



# Studije

Izvorni članak UDK 165.1  
Primljeno 12. 03. 2008.

**Ivan Andrijanić**

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb  
iandrij@ffzg.hr

## **Tumačenje *Maitreyī-brāhmaṇe* iz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* u ranoj vedānti**

### Sažetak

Ovaj članak predstavlja tragove ranoga vedāntskog tumačenja *Maitreyī-brāhmaṇe*, jednog od najpoznatijih dijelova *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* u *Brahma-sūtrama*, temeljnom tekstu filozofske škole vedānte. Predmet diskusije je egzegeza *Maitreyī-brāhmaṇe* prema trima starodrevnim komentatorima *Āśmarathī*, *Auḍulomīu* and *Kāśakṛtsni*. Cilj je ovog rada pokazati kakve se metode tumačenja upaniṣadskih tekstova koriste u različitim vedāntskim školama. Također možemo vidjeti tehnike tumačenja preuzete iz *pūrva-mīmāṃsē*, škole tumačenja vedskih tekstova, koje su preoblikovane za tumačenje upaniṣadi. Članak također pokazuje kako filozofsko stajalište o odnosu sopstva i apsoluta služi egzegetskoj svrsi pomirenja različitih upaniṣadskih učenja. Učenje *BS* i starodrevnih komentatora je *bhedābhedavāda*, istodobna različitost i nerazličitost sopstva i apsoluta. *Śaṅkara* tumači sūtre kao da poučavaju monistički iluzionizam. On na dvije razine istine razlikuje niži *brahman* (apsolut viđen očima niže istine) i najviši *brahman*. Na ovaj je način mogao pomiriti sva upaniṣadska učenja, bilo da naginju teizmu ili monizmu. Važna je i hermeneutička rasprava *Śaṅkarina* s *bhedābhedavādinom* *Bharṭṭrapaṇcom* o prirodi znanja i djelovanja, odnosno prvenstvu upaniṣadi koje se bave znanjem *brahmana* nad *brāhmaṇama* koje se bave obrednim djelovanjem.

### Ključne riječi

*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, vedānta, komentar, egzegeza

## 1. Uvod

*Maitreyī-brāhmaṇa* je četvrta *brāhmaṇa* (odjeljak) druge *adhyāye* (poglavlja) *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi*. Isti se tekst s određenim razlikama ponavlja u četvrtoj *adhyāyi* gdje čini petu *brāhmaṇu*. U školi se vedānte, koja se bavi tumačenjem upaniṣadi, od najranijega vremena raspravljalo o *Maitreyī-brāhmaṇi*. Zato je cilj ove studije baciti svjetlo na rana tumačenja *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi*, kao i na egzegetske postupke koji su se pri tome koristili. Iako djela najranijih tumača nisu sačuvana, neke su osnovne misli njihove sačuvane u *Brahma-sūtrama*, kao i u kasnijim komentarima uz *BS*.

Upaniṣadi, kao jedno od tri uporišta<sup>1</sup> vedāntske filozofije<sup>2</sup>, predstavljaju objavu ili *śrutiprasthānu*. *Bhagavadgītā* predstavlja predaju ili *smṛtiprasthānu*, a

1

*Prasthānatraya*.

2

Vedānta ili *uttara-mīmāṃsā* (kasnija *mīmāṃsā*, što znači želja za spoznajom, odnosno tumačenje) oslanja se na upaniṣadi koje predstavljaju dio Veda koji se bavi znanjem

(*jñānakāṇḍa*), dok se *pūrva-mīmāṃsā* (prva *mīmāṃsā*) oslanja na *brāhmaṇe* i bavi se filozofijom obrednog djelovanja (*karmakāṇḍa*). Vedānta znači kraj Veda što označuje završni položaj unutar vedskoga korpusa ali i zato jer izražuje krajnji cilj veda (*Radakriṣṇan* prijev. 1964: 332.)

*Brahma-sūtre* usustavljaju objavu u logičkome redu (*nyāyaprasthāna*).<sup>3</sup> Važnost je objave u filozofiji vedānte ključna, dok je tumačenje upaniṣadskih tvrdnja u središtu vedāntske misli. To zorno pokazuje treća *sūtra* prvoga poglavlja *Brahma-sūtra* koja glasi: »Zato što je izvor spisa« (*śāstrayonitvāt*)<sup>4</sup>. U Śaṅkarinu je tumačenju *brahman* izvor (*yonitva*), odnosno uzrok (*kāraṇa*) velikih tekstova poput *Ṛgvede* i ostalih,<sup>5</sup> što znači da su ti tekstovi u isto vrijeme i valjan način spoznaje (*pramāṇa*) *brahmana*<sup>6</sup> Zbog ovakva središnjeg položaja upaniṣadi u misaonom sustavu vedānte, prvi je zadatak vedānskoga mislioca dokazati unutarnju dosljednost raznolikih upaniṣadskih učenja. Upaniṣadi su u zbilji oblikovane tijekom dugoga vremenskoga razdoblja u okviru različitih vedskih škola u osobitim društvenim i povijesnim okolnostima.<sup>7</sup> Zbog razlika među pojedinim upaniṣadima kao i zbog razlika unutar samih tekstova u vedāntskim su se školama stala razvijati različita tumačenja njihova.<sup>8</sup> Glavni se postupak usklađivanja proturječnih upaniṣadskih tvrdnji naziva *samanvaya* ili dosljednost. Tako se ujedno naziva prva od četiri *adhyāye* (poglavlja) *BS*.

Ovdje ćemo pokazati kako izgleda postupak *samanvaye* na primjeru *vākyānvayād-adhikāraṇe*.<sup>9</sup> Ova *adhikāraṇa* obuhvaća četiri *sūtre* (*BS* 1.4.19.-22.) koje se bave tumačenjem *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 2.4.5. i 4.5.6. Taj je odjeljak dio *Maitreyī-brāhmaṇe*, slavnoga razgovora Yajñavalkye i Maitreyī.

*BS* u ovu raspravu uvode učenja triju ranijih tumača *BAU*, što je zanimljivo za povijest njezina tumačenja, kao i za povijest rane vedānte.<sup>10</sup> Posebnu ćemo pozornost obratiti na Śaṅkarin komentar, napisan oko trista godina poslije *BS*.<sup>11</sup> Śaṅkarin ćemo komentar usporediti s Bhāskarinim i Rāmānujnim tumačenjima istih *sūtra*. Pri tome ćemo vidjeti kako Śaṅkara s jedne strane čuva, ali s druge strane bitno mijenja staru tradiciju tumačenja *sūtra*. Śaṅkarin ćemo komentar također usporediti s komentarom uz samu upaniṣad. Njegov komentar, najstariji sačuvan uz *BAU*, na ovom mjestu čuva spomen na, danas izgubljen, stariji komentar koji Surešvara i Ānandagiri pripisuju Bhartṛprapañci.

Pri opisu *samanvaye* vidjet ćemo tehnike valjana tumačenja teksta razvijene u školi pūrva-mīmāṃse koje je preuzela i preoblikovala vedāntinska tradicija unutar koje su nastale *BS*, i unutar koje su djelovali Śaṅkara, Rāmānuja i Bhāskara.

## 2. Uzorak teksta

### Položaj *vākyānvayād-adhikāraṇe* u *Brahma-sūtrama*

U Śaṅkarinoj redakciji<sup>12</sup> *sūtre* 19-22 koje obrađuju *BAU* 2.4.5. (i 4.5.6.) pripadaju šestoj *adhikāraṇi* i nalaze se u četvrtoj *pādi* prve *adhyāye*. Po Rāmānujnu tumačenju sve *adhikāraṇe* četvrte *pāde* pobijaju tumačenja upaniṣadi u duhu suparničke filozofije *sāṃkhye*. Rāmānuja ujedno podvodi sve te upaniṣadske tvrdnje pod misaoni obzor *viśiṣṭādvaite*. Thibaut (1896: XLV) smatra da četvrta *pāda* zauzima posebno mjesto u poglavlju i da je stvarno posvećena pobijanju tumačenja upaniṣadi u duhu *sāṃkhye* što je jasnije izraženo u Rāmānujinu komentaru nego u Śaṅkarinu. Za *sūtre* koje pripadaju prvim triju *adhikāraṇama* četvrte *pāde* Śaṅkara priznaje da služe pobijanju *sāṃkhye*, dok se za *adhikāraṇe* 4. i 7. to može samo naslutiti. Tamo Śaṅkarini protivnici s kojima on u tekstu raspravlja ne govore da se neki upaniṣadski ulomak može tumačiti u duhu *sāṃkhye* već kritiziraju postavku vedānte o suglasnosti upaniṣadi glede *brahmana* kao materijalnog i djelatnog uzroka svemira. Uzrok (*kāraṇa*) svemira može biti i nešto drugo osim *brahmana* (npr. *pratvar* ili *pradhāna*?) jer je »prikladno prihvatiti nešto drugo kao uzrok zbog logičko-

ga dokaza (*nyāya*) i predaje (*smṛti*)«. Ovdje bi se možda moglo pretpostaviti da *smṛti* znači *sām̐khyasmṛti* jer se izrazi *sām̐khyasmṛti*, *sām̐khyayogasmṛti* i *yogasmṛti* često pojavljuju u ovom dijelu teksta.<sup>13</sup> Štoviše izraz *smṛtiprasiddha* na dva se mjesta javlja se uz *pradhāna*.<sup>14</sup> Dokaz predaje (*smṛtiprasiddhi*) javlja se i u 7. *adhikaraṇi*, koja raspravlja o materijalnom uzroku (u *BS* 1.4.23. *prakṛti*). Iz ovakve neodređenosti možemo zaključiti da Šaṅkari nije važno tumačiti cijelu *pādu* kao raspravu sa *sām̐kyom*

