasprave postale su prava duševna zaraza. Indijski mislioci su izgledali Buddhi kao oni koji zanemaruju dublje životne potrebe zbog svog napora da se dohvate ukoštac sa problemima misli koji nemaju dna. Tako je Buddha opominjao svoje sledbenike da se ostave borbe oko sistema i usmere svoju pažnju religiji, kao životu i putu koji vodi postizanju istine. Istina će se izgraditi sama u nama kad se oslobodimo predrasuda, kad pustimo samo realnost da se odrazi u nama i promeni samo naše biće. Istina se mora naći u samom životu. Ona nije stvar učenih rasprava, već duhovna nužnost. Zbog očevdinih granica logičkih ispitivanja realnosti, Buddha nije mislio da spada u njegovu dužnost da zadovolji metafizičke težnje, mada je imao određena gledišta o metafizičkim pitanjima.

U granicama koje dozvoljava logika, Buddha je opisivao najviši princip vaseone kao zakon ili *dharmu*. Tačno značenje pojma *dharma* postaće jasno ako zagledamo u raniju istoriju vedske literature. U Rg-vedí imamo shvatanje *rte* kao moralnog i fizičkog reda. Bog nije stvorio *rtu*, ali on je božanski i nezavisan od bogova, za koje se kaže da su njegovi čuvari. Moralni red sveta, koji upravlja problemima života u njegovim različitim oblastima zakona, običaja i morala, zove se *dharma*. U Brhadāranyaka-upanišadi se kaže da je svevišnji, pošto je stvorio klasu kšatrija, vaišja i šūdra, »stvorio višu formu, zakon ispravnosti (*dharma*). Ništa nije više od zakona ispravnosti (*dharmāt param nāsti*) . . . Zaista, ono što je zakon ispravnosti je istina (*satyam*) . . . Zaista je oboje (*satyam* i *dharma*) ista stvar.«<sup>29</sup> Vedsko *rta* označava kako *satyu* tako i *dharmu*.<sup>30</sup> U Taittirīya-upanišadi duša koja je postigla savršenstvo i osetila svoje jedinstvo sa dušom sveta peva: »Ja sam prvorođeni *rte* (ili realnog), pre svih bogova i središte besmrtnosti.«<sup>31</sup> Slično u Katha-upanišadi, gde se jedno mesto iz Rg-vede<sup>32</sup> u suštini ponavlja, *rta* se izjednačuje sa

<sup>28</sup> Udāna, 11; Samyuta-nikāya, V. 437; Dīgha-nikāya, I. 179. Dobro je poznata zamisao da se prihvatanjem stava ćutanja načini utisak o neshvatljivosti karaktera apsoluta. Kad su pitali Vimalakirtija da opiše prirodu apsoluta on je ostao ćuteći, a Bodhisattva Mañđuśri je na to uzviknuo: »Sjajno, Sjajno! Nemojstvo je zaista iznad reči« Vimalakīrti-sūtra. Upor. Suzuki: *Mahāyāna Buddhism*, str. 106—107.

<sup>29</sup> I. 4. 14. V. tak. Brh.-up. IV. 15. 1; Iṣā-up., 15; »Lice stvarnoga pokriveno je zlatnom posudom; o Pūšan, otkrij ga da ga vidi onaj čiji je zakon stvarnost.« Vidi tak. R. V., IV. 5. 5; VII. 104. 8; IX. 113. 4; X. 190. 1.

<sup>30</sup> *Rta* ima i svoj negativ: *an-rta*, koji je *a-satyā* kao i *a-dharma*.

<sup>31</sup> Aham asmi prathamajā rtā' sya, pūrvam devebhyo nābhā'yī.

<sup>32</sup> IV. 40. 5; v. tak. Vādasaneyi-samhitā, X. 24; XII. 14; Tait.-sam., III. 2. 10. 1; Śat.-brāh., VI. 7. 3. 11; Tait.-āran., VI. 1. 5. 6. Rangarāmānuḍa, komentarišući Katha-up., V. 2. identifikuje *rtu* sa aparicchinnaśatyārūpabrahmātmakam.

najvišim duhom.<sup>33</sup> Najviše *brahman* je kako *rta* tako i *satya*.<sup>34</sup> Učenje o istovetnosti *dharme* i *rte* sa *satyom* staro je koliko i Rg-veda i upanišade. Jedini apsolut se otkriva filozofskom duhu kao večna istina ili realnost, a put k njemu vodi preko mudrosti (*dāhāna*) i vere (*śraddhā*). To je gledište koje ističu upanišade. Onima koji su religioznog duha apsolut se prikazuje kao večna ljubav, a put k njoj vodi preko ljubavi (*prīti*) i predanosti (*bhakti*). To gledište naglašavaju neke od poznijih upanišada, Bhagavad-gītā i purāne. Oni koji su etički nastrojani posmatraju apsolut kao večnu ispravnost i smatraju da je možemo postići službom i samopožrtvovanjem. Jedini apsolut se otkriva istovremeno kao svetlost, ljubav i život na različite načine, prema prirodi onih koji ga traže.

Citav stav Buddhin je pretežno etički, i zato je prirodno da ga najviše privlači etički izgled apsoluta, njegov karakter kao ispravnosti. Mesto koje upanišade priznaju *brahmanu*, Buddha daje *dharmi*.<sup>35</sup> *Dharma* upravlja svim stvarima. U Agaṇña-suttanti razvoj sveta i gradacija bića u njemu uslovljena je, kako se tu govori, principom *dharme*.<sup>36</sup> *Brahmačakra* ili točak *brahmana* postaje *dharmmačakka* ili točak zakona. Put *brahmana* naziva se put *dharme*.<sup>37</sup> Osmostruki put naziva se *brahmayāna* ili *dharmayāna*. O Tathāgati se kaže da mu je *brahman* ili *dharma* telo. Misli se da postaje jedno sa *brahmanom* ili sa *dharmom*.<sup>38</sup> Ima mnogo mesta u Pāli kanonu koja pozivaju da se oda pošta i uvaženje *dharmi*.<sup>39</sup> U Milindi *dharma* se personifikuje kao bog ispravnosti.<sup>40</sup> *Dharma* je najviša realnost i stvari sveta su

<sup>33</sup> V., 2; vidi tak. Šamkara o Tait., III. 10 i Katha, V. 2.

<sup>34</sup> Rtam satyam param brahma. Tait.-āran., VI. 13. 27. 12.

<sup>35</sup> Upor. Rabindranath Tagore: »Ovaj *dharma* i *brahman* upanišada su suštinski jedno . . . *Dharma* je u budizmu večna stvarnost Mira, Dobrote, i Ljubavi, kojoj se može žrtvovati najviša predanost, čak i sam život. Taj *dharma* može da ulije čoveku skorō nadčovečansku snagu odricanja, i preko samoodricanja voditi ga najvišem cilju njegovog života, stanju koje se ne može porediti ni sa čime što poznajemo u ovom svetu, a o čemu ipak možemo imati neku nejasnu ideju kad znamo da se može postići ne putem uništenja već putem beskrajne ljubavi. Tako biti u neprekidnoj svesti bezgranične ljubavi naziva gospod Buddha *brahmvihāra* ili bavljenje u *brahmanu*. *Viśvabhāratī Quarterly* 1924. str. 385—386.

<sup>36</sup> Dīgha-nikāya, III. 80 i d.

<sup>37</sup> Samyutta-nikāya, I. 141; V. 5; Theragāthā, 689.

<sup>38</sup> Kad je Buddha postigao *nirvānu*, kaže se da je postao »dharmadhātusvabhāvātmaka« (istovetan s elementom *dharma*).

<sup>39</sup> Samyutta-nikāya, II. 138; Anguttara-nikāya, II. 20.

<sup>40</sup> Upor. Śat.-brāh., XIII. 4. 3. 14. Upor. Poussin: »Ako budisti ne priznaju ni sudiju ni tvorca, oni bar priznaju vladara i nepogrešivu pravdu, pravdu neobične prodornosti i prilagodljivosti, bez obzira što dejstvuje mehanički . . . Po mom mišljenju, kleveta je optuživati budiste za ateizam; oni su u najmanju ruku poznavali bar jedan izgled božanstva« (navedeno u *Buddha's Way to Virtue*, str. 13). Saunders kaže: »Njegova (Buddhina) ozbiljna vera u ispravnost i realnost nevidenih, nedokučivih vrednosti može se nazvati religioznom; i mi možemo potpuno verovati da je on, poznajući svoj narod i njegov religiozni smisao, verovao da mu može sa poverenjem ostaviti da razradi jednu religioznu interpretaciju tog zakona uzročnosti.« Saunders misli da je Buddhino insistiranje na zakonu *karme* i *dharme* »značajan prilog za jedan etički teizam« (*Epochs of Buddhist History*, str. 3).

*dharme*, pošto se javljaju kao manifestacije jednog najvišeg principa.

Na osnovu toga što telesna forma, opažaji, osećanja, sklonosti i intelekt nisu postojani, Buddha poriče da imaju karakter *sebe*.<sup>41</sup> Promenljivi karakter iskustvenoga *sebe* slika se metaforom vatre i kretanjem vode. Beseda u Benaresu ne poriče postojanje nekog *sebe* različitog od promenljivih iskustvenih agregata. U svome razgovoru sa Vačhagottom Buddha odbija da porekne realnost postojanog *sebe*. U Lankāvatāri, delu pisanom nekoliko vekova posle Buddhē, tvrdi se da je Buddha prihvatio teoriju o *sebi* samo da bi obmanuo svoje slušaoce. Nije potrebno prihvatiti mišljenje da je Buddha snizio svoja merila iz razloga korisnosti, jer ima drugih objašnjenja. Kad Buddha dokazuje da se *nirvāna* može normalno postići pre telesne smrti mudraca, i upoređuje je sa srećom najvišeg reda praćenom sveću o prestanku ponovnog rođenja, on prećutno priznaje stvarnost našeg *sebe*. Kad izjavljuje da je karakter prosvećenoga iznad prirode, i ustaje protiv optužbe da propoveda razorenje realnoga,<sup>42</sup> on time dopušta da razaranje pet sastavnih delova ne dira u realno *sebe*. U Dhammapadi *svest o sebi* postaje gospodar *sebe* i svedok svoga dobra i zla.<sup>43</sup> U *sāmkhyi* i *advaita-vedānti* isključuje se *sebe* iz sveg što pripada *ne-sebi*, a u duhu upanišada i budizma.

Ali Buddha nije mogao da potvrdi stvarnost *sebe* na osnovu iskustvenog dokaza. Tako on odbija da odgovori na pitanje o neiskustvenome *sebi*, da li je ono isto sa agregatima ili različito od njih.<sup>44</sup> On nije toliko mnogo poricao postojano *sebe* koliko spekulacije o njemu. Osvrćući se na šest različitih spekulacija o prirodi *sebe*, on kaže: »To je, o monasi, lutanje prazne misli, pribegavanje praznim gledištima, neplodno trošenje gledišta, prazno izlaganje gledišta.«<sup>45</sup> Jedna grana ranih Buddhinih učenika podržavala je *pudgalavādu*, ili veru u postojano *sebe*. Kathāvattu pripisuje tu veru *sammītiyama* i *vaddiputtakama*. U Samyutta-nikayi imamo sūtru o nosiocu tereta.<sup>46</sup> Komentatori budizma: Buddhaghoša, Vasubandhu, Ćandrakīrti i Yašomitra, koji su skloni da negativno tumače Buddhino učenje, tumače ga tako, mada je teško verovati da su promenljivi agregati kako teret tako i opterećeni.

U naše vreme je gotovo opšte priznato da nije ispravno izjednačavati *nirvānu* sa »večnošću ništavila«. Reč »*nirvāna*« bukvalno znači gašenje, a ono što se gasi jeste »žudnja«, briga, ponovno rođenje.«<sup>47</sup> Najraniji pojam *nirvāne* je da je to neobjašnjivo stanje koje se može

<sup>41</sup> Vidi Mahāvagga, I. 6. 38; Maddhima-nikāya, 35; Mahānidāna-sutta; Dīgha-nikāya, II. 66.

<sup>42</sup> Alagaddūpama-sutta; Maddhima-nikāya, I. 140.

<sup>43</sup> 115.

<sup>44</sup> Maddhima-nikāya, I. 256.

<sup>45</sup> Sīlācāra: *Dialogues of Buddha*, tom I, str. 6.

<sup>46</sup> III. 25.

<sup>47</sup> Mahāvagga, VI. 31. 7; S. B. E., tom XIII.

postići čak i ovde i sada<sup>48</sup> potpunim gašenjem žeđi (*tanhā*) i oskrnavljenja duha.<sup>49</sup> To je realno stanje u kome *samsāra* prestaje, a postiže se neopisivi mir.<sup>50</sup> Apanka-sutta opisuje *nirvānu* rečima koje podsećaju na *mokšu* iz upanišada. »Ne mučeci sebe samoga, ne mučeci druge, već za ovog života, ne više gladan, ugašenih želja, postavši hladan, osećajući se dobro, boravi sa sobom koje je postalo *brahman*.«<sup>51</sup> Lepe pesme Thera- i Theri-gātha\* inspirisane su idejama slobode i radosti *nirvāne*.

Nismo u stanju da opišemo adekvatno prirodu *nirvāne* pošto to nije predmet logičkog saznanja. Mada ga oni koji ga doživljavaju osećaju kao jako pozitivno, pojmovno uzev to je negativno stanje. *Nirvāna* je negacija iskustvenog bića vezanog zakonom *karme* ili *samsāre*. »Postoji ono, o monasi, što nije zemlja niti voda, ni vatra niti vazduh, ni beskrajn prostor niti beskrajna svest, ni ništa niti opažaj, ni ovaj svet niti onaj svet, ni sunce niti mesec.« »Gde nema ni smrti niti rođenja, gde nema ovog niti drugog sveta, ni nečeg između njih — to je kraj briga.«<sup>52</sup> Ali to nije nebiće. »Postoji nešto nerodeno, bespočetno, nestvoreno, nesastavljeno; kad ne bi bilo nečeg takvog onda ne bi bilo oslobođenja od onog što je rođeno i ima početak, što je stvoreno i složeno.«<sup>53</sup> Na taj način ima razloga da se *nirvāna* tumači kao nešto nestvoreno i beskonačno,<sup>54</sup> ili kao nesložen element različit od prolaznog sveta.<sup>55</sup> Udāna aludira na sudbinu prosvećenih koji su postigli *nirvānu*. Kao što se ne može pratiti put vatre kada se ugasila, tako se ne može utvrditi ni put onih koji su postigli potpuno oslobođenje. Upanišade<sup>56</sup> upoređuju najviše *sebe* sa vatrom čije je gorivo već utrošeno. Samo gašenje goriva ne uništava vatru koja prestaje da bude vidljiva.<sup>57</sup> Kao što upanišade razlikuju krajnje oslobođenje

<sup>48</sup> Vidi Brahmaḍāla-sutta: D. N., I.