U 5. *adhikāraṇi*, koja raspravlja o *Kauśītaki-upaniṣad* 4.19., nema ni spomena o tome da bi se tu moglo raditi o tumačenju u duhu *sām̐khye*. Isti je slučaj i sa našom šestom *adhikaraṇom* u kojoj se po Šaṅkari raspravlja radi li se u *BAU* 2.4.5. najvišem sopstvu (*paramātman*) ili o razaznajnom sopstvu (*viññānātman*). Rāmānuja smatra da se govori o *īśvari* ili Gospodu, a da *sūtra* opovrgava mišljenje pristalica *sām̐khye* koji tvrde da upaniṣad govori o osobi ili *puruṣi* koju Rāmānuja pobliže označuje kao *jīvātman*. Ovo se tumačenje čini promašenim, i kao što će se pokazati najvjerojatnije se radi o raspravi s *mīmāṃsakama* i o obračunu ranih struja vedāntske egzegeze unutar misaonoga obzora *bhedābhedavāde*. Šaṅkara će oštricu svoje kritike sa *sām̐khye* preusmjeriti na *bhedābhedavādu* koja je, kako ćemo vidjeti, predstavljala najrašireniji način tumačenja upaniṣadi prije Šaṅkare.

### 3. Metoda komentiranja

Šaṅkarin postupak *samanvaye*  
u *vākyānvayād-adikaraṇi Brahmasūtra-bhāṣye*

Šesta *adhikaraṇa* počinje *sūtrom* (*BS* 1.4.19) koja glasi »zbog slijeda u rečenici« (*vākyānvayād*). Pojam *vākya* ovdje se odnosi na jednu od šest tehnika valjana tumačenja naputaka za izvođenje obreda koje su nabrojene u

3  
Vidi Mahadevanov uvod u Gambhiranandin prijevod *Brahmasūtra-bhāṣye* (1965: v.).

4  
Odnosi se na prve dvije *sūtre* koje glase: »stoga sada (slijedi) želja za znanjem *brahmana*« (*BS* 1.1.1. *athato brahmajijñāsā*) i »iz kojega je rođenje ovoga i drugo.« (1.1.2. *janmādy asya yataḥ*).

5  
*BSBh* 1.1.3: *mahata ṛgvedādeḥ śāstrasyāne kavidyāsthānopabṛṃhitasya pradīpavat sarvārthāvadyotinaḥ sarvajñakalpasya yoniḥ kāraṇaṃ brahma* /.

6  
Ibid. *athavā yathoktaṃ ṛgvedādiśāstraṃ yoniḥ kāraṇaṃ pramāṇaṃ asya brahmaṇo yathāvat svarūpādihigame* /.

7  
Više o upaniṣadima vidi: Ježić (1999.), Olivelle (1996.), Nakamura (1983.)

8  
Potter 1981: 3.–5.

9  
*Adikāraṇe* su tematske cjeline u koje komentatori raspoređuju *sūtre* dajući im nazive pre-

ma temama koje obrađuju ili prema *sūtrama* kojima započinju.

10  
Cjelovit prikaz povijesti rane vedānte vidi u Nakamura 1950. engl. prijev. 1983. (dalje 1983.) i 1950. engl. prijev. 2004. (dalje 2004.).

11  
Nakamura (2004: 6.–7.). Nakamura je također napravio cjelovit prikaz datacije Šaṅkare (1983: 48.–90.) kao i *Brahmasūtra* (1983: 435.–438.).

12  
*BS* nisu sačuvane kao samostalno djelo već u sklopu nekog od komentara. Zato se raspored i broj *sūtra* razlikuje od komentara do komentara. Za raščlambu rasporeda *sūtra* u Šaṅkarinoj, Bhāskarinoj i Rāmānujinoj redakciji *BS* vidi Nakamura 1983: 452.–465.

13  
*Sām̐khyasmṛti* 3 puta (*BSBh* 1.2.19., 1.3.3., 2.1.3.), *sām̐khyayogasmṛti* 2 puta (*BSBh* 2.1.3.) i *yogasmṛti* 2 puta (*BSBh* 2.1.3.). Uz druge tekstove ili škole ne veže izravno riječ *smṛti*.

14  
*Smṛtiprasiddhaṃ pradhānaṃ BSBh* 1.3.1., 1.4.1.

*Mīmāṃsā-sūtrama* 3.3.13. One su izravna tvrdnja (*śruti*), naznaka (*liṅga*), povezanost riječi u rečenici (*vākya*), kontekst (*prakaraṇa*), tekstualna cjelina (*sthāna*) i naziv (*samākhyā*). Ove tehnike ili pravila tumačenja preuzimaju *BS* primjenjujući ih za tumačenje upaniṣadskih filozofskih učenja. Tehnike tumačenja poredane su hijerarhijski i najjača je među njima izravna tvrdnja (*śruti* [1.]), po kojoj se značenje najjasnije utvrđuje ako je u samome tekstu prisutna izravna tvrdnja o njegovu smislu. Drugo je pravilo da je značenje moguće iščitati iz naznake (*liṅga* [2.]) ako nema izravne tvrdnje. Ako ni toga nema, potrebno je pribjeći tumačenju iz sintaktičke povezanosti riječi u rečenici (*vākya* [3.]) što znači da značenje riječi postaje jasno iz službe koju obavlja u rečenici. Sljedeće je pravilo da se značenje u nedostatku svega toga može iščitati iz konteksta (*prakaraṇa* [4.]) odlomka u kojem se nalazi, zatim iz položaja unutar veće tekstualne cjeline (*sthāna* [5.]) i na kraju iz naziva (*samākhyā* [6.]) teksta (u *MimS* iz naziva obreda, jer se ovi postupci tamo prvenstveno primjenjuju za ispravno izvođenje obreda).

*Sūtra*, ne objašnjavajući ništa detaljnije, samo kaže da nešto slijedi iz povezanosti riječi. Śāṅkara<sup>15</sup> tumači kako se ovdje govori o *BAU* 2.4.5 i 4.5.6. U ovome upaniṣadskom odlomku, koji je predmet obrade u *BS*, učitelj Yājñavalkya objašnjava svojoj ženi Maitreyī prirodu sopstva pri čemu kaže:

»Ne biva muž drag zbog ljubavi prema mužu, već muž biva drag zbog ljubavi prema sopstvu, ne biva žena draga zbog ljubavi prema ženi već žena biva draga zbog ljubavi prema sopstvu.«

Dalje se isto kaže za djecu, blago, svećeničku i vojnu moć, svjetove, bogove, bića i sveukupnost. Odlomak svršava riječima:

»Sopstvo treba gledati, slušati o njemu, promišljati i zadubljivati se u nj o Maitreyī. Gledanjem sopstva, slušanjem o sopstvu, promišljanjem o njemu i razaznanjem sve je ovo znano.«

Śāṅkarin je komentar, poput komentara uz većinu prvih *sūtri* pojedinih *adhikaraṇa* u prvoj *adhyāyi*, vrlo jasno podijeljen u pet dijelova: predmet (*viśaya*), dvojba (*saṁśaya*), prigovor (*pūrvapakṣa*), utvrđeno načelo (*siddhānta*) i objašnjenje tog načela (*nirṇaya*).

- a. Prvi dio predstavlja predmet (*viśaya*) u kome se citira sporno mjesto iz upaniṣadi pri čemu se kaže da je zadatak tumačenja želja za razlikovanjem (*vicikitsyate*) razaznajnog sopstva (*vijñānātman*) od najvišeg sopstva (*paramātman*).
- b. Drugi je dio dvojba koju Śāṅkara inače naziva *viśaya*<sup>16</sup> ili mnogo češće *saṁśaya*.<sup>17</sup> U njemu se pita kako tumačiti ovaj upaniṣadski odjeljak koji na početku govori o sopstvu kao o nečem što se može uživati (jer je nago-vještena njegova dragost).<sup>18</sup>
- c. Treći dio ili prigovor (*pūrvapakṣa*) kaže da se tu govori o razaznajnom sopstvu zbog pravila o snazi važenja početnog izričaja (*upakrama*) dok se izjava da se razaznanjem sopstva sve razaznaje treba uzeti u prenesenom značenju (*aupacārika*) pri čemu tekst opisuje uživajuće sopstvo koje može uživati sve. Spominjanjem važenja početnog izričaja u raspravu se uvodi druga skupina tehnika utvrđivanja značenja teksta koja se u kasnijim vedāntinskim tekstovima naziva *ṣaḍliṅga*<sup>19</sup> i koje Śāṅkara vrlo često koristi.

Prvo je od tih pravila *upakramopasaṁhāra* (početak i kraj [1.]) koje se u *BSBh* izričito koristi i spominje čak 11 puta.<sup>20</sup> Śāṅkara ga objašnjuje u *BS* 1.1.31. gdje kaže da jedinstvo značenja teksta proizlazi iz njegova početka i kraja.<sup>21</sup> Ponekad ga, kao u ovom slučaju, koristi protivnik (*pūrvapakṣin*) a ponekad i sam Śāṅkara. Ostala su pravila ove skupine (kako ih nabrajaju *Vedāntasāra*

184. i *Pañcadāśī* 6.159.): pravilo važenja neke teme koja se u tekstu često ponavlja (*abhyāsa* [2.]), pravilo pristajanja u kontekst (*upapatti* [3.]) koje se koristi u *BS* 1.2.2. i 1.2.3., pravilo po kojemu plod ili učinak (*phala* [5.]) teksta određuju i njegovo značenje, pravilo pohvale (*arthavāda* [4.]) koje kaže da ono što se u tekstu hvali može određivati njegov smisao i ne-izvornost (*apūrva* [6.]) po čemu sve što se može spoznati drugim valjanim načinima spoznaje (*pramāṇa*) osim svjedočenja objave (*śruti*) ne može biti *brahman*.

*Pūrvapakṣin* (prigovaratelj) je u Rāmānujinoj *Śrībhāṣyī* pristicalica filozofije *sāṃkhye* pa ne kaže da se ovdje radi o razaznajnom sopstvu već o osobi ili *puruṣi*. Pojam *puruṣa* Rāmānuja parafrazira riječju *jīvātman*. Međutim pojam *jīvātman* kako ga opisuje vedānta daleko je od pojma *puruṣe* klasične *sāṃkhye*. *Jīvātman* kao nosilac osobnih svojstava i spoznajnih moći bliži je načelu *sūkṣmaśarīre* (tanahnog tijela) u *sāṃkhyi* nego *puruṣe*. *Jīva* se k tomu u kasnijoj *sāṃkhyi* označuje kao *puruṣa* združen s *ahamkārom*.<sup>22</sup> S druge strane, cijeli se ovaj ulomak iz *BAU* nikad ne dovodi u vezu sa *sāṃkhyom* pa je za pretpostaviti da Rāmānuja uvodi *sāṃkhyu* u raspravu kako bi održao sklad *pāde* koja se u većini drugih *adhikaraṇa* sasvim očito bavi *sāṃkhyom*.

U Śāṅkarinu je tumačenju prigovaratelj ili *pūrvapakṣin* po svojoj prilici *mīmāṃsaka* što je važno za hermeneutiku vedānte zbog rasprave o važenju svetoga teksta kao i zbog uspostave prvenstva upaniṣadi pred obrednim dijelom vedskoga kanona. Njegovo je tumačenje u skladu s osnovnim tonom prve *adhyāye* kojoj je zadatak uspostavljanje dosljednosti upaniṣadskih učenja pri čemu su glavni protivnici upravo *mīmāṃsake*.

Tako Śāṅkarin *pūrvapakṣin* ne izlaže neko posebno učenje, već tvrdnjom kako se u *BAU* 2.4.5. ne radi o najvišem već o razaznajnom sopstvu samo pokušava dokazati unutarnju upaniṣadsku nedosljednost. Time bi dokazao prvenstvo obrednoga dijela Veda kojega uzima za polazište svoje filozofije. Prigovor ne dolazi ni od pristicalica *bhedābhedavāde* jer se u sljedećim *sūtrama* navode učenja dvaju (ili triju) *bhedābhedavādskih* mislilaca koji svi podržavaju ideju da se tu radi o najvišem sopstvu.

Pojam razaznajnog sopstva (*vijñānātman*) pripada upaniṣadima i pojavljuje se u prethodnoj *adhikaraṇi* Śāṅkarina komentara koja raspravlja o razgovoru Bālākija i Ajātaśatrua u *Kauśītaki-upaniṣad*. Tamo *pūrvapakṣin* također tvrdi da se raspravlja o razaznajnom sopstvu, a jedan je od Śāṅkarinih argumenata za to da se radi o najvišem sopstvu filološka opaska da se u paralelnome (ali ne i posve istom) tekstu u *BAU* 2.1. tekst dopunjuje učenjem o osobi koja se

15

Isto kao i Rāmānuja i Bhāskara.

16

*BSBh* 1.4.16.; 2.3.17.; 2.4.5.; 4.2.1.; 4.2.7.

17

*BSBh* 1.1.12., 1.1.20., 1.1.22. itd.

18

*Priyasaṃsūcitenātmanā bhoktropakramādvijñānatmanopadeśa itil*.

19

*Vedāntasāra* 184. i *Pañcadāśī* 6. 195., 196, 197. do sada su jedini tekstovi u kojima sam te tehnike našao nabrojane i objašnjene.

20

*BSBh* 1.1.31. (3×), 1.3.42., 1.4.14., 1.4.17. (2×), 2.4.20., 3.3.36. (2×), 3.3.44.

21

*BSBh* 1.1.31. *vākyasyopakramopasamhārābhyām ekārthatvāvagamāt prānaprajñābrahmaliṅgāvagamāc ca!* (Ovdje se govori o *brahmanu*) Zbog shvaćanja jedinstva značenja rečenice iz početka i kraja i zbog shvaćanja naznake *brahmana*, proznaje i daha.

22

Vijñānabhikṣu (16. st.), *Sāṃkhyappravacanabhāṣya* 7.63. (Radakriṣṇan 1965: 220.).



sastoji od razaznanja (*vijñānamaya puruṣa*, *BAU* 2.1.16.)<sup>23</sup> i koja je u snu razaznanjem uzela u sebe razaznanje dahova koji predstavljaju spoznajne moći poput daha, riječi, sluha, vida i pameti i leži u prostoru srca (*BAU* 2.1.17.). Za ozračen prostor u srcu (*hr̥daya ākāśaḥ*), gdje se osoba koja se sastoji od razaznanja povlači zajedno sa spoznajnim moćima, Śāṅkara u *BSBh* 1.4.18. kaže da predstavlja najviše sopstvo (*paramātman*) isto kao i u komentaru uz samu *BAU* (*BAUBh* 2.1.17, Madhavananda 1995: 194.). Tako razaznajno sopstvo Śāṅkari znači pojedinačno, utjelovljeno sopstvo koje se sastoji od spoznajnih moći.

Kad smo ukratko opisali pojam razaznajnog sopstva i ustanovili tko je mogući suparnik Śāṅkarin u raspravi, valja predstaviti Śāṅkarine dokaze da upaniṣad govori o najvišem sopstvu.

- d. Nakon prigovora (*pūrvapakṣa*) slijedi odgovor ili *uttarapakṣa* koji Śāṅkara naziva *siddhānta*.<sup>24</sup> Odgovor ovdje važi kao zaključak koji je u Śāṅkare iznesen u samo jednoj rečenici u kojoj kaže da je ovo pouka o najvišem sopstvu.
- e. Nakon toga, u ovoj shematiziranoj raspravi slijedi objašnjenje zaključka (*nirṇaya*). Śāṅkara ga obično uvodi nekom od upitnih zamjenica *kasmāt*, *kutaḥ* ili *katham* (zašto, otkuda, kako). Na to pitanje u pravilu odgovara citirajući samu *sūtru* koja ovdje kaže: (ovo je pouka o najvišem sopstvu) »zbog rečeničnog slijeda«<sup>25</sup> čime prigovor, inače sadržan u njegovu komentaru, odbacuje samim tekstom koji komentira. Ovim egzegetskim postupkom on izravno daje značenje inače nerazumljivoj *sūtri* predstavljajući je kao odgovor svojem prigovaraču! Spretno prepletanje teksta i komentara služi, s jedne strane, širenju semantičkog polja *sūtra*, a s druge strane tumačenju upaniṣadi.

Śāṅkara dalje objašnjava pravilo određivanja značenja iz povezanosti rečenica. Njima je ovdje poveznica najviše sopstvo na koje se onda upaniṣadski tekst mora odnositi. Tako citira početak *brāhmaṇe* gdje Maitreyī izabire znanje koje će je učiniti besmrtnom, na što joj Yajñavalkya iznosi sporni dio teksta. Kako se besmrtnost može postići samo znanjem najvišega sopstva, odlomak mora govoriti samo o njemu, a ne o razaznajnome sopstvu. Da se izjava kako je razaznajom sopstva sve znano ne može uzeti u prenesenom značenju pokazuje sljedeća rečenica koja kaže da neka *brahman*<sup>26</sup> odbaci onoga koji *brahman* zna kao drugačiji od sopstva (*BAU* 2.4.6.). Śāṅkara dalje navodi citate iz istoga teksta koji svi upućuju na najviše sopstvo.