<sup>49</sup> Nandī samyojano loko vitakkasa vicāranā.

Taṇhāya vipphānena nibbānam ity ucyati. Sutta-nipāta, 1109; vidi tak. 1087.

<sup>50</sup> Maddhima-nikāya, 139. Upor. prof. Keith: »Da je *nirvāna* stvarno.. slaže se sa opštim shvatanjem samog Kanona« (*Buddhist Philosophy*, str. 83).

<sup>51</sup> Anattantapo aparantapo ditthe ve dhamme nicchāto nibbuto stibhūto sukhapatisamvedī brahmabhūtena attanā viharati (M. N., I. 412).

<sup>52</sup> Udāna. VIII. 1; v. tak. II. 10, i Itivuttaka.

<sup>53</sup> Udāna, VIII. 3. 10. Upor. Ćhān.-up., VIII. 13. 1. gde se kaže o svetu Brahme, u koji dolaze savršeni, da je nestvoren, *akrtam*. Stanje oslobođenja se opisuje kao nestvoreno, *akrtah*. Mundaka-up., I. 2. 12.

<sup>54</sup> Milinda, str. 271.

<sup>55</sup> Vidi *Psychological Ethics*, str. 367 i d.

<sup>56</sup> Svet.-up.

<sup>57</sup> Upor. Keith: »Nema sumnje da indijska misao o gašenju vatre ne odgovara našem pojmu potpunog uništenja, već da se plamen vraća u svoje prvobitno, čisto, nevidljivo stanje vatre u kome je bila pre svoga manifestovanja kao vidljiva vatra« (*Buddhist Philosophy*, str. 55—56).

\* »Thera-gātha« su pesme Buddhinih najstarijih učenika (*thera*), a »Theri-gātha« pesme najstarijih učenica (*theri*).

(*mokša*) od postizanja neba (*svarga*), tako Buddha razlikuje *nirvānu* od života u raji i opominje svoje učenike da želja za blaženim životom u bezobličnom svetu (*arūpaloka*) predstavlja prepreku koja ometa postizanje *nirvāne*.

Buddha očigledno priznaje pozitivnu prirodu *nirvāne*. Sāriputra odbacuje Yamakino gledište o *nirvāni* kao noći ništavila smatrajući ga za jeres.<sup>58</sup> U zanimljivom razgovoru između kralja Pasenadija od Kosale i monahinje Kheme dopušta se da je *nirvāna* neopisivo stanje koje je nepristupačno iskustvenom opisivanju. Duboka priroda Tathāgate ne može se protumačiti, upravo kao što se pesak u Gangi ili kapljice u okeanu ne mogu izbrojiti.<sup>59</sup> Buddha odbija da odgovori na sva pitanja o prirodi *nirvāne*, pošto takva pitanja ometaju moralni napredak.<sup>59a</sup> a *nirvāna* je neshvatljivo (*anāveddā*). »O čemu se ne može govoriti, o tome treba ćutati.«<sup>60</sup>

### VIII

Naučno nastrojani ispitivači budizma skloni su da tumače Buddhino učenje kao negativan racionalizam. Oni koji su pod utiskom nekorisnosti savremenih pokušaja za stvaranjem metafizičkih sistema skloni su da tumače Buddhino učenje kao agnosticizam; i kad naiđu na mesta koja tome ne odgovaraju, oni izjavljaju da potiču od Buddhinih sledbenika. Profesor Keith priznaje da se pozitivna filozofija koja potvrđuje realnost apsoluta, *sebe* i *nirvāne* može konstatovati u kanonu, ali on nije raspoložen da je prizna Buddhi lično, te je pripisuje »jednoj grupi njegovih ranijih sledbenika«.<sup>61</sup> Različita tumačenja Buddhinog ćutanja o metafizičkim pitanjima pripisuju se različitim uticajima vere.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Samyutta-nikāya, III. 109.

<sup>59a</sup> Nav. delo, IV. 374. Maḍḍhima-nikāya, I. 487.

<sup>59</sup> Samyutta-nikāya, II. 223; Maḍḍhima, 63.

<sup>60</sup> Upor. Aurobindo Ghosh: »Ideal *nirvāne* bio je samo negativan i isključivi izraz najvišeg vedāntskog duhovnog iskustva« (*Ārya*, VI. str. 101). Prema Friedrichu Heileru: »*nirvāna* je, mada to može zvučati paradoksnu, uprkos svoj pojmovnoj negativnosti, ništa drugo do večno spasenje za kojim žudi srce svakog religioznog čoveka na zemlji« (citat u *Nev Pali-English Dictionary*). Poznije budističke škole koje tumače *nirvānu* kao svesno jedinstvo sa univerzalnim Buddhom ili kao buđenje svesti o sebi kao *Buddhi* u čovekovom srcu, bliže su Buddhinom učenju nego one koje *nirvānu* smatraju kao prestajanje svake egzistencije uopšte.

<sup>61</sup> *Buddhist Philosophy*, str. 63—64.

<sup>62</sup> Govoreći o mestu vere u tumačenjima filozofije nekog ranijeg doba, gde smo ograničeni samo na pisane izvore, »obično fragmentarne, često iz druge ruke ili sumnjive vrednosti«, profesor Burnet kaže: »Čovek koji pokuša da provede svoj život simpatišući sa starim filozofima, naći će katkad da mu se nameće ubeđenje čije osnove mogu predstaviti vrlo nepotpuno napomenama ispod teksta. Ako nabranjanje mesta nije potpuno — a ono ne može nikad biti potpuno — i ako svako mesto ne govori na potpuno isti način, što zavisi od toga da li se čita u svetlosti bezbrojnih drugih mesta koja trenutno nisu u sećanju, onda takozvani dokazi neće izazvati isti efekat ni u dva uma« (*Greek Philosophy*, str. 1—2).

Objektivan istoričar mora da teži ne samo tačnosti svojih tvrdjenja, već takođe i pravednosti svojih ocena. Mada je njegova dužnost da upozna nedoslednosti u jednom sistemu, on se mora truditi, ako želi da njegova interpretacija bude plodna, da ih objasni odvajajući suštinsko od slučajnog. Nije fer nastojati na negativizmu ili agnosticizmu tamo gde je drugo tumačenje ne samo moguće već je verovatno u boljem skladu sa idejama učenja ranog kanona. »Agnostički« tumači prave od Buddhinog ćutanja masku za neznanje, a »negativni« tumači ga posmatraju kao akt kukavičluka. Prema prvom gledištu Buddha nije znao istinu, ali je pokušavao da spase svoj ugled izbegavajući sva pitanja i tvrdeći da su nepotrebna. Po drugom, on je imao određena gledišta, ali pošto nije imao hrabrosti da ustane protiv utvrđenih mišljenja, on je svoja mišljenja zadržavao za sebe. Za one koji smatraju Buddhu za jednog od najvećih ljudi u svetu, kome bi odgovaralo ono što je Platon kazao u *Fedonu* o Sokratu, tj. da je bio »najbolji i najmudriji i najispravniji čovek svoga doba«, može se naći izvinjenje ako se ne slažu sa tvrdnjama »negativnih« i »agnostičkih« interpretatora. Ako ne želimo da umanjimo filozofsku sposobnost i moralnu veličinu Buddhine, moramo prihvatiti pozitivno tumačenje. Jedino ono može da objasni Buddhine metafizičke uspehe i propuste, kao i njegovo etičko učenje koje predstavlja logičku dedukciju iz njegove metafizike. Ono ukazuje i na vezu Buddhine sa njegovom duhovnom sredinom i pokazuje kontinuitet između upanišada i njegovih misli. Istorija mišljenja jednog naroda i organski razvoj, a ne samo prosto sledovanje promena.

### IX

Ako je Buddha prihvatio metafizičko gledište upanišada, kako onda mogu hinduski mislioci smatrati budizam kao jeres? Kako se može objašnjavati rasep između hinduskih i budističkih sistema religije i kulture?

Hinduisti nisu toliko bili protiv metafizičkih shvatanja Buddhine koliko protiv njegovog praktičnog programa. Sloboda misli i strogost u praksi odlikovale su Indijce od početka njihove istorije. Indijci će prihvatiti kao ortodoksnu sistemu misli *sāmkhye* i *pūrva-mīmāṃse* bez obzira na njihovu ravnodušnost prema teizmu, ali će odbaciti budizam uprkos njegovog strogo etičkog i spiritualnog karaktera, i to iz prostog razloga što se prvi ne mešaju u društveni život i organizaciju, dok drugi pokušavaju da približe svoje učenje narodnom životu.

Izvođači zaključke iz filozofije upanišada sa neuporedivom logikom i lepotom, Buddha je pokazao neskladnost u verovanjima i ponašanju onih koji su bili nekritički privrženi upanišadama. Dok su se smeli spekulativci iz upanišada usuđivali da otkrivaju gole vrhove apsoluta, masi ljudi bilo je ostavljeno da poštuju svoje male bogove i vrše žrtvene obrede, za koje su pretpostavljali da ih oni zahtevaju.

Izgrađena religija žrtvoprinošenja nije mogla da ulije poverenje misaonim ljudima u doba Buddhe. Činjenica je da su *vānaprasthe* i *yati*\* bili izuzeti od prinošenja žrtava, a pojavila se prirodna sumnja da li se i domaćini ne bi mogli osloboditi tog skupocenog i složenog rituala. Buddha je ustao protiv onih koji su se držali slova, i proglašavao je da spasenje nije spoljašnje i legalno, već unutrašnje i duhovno.

Upanišade su branile princip *ahimse* ili nenasilja, ali ne bezuslovno. Vedsko gledište je bilo tako jako utvrđeno da su upanišade podnosile vedske institucije čak i onda kad su bile protiv bitnih odlika njihovog učenja. Na primer Čhāndogya-upanišad uči da aspirant posle oslobođenja ne bi smeo, između ostaloga, »nikad da pričini bol drugim stvorenjima izuzev na nekim svetim mestima«, tj. pri prinošenju životinja na žrtvu.<sup>63</sup> Ali ubijanje životinja bilo je, po Buddhi, potpuno nedozvoljeno,<sup>64</sup> i on nije nipošto odobravao žrtvovanje životinja.

Dok su se upanišade mirile sa kastinskim uređenjem, ako ga čak nisu i podsticale, dotle ga je Buddhin sistem odlučno potkopavao. Buddha je izjavio da su pojedinci viši ili niži ne prema svom rođenju, već prema svom karakteru.<sup>65</sup> Dok su brāhmani zadržavali pravo studiranja svetih spisa za članove tri kaste »dvaput rođenih«, dotle je Buddha odbacio sva takva ograničenja. Priznajući intelektualno prvenstvo brāhmana, Buddha je sa njima po rangu izjednačio sramane i otvorio ovaj red šudrama i cāndalama. Sanīta, čistač, bez ustezanja je priman u pastvu kao brāhman iz visoke kaste.<sup>66</sup>

Uprkos reformama koje je želeo da sprovede, Buddha je živio i umro u ubeđenju da obnavlja principe arijske vere dostojne poštovanja. On sebe nije zamišljao kao osnivača jedne nove religije, mada se trudio da očisti brāhmanski hinduizam i oživi svoju društvenu sredinu. Ali u svako doba pionire napretka smatraju, sa prirodnim nepoverenjem, za pobornike bune i nereda. Buddha je izazvao gnev hinduskih sveštenika — koji su ga smatrali kao antisocijalnu silu — time što

<sup>63</sup> Ahimsan sarvabhūtanā anyatra tīrthebhyah, VIII. 15.

<sup>64</sup> Vidi Kūṭadanta-sutta: Dīgha-nikāya, I. 127. Mada je Buddha zahtevao strogu disciplinu od monaha, nije se mešao u društveno-religiozne obrede učenika sve dok oni nisu došli u sukob sa njegovim osnovnim načelima. On je odobrio brāhmanu Kūṭadanti da prinosi žrtve koje nisu zahtevale ubijanje životinja. Kumāra Kassapa, jedan neposredan učenik Buddhe, poučava princa Pāyāsi da su žrtve koje ne traže surovost bolje od onih koje su surove. Vidi Pāyāsi-suttanta, Dīgha-nikāya, II. Po Buddhi, najviša žrtva je ljubav prema čovečanstvu i moralni život. Vidi Čhān-up., III. 16 i 17.

<sup>65</sup> Aḡaṇṇa-suttanta: Dīgha-nikāya, III; Samyutta-nikāya, II. 138; Anguttara-nikāya, II. 20.

<sup>66</sup> Kassapaśihanāda-sutta; Samannaphala-sutta, 14; Asoka's Inscriptions u Girinuru i Sahabadgaru. Vidi tak. Vinaya-pitaka, knj. II i Madhurā-sutta. Upor. »Kšatrija je najbolji od ovog naroda koji ima poverenje u rodoslov. Ali onaj koji je savršen u mudrosti i ispravnosti najbolji je među bogovima i ljudima« (Ambattha-sutta).

\* *Vānaprastha* je pustinjač, a *yati* asketa u vedskom smislu.

je isticao duhovno bratstvo na mesto naslednog sveštenstva, ličnu zaslugu na mesto razlika po rođenju, logičke razloge na mesto vedskog otkrovenja, moralni život na mesto obredne pobožnosti, i savršenog mudraca iznad vedskih bogova. Ono što je Buddha i njegove sledbenike u očima brāhmanskih sveštenika načinilo neoprostivim jereticima bilo je njihovo propagiranje društvene revolucije. Nema ničega u Buddhinom učenju što se ne bi moglo izmiriti sa hinduskom misli; ali je radikalan sukob između društvenog sistema zasnovanog na brāhmanskoj supremaciji, i sistema koji je ne priznaje. U teološkim diskusijama, koje su obično uzbuđljive, svaki protivnik je ateista. Ako neko ne prihvata naše iluzije, on je jeretik; ako prihvata neki drugi standard moralnosti, on je nemoralan. Pobornik vedske žrtvene religije smatrao je Buddhu za neprijatelja vere. Kad se Buddha približio brāhmanu Bhāradvādi, koji je prinosio žrtvu na vatru, ovaj mu je doviknuo: »Ostani tamo, o ti obrijane glave, tamo o *samanaka*, tamo ti niske kaste.«<sup>67</sup> Hinduska ortodoksija je prihvatala sličan stav kadgod je bilo protesta protiv vedske religije. Mandana Mišra je prekorevao Šamkaru da vedsku pobožnost potčinjava saznanju apsoluta.<sup>68</sup> Buddha se ne buni protiv metafizičara upanišada već protiv brāhmanskog hinduizma. Raskol je rastao sve više što su sledbenici Buddhe postajali revnosniji propagatori novog učenja i razvijali svoje učenje na način potpuno suprotan rastućoj tradiciji *vedānte*. Negativno gledište na Buddhino učenje nalazi se kako u Kathāvattu u Pitanjima kralja Milinde, tako i u klasičnim radovima *hinayāne* i *mahāyāne*. Nije čudo što su komentatori *vedānte* podvrgli strogoj kritici razne budističke pravce.