#### 4. Prethodni komentatori

##### Āśmarathya

Sljedeće nam tri *sūtre* (*BS* 1.4.20-22) donose učenja Āśmarathye, Auḍulomi-ja i Kāśakṛtsne, triju učitelja koji iznose svoja stajališta o *BAU*. Ako se *sūtre* uistinu odnose na *BAU* kako to tvrde komentatori onda ovdje imamo zabilježene najstarije pokušaje tumačenja *BAU*.<sup>27</sup> Ali prije, u svijetlu Parpolina (1981.) iscrpnog istraživanja učitelja koji se spominju u *Kalpasūtrama* (obrednim priručnicima), valja razmotriti vjerodostojnost *BS* pri citiranju autoriteta. Āśmarathya se, obično uz Ālekhanu koji se ne pojavljuje u *BS*, najčešće pojavljuje u *ĀpŚŚ*, *BhārŚŚ* i *HirŚŚ* (sve *yajurvedski* tekstovi grane *Taittirīya*) u kojima su oni jedini učitelji koji se citiraju. Oni se također pojavljuju u *MimS*, *ĀśŚŚ* (5.13.10., 6.10.30.) i *Atharvapravāścittani* (3.7.-8.) u kontekstu obreda *ādhvaryava* u kojem se pojavljuju i u *ĀpŚŚ*, *BhārŚŚ* i *HirŚŚ*. Auḍulomi se, uz Āśmarathyu i Ālekhanu javlja u *Bhāradvājaparīṣṭa-*

*sūtrama*; zato Parpola zaključuje kako se radi o *yajurvedskim* obrednim učiteljima škola *Bhāradvāja* i *Āpastamba*. Bādarāyaṇa i Ātreya su učitelji koji se vežu uz školu *Hiraṇyakeśin* (također *yajurvedska* škola grane *Taittirīya*). Ono što je zanimljivo jest da se isti citati koji su u *BhārGS* 1.20. pripisani Āśmarathyi i Ālekhani u *Hiraṇyakeśiḡrhya-sūtama* (1.25.3.-4.) pripisuju Ātreji i Bādarāyaṇi. Povrh toga isti se citati u *Baudhāyanagrhya-sūtrama* (1.7.47.-48.) pripisuju Baudhāyani i Śālīkhiju, autoritetima *yajurvedske* škole *Baudhāyana*. Āśmarathyino i Ālekhano se učenje iz *ĀpSS* pojavljuje i u *sāmavedskim Lāṭyāyanaśrauta-sūtrama* 1.4.13.-15. kao učenje Gautame i Śaṇḍilye, iako ovoga puta citati nisu od riječi do riječi istovjetni kao u raznim *yajurvedskim* školama. Kao da što su škole dalje tim se više i tekst mijenja iako zadržava isti smisao. Ovakvih primjera ima još, ali se ne tiču naših učitelja. Za zaključiti je da su pojedine škole imale svoje autoritete kojima su pripisivale određena obredna učenja. Zato valja biti u najmanju ruku na oprezu kada govorimo o ovim učiteljima jer je moguće da su autori *BS* pojedina upaniṣadska tumačenja stavljali u usta obrednim autoritetima kojima se u trenutku sastavljanja *BS* (koje su znatno mlađe od obrednih *sūtra*) znalo samo ime.<sup>28</sup> Dodatni je problem to što se ova imena pojavljuju kao obredni autoriteti u raznim obrednim djelima, pa tako i u *MimS*, dok se u *BS*, djelu znatno kasnijega doba postanka, oni javljaju kao autoriteti u tumačenju upaniṣadi, u ulozi u kojoj se nikada ne pojavljuju u bilo kojem drugom djelu starodrevne stručne književnosti.

Prvi takav mislilac čije se tumačenje uvodi jest Āśmarathya, a *sūtra* kaže samo ovo:

»Po Āśmarathyi, to je znak ispunjenja tvrdnje«.<sup>29</sup>

Po Śaṅkari se radi o tome da Āśmarathya poučava istovjetnost razaznajnog sopstva i najvišega sopstva; jer kad bi razlika postojala, spoznajom najvišeg sopstva ne bismo spoznali razaznajno sopstvo pri čemu upaniṣadska tvrdnja da se spoznajom najvišega sopstva spoznaje sve ne bi bila ispunjena. Rāmānuja se slaže oko ispunjenja te tvrdnje ali kaže da Āśmarathya govori kako je *jīva* posljedica najvišeg sopstva<sup>30</sup> i da od njega nije različita. To potvrđuje poznatim ulomkom iz *Muṇḍaka-upaniṣad* (dalje *MU*) 2.1.1. koji govori o nepropadljivome (*akṣara*) iz kojega proizlaze različite stvari kao što iz ognja (*pāvaka*)

23

*Vijñānatmā puruṣaḥ* javlja se i u *Praśna-upaniṣadi* 4.9. koja kaže: Ovo je razaznajno sopstvo osoba koja vidi, dodiruje, čuje, njuši, kuša, misli, svjestan je i djeluje. On počiva u najvišem, nedjeljivom sopstvu. (*eṣa hi draṣṭā spraṣṭā śrotā ghrātā rasayitā mantā boddhā kartā vijñānatmā puruṣaḥ / sa pare 'kṣa ātmani sampratiṣṭhate*).

24

*BSBh* 1.4.6., 2.3.8., itd.

25

*Vākyānvayāt*.

26

*Brahman*, n. pjesnički oblikovan izraz ili *brahman*, m. kao brahmanska klasa. Kad bismo slijedili načelo *vākyānvaya* odlučili bismo se za značenje *brahmanske* klase jer se u sljedećoj se rečenici u istoj formuli javlja *kṣatram* umjesto *brahma*.

27

Najstariji je sačuvani komentar uz *BAU* onaj Śaṅkarin. On često spominje i kritizira mišljenje jednog drugog komentatora kojeg Sureśvara i Ānandagiri imenuju Bhartṛpraṇca. On je, kako to pokazuje Nakamura (2004: 131.), mlađi od *BS*.

28

Bronkhorst (2007:71.) zaključuje da si citatima ovih ustoličenih autoriteta autori *BS* grade autoritet teksta u brahmanističkoj zajednici. Također je moguće da svi učitelji prenose zajedničku predaju. A *mīmāṃsā*, *pūrva* i *uttara* sve vedske predaje objedinjuju.

29

*BS* 1.4.20. *pratijñāsiddher liṅgam āśmarathyaḥ*.

30

*Jīvaḥ paramātmakāryatayā...*

izlaze iskre (*visphuliṅga*). Ova poznata slika opisuje učenje bhedābhedavāde (istovjetnost u razlici ili istovjetnost i razlika u isto vrijeme) koje poučava da su pojedinačna duša i *brahman* u isto vrijeme istovjetni i različiti poput iskre i ognja. Bhedābhedavāda u svojem ranijem razdoblju ne podrazumijeva toliko školu koliko poveznicu niza upaniṣadskih tumačenja kojima pripadaju svi mislioci koje ćemo obraditi. Iz Śaṅkarina komentara znamo da Āśmarathya poučava da su sopstva nerazličita (*abheda*). Između Śaṅkare i Rāmānuje nalazi se *Bhāmatī* Vācaspatija Miśre (9. st.) koja dopunjuje Śaṅkarin komentar i također uvodi primjer iskre i ognja iz *MU*. Tako i on Āśmarathyi pripisuje učenje bhedābhedavāde kao što to i sam Śaṅkara potvrđuje u komentaru uz sūtru 1.4.23. gdje kaže:

»Premda je nauk Āśmarathye ne-dvojnost pojedinačne duše od najvišega sopstva, ipak zbog uvjetovane izjave o ispunjenju tvrdnje poučavana je neka veza uzroka i posljedice«.<sup>31</sup>

Bhāskara tvrdi da Āśmarathya kaže kako se na početku odlomka iz *BAU* govori o *jīvi* (pojedinačnoj duši) koja je uživatelj i koja u sebi ima svojstva da bude voljena i ostalo ali koja nije potpuno različita od najvišega sopstva jer tada ne bi bilo povezanosti između početka i kraja teksta (*asambandha*). Zato se ovdje poučava ne-razlika (*abheda*). Iako se ovdje radi o istovjetnim svojstvima, po Bhāskari postoje i razlike. Tako je *jīva* u isto vrijeme različita i istovjetna najvišemu sopstvu što odgovara učenju bhedābhedavāde.

Ovdje treba reći par napomena o tehnici tumačenja. Komentatori se također slažu u tome da Āśmarathya tumači *BAU* kao da ona govori o najvišem sopstvu. Dokaz za to nalazi se unutar teksta jer ako prvi dio teksta ne govori o najvišem sopstvu on proturječi drugom dijelu koji jasno kaže se spoznajom sopstva spoznaje sve. Kako bi sačuvao unutarnju dosljednost upaniṣadskoga teksta Āśmarathya kaže da tekst govori o najvišem sopstvu, odnosno o onom dijelu svojstava *jīve* koji odgovaraju najvišemu sopstvu kako tumači Bhāskara.<sup>32</sup> Ono što valja objasniti jest kako takvo sopstvo može biti voljeno. Tu se komentatori više ne slažu i Śaṅkarina prvotna prepirka s *mīmāṃsakama* prelazi u raspravu s bhedābhedavādom .

Āśmarathya se pojavljuje i u *BS* 1.2.29. koja pripada *adhikaraṇi* koja obrađuje *ChU* 5.11. i to u raspravi o veličini boga. On je po Āśmarathyi beskrajn, ali se može očitovati i kao prostorno omeđen. Āśmarathya se u svojstvu prigoratelja pojavljuje i u *Mīmāṃsa-sūtri* 6.5.16. u raspravi o tome komu se prinose žrtveni prinosi u slučaju izmjene obreda. Āśmarathya se spominje u ukupno 12,<sup>33</sup> većinom obrednih tekstova koji uglavnom pripadaju yajurvedskoj grani Taittirīya, i to školama Bharadvāja i Āpastamba.