## X

Četiri budističke škole dokazuju svoju vernost učenju Buddhe, koji je otkrio elemente postojanja (*dharmā*), njihovu uzročnu vezanost, i metodu za konačno suzbijanje njihovog uticaja. Suprotno od *ādivaka*, koji su poricali uticaj prošlosti na sadašnjost, pošto je prošlost mrtva i nepovratna, Buddha je tvrdio da »sve postoji« iako se stvari smatraju kao kombinacije sila (*samskārasamūha*). Buddha je podržavao postojanje svih stvari u interesu moralnog života. *Sarvāstivādinī\** (*vaibhāśike* i *sautrāntike*) su se pridržavali pluralističkog realizma. Pojam *nāma-rūpa* iz upanišada razradili su budisti u četiri elementa materije (*rūpa*) i četiri mentalna činioca (*nāma*): opažaji, osećanja, sklonosti i razum.

<sup>67</sup> Tatr'eva mundaka, tatr'eva samanaka, tatr'eva vasalaka, titthāhi.

<sup>68</sup> »U to vreme kad je Mandana Mišra prao ruke od trave *darbha*, pošto je pozvao sve bogove prizivanjem Sālagrāme, video je noge Šamkarācārye u osvećenom krugu. Iz posmatranja njegove ličnosti zaključio je da je to *sannyāsin*, te se trenutno razjario i uzviknuo: »Odakle dolazi ovaj čovek obrijane glave?« (Kuto mundi). Anandagiri: *Šamkaravidaya*.

\* Zastupnici nauke da »sve jeste«, tj. fenomenistički realisti.

Čulne date su materija, a četiri druga činioca sačinjavaju dušu. Često se elementi postojanja dele na šest sposobnosti primanja (*śaḍāyatana*), pet čula, *manasa*, i njihovih šest objekata.<sup>69</sup> Objekti *manasa* su nečulni i ima ih šezdeset četiri vrste. Ponekad se pored pet čula, *manasa* i šestostrukih objekata, spominju šest oblika svesti, i onda dobijamo osamnaest *dhātu*. Striktno govoreći, ne može biti nikakve razlike između unutrašnjih i spoljnih, ili nekog stvarnog uzajamnog uticaja između izdvojenih elemenata, mada popularno mišljenje dopušta ovakve neopravdane pojmove. Kako materija tako i duh pretvaraju u neprekidan tok diskretne momente neprodorne mase u slučaju materije, a svesti kad je u pitanju duh. Ove čulne date i elementi duha podvrgavaju se uzročnim zakonima. Ali uzročnost dobija novi smisao kad su u pitanju trenutni entiteti koji se naprosto javljaju i iščezavaju, ali se ne kreću niti menjaju. To je samo *pratītyasamutpāda*, ili zavisno nastajanje. Jedno stanje postaje posle drugoga. Nije tu u pitanju da neko stanje stvara drugo.

Prema teoriji pluralističkog realizma saznanje nije ništa drugo do zajedničko postojanje svesti sa predmetom. Kao što to izražava profesor Stcherbatsky: »Momenat boje (*rūpa*), momenat čulnog viđenja materije (*śaksuh*) i momenat čiste svesti (*चित्ता*) koja se javlja simultano, usko povezani sačinjavaju ono što se zove opažanje (*sparśa*) boje.«<sup>70</sup> To znači da se elemenat svesti javlja kao predmetom određen a podržavan čulnim organom. Svest ne opaža čulni organ već samo predmet, pošto postoji naročiti odnos koordinacije (*sāripya*) između njih. Kaže se da svest opaža, kao što se kaže da se svetlost kreće. Abhidharmakoša kaže: »Svetlost lampe je zajedničko metafizičko obeležje za neprekidno javljanje niza iskričavih plamenova. Kad ovo proizvođenje promeni mesto, mi kažemo da se svetlost pomerila. Slično tome, svest je konvencionalno ime za niz svesnih trenutaka. Kad ona promeni svoje mesto (tj. pojavi se u koordinaciji sa drugim objektivnim elementom), mi kažemo da ona opaža taj objekat.«<sup>71</sup> Mi doživljavamo samo niz iskri same svesti, ali nema ničega što saznaje. U sledovanju svesnih trenutaka prethodni je uzrok sledećeg.

Sa ovog gledišta samo jedan korak vodi *vidhānavādi yogācāra*, koji svode sve elemente na izgled jedne sveobuhvatne svesti (*ālayavidhāna*). Elementi egzistencije (*dharme*) su produkti misli. Predmeti se javljaju u svesti kao posledice naših prošlih iskustava. Spoljni svet je tvorevina naše misli kojoj mi dajemo imena i ideje.<sup>72</sup> Teorija neprekidne struje misli, u kojoj je prethodni momenat uzrok sledećeg a svaka dva su vezana samo odnosom *samanantaratva* (kontingencije), ustupa mesto učenju o supstancijalnoj univerzalnoj svesti (*ālaya*), čije modifikacije (*parināma*) predstavljaju duševna stanja. Pojam

<sup>69</sup> Elementi se dele u *skandhe*, *āyatane* i *dhātu*. Vidi Theragātha, 1255.

<sup>70</sup> Trayāṇām sannipātaḥ sparśaḥ (*The Central Conception of Buddhism*, str. 55).

<sup>71</sup> IX; Vidi Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*, str. 57.

<sup>72</sup> Nāmasamīdāvyavahāra. *Lamkāvatāra-sūtra*, str. 85.

stepena nerealnosti je u stvari prećutno priznanje apsolutne realnosti. Individualne ideje su nerealne (*niḥsvabhāva*): prvo, jer su logičke konstrukcije (*parikalpita*) bez odgovarajuće realnosti u vanduhovnom svetu; drugo, jer su samo uslovno realne (*paratantra*); i treće, jer su sve utonule u jednu realnost (*pariniṣpanna*) apsoluta (*tathatā*). Individualni elementi nisu realni po sebi, već imaju svoju realnost u apsolutu, koji je po svojoj prirodi čista svest nepočeļjena u subjekt i objekt (*grāhya grāhaka rahita*).<sup>73</sup> Pošto je apsolut imanentan svetu, sve što je potrebno za postizanje *nirvāne* jeste promena gledišta. Mistična moć *yoge* pomaže nam da vidimo stvari sveta *sub specie aeternitatis*. *Samsāra* je za nepreporođenog ono što je *nirvāna* za preporođenoga. Ali *yogācāra* ne pravi pažljivo razliku između individualne i univerzalne svesti. Kad zaključuje da razlika između saznavaoaca, saznanog i saznanja nije realna, već postoji zahvaljujući bespočetnom prljanju svesti, kad upoređuje odnos posebnih stanja svesti prema univerzalnoj svesti sa odnosom talasa prema moru, kad priznaje večnu realnost *tathate* i smatra je kao jedinu nesloženu stvarnost (*asamskrtadharmā*) i sve ostalo stavlja u oblast relativnosti, kad sve *dharme* svodi na moduse jedne osnovne esencije — prećutno priznaje realnost jedne apsolutne svesti, mada se često probija i subjektivistička tendencija. *Mādhyamike* podvrgavaju teoriju *yogācāra* ozbiljnom ispitivanju. Oni zastupaju mišljenje da ne možemo imati nikakvu samosvest (*svasamvitti*), jer jedna stvar ne može dejstvovati na samu sebe. Prst ne može dodirivati sam sebe, niti nož može seći sebe. *Mādhyamike* posmatraju sve elemente sveta kao slučajne i tako objavljuju da je svet bez realnosti ili *śūnya*. Za *śūnyu* se takođe kaže da je osnovna istina sveg postojanja. Skoro svi koji ispituju Nāgārđuninu *mādhyamika* metafiziku smatraju njegov sistem kao nihilistički.<sup>74</sup>

Što se tiče mog prikaza te teme,<sup>75</sup> ja sam izneo da je ta metafizika više pozitivna nego što se obično predstavlja. Dokazivao sam da je Nāgārđuna verovao u vrhovnu realnost, koja je *śūnya* samo u tom smislu što je lišena svih iskustvenih odredaba. Da pokušamo da odredimo da li Nāgārđunina vrhovna realnost jeste ili nije ogromna praznina, neublažena negacija.

## XI

Ne može se sumnjati da je Nāgārđunina koncepcija sveta nerealna ili *śūnya*. Pod realnim zamišljamo svaki entitet koji ima svoju sopstvenu prirodu (*svabhāva*), koji ne stvaraju uzroci (*akrtaḥ*), koji nije zavisan ni od čega drugog (*paratra nirapekṣa*).<sup>76</sup> Sve što je rela-

<sup>73</sup> Advayalakṣanam vijñaptimātram. Vidi Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nivāna*, str. 32—33.

<sup>74</sup> Kern: *Mānval*, str. 126; Jacobi: *AOJ*, XXXI, str. 1; Keith: *Buddhist Philosophy*, str. 237, 239, 247, 261. <sup>75</sup> Str. 470 i d. <sup>76</sup> M. K., XV. 2.



tivno ili zavisno — nestvarno je, *śūnya* (*svabhāva śūnya*). Realno je nezavisno neprouzrokovano biće.<sup>76</sup> Svet iskustva je zavisan od odnosa između subjekta i objekta, supstancije i atributa, aktera i akcije, postojanja i nepostojanja, postanka, trajanja i nestajanja, jedinstva i mnoštva, celine i dela, vezanosti i oslobođenja, odnosa vremena i odnosa prostora; Nāgārduna ispituje svaki od ovih odnosa i prikazuje njihove protivrečnosti.<sup>77</sup> Ako je neprotivrečnost merilo realnosti, onda svet iskustva nije realan. Svet nije ni čisto biće ni čisto nebiće. Čisto biće nije postojanje ili stvar svetskog procesa; čisto nebiće nije valjan pojam, jer kad bi bio takav apsolutno ništavilo bilo bi entitet, a ono što je po definiciji negacija svega postojanja postalo bi egzistentno. Ništa ne predstavlja jednu stvar. Postojanje je postajanje. Stvari u svetu ne postoje nego stalno postaju. One se uvek zamenjuju. One nisu ni samopostojeće niti nepostojeće, pošto se opažaju i izazivaju akciju i proizvode uticaje. Lalitavistara kaže: »Nema predmeta koji postoji niti ima predmeta koji ne postoji. Onaj koji poznaje lanac uslovljenog postojanja ide dalje od oba.«<sup>78</sup> Nāgārduna počinje svoje delo tvrđenjem da stvari nisu ni prolazne ni večne, ni stvorene ni razorene, ni iste ni različite, da se ne pojavljuju niti nestaju.<sup>79</sup> Nema pravog stvaranja (*samutpāda*), već postoji samo uslovljeno (*pratītya*), relativno, prividno stvaranje. Nema stvarnog uništenja, već postoji samo prividno uništenje (*pratītya-samučheda*); i tako je sa svime. Sve stvari u vasioni su uslovljene i samo relativne. *Śūnya* je izraz koji Nāgārduna upotrebljava da obeleži uslovni karakter sveta.<sup>80</sup> Ako bi neka stvar bila realna i neuslovljena, onda ona ne bi bila ni stvorena niti bi se mogla razoriti.<sup>81</sup> Nema u svetu predmeta koji ne podleže promeni, pa tako i svet *śūnya*.

Kao branilac srednjeg puta, Nāgārduna se odbacuje svet kao čistu iluziju. Svoj napad upravlja prema teoriji samostalnog postojanja stvari, a nipošto ne umanjuje njihovo uslovljeno postojanje. Komentarišući rad Nāgārdune, Čandrakīrti kaže: »Naše dokazivanje da predmeti ne postoje samostalno tiče se realnosti vasioni za vas koji prihvatate učenje o samostalnom postojanju predmeta. Gledajte po

<sup>76</sup> Aśūnyam . . . apratītyasamutpannam. M. Vrtti, 403.

<sup>77</sup> Str. 473 i d.

<sup>78</sup> Na ca punar iha kaścīd asti dharmah  
So'pi na vidyati yasya nāsti bhāvāh  
Hetukriyāpāramparā ya jāne  
Tasya na bhotiha astināstibhāvāh (Gl. XXV).

<sup>79</sup> Anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam  
Anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam.

<sup>80</sup> Yāh pratītyasamutpādah śūnyatām tām pravakṣyate. — M. K., XXIV.  
Śūnyāh śarvadharmāh nihsvabhāvayogena\* (Pradñāpāramitā).

<sup>81</sup> Yady aśūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayah. M. K., XXIV.

\* Ono što je uslovljeno nastalo smatramo ništavilom. — M. K., XXIV.  
Sve su stvari štetne jer su predodređene za propast.

kome predmeti ne postoje samostalno ne dira našu teoriju o uslovljenom postojanju predmeta.«<sup>82</sup>

Ali nije moguće da je Nāgārduna smatrao svet za nerealan, a da ipak nije verovao u neku drugu realnost. Ako je svaka misao falsifikat, onda mora postojati nešto realno koje je falsifikovano. Jer, ako ne bi bilo istine, falsifikat bi izgubio svoj smisao. Ne postoji relativno saznanje bez apsolutnog saznanja, koje mu je imanentno. Nema ničeg iskustvenog što ne bi otkrivalo nešto transcendentno. »O Subhūti, sve stvari imaju *śūnyatu* za svoje pribežište; one ne menjaju to pribežište.«<sup>83</sup> Ako stvari izgledaju samostalne, taj izgled imaju zahvaljujući *māyi*.<sup>84</sup> »O Sāriputra, stvari koje ne postoje, kad se tvrdi da postoje, nazivaju se *avidyā*.«<sup>85</sup> Ako pogrešno smatramo pojavni svet kao nomenalnu stvarnost, to je slučaj *avidye*. Ali ne možemo razumeti transcendentnu realnost drugačije do preko sveta iskustva; niti možemo postići *nirvānu* osim preko razumevanja najviše realnosti.<sup>86</sup>

Cilj je Mādhyamika-šāstre da prikaže prirodu *nirvāne*, koja se sastoji u poništenju celog sveta, a po svojoj prirodi je blaženstvo.<sup>87</sup> *Nirvāna* je neopažanje stvari, a to je apsolutna istina.<sup>88</sup> U čuvenom delu Šataka<sup>89</sup> to se izjednačava sa *śūnyatom*. Oba, i *nirvāna* i *śūnyatā*, karakterišu se na isti negativan način. *Nirvāna* niti postoji niti ne postoji,

<sup>82</sup> Bhavatas tu svabhāvavādinah, svabhāvasya bhāvānām vaidhuryāt sarvabhāvāpavādah sambhāvayate; vāyam tu pratītyotpannatvāt sarvabhāvānām svabhāvam evam nopalabhāmahe, tat kasyāpavādam kariṣyāmah, M. Vrtti, VIII. Ima mesta koja sugeriraju teoriju apsolutne iluzije. U XVIII Nāgārduna upoređuje stvari sveta sa kulama u vazduhu i sličnim:

Kleṣāh karmāni delāśca phalāni ca  
Gandharvanagarākārā maricisvapnasannibhāh.  
(Tela i dela i njihovi plodovi su patnja.  
Oni sličje kulama u gradu nebeskih bića koja je podigla fatamorgana)\*

<sup>83</sup> Sūnyatāgatika hi, subhūte, sarvadharmāh, te tām gatim na vyativartante.