## Auḍulomi

Riječima »Auḍulomi (kaže): zbog toga što je takvo bivstvo onoga koji će umrijeti«.<sup>34</sup> uvodi se drugo mišljenje koje po Śaṅkari predstavlja antitezu prethodnomu tvrdeći kako se na početku *BAU* 2.4.5. govori o razaznajnom sopstvu koje tek nakon smrti tijela postaje jedno s najvišim sopstvom. Śaṅkara pri tome citira ulomak iz *MU* 3.2.8. koji donosi zanimljiv primjer rijeka koje se, odbacivši ime i oblik (*namarūpa*) ulijevaju u ocean. Kod Āśmarathye smo imali primjer iz *MU*<sup>35</sup> koji pokazuje iskre kako izlaze iz žara, odnosno *jīve* kako proizlaze iz najvišeg sopstva, a kod Auḍulomija imamo primjer iz iste upaniṣadi gdje se rijeke vraćaju moru, tj. *jīve* koje se nakon smrti tijela vraćaju najvišemu sopstvu. Isti primjer citiraju i Rāmānuja i Bhāskara. U komentaru uz sljedeću *sūtru* Śaṅkara izravno kaže da Auḍulomi poučava



bhedābhedavādu<sup>36</sup>, nauk o istovremenoj različitosti i istovjetnosti duše i apsoluta. Njegova je posebnost to da *jīva* i najviše sopstvo dosežu jedinstvo tek nakon smrti. O tome da Auḍulomi zastupa tezu o različitosti *jīve* i sopstva prije, i istovjetnosti njihovoj nakon smrti tijela, svi su stariji komentatori složni pa nemamo razloga sumnjati u to. Njegovo se ime također pojavljuje i u *BS* 4.4.6. gdje se kaže: »u svijesti, samo po njoj, zbog njegove prave prirode (kaže) Auḍulomi«. <sup>37</sup> U Śaṅkarinu tumačenju Auḍulomi tvrdi da je prava priroda oslobođenog sopstva budnost<sup>38</sup> što je u skladu sa *sūtrom* 1.4.21, osim što se tu tvrdi da se ta prava priroda očituje nakon smrti. Također je zanimljivo primijetiti da je tumačenje koje određuje razaznajno sopstvo kao različito od najvišega prije smrti u skladu s kompozicijom upaniṣadskoga ulomka jer ono u svom prvom dijelu govori o sopstvu koje po komentatorima ima svojstva razaznajnog sopstva a svršava s predodžbom najvišega sopstva što se podudara sa Auḍulomijevom predodžbom o sopstvu koje se na kraju života, odbacivši tijelo, određuje kao najviše.

Valja primijetiti da Śaṅkara, Bhāskara i Rāmānuja uz *sūtru* citiraju *MU* 3.2.8., uz to Śaṅkara i Rāmānuja citiraju *ChU* 8.12.3.,<sup>39</sup> dok Bhāskara i Vacaspati citiraju neki tekst za koji obojica kažu da pripada *pāñcarātrama*.<sup>40</sup> Ovo također pokazuje visok stupanj slaganja komentara.

31

*Āśmarathyasya tu yadyapi jīvasya paramād ananyatvamabhipretaū, tathāpi pratijñāsiddher iti sāpekṣatvābhidhānāt kāryakāraṇabhāvaḥ kiyān apy abhipreta iti gamyate /.*

32

Śaṅkari nije osobito važno objašnjavati Āśmarathyino stajalište jer je on kao prvi koji se uvodi u raspravu samo prvi dio dijalektičkoga trojstva. Kaṣakṛtsna će kao treći predstavljati *siddhāntu* ili zaključak i njemu će Śaṅkara pridati najviše pažnje.

33

*Samkarṣa-kāṇḍa-sūtra*: 2.2.42; 4.2.2, *Bharadvāja-śrauta-sūtra*: 1.14.7; 1.16.7; 1.17.1; 1.20.15; 2.11.7; 4.3.9; 4.22.12; 4.13.14; 4.17.7; 4.21.13; 9.2.17; 9.5.2; 9.6.3; 9.7.7; 9.7.8; 9.8.2; 9.9.6; 9.9.11; 9.9.15; 9.15.12; 9.16.9; 9.17.10; 13.2.7; 15.1.6; 15.1.8; 15.2.3; 15.2.6; 15.4.7, *Bharadvāja-paitramedhika-sūtra*: 1.10.12, *Bharadvāja-pariṣeṣa-sūtra*: 102; 117; 130; 132; 139; 142; 143; 185, *Bharadvāja-grhyasūtra*: 1.20, *Apastamba-śrauta-sūtra*: 5.29.14; 9.3.15; 9.4.7-9; 9.6.3; 9.8.3; 9.10.12; 9.16.6; 9.19.14; 10.16.4; 14.13.8; 14.22.13; 19.6.10; 19.8.8; 19.10.4; 21.3.7-8; 21.6.2; 21.15.6; 21.19.19-20, Rudradattin komentar uz *Apastamba-śrauta-sūtra*: 5.17.1; 7.10.2; 9.2.1; 10.21.1.1, *Satyāśādha-śrauta-sūtra*: 23.1.20; 23.1.54; 23.1.135, Mahadevin komentar uz *Satyāśādha-śrauta-sūtra*: 25.1.14, *Baudhāyana-pravara-sūtra*: 3.46, *Atharvapravāścittāni*: 3.7.-8. Vidi: <http://www.ramanuja.org/sv/bhakti/archives/feb2001/0180.html>.

34

*BS* 1.4.21. *utkramiṣyata evam bhāvād ity auḍulomiḥ/.*

35

Kod Vācapatija Mišre i Rāmānuje, ali ne i kod Śaṅkare.

36

*auḍulomipakṣe punaḥ spaṣṭamevāvasthāntarā pekṣau bhedābhedau gamyete/.*

37

*BS* 4.4.6. *citi tanmātreṇa tadātmakatvād ity auḍulomiḥ/.*

38

Ibid. (Ś) *tasmāt nīrastāṣeṣaprapaṅcena prasaṅgena avyapadeśyena bodhātmanā abhinīspadyata ity auḍulomir ācāryo manyate/* Rāmānuja se slaže sa Śaṅkarom oko Auḍulomijeva mišljenja koje u *BS* ne predstavlja zaključak ali se razilazi u tumačenju Bādarāyana mišljenja koje predstavlja *siddhāntu* (zaključak) i čije mišljenje Śaṅkara tumači u duhu *advāite* a Jaiminijevo mišljenje iz prethodne *sūtre* koje pridaje sopstvu određena svojstva pripisuje razini niže spoznaje (*vya-vahārika*), dok Rāmānuja tvrdi kako budnost (*bodha*) nije jedino svojstvo sopstva i tako pomiruje Auḍulomija i Jaiminija.

39

Tako taj spokojni duh izvire iz tog tijela i dosegašći najviše svjetlo nastupa svojim vlastitim obličjem. (*evamevaiṣa samprasādo āsmāccharīrātsamutthāya paraṃ jyotirupa-sampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate/.*)

40

*BŚBh* (Bh): *pāñcarātrikā apyevamāhuḥ* (Bhāmati: *yathāhuḥ pāñcarātrikāḥ*): Prije oslobođenja neka i bude razlike između *jīve* i najvišega, ali poslije oslobođenja razlike nema jer za razliku nema razloga.

(*āmukterbheda eva syājīvasya ca parasya ca muktasya ca na bhedo'sti bhedahetorabhāvataḥ/.*)

Oko Āśmarathye i Auḍulomija svi su komentatori koje smo uzeli u obzir pokazali visok stupanj suglasnosti za razliku od Kāśakṛtsne kojem će svaki tumač pripisati vlastito učenje.

### Kāśakṛtsna

Njegovo se ime u *BS* pojavljuje samo u *BS* 1.4.22. Cardona (1976: 151.–153.) kaže da se on često pojavljuje u komentarima uz gramatička djela, najranije u Patañjalijevoj *Mahābhāṣyi* 3.1.3.1. Također je sačuvana i Kāśakṛtsnina *dhātu-pāṭha* s Cannavīrinim komentarom na kannadskom. Yudhiṣṭhira Mīmāṃsaka je 1965. preveo *dhātu-pāṭhu* i komentar na sanskrit, skupio sve fragmente Kāśakṛtsnine i objavio ih zajedno s komentarom u kojem je naveo 11 razloga zašto smatra da je Kāśakṛtsna stariji od Pāṇinija. Cardona, pozivajući se i na neke druge autore, smatra da ti razlozi ipak nisu dostatni da se to nedvojbeno zaključi. Samo primjera radi, jedan je od argumenata Yudhiṣṭhirinih to da se Kāśakṛtsna spominje u *BS* koje su po njemu starije od Pāṇinijeve gramatike što u svjetlu suvremenih filoloških istraživanja sigurno nije točno.<sup>41</sup>

*Sūtra* posvećena Kāśakṛtsninu tumačenju *BAU* 2.4.5. kaže samo »zbog prebivanja (kaže) Kāśakṛtsna«. <sup>42</sup> Kako je ova *sūtra* zadnja u *adhikaraṇi* može se pretpostaviti da predstavlja *siddhāntu* ili zaključak. Upravo se zbog toga tumačenja toliko i razlikuju.

Počnimo sa Śaṅkarom koji u duhu *advaita* Kāśakṛtsnino učenje sažima tvrdnjom da je *jīva* (pojedinačno sopstvo) nepromijenjeno najviše sopstvo, a ne nešto drugo<sup>43</sup> zbog čega je Kāśakṛtsna taj koji slijedi objavu (*śrutyanusārin*). Svoj prikaz Kāśakṛtsnina učenja Śaṅkara zaključuje tvrdnjom da on misli kako je naziv (ili pristup) nerazlikovanja (*abheda*) prikladan zbog prebivanja najvišeg sopstva s bivstvom razaznajnoga sopstva.<sup>44</sup> Tako Śaṅkara izbjegava tumačenje da najviše sopstvo prebiva u razaznajnom sopstvu i otvara mogućnost prividne prirode razaznajnoga sopstva jer se najviše sopstvo samo čini kao da je razaznajno sopstvo. Svoje tumačenje dalje usmjerava na samu upaniṣad gdje tvrdi kako besmrtnost može biti posljedica znanja samo ako *jīva* (duša, pojedinačno sopstvo) prolazi prividnu promjenu, jer ako bi *jīva* bio stvarno izmijenjen (*vikāra*) znanje ga ne bi moglo učiniti besmrtnim. Uz to, ako je podložan promjeni (*vikalpātmakatva*) on bi se, povezan sa svojim materijalnim uzrokom (*prakṛtisambandha*), mogao rastvoriti (*pralaya*) što se ne slaže s upaniṣadskim tvrdnjama o nepropadljivosti i nedjeljivosti. Zato u stvarnosti ime i oblik (*nāmarūpa*) ne mogu biti pridodani sopstvu jer pripadaju ograničenjima (*upādhi*, ono što se primeće *upa√DhĀ*). Tako se i tvrdnja da *jīva* proizlazi iz najvišeg sopstva koja se prikazuje prisposobom o iskrama i žaru treba shvatiti kao da je utemeljena u ograničenjima (*upādhy āśrāya*). Tu se Śaṅkara logičkim dokazima obračunava sa bhedābhedavādom dok njezin glavni dokaz iz upaniṣadi smješta na nižu, svjetovnu, razinu spoznaje (*vyavahārika*) koju određuju ograničenja. Dvije razine spoznaje<sup>45</sup> Śaṅkara koristi u postupku *samanvaye* kako bi pomirio upaniṣadska učenja poput ovog iz *MU* s onima koja poučavaju ne-dvojnost. Tako ona na višoj razini (*paramārthika*) opisuju najviše sopstvo (*nirguṇa brahman*, *brahman* bez svojstava), dok ona na svakodnevnoj razini spoznaje opisuju *saguṇa brahman* ili *brahman* obdaren svojstvima. Tako u Śaṅkarinu tumačenju sve upaniṣadi govore o istom ali nam se obraćaju s različitim razina shvaćanja apsoluta. Kad je utvrdio navodno Kāśakṛtsnino tumačenje *BAU* 2.4.5. Śaṅkara dalje detaljno raščlanjuje cijelu *Maitreyī-brāhmaṇu*.

Sada valja vidjeti koliko je vjeran Śaṅkarin prikaz Kāśakṛtsnina tumačenja *BAU*. Rāmānuja sažima Kāśakṛtsnino učenje tvrdnjom da se *brahman* predo-

čuje riječju *jīva* zato što on sopstvenošću prebiva u *jīvi* koja postaje njegovo vlastito tijelo (*svaśarīrabhūte jīvātmany ātmatayāvasthiter jīvaśabdena brahma pratipādanam iti kāśakṛtsna ācāryo manyate*). Ovo je tumačenje različito od Śaṅkarina jer kod Rāmānuje najviše sopstvo prebiva u *jīvi* koja predstavlja njegovo tijelo, dok se u Śaṅkare najviše sopstvo uslijed neznanja samo čini kao *jīva*.

Bhāskara kaže:

»Nema bivstva pretvorbe pratvari (*prakṛti*), niti ulaženja *jīve* koji je posve odijeljen u stanju oslobođenja u nerazličitost a kamoli da pristupa s nedijeljenjem vrhovnoga sopstva od lika *jīve* prije smrti zbog prebivanja (*jīve* u vrhovnom sopstvu)-tako misli učitelj Kāśakṛtsna.« (*na prakṛtīvikārabhāvo nāpy atyantabhinnasya jīvasya muktyavasthāyām abhedāpatīḥ kiṃ tarhy utkramaṇāt prāgapi jīvarūpeṇa paramātmano' vasthānād abhedenopakramam iti kāśakṛtsna ācāryo manyate*).

Podudarnosti su između Bhāskare i Rāmānuje upadljivije od razlika. Tako Rāmānuja (za razliku od Śaṅkare) također kritizira Auḍulomijevo učenje tvrdeći da, ako je *jīva* prije smrti tijela različit od *brahmana* po svojoj vlastitoj prirodi (*svabhāva*), ne bi se mogao s njim sjediniti poslije smrti sve dok njegova vlastita nepromjenjiva priroda opstoji. Ako nestane vlastita priroda tada se *jīva* ne stapa s *brahmanom* već nestaje. Ako se kaže da razlika postoji zbog istinskih ograničenja (*pāramārthikopadhi*) onda je *jīva* i prije napuštanja tijela (uvjetno) jedno s *brahmanom*.<sup>46</sup> Ali ograničenja ne mogu biti ni prividna (*apāramārthopadhi*) jer *brahman*, kojega je vlastiti oblik (*svarūpa*) vječno, oslobođeno, samo-osvijetljeno znanje (*nityamuktasvaprakāśajñāna*), ne može biti skriven neznanjem<sup>47</sup> zato što je njegova priroda vlastito svjetlo znanja. Ono najzanimljivije dolazi kad Rāmānuja kaže da se »učenjem o jedinstvenoj naravi (*brahmana* i pojedinačnog sopstva) koje se pojavljuje kao (jedinstvo) sopstva i tijela, može objediniti sva objava«. <sup>48</sup> Ovom tvrdnjom dolazimo do jedinstvenog hermeneutičkog stava Rāmānujina komu je, kao i Śaṅkari, glavna metafizička pretpostavka u službi pomirbe upaniṣadskih tvrdnji. Jer

41

Čini mi se da je najbolju dataciju *BS* učinio Nakamura (1983: 435.–438.) po kojem *BS* u obliku u kojim ih danas imamo ne mogu biti sastavljene prije 4. stoljeća. Pāṇinijeva je gramatika datirana između 6. ili 5. stoljeća pr. n. e. (Scharfe 1977: 12.), ili u 4. st. pr. n. e. (Winternitz 1998: 461.). Cardona (1976: 260.) navodi da ju je Renou datirao u 4. st. pr. n. e., Thieme u 5. st. pr. n. e., Agrawala, Bhat-tacharya i Charpentier u 6. st. pr. n. ere.

42

*BS* 1.4.22. *avasthiter iti kāśakṛtsnaḥ/*

43

*Kāśakṛtsnasyācāryasyāvīkṛtaḥ parameśvaro jīvo nānya iti matam/*

44

*Asyaiva paramātmano 'nenāpi vijñānātmabhāvenāvasthānād upapannam idam abhed-ābhidhānam (ili upakramāṇam) iti kāśakṛtsna ācāryo manyate/*

45

Pojam *paramārtha* koristi se već u starijem buddhizmu (*paramattha*, *Suttanipāta* 68.219.),

dok je učenje o dvije razine spoznaje posvjedočeno prije Śaṅkare u Mahāyānskomu buddhizmu. Odatle je prenesen i u stariju vedāntu gdje se pojavljuje u *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74.) koje nabrajaju tri razine spoznaje (*kalpitasaṃvṛti* i *paratantrābhisamvṛti* predstavljaju nižu istinu (*saṃvṛtisatya* u buddhizmu), dok *paramārtha* predstavlja najvišu istinu). Isto tako ideju najviše spoznaje (*paramārtha*) i svjetovne spoznaje (*vyavahāra*) nalazimo u Bhartṛharijevu djelu *Vākyapadīya* (2.22., 3.6.26., 3.7.39., 3.8.45.). Iz ovoga se vidi da je ovo izvorno buddhističko razlikovanje Śaṅkara posredno preuzeo iz tradicije kojoj pripadaju *Māṇḍūkya-kārike* i Bhartṛhari.

46

Rāmānuja dalje nastavlja da ograničenja stvarno postoje ali ne utječu na *brahman* pa tako razlika (*bheda*) počiva u njima. (usp. Thibaut 1904: 240.)

47

Ovo predstavlja izravnu kritiku Śaṅkare.