<sup>84</sup> Dharmataiṣā sarvadharmānām māyādharmatām upādāya . . .

<sup>85</sup> Yathā, sāriputra, na samvidyante tathā samvidyante evam avidyamānās tenocyante avidyeti.

<sup>86</sup> Vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate.

Paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyata iti. — M. K., XXIV.

<sup>87</sup> Sarvaprapañcōpaśamaśivalakṣanam nirvāṇam sāstrasya prayojanam, (Nirvāna je, prema nauci *šastre*, stanje okarakterisano prestankom svake diferencijacije). M. Vrtti; vidi takođe Māndūkya-up., 7 i 12. Upor. Čandrakīrti: Bhāvābhāvāntardvayarahitatvāt sarvasvabhāvānutpatīlakṣanā śūnyatā. (Ništavilo je pojava nenaštajanja svojstva uopšte, tamo gde nema razlučivanja bića i nebića). M. Vrtti, XXIV.

<sup>88</sup> Yo' nupalambhah sarvadharmānām sā prajñāpāramitety ucyate.

<sup>89</sup> Sūnyatām eva nirvāṇam kevalam tad ihobhayaṃ. (Ništavilo je u apsolutnom smislu identično s nirvānom). — M. Vrtti, XVIII.

\* Čandrakīrti dokazuje da su one bez karakternih odlika kao ove, a ne iluzorne: »gandharvanagarākārādivan nihsvabhāvā veditavyāh«. Čandrakīrti nastoji na tome da »smo mi relativisti a ne negativisti«. M. Vrtti, 368.

već je iznad oboga.<sup>90</sup> *Šūnyatā* je istina ili »*tathatā* koja se ne povećava niti opada.«<sup>91</sup> U Aṣṭasahasrikāpraññāpāramiti se kaže da je *śūnyatā* duboka. »Reč dubok, o Subhūti, sinonim je za ono što nema uzroka, za ono što je izvan kontemplacije, za ono što je izvan poimanja, za ono što nije stvoreno, za ono što se ne rađa od nepostojanja, od rezignacije, od savladivanja, od gašenja ili konačnog putovanja.«<sup>92</sup> Po Nāgārđuni, *nirvāna*, *buddha*, *śūnyatā* samo su različita imena za istu realnost. Ako se *nirvāna* tumači kao nestajanje sveta, onda ono postaje relativan pojam, nešto proizvedeno uzrokom. Nelogično je shvatanje da svet postoji pre *nirvāne* a nestaje posle njega. Zato Nāgārđuna nastoji na tvrdenju da ne postoji stvarna razlika između apsolutnog i pojavnog, *nirvāne* i *samsāre*. On kaže: »Uzimajući u obzir uzroke ili uslove, mi ovaj svet nazivamo svetom pojavom. Taj isti svet naziva se apsolutnim ako se ne gleda na uzroke i uslove.«<sup>93</sup> Kad Nāgārđuna opisuje najvišu realnost kao nestvorenu, nepodložnu razaranju, nevečnu, neprolaznu, on misli da je realnost suprotna svim iskustvenim odlikama. Opisuje *śūnyatu* skoro istim rečima kojima upanišade karakterišu *nirguna brahman*.<sup>94</sup> Ono nije ni jedno niti mnoštvo, nije ni ono koje ne postoji niti ono koje postoji.<sup>95</sup> Kao najviša realnost, *śūnya* se ne može shvatiti misaono niti se može opisati rečima.<sup>96</sup>

Šantideva kaže da apsolutna realnost ne spada u oblast intelekta (*buddhi*), ograničenog na oblast relativnog. *Mādhyamika* poriče da diskurzivna misao može da postigne najvišu istinu. »Učenjaci nazivaju *śūnyatu* poništavanjem svih pojmova: čak i oni koji je posmatraju kao *śūnyatu* kaže se da nisu sposobni da se poprave.«<sup>97</sup> »Kakav se opis ili znanje može pružiti o predmetu koji se ne može opisati rečima? Čak i ovaj iskaz — da je nemoguće predstaviti ga rečima — pravi se pomoću iluzornog karakterisanja.«<sup>98</sup> U »iluzornom karakterisanju« mi upotrebljavamo jedan pojam koji je samo najveće približavanje

<sup>90</sup> Na cābhāvopi nirvāṇam kuta evāsyā bhāvatā  
Bhāvābhāvaparāmarśakṣayo nirvāṇam ucyaṭe.\* — Ratnāvali.

<sup>91</sup> M. M. Haraprasād Śāstri kaže: »Usred ovih negativnih opisa ima nečeg neshvatljivo pozitivnog, koje je *śūnya*« (*Journal of the Buddhist Texts Society*, knj. II, gl. III, str. VI).

<sup>92</sup> XVIII. <sup>93</sup> M. K., XXV. 9.

<sup>94</sup> Kena, 3. 11; Brh., II. 5. 19; III. 8—8; Katha, III. 15; Iṣā, 9—10; Mundaka, I—6; Mānd., 7.

<sup>95</sup> Nāstiko durgatim yāti, sugatim yāti anāstikah  
Yathābhūtaparijñānam mokṣam advaya niśritā. — Āryaratnāvali.

Onaj ko drži *śūnyatu* za nepostojanje pada u bedu, dok onaj koji ne misli tako postiže sreću; ali oslobođenje postižu oni koji imaju pravo saznanje realnosti, koja nije ni postojanje ni nepostojanje.

<sup>96</sup> Bodhicāryāvatāra, IX. 2.

<sup>97</sup> Śūnyatā sarvadrṣṭinām proktā nihsaranam jinaih  
Yeśām tu śūnyatādrṣṭis tām aśādhyān vabhāṣire. — M. K., XIII.

<sup>98</sup> Anakṣarasya dharmasya śrutiḥ kā deśanā ca kā  
Śrūyate yasya taccāpi samāropād anakṣara. — M. Vrtti, XV.

\* (*Nirvāna* nije ni nebiće, pa kako bi je onda mogli identifikovati s bićem. *Nirvāna* se naziva prestankom i nadilaženjem iskustva o biću i nebiću.)

ispitivanom predmetu, ali ga odmah opozivamo kao neadekvatan svom sadržaju.<sup>99</sup> Poznavati *śūnyu* znači poznavati sve; ako ne znamo njega ne znamo ništa.<sup>100</sup> Jedinstveno nedefinljivo (*anirvačaniya*) biće kaže se da je realnost sveta realnosti (*dharmānām dharmatā*), suštinska ovost (*idamitā*), takvost (*tathatā*), takvost sveg postojanja (*bhūta-tathatā*), prvi začetak gospoda Buddhe (*tathāgatagarbha*). Bilo bi vrlo teško objasniti Nāgārđuninu metafiziku i njegovo zahtevanje prednosti (*bhakti*), ako ne priznamo apsolutističke implikacije njegovog učenja o *śūnyu*.<sup>101</sup>

## XII

Mnogo zbrke stvoreno je zbog dvosmislenosti reči »*śūnya*«. Ona se upotrebljava kako za svet iskustva tako i za svet najviše realnosti. Svet iskustva, sagrađen odnosima koje određuje intelekt, nepojmljiv je. Dosledno tome, Nāgārđuna poriče da ima neku svoju tezu koju bi branio, pošto bi svaki intelektualni dokaz nosio iste slabosti. Ako intelekt nije sposoban da objasni iskustvo, pošto u njemu nalazi bezna- dežne suprotnosti, to se ne može očekivati da ima više uspeha u pogledu na najvišu realnost. Tajanstvena je kako jedna tako i druga oblast, i Nāgārđuna upotrebljava isti izraz *śūnya* za obadve. Istina je u ćutanju koje ne znači ni negaciju niti potvrđivanje. Oba sveta, iskustveni i najviše realni, u različitom smislu prkose opisivanju kao postojećem ili nepostojećem. Ako priznamo najvišu realnost kao istinito biće, svet nije takav; ako priznamo biće sveta kao istinito biće, onda najviša realnost nije takva. Oba sveta su *śūnya*, mađa u različitom smislu.

Na kraju moga izlaganja o sistemu Nāgārđune isticao sam neke tačke sličnosti između *śūnyavāde* i *advaita-vedānte*.<sup>102</sup> Oni obadva posmatraju svet kao podvrgnut promeni i stoga nerealni.<sup>103</sup> Realnost

<sup>99</sup> Vidi Vedāntasāra, str. 8.

<sup>100</sup> M. K., XXIV; Upor. Brh.-up., II. 4. 5. 7—9; III. 2. 1; IV. 4. 21; V. 1. 1; Mundaka, I. 3.

<sup>101</sup> Rudolf Otto kaže: »Ono što je istinito u neobičnom »ništa« naših mistika važi takođe i kod *śūnye* i *śūnyate*, praznog i praznine budističkih mistika. »Prazno« kod istočnih i »ništa« kod zapadnih mistika predstavlja numinozni ideogram za »sveto drugo«. Ništa se o njemu ne može reći pošto je ono »apsolutno i suštinski drugo i suprotno od svega što postoji i može se zamisliti« (*The Idea of the Holy*, E. T., str. 30).

<sup>102</sup> Str. 487—488.

<sup>103</sup> Śamkara bi potvrdio ovo mesto:

Jarāmaranadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā \*

Tiṣṭhanti katame bhāvāḥ jarāmaranam vinā. — M. K., VII.

\* (Neminovno je rađanje i smrt za sve pojave u svakom zbivanju., Nema bića koja su postojana prema rođenju i smrti.)

koja prevazilazi sve razlike iskustva i saznanja priznaje obadva;<sup>104</sup> samo Nāgārđuna to sugerira a ne izgrađuje do u pojedinosti, kao što to čini *advaita-vedānta*. Učenja o *māyi* i *avidyi* preuzimaju se i dosta obrađuju u *advaita-vedānti*. Vrlinu i greh gledaju oba kao sredstva za više i niže stupnjeve u *samsāri*, dok krajnje oslobođenje ostaje potpuno netaknuto.<sup>105</sup> Dajući racionalno saznavanje za *advaita-vedāntu*, za razliku od onog na svetim spisima, Gaudapāda nalazi da ništa nije korisnije od teorije *mādhyamika*. Mnoge od njegovih Kārikā podsećaju nas na Nāgārđunino delo.<sup>106</sup> Ne bez razloga posmatra Vācāspati braniocce *śūnyavāde* kao napredne misliocce (*prakr̥ṣtamati*), dok za pluralističke realiste kaže da su inferiornije misli (*hinamati*), a pristaše *yogācāre* osrednjih sposobnosti (*madhyama*).<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Za Šamkarin pojam oslobođenja i realnosti istinita je Čandrakīrtijeva konstatacija: Sarvakalpanājālarahi'ajñānāñeyanivrttisvabhāvam, sivaṃ, paramārthasvabhāvam.\* Vidi takođe: S. B., III. 2. 17; B. G., XIII. 12.

<sup>105</sup> Dharme ca satyadharme ca phalam tasya na vidyate. (Tu se ne razaznaje plod dobrog jela ni istine.) M. K., VIII. Upor. Brh.-up., IV. 3. 21—22; Katha, II. 14.

<sup>106</sup> Upor. Gaudapāda: Kārikā, II. 32; IV. 22; IV. 88.

<sup>107</sup> Bhāmatī, II. 2. 18.

\* (Suština prestanka je napuštanje mreže opšte strukture subjekta i objekta spoznaje, a to je upravo suština apsolutne istine.)

## PRIMEDBE

### GLAVA I

Strana 13. — Prema »Prašastapādi« bog je tvorac vasione.

Vidi Padārthadharmasamgraha, str. 48.

Strana 18, pr. 9. — Vidi Bhāmatī, I. 1.1.

Strana 25. — O upotrebi reči »daršana« u smislu »tačke gledišta« ili »filozofskog mišljenja« vidi Čandrakīrti o Nāgārđuninom delu »Kārikā« (st. 75 petrogradskog izdanja), i navode iz Bhartṛprapañca u »Tikā« o Surešvarinom »Brhardvārttika«, str. 890. Vidi tak. Jakobi: *Intoduction to vol. 22 of S. B. E.*, str. XIV. Ovo pozivanje dugujem profesoru Hiriyanni.

Str. 29. — To se gledište naziva *śākhācandranyāyā*.

Str. 32. — »Nije preterano reći da ni u jednoj literaturi moralizirajuća nota nije toliko značajna. Možda upravo zbog opštosti tog načina izražavanja u sanskrtu ima tako malo dela koja se bave isključivo problemima morala« (Macdonell: *Comparative Religion*, str. 70).

Strana 36. — »Period sūtra« ovde se upotrebljava naročito u vezi sa filozofskim *sūtrama*, a ne sa vedskim ili *Kalpa-sūtrama*. Period ovih drugih misli se da je bio između 500. i 200. g. pre naše ere.

### GLAVA II

Strana 42. — Opšte je mišljenje da su himne koje obuhvata Rg-veda ispevane u severozapadnoj Indiji. Vidi Macdonell: *Sanskrit Literature*, str. 40.

Strana 44. — Arnold uzima za glavne kriterijume svoje petostruke podele — metar, jezik i rečnik.