Rāmānuja nastavlja da se takvim shvaćanjem odnosa *brahmana* i pojedinačne duše mogu uskladiti upaniṣadske tvrdnje bilo da govore o »sveznalaštvu *brahmana* i njegovoj slobodi od svakog grijeha ili o jedinstvu *brahmana* i svijeta ili o stvaranju i rastvaranju svijeta ili kad govore o oslobođenju *jīve* razmatranjem *brahmana*.« Tvrđnja da je svijet *brahmanovo* tijelo i da on u njemu boravi kao duša u tijelu bivajući jedno s njim, izraz je Rāmānujina diferenciranoga monizma koji izbjegava učenje o prividnoj prirodi ograničenja (*upādhi*).

Prethodni nam ulomak pokazuje koliko je to učenje suštinski vezano uz usklađivanje upaniṣadskih učenja (*samanvaya*) koje je temelj vedāntske hermeneutike. Rāmānujino je tumačenje upaniṣadi bliže temeljnom stavu samih *BS* od iluzionizma koje zastupa Śaṅkara i pripisuje Kāśakṛtsni, a koje se ne da iščitati iz *sūtre*. Kako ga *BS* uzimaju kao *siddhāntu*, njegovo je učenje zasigurno blisko stavu *sūtra* koje poučavaju kako pojedinačno sopstvo predstavlja dio (*aṃśa*) *brahmana* kojemu je u isto vrijeme različito i istovjetno (*BS* 2.3.43.). Ovo je u svakom slučaju oblik učenja koje će kasniji mislioci nazivati jedinstvo u razlici (*bhedābhedavāda*).<sup>49</sup> U komentaru uz *BS* 2.3.43. Rāmānuja kritizira dualizam i Śaṅkarin iluzionizam tvrdeći da sam nudi najučinkovitiji način usklađivanja upaniṣadskih učenja. Valja još jednom naglasiti da su sva tri tumača, Āśmarathya, Auḍulomi i Kāśakṛtsna, koja smo do sada obradili branili različite oblike jedinstva u razlici<sup>50</sup> i da sama *BS* poučava takvo tumačenje odnosa *brahmana* i *jīve*. Zato ćemo obraditi ukratko i Bhartṛprapañcu, četvrtog vedāntskog mislioca koji je tumačeći *BAU* branio stav jedinstva u razlici i koji je po svojoj prilici sastavio utjecajan, ali danas izgubljen komentar uz *BAU*.

### Bhartṛprapañca

Tumačeći *BAU* Śaṅkara često kritizira neka druga tumačenja nikada ne navodeći tumačevo ime. Sureśvara u svom objašnjenju Śaṅkarina komentara (*Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya-vārtika*, u nastavku *BAUBhV*) proširuje kritike ovih tumačenja i uz neka od njih navodi ime Bhartṛprapañcine. Tek Ānandagiri u svom tumačenju (*tīkā*) Sureśvarine *vārtike* (*BAUBhVT*) precizno označuje svako mjesto koje se na njega odnosi. Bhartṛprapañcina je filozofija prepoznata kao *bhedābhedavāda*.<sup>51</sup> Druga nam njegova djela nisu sačuvana ali je za pretpostaviti da je živio između *BS* i Śaṅkare.<sup>52</sup> Po Ānandagiriju sastavio je velik komentar uz *BAU* u recenziji *mādhyamīna*.<sup>53</sup>

U svom komentaru uz *BAU* Śaṅkara (kao i Sureśvara) kritizira tumačenje razgovora Yājñavalkye i Maitreyī koje Ānandagiri pripisuje Bhartṛprapañci.<sup>54</sup> Kako se radi o istom odlomku koji su tumačili Āśmarathya, Auḍulomi i Kāśakṛtsna, vrijedi ukratko izložiti kako ovaj mislilac mlađi od njih, ali opet stariji od Śaṅkare, tumači odlomak o kojem se od samih početaka vedāntske egzegeze toliko raspravljalo. Śaṅkara posvećuje Bhartṛprapañcinu tumačenju strukture *Maitreyī-brāhmaṇe* (*BAU* 2.4) dio uvoda u *Madhu-brāhmaṇu*. Sureśvara proširuje Śaṅkarinu kritiku u komentaru *ślokama* 2.5.14.-18. Ukratko Śaṅkara kaže da drugi (*anya*) kažu kako *Maitreyī-brāhmaṇa* od početka pa do dijela s bubnjem (*BAU* 2.4.1.-6.) služi slušanju<sup>55</sup> (*śrotavya*) o sopstvu, ostatak *brāhmaṇe* (*BAU* 2.4.7.-14.) služi promišljanju (*mantavya*) jer podastire dokaze (*upapattipradarśana*), dok slijedeća *brāhmaṇa*, *Madhu-brāhmaṇa*, služi zadublivanju (*nididhyāsavya*) u nj. Sureśvara kaže da neki (*kecid*) vide svrhu *Madhu-brāhmaṇe* u izvođenju zadublivanja (*BAUBhV* 2.5.14: *nididhyasānasiddhyarthaṃ kecid vyācakṣate*). Tek Ānandagiri<sup>56</sup> kaže da je taj drugi (kod Śaṅkare u jednini) odnosno da su ti neki (kod Sureśvare u množini<sup>57</sup>) Bhartṛprapañca.

Šaṅkara tvrdi da je ovakvo tumačenje nepotrebno pri čemu priznaje da je sve što je rečeno u prethodne dvije *ādhyāye* objedinjeno (*upasaṃhriyate*) u *madhu-brāhmaṇi* koja predstavlja vrhunac prvoga dijela *BAU*. Ipak, promišljanje (*manana*) koje je vođeno od zaključivanja (*tarka*) mora biti u skladu s objavom (*āgama*), dok zadubljivanje mora biti u skladu s promišljanjem koje je već usklađeno sa zaključivanjem i objavom zbog čega je razdvajanje (*vibhāga*) slušanja, promišljanja i zadubljivanja besmisleno (*anarthaka*). Šaṅkara ne priznaje razdvajanje ili stupnjevanje ovih postupaka spoznaje sopstva jer oni, zato što su u skladu s objavom i razumom, čine cjelinu. Uz to, tumačeći *BAU* 2.4.5. kaže da se »kada je postignuta jedinstvenost ovih pojmova, razbistrava ispravna zamjedba koja ima za predmet jedinstvenost *brahmana*«. <sup>58</sup> Surešvara dopunjuje Šaṅkaru tvrdnjom kako ova tri postupka postaju jedno. Dalje detaljno raščlanjuje pojam zadubljivanja (*nididhyāsana*) koje je za njega znači duboko uronjavanje (*niṣṇāta*) u predmet o kojem se čulo iz predaje i koji je potvrđen zaključivanjem. <sup>59</sup> Zadubljivanje je također takva budnost o jedinstvu sopstva koja je pripravljena dokazom, intuicijom, poukom učitelja i spisa. <sup>60</sup> Surešvara pojam zadubljivanja tumači riječju uronjavanje (*niṣṇāta*) dok u sljedećoj kritici koristi riječ intuicija (*anubhāvana*). Objavu (*śruti*) i riječ učitelja izjednačuje s pojmom *āgama* (što je do nas došlo) kod Šaṅkare dok je zaključivanje (*tarka*) koje stoji za promišljanje (*manana*) jednako u obje Surešvarine *śloke* i kod Šaṅkare. Surešvara zaključuje kako je »ovaj je napor koji ima za svrhu postizanje zadubljivanja zato bespredmetan jer je samo budnost (Hino 1988: 8. prevodi riječ *sambodha* kao obavijest)

48  
*Evam ātmaśarīrabhāvena tādātmyopapādane... sarvāḥ śrutayaḥ samyagupapāditā bhavanti.*

49  
 Takva je mišljenja Nakamura (1983: 500.–503.)

50  
 Tvrdnjom da *brahman* prebiva u *jīvi*, kao i samim time da predstavlja zaključak rasprave zaključujemo da Kāśakrtsna predstavlja oblik *bhedābhedavāde* najbliži *sūtrama*.

51  
 Nakamura (2005: 128.–152.), uz prikaz učenja rekonstruiranog iz fragmenata poziva na detaljnije razmatranje zbog detaljnog opisa u Surešvarinoj *BAUBhV* na temelju koje bi se mogla napraviti detaljnija raščlamba *Bhartṛprapañcina* učenja.

52  
 Yamuna u djelu *Siddhitraya* navodi da je živio poslije Ṭaṅke a prije *Bhartṛharija*, odnosno sredinom 6. stoljeća (Nakamura 2005: 131.)

53  
 Šaṅkara tumači *BAU* kakva je sačuvana u recenziji *kāṇva*.

54  
*BAUBhVT* 2. 5. 14., Shastri (izd.) 1986: 722.

55  
 Odnosi se na *BAU* 2.4.5. gdje se kaže: »Sopstvo treba gledati, slušati o njemu, promišljati i zadubljavati se u nj, o Maitreyi. Gledanjem sopstva, slušanjem o sopstvu, promišljanjem o njemu i razaznanjem sve je ovo znano.«

56  
*BAUBhVT* 2.5.14., Shastri (izd.) 1986: 722.