Strana 44. — Što se tiče doba veda prof. Winternitz ukratko izlaže rezultate svojih ispitivanja na sledeći način (*Calcutta Review*, novemb. 1923):

1. Budizam i đainizam pretpostavljaju sve vede. Ako se poreklo religije đaina, što je verovatno, svodi na Pāršvu, prethodnika Mahāvire, onda veda mora da je završen i smatran kao sveti tekst brāhmanizma već u osmom veku pre n. e.
2. Himne Rg-vede su starije nego sva ostala indijska literatura.
3. Pojava i razvoj Rgveda-samhitā zahtevali su dugo vreme, nekoliko vekova.
4. Rgveda-samhitā je znatno stariji nego Atharvaveda-samitā i Yađurveda-samhitā.
5. Sve samhite su starije od brāhmana.
6. Kako za razvoj brāhmana tako i za upanišade bilo je potrebno mnogo vremena.
7. Uska veza koja postoji između vedskih samhitā s jedne strane, i aveste i staropersijskog s druge, ne daje nam pravo da odredimo vreme postanka veda u duboku drevnost, pre mnogo hiljada, a da ne kažemo i miliona godina.
8. S druge strane, činjenice iz političke, religiozne i književne istorije ukazuju na jedan period od najmanje hiljadu godina i možda više između najranijih himna Rg-vede i poslednjih delova starih upanišada i pojave budizma.

9. Nije moguće odrediti tačno vreme početka vedske poezije. Sigurno ne znamo ništa više do to, da je vedska književnost počela u neko nepoznato doba prošlosti i produžavala se do osmog veka.

10. Ali je ipak verovatnije da je to nepoznato vreme početaka vedske literature bilo bliže 2500. ili 2000-tim godinama pre n. e. nego 1500. ili 1200-tim.

Najnovija otkrića u Harappi u Pandabu i Mohendo Daro u Sindu, bacaju novu svetlost na pitanje starosti indijske civilizacije. Sada imamo dovoljno arheoloških dokaza da su pre 5000 godina narodi Sinda i Pandaba živeli u lepo izgrađenim gradovima i imali relativno razvijenu civilizaciju sa visokim standardom umetnosti i zanatstva, kao i usavršen sistem pisanja. Starine iz Pandaba i Sinda uključuju »kuće i hramove zidane masivno od pečene cigle i snabdevene vodovodima pokrivenim mermernim pločama«. Pored raznovrsnih grnčarskih proizvoda, sa slikama i glatkih, nekih koji su rađeni rukom i drugih pomoću točka, pored igračkica i narukvica od plavog stakla, bele gline i školjke, nalazimo tu izvestan broj pečata sa gravurama i zapisima na nekom do sada nepoznatom slikovnom pismu. Sir John Marshall, glavni direktor arheologije, piše da su ta otkrića »utvrdila jednog za svagda postojanje na indijskom tlu u trećem milenijumu pre n. e. jedne civilizacije toliko visoko razvijene i, kako izgleda, toliko raširene kao što je bila sumerska kultura Mesopotamije, sa konačnom evidencijom o uskoj vezi između njih«. Mada je suviše rano govoriti nešto određeno o vezama između Indije i Mesopotamije u trećem milenijumu pre n. e., ipak ovi nalazi pružaju možda ključ za rešenje problema Dravida.

Strana 48. — Reč »deva« je u vezi sa latinskom *deus* i izlazi iz korena koji znači »sijati«. Definicija *nirukta* poznijeg je datuma.

Strana 49. — U delu »Nirukta« tvrdi Yaska da mnoge vedske *mantrae* dopuštaju *ādhībhautika* (fizičku), *ādhīdaivika* (religioznu) i *ādhyātika* (duhovnu) interpretaciju. Npr. *agni* znači vatru u fizičkom smislu, svešteničkog boga u religioznom, i veliki blesak boga u duhovnom. Pri obraćanju prirodnim silama pobožni duh je mislio na moć koja je u njima, a ne na fizičku činjenicu.

Strana 50, pr. 14. — Jezik koji se govorio u ranom vedskom periodu bio je raniji stupanj onoga koji se govorio u poznije doba i verovatno na nekom drugom mestu postao sanskrt (klasičan).

Strana 52. — *Rta* je pojam koji seže u indoiranski period.

Strana 56. — Indra je bio već poznat u indoiranskom periodu. Vidi Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda*, tom I, str. 133.

Strana 60. — U himni *Vāku* (X. 125) nalazimo pojam imanentne sile koja se nalazi i aktivna je u svim stvarima i u kojoj svi ljudi nesvesno imaju svoje biće.

Strana 68. — U Rg-vedi, gde postoji najjači interes za kosmološke pojave, reč »sat« znači svet objekata ili iskustvo, a »asat« se odnosi na nebiće ili prvobitno nediferencirano stanje stvari, koje prethodi sadašnjem svetskom poretku; upor. takođe Tait.-up. II. 7, gde se kaže da »sat« ili svet imena i forme proističe iz »asata« ili nebića.

Strana 70. — U orfičkoj kosmogoniji nalazi se ideja da je u početku postojala primarna voda, iz nje je proizišlo jaje, a iz njega prvo stvorenje, bog Phanes. Vidi Nilsson: *A History of Greek Religion*, str. 73.

Strana 74. — Ideja »išta« (ili onog što se prinosi na žrtvu) i »pūrta« (onoga što se daje svešteniku) (R. V., X. 14. 8.) sadrži u sebi klicu poznijeg ceremonijalizma. O *iṣṭapurti* se kaže da je posebno supstancijalno biće sa kojim se sjedinjujemo. Ona je garantija za usluge ili grehe koje zaslužujemo za naša pobožna dela. To shvatanje izvršilo je veliki uticaj na učenje o *karmi*.

Strana 76. — Upor. Bloomfield: »U vezi sa *rtom* imamo prilično završen sistem etike, neku vrstu »saveta o savršenstvu« (*The Religion of the Veda*, str. 126).

Rg-veda nije bez znanja o grehu. Vidi »Popusti okove, o Varuna, koji me drže, popusti okove gornje, srednje i niže.«

»Tako u svetom zakonu možemo mi, očistivši se od greha, pripasti Aditi, o ti Āditya« (R. V., I. 24. 15; vidi tak. I. 31. 16; IV. 54. 3).

Strana 77. — Upor. »Bez trnja je put za onoga koji traži zakon« (R. V., I. 41). »Onome koji se drži zakona, bio star ili mlad, ti daješ sreću i snagu da može živeti dobro« (R. V., I. 91). Vidi tak. R. V., III. 59. 2.

### GLAVA III

Strana 91, pr. 27. — Koren »vid« tačno znači »znati«.

Strana 93. — Stariji vedski pojam *rite*, koji se odnosi na fizičku i moralnu oblast, pretvara se konačno u brāhmanama u pojam *dharma*, koji se odnosi isključivo na moralni red sveta. On obuhvata sve one oblasti koje se kasnije razdvajaju u ritual, kanon, zakon, običaj i etiketiju. Ponekad se »*dharma*« pokazuje kao bog. Vidi Šat.-brāh., XIII. 4. 3. 14.

Strana 96. — Vidi Keith: *Aitareya Brāhmana*.

### GLAVA IV

Strana 103. — Mada već u ranijoj literaturi nalazimo povremen interes za subjekt (Vidi Atharva-veda, XVIII. 44), kao glavni on se pokazuje u upanišadama.

Strana 117. — Manas je vezan za *prānu*. Upor. Prāna-bandhanam hi saumya manah.

Strana 120. — Šankara uzima da je »*ānandamāya*« u stvari *diva*.

Strana 121. — Imanentan pojam boga takođe se nalazi i u Rg-vedi (vidi himnu upućenu Aditi, I. 89. 10), ali se naglašava u upanišadama.

Strana 135, prim. 139. — U upanišadama »*nāma*« i »*rūpa*« znače »ime« i »telesni oblik«. Vidi Brh.-up., I. 6. 1—2; Mundaka-up., VI. 8; tak. Oldenberg: *Buddha*, str. 445 i d.

Strana 160. — Deussen misli da se u ranijim upanišadama priznaju samo tri stupnja: učenik, domaćin i podvižnik, dok su oni koji znaju istinu iznad *ārama*. Vidi *Philosophy of the Upaniśads*, str. 368. Ābāla-up. spominje četiri *ārama*. Vidi Brh.-up., IV. 4. 10 i 22; Čhān-up., II. 23. 1; V. 10.

Strana 161. — »Postoji jedna prilično slabo cenjena moderna teorija po kojoj filozofi nisu pripadali kasti sveštenika već ratnika, možda stranog porekla, po kojoj je čak i Buddha bio stranog porekla. Ali malo činjenica govori u prilog ove teorije, a mnogo njih protiv nje. Začeci filozofije upanišada nalaze se sahranjeni u (svešteničkom) Atharva-vedi i brāhmanama, i iz njih moramo izvesti nesistematske filozofske iskaze kasnijih mudraca; u njihovim debatama su verovatno učestvovali rađe toga vremena i upuštale se u njih sa interesom svojstvenim za obrazovane vladajuće ljude: kad su u njima učestvovali svakako su im i priznavane pobjede« (Hopkins: *Ethics of India*).

Strana 164, prim. 239. — Svayam eva rājate. Onda to znači da je on samosvetao ili samozavisan.

Strana 166. — *Dhātuprasāda* je izraz koji se upotrebljava. Katha-up., II. 20.

Strana 173. — Izraz *divanmukta* je docnijeg datuma, mada kao ideja postoji u upanišadama. Upor. npr. Katha-up., VI. 14.

Strana 192. — Vidi takođe Belvalkar i Ranade: *History of Indian Philosophy*, tom II; Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda*, 2 toma; i Ranade: *A Constructive Survey of Upaniśadic Philosophy*.

### GLAVA V

Strana 197. — Sandayin skepticizam uticao je dosta na Buddhin stav prema metafizici i gledište daina o *saptabhangī*. Upor. »Ako me pitate da li postoji neki drugi svet (*atthi paraloko*) — lepo, ako bih mislio da postoji, ja bih to kazao. Ali ja ne mislim da je ovako ili onako. I ja ne mislim da je drugačije. I ja ga ne poričem« (*Sacred Books of Buddhists*, tom II, str. 75).

Strana 200. — U svome komentaru »Brahma-sūtra« (III. 3. 53) Bhāskara ukazuje na sūtru Brhaspatija.

Strana 201. — Ako je *čārvāka* vlastito ime, onda može biti ime jednog učenika Brhaspatija. Često se uzima kao zajedničko ime. Vidi Macdonell: *Sanskrit Literature*, str. 450.

Strana 204. — Materijalizam se svrstava sa *sāmkyom* i *yogom* u »Artha-šāstri«. Vidi I. 2.

## GLAVA VI

Strana 208. — Nekad se kaže da đaini imaju kako deset *niryukta* tako i izvestan broj *bhāṣya* (komentara).

Strana 212. — Induktivne istine se izvode iz *anupapatti* ili nemogućnosti poimanja suprotnoga. Vidi Prameyakamalamārtānda, str. 40, 50, 100—101.

Strana 213. — Vrednost saznanja se sastoji u vernom predstavljanju predmeta, dok se proverava praktičnom primenom.

Strana 214. — »Mada su svi ovi (pet stupnjeva) na jedan način isti, ipak imaju različite dezinacije pošto predstavljaju različite faze. U nekim slučajevima ovo sledovanje se ne može opaziti zbog brzog nastajanja« (Pramānanayatattvalōkalam-kāra, II).

## GLAVA VII

Strana 248. — Upor. K. J. Saunders: »Iako Gautama nije prvi formulisao osnovna načela našeg savremenog naučnog mišljenja — uzročnost i jednistvo vasione — ipak ih je popularizovao« (*Epochs in Buddhist History*, str. IX).

Strana 249. — »Tipitaka« ima priloge iz različitih doba. Svejedno je da li su Kanon, *dharme* i *vinaya*, kako ih imamo danas, sastavljeni na prvom saboru, ali je svakako jasno da su se vodeći ljudi vere sastali ubrzo posle smrti Buddhe i raspravljali o pitanjima učenja i discipline. Sigurniji možemo biti u pogledu drugog sabora u Vesaliju, koji je bio sto godina posle smrti Buddhe i bavio se naročito odbacivanjem deset zabluda, koje su se u međuvremenu uvukle u učenje. Može biti da je Kanon u stvari utvrđen na trećem saboru u Pataliputri, kome je predsedavao Tissa, a sastao se u doba kralja Aśoke; do tada su se već razvile razne sekte na osnovu Buddhinog učenja. Aśokini edikti ustaju protiv šizmatičkih težnji njegovog doba. Ceylonska tradicija priča da je Kanon sastavljen na trećem saboru i da ga je na Ceylon preneo Mahinda, učenik Tisse a mladi brat ili sin Aśoke (prema jednoj drugoj tradiciji); tu je zapisan za vladavine Vattagāmanija. Vidi Keith: *Buddhist Philosophy*, str. 3. 13—32.

Strana 250. — Prof. Keith misli da je »Abhidhamma-pitaka« delo Vibhādya-vādina. Vidi *Buddhist Philosophy*, str. 152—3.

Strana 251. — Buddhaghoṣa je napisao komentar za »Dīgha-nikāyu«, nazvan »Sumāngalavilāsinī«.

Strana 256. — Vidi Silācāra: *Discourses of Gotama the Buddha*, tom II, XXXV i XXXVI.

Strana 256, prim. 18. — Vidi Cūlasaścāka-sutta. M. N., (35), I. 237.

Strana 257. — U *Ātakama* se može naći podatak o prinošenju krava na žrtvu, pa čak i ljudi (III. 314).

Strana 259. — *Ātaka* često govore o iskorenosti brāhmana i njihovoj slabosti prema novcu. U I. 77, kraljev kapelan ubeđuje mladog brāhmana, koji je protiv žrtvoprinošenja, ovim rečima: »Sine moj, one znače za nas novac, mnogo novca.« Slično tome govore učeniku kraljevskog sveštenika kad se buni protiv prinošenja životinja na žrtvu: »Imaćemo obilje ukusne hrane: samo budi miran« (III. 314). Šakal u »Srigala *Ātakik*« kaže: »Brāhmani su puni žudnje za novcem« (I 142; vidi tak. IV. 496).

Strana 261, prim. 27. — M. N., I. 265.

Strana 263. — Upor. četiri istine budizma sa četiri stanja u medicini: bolest, poreklo bolesti, zdravlje i lečenje. Y. B., II. 15.

Strana 269. — Mada se ideja o pravilnom razvoju nalazi u upanišadama (vidi Katha-up.), budistička formula o uzročnosti je ističe. Kasniji budistički rukopisi prave značajnu razliku između uzroka uopšte (*pačaya*) i uzroka u užem smislu (*het.*), koji stvarno proizvodi posledicu, dok su drugi uzroci uslovi, koeficijenti ili pomoćni. U »Patthāni« uslovi su podeljeni na dvadeset četiri vrste. U poznijem budizmu moć jedne ideje da utiče na drugu naziva se *satti* ili sposobnosot.

Strana 269, prim. 55. — Vidi A. N., I. 286; S. N., II. 25; D. N., II. 198.

Strana 270. — Mahavāgga, I. 21; S. N., I. 133; IV. 157 i 399. Teško je sa sigurnošću reći kad je formulisana teorija trenutnosti (*kāṣanikavāda*). »Kathāvattu« (VIII. 8.) izgleda da zna za nju. *Ekacitta kāṣanikā sabbe dhammā*. Sve stvari su trenutne kao duševna stanja. Nestajanje je prava suština života. Sve što postoji nestaje u sledećem trenutku. Sve proističe iz ničega i nestaje u ničemu. »Nyāyabandhutika«, str. 68; v. tak. Ratnakirtijevo delo »Kāṣanabhangasiddhi«.

Strana 271. — Sa gledišta trenutnosti uzročnost nije ni razvoj uzroka u posledicu, niti uzročno stvaranje jedne posledice koja je drugačija od uzroka, već je nužno sledovanje određenih posledica. Onome što je strogo trenutno ne može se pripisati realna uzročnost.

»Kathāvattu« (XVII. 3; XXI. 7. i 8) izgleda da priznaje mogućnost akata bez posledica. Vidi tak. XII. 2; XVII. 1. U »Milindi« se kaže da *arhat* podnosi bolove kojima ne može da bude gospodar (str. 134 i d.). On izričito tvrdi postojanje slučajnosti (*animitta*), (str. 180 i d.).

Strana 272, prim. 61. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1919, str. 236.

Strana 275. — Učenje o *pratītyasamutpādi*, ili formuli uzročnosti, u kojoj je prvi član *avidyā* (neznanje), pruža oslonac za subjektivno gledište na svet.

Strana 276. — Učenje o percepciji, sugerirano u ranoj literaturi (Maddhima, III. 242), podržava realističko gledište na svet.

U *abhidhami* se posmatraju četiri elementa kao neizvedena materija, a eter (*ākāṣa*) kao izveden (Dhammasangani, M. N., I. 423; II. 17). Katkad nalazimo da se spominju šest realnih elemenata kad se prostor i svet ubroje u uobičajena četiri elementa (v. Itivuttaka, 44. 51 i 73.).

Strana 277, prim. 72. — M. N., I. 426.

Strana 278, prim. 77. — V. tak. Mahanidāna-sutta, D. N., II. 66; M. N., I. 138, 300; S. N., III. 66; IV. 34.

Strana 279. — U »Alagaddūpama-sutti« (M. N., I. 140) Buddha odbacuje panteističko gledište koje identifikuje *sebe* sa svetom.

Strana 280. — O dijalogu Vācchagotte vidi Aggivācchagota-sutta, M. N., 72; I. 484—489. Vidi Dahlke: *Buddhism and its Place in the Mental Life of Mankind*, str. 37 i d.

Strana 280. — Vaddiputtake prihvataju mišljenje o *pudgali* ili ličnosti koja je iznad nestalnih činilaca iskustvene individualnosti. Oni zastupaju mišljenje da se ličnost, iako je upletena u elemente iskustvene individualnosti, ipak od njih potpuno razlikuje upravo kao što vatra nije ni ista niti različita od panja koji gori ali je nešto više nego panj. M. Poussin piše: »Meni se nužno nameće misao da je *pudgalavāda* u boljem skladu sa *dukkhasatyom* i zakonom *karme* nego *nairātmyavāda*« (J. R. A. S., 1901, str. 308). Vasubandhu, koji je *sautrāntika*, ustaje protiv teorije o bezuzročnom, večnom, nepromenljivoj *sebi*, neaktivnom i besposledičnom.

Gđa Rhys Davids ukratko izražava svoje mišljenje o ovom pitanju na sledeći način: »1. Ukoliko ga možemo pratiti, najranije učenje koje nazivamo budističkim nije poricalo samog čoveka ili sebe. Da bismo to uvideli moramo odbaciti naše gledište iz osamnaestog veka koga se još držimo; moramo zamisliti snagu reči *ātman*, *attan*, koju je imala za obrazovanog Indijca sedmog veka pr. n. e., kad ga je religiozni učitelj pozvao da »potraži *attan*«. To je bilo isto što i pozvati ga da »traži boga« ili da »traži svetog duha u samom sebi«. Kaže se da je to bio jedan od najra-

njih zahteva osnivača budizma. Vinaya, I. 23 (Mahāvagga, I. 14); *Buddhist Psychology*, str. 28 i d. To ima veliku istorijsku važnost. Dokazi za taj zahtev nalaze se na mnogim mestima četiri glavne knjige (*nikāye*) i u »Dhammapadi« gde se obrađuje opštenje čoveka sa sobom i upoznavanje sebe — načini izražavanja koji se gube u poznijem učenju.

»Što se poricalo od samog početka jeste da se čovek, duh, *attan*, može ispravno smatrati bilo kao telo bilo kao duh. Ako bi bio jedno od tog dvoga, ili oboje, onda, budući tako slab i prolazan kao te dve stvari, on ne bi mogao imati volju za postajanjem (kakvu ima); ne bi mogao birati svoju sudbinu. Ovo ne poriče da je »čovek u čoveku«. To znači: »Ne stvaraj pogrešan pojam o onome što jesi u stvari«. Ali u Indiji toga doba reći: »Ti nisi ni jedno niti drugo, stoga ne postojiš uopšte, a to znači da si smeša oba« — značilo bi stvoriti od novog jevanđelja apsuu, napad na razum slušalaca.

»2. Još uvek južni budisti u Aziji i najnoviji pisci o budizmu sa Zapada ne mogu da utvrde promenu koja se u budizmu proširila kao zaraza.

»3. Zar nema nikoga koji će naći opravdanje za ovog spasioca ljudi, plemenitog i mudrog? Zar nema nikoga koji će razumeti da onaj koji novu poruku koju nazivamo religijom donosi ljudima — jeste onaj koji ma šta da je učio nije učio sigurne stvari, jer prosto to nije mogao pošto je bio to što je bio. Ako se držimo onoga što sam gore odredila kao ispravnu perspektivu pri razmatranju ovog odnosa: punomoćnih jevanđelja; punomoćje ili jevanđelje; i onaj kome se punomoćje upućuje (posmatrani kao dve strane odnosa i veza između njih), onda možemo biti sigurni da punomoćnik pri svome apelu na »čoveka u čoveku« ne bi mogao da kaže onome kome se punomoćje upućuje da to »on« nije stvarno, da ne postoji. Možemo biti sigurni da bi on, naprotiv, pojačavao čovekovu veru u svoju realnost, povećavajući njegovo saznanje o samom sebi. Ništa manje sigurni mogli bismo da budemo da punomoćnik ne bi mogao — proširujući na taj način čovekovo saznanje, i time ostvarujući jedno novo postajanje, jednu novu promenu u čoveku — reći onome kome se punomoćje upućuje da nema u čoveku onoga što je nepromenljivo« — *Calcutta Review*, novemb. 1927.

Strana 280, prim. 84. — M. N., I. 256.

Strana 289, prim. 101. — Vidi D. N., II. 62.

Strana 291. — Prema M. N., I. 190, opažanje sadrži tri činioaca: predmete, čula i akte pažnje.

Strana 292. — U »Dhammasangani« »*citta*« obuhvata pet oblika čulnog saznanja, aktivnost uma i saznanje u predstavama, dok »*ētasika*« sadrži tri druga agregata: osećanje, opažaj i sklonost.

Strana 294. — Buddhaghoša smatra opažaj (*samānā*), razum (*vidhāna*) i intuciju (*pradhā*) kao sukcesivne korake na stepenicima koje se može uporediti sa različitim reagoanjima izazvanim posmatranjem dragocenih metala: dete vidi u njima obojene predmete, građanin zna za njihovu novčanu vrednost, stručnjak zna sve o njihovom poretku i razvoju. Vidi Buddhaghoša o M. N., I. 292.

U budističkom Kanonu ne nalazi se sistematsko izlaganje o emocijama. *Lobha* ili sklonost ili privlačnost, *doṣa* ili odvratnost, i *moha* ili zabluda spominju se stalno sa njima suprotnim *alobhom*, *adoṣom*, i *amohom*, ravnodušnošću, prijateljstvom i tačnim saznanjem. Spominju se takođe osećanja prijateljstva ili ljubavi (*metta*), saosećanja u trpljenju (*karuna*) i saučestvovanje u sreći ili veselju (*mudittā*). Ideja kontinuiteta (*samtati*) nalazi se u »Abhidhammi« (Dhammasangani, 585, 643, 734; Kathāvattu, X. I; XI. 6 i XXI. 4; Abhidhammasaṅgraha, V. 12. 15 i 16). Opažaj predmeta ostavlja za sobom seme ili utiske u kontinuumu svesti, a posle izvesnog vremena seme sazri, dopire do svesti i mi imamo prepoznavanje. Taj niz svesti dostiže svoj kraj tek oslobođenjem. Ovako gledaš izlažu *sautrāntike*, koji ličnost smatraju kao identičnu sa *āttasamtānom*.

Strana 296. — Mada je ponovno rođenje u stvari novo rođenje, postoji ipak kontinuitet između svesti koja se javlja pri rođenju i svesti u vreme smrti. (»Milinda«, str. 47). Zato se često dokazuje da poslednja misao u trenutku smrti ima bitan uticaj na oblik ponovnog rođenja.

Strana 296. — Individua nosi sa sobom u svakom trenutku svoju budućnost (»Milinda«, str. 101). Svaki trenutak našeg života nosi u sebi *satti* ili moć prošlosti, a sadašnjost se utiskuje u sve što joj sleduje, dajući joj takoreći miris, kao što pokazuje izraz *vāsana*.

Strana 297. — Prvi trenutak novog života zove se *vidhāna*, ali to je treći član na listi. Njegovi prethodnici su dobre i rdave sklonosti koje ga prožimaju od početka. Oni se nazivaju *samskāre* ili sile iz doba pre rođenja. Prvi član, *avidyā*, predstavlja negativni karakter.

Strana 297, prim. 125. — S. N., II. 10.

Strana 299. — Pošto se govori da svest prelazi iz života u smrt, to nismo sigurni da li je ona vidljiva po sebi ili je praćena nekim finim telom.

Strana 299, prim. 130. — D. N., II. 63.

Strana 300. — O različitim gledištima na lanac uzroka vidi Keith: *Budd. Phil.*, str. 105—111.

Strana 302, prim. 137. — »Dhammapada«, 60.

Strana 305. — Vidi Šilācāra: *Discourses of Gotama, the Buddha*, tom I, str. 41.

Strana 306. — »Milinda«, str. 95, 117, upućuje na teoriju po kojoj neki čovek može da prenese svoje zasluge na drugoga, umesto da ih zadrži za sebe.

Strana 306. — Intucija je usko povezana sa inteligencijom. Vidi »Madhima-nikāya, I. 292 i d.

Strana 313, prim. 164. — D. N., I. 124.

Strana 317. — »Nema podataka o tome da je Buddha pokušavao da odbaci kastinski sistem kao društvenu ustanovu. Nije bilo razloga zbog kojih bi on to činio, ukoliko je njegovo učenje da je pravi brāhman pun vrlina moglo da prodre. U samom pak njegovom redu kaste su se izgubile, i mi imamo dosta primera da su lica iz niže kaste primljena za monahe« (E. J. Thomas: *The Life of Buddha*, 128; v. tak. Udāna, V. 5). Jedan od Buddhinih prvih učenika bio je berberin, koji je kasnije postao jedan od vođa reda. U »Aggañña-suttanti« (D. N., III. 80 i d.) odlučno se odbacuju pretenzije brāhmana na nadmoćnost na osnovu rođenja.

Strana 318. — Mada ih nema mnogo, ipak se katkad javljaju tvrdjenja da su mogućni slučajni događaji koji se očigledno ne slažu sa zakonom *karme*. Kathāvattu, XVII. 3; XVI. 8; »Milinda«, str. 135 i d., 180. To su u stvari izuzeci koji dokazuju pravilo. Vidi Madhima-nikāya, II. 104.

Strana 320. — Rani budizam priznaje postojanje nevidljivih sistema sveta od kojih svaki sadrži tri oblasti ili sveta: svet želje (*kāma*), svet materijalne forme (*rūpa*), i svet bez oblića (*arūpa*). Prvi je obitavalište duhova (*preta*), đavola (*asura*), ljudi i bogova. Drugi je mesto *brahmaloka*, njih šesnaest po broju, koji se razlikuju od bogova oslobođenih želja, koji takođe tamo stanuju. Oni koji praktikuju četiri meditacije i oslobode se prinude ponovnog rođenja, ostaju tu dok ne postignu *nirvānu*. Svet bez oblića je prebivalište za one koji sprovedu bezoblične meditacije.

Strana 322. — *Vaiḥaṣīke* priznaju ovo prelazno stanje sa kvazi materijalnim telom koje se prenosi (*ātivāhika*).

Strana 323. — Lepe pesme »Thera i Therī-gātha« crpu inspiracije iz ideje o sreći koju pruža *nirvāna*, a moguće ju je postići već u ovom životu. (Vidi Digha-nikāya, I. 84.)

Strana 324. — Prema Nāgaseñi, vremenski život postoji za individue koje su ponovo rođene; oni koji se oslobode *samsāre* nemaju vremenski život. Vreme pripada životu u svetu. (Vidi »Milinda«, str. 50 i d.)

Strana 325. — Vidi M. N., I. 487; S. N., IV. 437; III. 109. Upor. tak. Patisambhidāmagga, I. 143—145.

Strana 325. — Prema »Milindi« (str. 271), prostor i *nirvāna* postoje nezavisno od svih oblika uzročnosti.

Strana 326. — Vidi M. N., (63), I. 427—432.

Strana 327, prim. 207. — »Alagaddūpama-sutta«, M. N., I. 140—1.

Strana 329. — U vasionom razvoju ljudi sa velikim zaslugama postižu stepen bogova. Sa ovim načelom se slaže čak i pojava Brahme sa zabludom da je sam sebe stvorio (*svayambhū*).

Strana 329, prim. 212. — Vidi Lakshminarasu: *Essence of Buddhism* str. 261-2, 275-6.

Strana 336. — Vidi Pratt: *The Pilgrimage of Buddhism*, gl. V.

Strana 341. — Konceptija *sāmkhye* o stalnom procesu prirode analogna je budističkoj konceptiji o svetu koji neprekidno postaje. U oba slučaja zakon uzročnosti vlada procesom. Oba sistema ističu da je *avidyā* uzrok sve bede.

Strana 342. — Ideje sistema *yoga* izvršile su veliki uticaj na rani budizam. Ālārakālāma i Uddaka, dva učitelja Buddhē, bili su izvežbani u praksi *yoge*. Sasvim je moguće i vrlo verovatno da je Buddha preuzeo svoje ideje o disciplini duha iz sistema *yoga*, što pokazuje i upotreba reči *chitta* (misao), *nirodha* (potiskivanje). *Yoga* uzima neznanje za uzrok bede i smatra da je *kleša* ili nečistoća koren svih ostalih. Četiri stupnja *samādhi* ili koncentracije mogu biti izvor budističkog gledišta četiri obične meditacije. (U. S. I., 17). Četiri *brahmavihāre*: prijateljstvo, simpatija sa patnjom, simpatija u sreći i ravnodušnost imaju takođe svoje paralele u sistemu *yoga*. (Y. S. I., 33). Nije teško dovesti uzročni lanac sve do sistema *yoga* (IV. 11). Vidi takođe Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāna*, str. 2 i d.

Strana 344. — Vidi takođe Keith: *Buddhist Philosophy*.

## GLAVA VIII

Strana 347. — Često se misli da se pojam »*trimūrti*« javio mnogo kasnije. Vidi Hopkins: *The Great Epic*, str. 46, 184. Međutim, mi ga nalazimo već u Maitri-up., IV i V, mada se taj deo upanišade u kome se spominje smatra kao kasniji dodatak.

Strana 349. — Mesto na kome se spominje Buddha u »Rāmāyani« smatra se da je ubačeno.

Strana 355. — Na prva dva stupnja razvoja epike sreću se i mešaju Višnu sa svojim vedskim prethodnicima, Nārāyana, kosmički bog koji upravlja celim razvojem vasiona, Vāsudeva, bog spasilac, i Kršna, prijatelj i utešitelj. Vidi Śāntip., 341. 20—6. 342. 129.

Strana 356, prim. 46. — »Āpo nārā iti proktā āpo vai naraśūnavah ayanam tasyatāh pūrvam tena nārāyana smrtah.«

Strana 359. — Dr Īhā daje jednu ingenioznu sugestiju da »se sistem (*pañcarātra*) naziva tako zbog činjenice što je bio objavljen u cilju zadovoljenja religioznih potreba ljudi za vreme pet dana kad su vede ostajale sa demonom, od koga ih je oslobađao Višnu pre obnove sveta prema *prālayi*« (*Hindustan Review*, januar 1924, str. 219).

Strana 365, prim. 99. — Cakṣuh paśyati rūpāni manasā na cakṣuṣā.

Strana 366, prim. 103. — Duhkhād udvijate sarvas sarvasya sukham ipsitam.

Strana 369, prim. 133.—Pāpam karma krtam kiñcid yadi tasmin na dśyate, Nrpate tasya putreṣu paitreṣvapi ca napsru.

Strana 371. — Vreme i priroda nisu specifično budistički. Oni takođe pripadaju ranim naturalističkim spekulacijama. Vidi Atharva-veda, XIX 53, gde je vreme deifikovano.

## GLAVA IX

Strana 386, prim. 39. — Ānandagiri, koji dva puta govori o Vrtikāri u delu »Tikā«, S. B. G., (str. 6 i 27 izdanja Ānandāśrame), ne identifikuje ga sa »Bodhāyanom«.

Strana 391, prim. 59. — Vidi tak. R. V., X. 129.

Strana 394. — Lālane tādane mātur nākārunyam yathār'bhake

Tadvad eva maheśasya niyantur gunadoṣayoh.

Strana 396. — Bhāgavata, I. 3. 2. 8.

Strana 404, prim. 112. — Bradley: *Appearance and Reality*, str. 5—6.

Strana 412. — »Obožavanje Jednog svetog ne izražava se u čistoj ekstazi. U njemu se angažuje celo čovekovo biće. On ima ispravan cilj. Taj ispravan cilj je garantija za ispravno delo« (McKenzie: *Hindu Ethics*, str. 131).

Strana 415. — Upor. Nivrttir api mūdhasya pravrttir upajāyate  
Pravrttir api dhīrasya nivrtti-phalabhāginī.

Strana 418. — Vidi M. B., Śāntiparva, 320. 36 i 38.

Strana 421. — Vidi B. G., V. 23—5.

## GLAVA X

Strana 431. — U *mahāyāni* Buddha gubi svoje odlike čoveka i dobija nadljudske moći. U »*Ātākama*« *hinayāne* govori se o *avadānāma* ili slavnim postignućima Buddhē i njegovih sledbenika.

Strana 432. — U »Mahāyānasamparigrahaśāstri« nabrāja Asanga sedam tačaka prema kojima se *mahāyāna* može smatrati višom od *śrāvakayāne*. »*Mahāyāna* je sveobuhvatna; prihvata se sve što je učio Buddha, a ne Šākyamuni u svom jednom životu; štaviše, kao što smo videli, što god je lepo rečeno pripisuje se Buddhī. Drugo, *mahāyāna* cilja na opšte spasenje a ne individualno izbacivanje, te je tako nadvisuje ljubavlju prema svim živim stvorenjima. Treće, *mahāyāna* je intelektualno jača nego *hinayāna*; ova druga poriče realnost *sebe*, a prva ide tako daleko da poriče svu iskustvenu realnost uopšte. Četvrto, *mahāyāna* uči o duhovnoj energiji; njen cilj nije brzo izbacivanje sebe, to je cilj *śrāvake*. Peto, *mahāyāna* poznaje razna sredstva (*upāya*) koja vode čoveka spasenju; ona je neumorna u njihovoj raznovrsnoj primeni. Posle toga, ona vodi višem idealu; ko je uvežban cilja da postane ne samo svetac već pravi *buddha* u njegovom punom savršenstvu. Najzad, kad uvežbani postane *buddha*, on dobija neograničenu snagu da se manifestuje u vasioni u blaženom telu.« Vidi Suzuki: *Mahāyāna Bud.*, gl. II.

Strana 434. — Vasubandhu kaže da realnost apsoluta implicira prolaznost egzistencije i večnost *nirvāne*.

Strana 436. — U *hinayāni* fizičko telo Buddhē razlikuje se od tela zakona koji svaki čovek ima da ostvari za sebe. Docije u »*Dīvyāvādāni*« (str. 19 i d.; V. Dīgha-nik., III. 84) nailazimo na ideju da je materijalno telo Buddhē telo, dok je njegova duša zakon. Prava priroda ili duša Buddhē je intuicija (*pradīā*) ili prosvetljenje (*bodhi*) koje je on postigao. Ako se to iskaže metafizičkim pojmovima, reč je o najvišoj realnosti koja je u osnovi sveta pojava. Dok ta realnost pripada svakom *buddhi*, kaže se da svaki *buddha* ima istovremeno svoju sopstveni *dharmakāya*. *Dharmakāya* se identifikuje sa *tathātom*, ili primitivnom nediferenciranom stvarnošću, ili matericom *tathāgate*, ili izvorom svakog individualnog bića. (Lankāvatāra, str. 80). Svaki *buddha* smatra se da ima telo neopisivog sjaja koje se naziva *sambhogakāya*. Odnos *sambhogakāye* prema *dharmakāyi* objašnjava Čandrakīrti (*Mādhyamakāvātāra*, III. 12). Oni koji steknu mudrost (*pradīā*), kao *buddhe*, postižu *dharmakāyu*, dok oni koji steknu zasluge (*punya*), kao *bodhisattve*, postižu *sambhogakāyu*. Međutim, u to ne možemo biti sigurni pošto literatura *mahāyāne* daje vidljive oblike samo Amitābhi i Šākyamuniju.

Strana 436, prim. 32. — Vidi *Sūtrālamkāra*, IX. 77, i *Kārandavyūha*. Nema apsolutnog bića koje bi bilo pristupačno čak i Buddhī.

Strana 437.—»Oni koji poštuju *bodhisattve* i čitaju *mahāyāna-sūtre* nazivaju se *mahāyānistī* (Ī-Tsing: Takakusu's E. T., str. 14). U Kanonu se sugerira shvatanje zakona kao Buddhinog tela. *Sautrāntike* izgleda da priznaju telo blaženstva, jedno od tri *kāya*.

Strana 437. — Konceptija apsoluta koji se ostvaruje u *buddhama* i *bodhisattvama* ima veliki religijski značaj. Ona pokazuje kako apsolut saraduje sa individualnom da joj osigura blaženstvo oslobođenja.

Strana 438. — *Vidhāna* koje zrači pretvara se u aktivni um i prelazi u materiju i svest.

Strana 439. — Vidi tak. »Mahāvastu«.

Strana 440. — *Bodhisattva* je iz saučešća spreman da primi mučenja pakla (*Bodhicāryāvātāra*, VI. 120; Śikṣāsamućcāya, str. 167). Trpljenja *bodhisattva* nisu kazne za učinjene grehe, već prilike za pokazivanje njihovog savršenstva (*Bodhicāryāvātāra*, VI, 106). *Bodhisattve* treba poštovati i diviti im se. Priznajući im grehe,

zaslužujemo njihovo praštanje (isto delo, VI. 119. 124; upor. tak. Śikṣāsamuccāya, str. 160 i d.). Prenoseći nečije zasluge na drugoga može se steći priznanje *bodhisattve* (Bodhicāryāvātāra, V. 85; Śikṣāsamuccāya, str. 127). Śāntideva je svestan gluposti ljudi koji predaju svoje telo divljim životinjama za hranu, dok bi mogli da prenose drugima dragoceni dar saznanja prave vere (Śikṣāsamuccāya, str. 119 i 34 i d.; Bodhicāryāvātāra, V. 86 i d.; Bodhisattvabhūmi, I. IX). Nema odvratnosti prema životu. Strogost monasticizma je popustila, a domaći život se smatra kao povoljan za postizanje stanja *buddhe*. Vidi Suzuki: *Mahāyāna Buddhism*, gl. XII.

Strana 441. — Ne možemo reći kako se javlja prosvetljenje. »Jedino stari su znali neshvatljivu veru u akcije koja vodi oslobođenju čoveka čak i onda kad je prestao da misli o prosvetljenju« (Bodhicāryāvātāra, IV. 27).

Strana 441, prim. 51. — Rāgadvēṣamohakṣayāt parinirvāṇam.

Strana 442. — »Vimalakīrti-sūtra« daje pozitivan opis *nirvāne*. Tu je dopuštena mogućnost napredovanja uviđanja u samom životu sa svima njegovim stranpućama. *Nirvāna* je *samsāra*, te moramo pokušati da postignemo *nirvānu* u životu i preko njega, a ne uzdržavanjem od svake akcije. Prema Asaninom spisu »Mahāyānasamparigrahaśāstra«, Buddha je slobodan od privrženosti i nečistoće, ali ipak je pun saosećanja za umrle duše koje treba da spase.

Strana 445. — Vidi takođe K. J. Saunders: *Epochs in Buddhist History*; Sir Charles Eliot: *Hinduism and Buddhism*; J. B. Pratt: *The Pilgrimage of Buddhism*.

## GLAVA XI

Strana 446, prim. 1. — Vidi Aśokin »Bhābrū edict« i »Divyāvādāna«, str. 272. U Anguttara-nikāyi. (IV, 163) Buddha se upoređuje sa žitnicom iz koje ljudi crpu sve dobre reči. Vidi Vincent Smith: *Aśoka*, str. 154.

Strana 447. — O *sarvāstivādi* ili gledištu po kome sve postoji, vidi Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*. *Sarvāstivāda* je bila stara škola budizma koja se nastavila u sistemu *vaibhāṣika*.

Strana 447, prim. 4. — Dhamatrāta je autor dela »Udānavarga« i »Samyuktābhīdharmahridayaśāstra«. M. M. Haraprasad Śāstri kaže da »Aryadeva proističe iz Kañćija« (*Indian Historical Quarterly*, 1925, str. 111).

Strana 448. — Ja, ili živo biće nije prvobitna činjenica, dok su takvi stvarni elementi (*dharme*). *Nairātmya* ili neoduševljenost predstavlja negativan način izražavanja postojanja najviše stvarnosti (*dhamatā*); ali ono što nazivamo dušom nije to. Upor. Yaśomitra o *Abhidharmakoṣi*, IX. Pravacanadharmatā punar atra nairātmyam buddhānūśāsani vā. Stcherbatsky kaže: »Budizam nikad nije poricao postojanje ličnosti ili duše u iskustvenom smislu; on je samo tvrdio da one nisu najviša realnost (nisu *dharme*)« (vidi *The Central Conception of Buddhism*, str. 25—26).

»Elementi imaju četiri osnovne osobine: 1. oni nisu supstancije, što se odnosi na svih sedamdeset pet elemenata, većnih kao i prolaznih; 2. oni nemaju trajanje, što se odnosi samo na sedamdeset dva nepostojana elementa iskustvenog sveta; 3. oni nisu u stanju mirovanja, što se odnosi samo na jedan deo ove poslednje vrste, onaj koji uglavnom odgovara običnom čoveku, nasuprot prečišćenog stanja elemenata kod sveca (*ārya*); 4. njihov nemir prestaje kad se postigne konačno oslobođenje. Ili ako govorimo stručnim izrazima: 1. svi *dharme* su *anātman*; 2. svi *samskṛta dharme* su *anitya*; 3. svi *sāsrava dharme* su *dukhka*, i 4. samo njihovo *nirvāna* je *śānta*. Elementat nije supstancijalan, on je prolazan, u stanju je bespočetnog mešanja, a njegovo konačno suzbijanje je jedina uteha.«

Što se tiče odnosa trajnih elemenata prema njihovim manifestacijama, »*Vibhāṣa*« izgleda da sugerise četiri gledišta. »Dhamatrāta« tvrdi da postoji jedinstvo supstancije (*dravya*) zajedno sa promenama u egzistenciji (*bhāva*). Esencija ostaje nepromenjena, dok se egzistencija menja kao kad mleko prelazi u gruševinu. Na ovo gledište izgleda da je uticala teorija *sāmkhya*. Ghoṣa smatra da elementi, mada postoje u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, menjaju svoj izgled (*lakṣana*) u razna vremena. To gledište nije opšte prihvaćeno, jer priznaje istovremeno postojanje različitih izgleda.

Buddhadeva misli da su prošlost, sadašnjost i budućnost uzajamno kontingentni, te se ista stvar može opisati kao prošla, sadašnja ili buduća, prema njenom odnosu na prethodni ili sledeći momenat, kao što se žena može smatrati kao majka, žena ili ćerka. To izgleda nije našlo pristalica jer, kako se kaže, brka tri vremenska perioda. Vasumitra brani promenu uslova (*avasthā*), tj. eficientnost u sadašnjosti i neeficientnost u prošlosti i budućnosti. Kad je neki entitet izvršio svoju funkciju i prestao da dejstvuje, to je prošlost; kad je vrši, to je sadašnjost; kad je još nije izvršio, to je budućnost. U sva tri stanja imamo stvarno postojanje. Prošlost je stvarna, jer da nije tako ne bi bila predmet saznanja, niti bi mogla da određuje sadašnjost. *Vaibhāṣike* općenito prihvataju gledište Vasumitre. *Vibhādyavādini* prihvataju gledište da postoje sadašnji elementi i oni od prošlih koji još nisu završili svoju funkciju, dok budući elementi i oni iz prošlosti koji su izvršili svoju funkciju ne postoje. Vidi Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*, str. 46; i *Appendix I*; Keith: *Budd. Ph.*, str. 104—5.

Strana 449. — *Sarvāstivāda* drži da postoji četrnaest vrsta atoma koji odgovaraju postojanju pet čulnih organa, pet čulnih predmeta i četiri *mahābhūta*. Ovi atomi nisu večni kao atomi *vaiṣeṣike* ili daina. U saglasnosti sa učenjem o trenutnosti (*kṣānikavāda*), za njih se kaže da se javljaju u vremena na vreme i ponovo nestaju. Postojani nisu čak ni *paramānu*, za koje se tvrdi da održavaju atome, pošto podležu četvorostrukome procesu: rođenja, postojanja, truljenja i raspadanja.

*Sarvāstivāda* priznaje postojanje takozvanog *avidhaptirūpe* ili nemanifestovane materije. Budistička teorija zahteva da svaki fizički akt, reč ili misao treba da ima odgovarajući rezultat. Svaki akt menja prirodu i položaj molekula. Čak i gde to ne čini tako vidljivo, on to mora da čini nevidljivo, jer je nemoguće da neka akcija nema posledicu. Dok *sarvāstivādini* priznaju realnost *avidhaptirūpe*, neodlučni su u pogledu njegove prirode. U svome delu »Sattvasiddhi« izlaze Harivarman da se ono ne javlja ni fizički niti mentalno, a pripada u skupinu *čittaviprayukta dharma*. Kako *sarvāstivādini* tvrde da je svaka osobina u krajnjoj liniji materijalna, to je *avidhaptirūpa* takođe *rūpa dharma*.

Strana 449, prim. 9. — *Čaitta dharma* se razlikuje od *čitta* a nisu prosto njegove faze, kako je to u *yogācāri*. Pozniji *sthaviravādini* su pretpostavili relativno jedinstvo *čitta* i *čaitasikā dharma*, gde se *čitta* upoređuje sa kuglom a *čaitasika* sa njenim delovima. *Čaitasike* su elementi iz kojih se sastavljaju duševni kompleksi.

»Kao što se četiri *mahābhūta* i pet atoma čulnih predmeta mogu kombinovati na bezbroj načina da bi ostvarili složen spoljni svet koji nas opkoljava, tako se različite *čaitasike* mogu sastavljati u neograničenom broju, počivajući od prostih misli i želja deteta do najneobičnijih metafizičkih spekulacija« (McGovern: *Buddhist Phil.*, str. 138). *Čaitasike* se uglavnom dele na: 1. opšte duševne osobine koje nisu ni pohvalne ni pogrдне, 2. pohvalne, i 3. pogrдне. Dok *sthaviravādini* uzimaju samo ove tri, dotle *sarvāstivādini* i *yogācāre* dodaju četvrtu, neodređenu.

Strana 450. — Vidi »*Abhidharmakoṣa*«, IV. Ib; tak. Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāna*, str. 27—29.

Strana 451. — »*Pratīśāmkhya* znači svesno razmišljanje i jedan je tip inteligencije, pošto razmišlja o svakoj od četiri plemenite istine. Postizanje prestanka ili *nirodha*, uz oslonac na moć razmišljanja, naziva se stoga *pratīśāmkhyanirodha*, kao što se kola koja vuku volovi nazivaju volovska kola, pošto se izostavi srednji termin« (Abhidharmakoṣa, I. 3b; McGovern: *Buddhist Phil.*, str. 111).

*Sarvāstivādini* »prave razliku između esencije i manifestacije *dharma*. Kad se postigne *nirvāna* pojave su prestale zauvek te neće biti ponovnog rođenja, ali ta esencija ostaje. Pri svemu tom to je jedna vrsta entiteta u kome nema svesti« (Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*, str. 53). Vidi »*Abhidharmakoṣa*«, III. 30, gde se pravi razlika između pojma »plav« i suda »to je plavo«.

Strana 451. — »*Abhidharmakoṣa*« ističe značaj htenja (vidi IV). Ako gađamo tikvu i slučajno ubijemo čoveka to nije ubistvo. Ovo gledište je možda upravljeno protiv dokazivanja daina da je čovek koji ubije makar i nenamerno kriv za ubistvo, kao što se opeče onaj koji dodirne vatru iako nenamerno. »*Abhidharmakoṣa*« razlikuje psihološku od fizičke posledice akcije. Voljni akt ostavlja samo jedan utisak (*vāsana*) na duševne pojave, dok telesni akti proizvode nešto slično materijalnom



što skolastičari nazivaju *avidhāpti*, a što ostaje i razvija se bez svesti od strane individue. Mehanizam ponovnog rođenja se jasnije shvata. Poslednji momenat svesti određuje novo rođenje koje će se ostvariti. Ponovno rođenje, ili svest o začecu (*pratisamdhividhāna*), označava nastavak poslednje svesti pre smrti. Poslednja svest čoveka koji umire stvara za sebe potrebno telo iz neorganizovane materije.

Strana 451, prim. 16.—Ta tri su jedna i ista stvar, koja funkcioniše na razne načine. »Budisti, bar *sarvāstivādini* i *sthaviravādini*, se slažu da postoji samo razlika u terminologiji, a da je predmet o kome se govori isti« (McGovern: *Buddhist Phil.*, str. 132).

Strana 453. — *Sautrāntike* osporavaju ubeđenje *vaibhāsika* da postoji trajna supstancija koja ostaje kroz celo vreme. Oni priznaju da ako prošlost treba smatrati kao stvarnu na osnovu toga što ona vrši uticaje, onda se ona ne može razlikovati od sadašnjosti. Uzaludno je dokazivati da ne možemo znati nepostojeće entitete. Entitete koji stvarno deluju možemo takođe znati. Ne može se održati razlikovanje između entiteta i njegovog dejstva, jer je teško znati zašto neki entitet odjednom počne aktivnost. *Sautrāntike* tvrde da su svi entiteti trenutni, trenutno stupaju u postojanje, postoje samo trenutak i prelaze u nebiće. Njihovo postojanje je istovetno sa njihovim dejstvom. Iz toga sleduje da su »stvari« samo imena za neke trenutno date boje, dodire itd., fiktivno sjedinjene jednom etiketom. *Svest o sebi* je takođe obeležje za niz trenutnih psihičkih događaja, povezanih uzročno. Za pamćenje nije potrebno neko »sebe«, već samo ranije iskustvo. Ono se javlja kad postoje odgovarajući uslovi: pažnja, odsustvo boli i slično. Poslednji trenutak toka svesti određuje novi život. Nije jasno da li seme svesti prati neka fina materija u novo telo ili ne. Vidi: Keith *Budd. Philosophy*, str. 166.

»*Sa. trāntikama* se pripisuju tri različita gledišta na prirodu opažanja nekog predmeta: 1. sve njegove odlike predstavljaju se u misaonom obliku i tako se shvataju; 2. misaoni oblik daje samo potpunu aktuelnu predstavu, npr. raznovrsne boje kao takve; 3. svi izgledi predmeta dani su u misli, ali ona ih sintetizuje u jedan, npr. razne boje se spoje u jednu« (isto delo, 162, prim.).

Strana 454. — Prema »Abhidharmakoši« pojava svesti se rastavlja u isto-vremenu pojavu izvesnog broja elemenata. Nema uopšte pitanja o dodiru, uticajima i međusobnim odnosima. Pokret boje (*rūpa*), pokret vidnog osećaja (*cakṣuh*) i pokret čiste svesti (*chitta*) javljaju se simultano u tesnoj povezanosti i čine opažaj (*sparśa*) boje. Element svesti se uvek javlja, pokrenut nekim predmetom (*viśaya*) i čulnim organom (*indriya*). Govori se da svest shvata predmet, a u stvari postoji između svesti i predmeta naročiti odnos nazvan *sārūpya* ili koordinacija. Svest shvata boju, a ne čulni opažaj. Što se u stvari događa to su iskre svesti koje nestaju. »Svest shvata na način na koji se svetlost kreće. Svetlost lampe je u stvari metafora za neprekidno proizvodjenje niza svetlosnih iskra. Kad to proizvodjenje iskri promeni svoje mesto kažemo da se svetlost pomerila. Slično tome, svest je uobičajeno ime za niz svesnih trenutaka. Kad ona menja svoje mesto (tj. javlja se u vezi sa nekim drugim objektivnim elementom), mi kažemo da shvata taj predmet« (»Abhidharmakoša«, IX; Stcherbatsky, str 57).

Strana 454, prim. 22. — »Abhidhammatthasaṃgraha« navodi četiri uzroka: *hetu* koji proizvodi stvar, *ālabana* ili pobuda koja proizvodi misao i njene posledice, *samanantara* ili neposredno povezani uzrok, koji omogućava u struji misli novo predstavljanje, i *adhipati*, ono od čega zavisi egzistencija ostalih stvari. Vidi Keith: *Buddh. Ph.*, str. 177. *Svalakṣana* znači prostu odvojenost.

Strana 454. — *Sa trāntike* napuštaju ideju samosvesti, pošto svest prethodnog trenutka sveću sledećeg trenutka osvetljava ne samo predmete već i samu sebe, kao što lampa osvetljava ne samo sobu već i sebe samu. Svaka svest je samosvest. Prema *sautrāntikama*, opažanje spoljnih stvari može biti posredno. Stvari se saznavaju tako što svest, posredstvom čulnih organa, uzima oblike predmeta i tako postaje svesna i sebe. Mi saznavamo spoljašnjost predmeta na osnovu njihovog vremenskog i slučajnog karaktera, koji pokazuje da nisu delovi same svesti.

Strana 454, prim. 23.—Vidi tak. Uj: *The Vaiśeṣika Philosophy*, str. 26—28.

Strana 455, prim. 26. — Abhidharmakoṣavyākhyā, VII.

Strana 455, prim. 27. — Keith stavlja Dignāgu oko 400. g. n. e. Vidi njegovu *Budd. Phil.*, str. 305.

O tome ima Vasubandhu u delu »Vidhāptimātratātrimṣat-kārikā« skoro deset komentara. Dharmapāla, učitelj Silabhadre, koji je bio učitelj Yuan Chwanga, napisao je »Vidhāptimātratāsiddhīśāstru«. On zastupa subjektivni idealizam u teoriji saznanja odbacujući svaki realizam.

Strana 456. — Prihvati gledište *sarvāstivāde*, po kome je svet rezultat promenljivih kombinacija sedamdeset pet nepromenljivih elemenata, znači ustati protiv osnovne istine o nepromenljivosti.

Strana 459. — Predmeti se javljaju u našoj svesti kao posledice uticaja našeg iskustva iz prošlosti. Izgleda da su dati, dok su u stvari tvorevina našeg mišljenja. Spoljni svet je delo naše misli, kome mi dajemo imena i ideje, (nāmasamdhā-vyavahāra). Vidi »Lankāvatāra-sutra«, str. 85.

Čak ni unutrašnje razlike između subjekta, objekta i saznanja nisu stvarne. One su posledica oskrnavljenja misli, mada mi ne možemo naći početak tog oskrnavljenja. *Alaya* nema rođenja, ne postoji niti se raspada. Pojedinačni intelektualni pokreti stoje prema njemu kao talasi prema moru.

Strana 466, prim. 52.—*Yogācāra* priznaje osam vrsta *vidhāne*, pet koje odgovaraju čulnim organima, šesti *manovidhāna* koji je opštijeg karaktera i vrši funkciju pamćenja i suđenja, sedmi *kliṣṭamanovidhāna* ili bukvalno svest duše. O tome kaže McGovern: »Ukoliko *manovidhāna* vrši običan proces suđenja, ona, postupajući prema idejama više ili manje onako kako se javljaju, bez svesnog ili stalnog razlikovanja između onoga što pripada nekom *sebi* i onoga što se tiče *ne-sebe*. To neprekidno razlikovanje je zadatak sedmog *vidhāna*, koje je, prema *yogācāri*, aktivno i kad spavamo ili smo na drugi način bez svesti. To predstavlja stalnu tendenciju prema teoriji *ātmana*, jer pogrešno smatra da je *ālayavidhāna* realni i trajni *ego*, mada je to u stvari u stalnom toku« (*Buddhist Phil.*, str. 134). Isti pisac govori o trostrukoj funkciji *ālayavidhāne*. »Prvo možemo nazvati pozitivnim, jer ono nosi u sebi klice svih ostalih *vidhāna*. Drugo možemo nazvati negativnim, jer prima uticaje svih drugih fenomenalnih *vidhāna*. Treće je ono *vidhāna* koje se smatra kao predmet lažnog uverenja, jer uvek računa da je to neprekidno promenljivo *ālayavidhāna*, večni entitet *ego*« (str. 135). *Yogācāra* obično naziva šestu vrstu *vidhāna*, sedmu *manas* a osmu *chitta*.

Strana 467, prim. 53. — Vidi McGovern: *Buddhist Phil.*, str. 113.

Strana 469. — Kern zastupa mišljenje da je budizam od samog početka bio sistem idealističkog nihilizma. Vidi M. N., I, 4, 134, 297 i 329; II, 261; III, 246.

Strana 478. — Kad Nāgārduna negira Buddhu, to je gledište *hinayāne* o Buddhi, shvaćenom kao najviši cilj svetskog progresa koji on poriče, a ne o Buddhi koji je iznad svih iskustvenih uslovljenosti. Vidi Čandrakīrti.: M. Vrtti, 432 i d.

Strana 483. — Razređene iluzionističke tendencije nalaze se kod Buddhapālite i Čandrakīrtija, a u izvesnoj meri i kod Śāntideve, dok se bolje obrazloženo gledište nalazi u Bhavavivekinom izlaganju Nāgārduninog gledišta.

Strana 484, prim. 110. — Upor. tak.:

Prabhāśūnyam manaśśūnyam buddhiśūnyam nīrāmāyam,

Sarvaśūnyam nīrābhāsam samādhis tasya lakṣanam.

Strana 487. — Vidi Kern: *Manual of Indian Buddhism*, str. 126.

Strana 488. — Vidi takođe Keith: *Buddhist Philosophy*; McGovern: *A Manual of Buddhist Philosophy*; Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*; *The Conception of Buddhist Nirvāna*; Pratt: *The Pilgrimage of Buddhism*, gl. XII.