57  
 Možda time izražuje poštovanje usprkos kritici?

58  
*Yadaikatvatamāny upagatāni, tadā samyagdarśanaṃ brahmaikatvaviśayaṃ prasīdati/.*

59  
*śruta āgamato yo'Erthas tarkeṇāpi samarthitaḥ/ sa evārthas tu niṣṇāto nididhyāsanam ucyate // BAUBhV 2.5.15.*

60  
*śāstrācāryānubhavanair hetubhiś ca samarthitaḥ/ idṛgāikātmyasambodho nididhyāsanam ucyate // BAUBhV 2.5.16.*

61  
*nididhyāsanasiddhyartho yatno'to'yam anarthakahaḥ/ pratyagyāthātmyasambodhamātratvādeva hetutaḥ // BAUBhV 2.5.17.* Hino (1988: 7.) prevodi kao: *Therefore, this effort (of this section of the Upaniṣad) for showing that (it is intended) to establish nididhyāsana (declared by Bhartṛ) as unnecessary, since the cause of one's (acquisition of) the knowledge of the true nature of the individual consciousness consists only in informing (one about it).*



prave nutrine uzrok«. <sup>61</sup> Po tome je obavijest o pravoj prirodi sopstva iz spisa dovoljna za njegovu spoznaju.

Cijela se ova rasprava vodi zbog toga što se za Śaṅkaru, a tako i za Sureśvaru spoznaja sopstva ne postiže djelovanjem već znanjem. U *BSBh* 4.1.1. Śaṅkara izjednačuje *nididhyāsanu* s razmatranjem (*upāsana*) i za obje kaže su djelovanja (*kriyā*) koja podrazumijevaju ponavljanje (*āvṛtti*). Ono što Śaṅkara zapravo želi izbjeći jest da zadublјivanje koje je crpilo materijal iz teksta i razmišljanja o njemu postane oblik naloženog djelovanja (*vidhi*) s nekim željenim učinkom jer samo znanje dovodi do oslobođenja, dok spoznaja naredaba vodi samo k svijesti da nešto treba učiniti, što ne predstavlja pravo znanje (*BSBh* 3.2.21. Gambhirananda 1996: 622.). Za Śaṅkaru spoznaja sopstva ne može biti posljedica djelovanja, čak ni misaonoga, već samo znanja, spoznaje. Śaṅkara to zorno opisuje u *BSBh* 3.2.21. gdje kaže da *BAU* 2.4.5. služi privlačenju pažnje prema izričajima u upaniṣadima koji opisuju pravu prirodu brahmana i koji vode k znanju o njemu kao što drugi valjani načini spoznaje vode k znanju svojih predmeta.

Tumačeći *BAU* 1.4.7. on pobija dva bhedābhedska stava. Prvi od njih izjednačuje znanje (*jñāna*) i razmatranje (*upāsana*), <sup>62</sup> pri čemu *Maitreyī-brāhmaṇa* predstavlja naredbu (*vidhi*) za meditativno djelovanje. Po tome stavu postoje tri dijela (*aṃśatraya*) takva djelovanja. <sup>63</sup> Prvi određuje predmet razmatranja (*kimupāsīta*), drugi sredstva postizanja znanja (*kenopāsīta*) i treći način razmatranja (*kathamupāsīta*). <sup>64</sup> Plod je takva djelovanja oslobođenje i nestanak neznanja (*mokṣo vidyānivṛttirvā*). <sup>65</sup> Drugi stav koji Śaṅkara kritizira kaže da razmatranje stvara posebno razaznanje (*viśiṣṭaṃ vijñānam*) koje uklanja neznanje. <sup>66</sup> Śaṅkara im odgovara da objava ne podrazumijeva naredbe zbog ne-postojanja mentalnoga ili vanjskog koje je bi bilo odvojeno od razaznanja rođenoga iz riječi, što znači da znanje nije posljedica djelovanja, već može biti rođeno samo iz riječi objave. Naredbe (poput onih u pūrva-mīmāṃsi koje govore o izvođenju obreda) vode djelovanju, dok riječi objave vode znanju koje može značiti samo prestanak djelovanja. Kako bismo bolje shvatili taj problem, potrebno je pogledati Śaṅkarino tumačenje *BS* 1.1.4. gdje se *pūrvapakṣin* (bhedābhedaবাদin) poziva na *BAU* 2.4.5. kako bi dokazao da *manana* i *nididhyāsanu* slijede i dopunjuju slušanje (objave) koja se može priznati kao sredstvo valjane spoznaje samo ako je *brahman* povezan s naredbama (za promišljanje i zadublјivanje). Po Śaṅkari to je nemoguće jer oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja. <sup>67</sup> Brahman ne može biti povezan s naredbama kao što spoznaja opaženog predmeta nema veze s nečijim poticajem da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje *brahmana* ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka, <sup>68</sup> ono je poput znanja stvari koje su objekt valjanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih. <sup>69</sup> Ovdje vidimo u kojem smislu Śaṅkari spoznaja *brahmana* ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa kao kod opažaja, ono ne ovisi o naredenom djelovanju.

Cilj je ove rasprave dvojak: s jedne strane znanje postaje važnije od djelovanja čime dijelovi vedskog korpusa koji se bave znanjem (*jñānakāṇḍa*) postaju važniji od dijela koji se bavi naredbama (za žrtveno djelovanje). Śaṅkara u komentaru uz istu *sūtru* dodaje kako znanje nije ni djelovanje pameti (*manasī kriyā*) jer je takvo djelovanje ovisno o čovjeku. Inače svako se mentalno razmatranje može činiti, ne činiti ili ga je moguće drugačije učiniti zato što ovisi o čovjeku, <sup>70</sup> za razliku od znanja koje se rađa iz valjanih načina spoznaje. <sup>71</sup> Takvo znanje kojega je predmet prava istina kakva jest ne može se učiniti ili

ne učiniti, ono ne ovisi o ni o naredbama ni o čovjeku već samo o predmetu koji jest.<sup>72</sup> Zato dijelovi svetog teksta koji vode znanju opisujući stvarnost imaju veći autoritet od onih koji naređuju djelovanje jer oni vode samo svijesti o tome što treba učiniti ali pri tome nemaju sposobnost stvaranja znanja.

Ako Śaṅkara prizna Bhartṛprapañci da se različiti dijelovi teksta odnose na različite dijelove mentalnoga postupka spoznaje sopstva, znanje prestaje biti nešto spontano rođeno spoznajom svetoga teksta, a *brahman* se može spoznati naredbom za njegovo spoznavanje. Time također dolazi u opasnost da prizna kako su razdvojeni dijelovi naredbe za (misaono) djelovanje čime bi priznao autoritet brāhmaṇama kojima su glavni dijelovi naredbe. Predstavnicima bhedābhedavāde to izjednačavanje ne bi bio problem jer su oni po učavali združeni put djelovanja i znanja.<sup>73</sup> Pristalice mīmāṃse tvrde da je djelovanje iznad znanja, bhedābhedavādini da su jednaki, dok Śaṅkara tvrdi da je znanje iznad djelovanja.

Bhedābhedavāda tvrdi da i upaniṣadi naređuju, odnosno potiču na djelovanje<sup>74</sup> koje vodi k znanju za razliku od pūrva-mīmāṃse po kojoj samo brāhmaṇe naređuju, dok upaniṣadi služe samo kao tumačenje smisla naredaba (*ārvhāvāda*). Śaṅkara radikalizira stav vedānte i okreće hijerarhiju svetih tekstova potpuno u korist upaniṣadi! Tekst koji kaže: »sopstvo treba vidjeti...« itd. ne dovodi do spoznaje sopstva, već samo do spoznaje potrebe za spoznavanjem. Zato *vidhi* ili naredbe nemaju toliku važnost kao što imaju tvrdnje o pravoj prirodi sopstva, a time i brāhmaṇe nemaju toliku važnost kao što je imaju upaniṣadi. Ako pūrva-mīmāṃsu shvatimo kao prvi korak, bhedābhedavāda bi bila prijelazni korak u razvoju koji svršava sa Śaṅkarinom advaitom koja preokretanjem znatnosti znanja i djelovanja preokreće hijerarhiju unutar svetoga kanona. Pri tome upaniṣadi izravno vode k spoznaji *brahmana* što postaje jedino mjerilo autoriteta svetog teksta.

62

Bhedābhedavāda poučava jedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*), Potter 1981: 40.

63

Ova se tri stupnja mogu usporediti s tri Bhartṛprapañcina stupnja podjele upaniṣas-koga teksta iako se to nigdje u tekstu izravno ne kaže, a nitko od komentatora ne kaže na koga se *asmin* (*pakṣe*) i *apare* odnosi.

64

*BAUBh* 1.4.7. *ayam, kena, kathamiti*.

65

Madhavananda 1993: 88.

66

Sureśvara i Ānandagiri ne pripisuju ova tumačenja Bhartṛprapañci.

67

Posljedice djelovanja uvijek mogu biti dobre ili loše ovisno o tome kakvo je djelovanje, a nešto vječno kao što je oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja koje se odvija u svijetu koji nije vječan (Thibaut 1896: 26.–28.).

68

*Ato na puruṣavyāpārantrā brahmavidyā*l.

69

*Kiṃ tarhi pratyakṣādipramāṇaviṣayavastujñā navad vastutantrā*l.

70

*Puruṣena kartum akartum anyathā vā kartuṃ śakyam puruṣatantratvāt*l.

71

*Jñānaṃ tu prāmaṇajanyam*l.

72

*Pramāṇaṃ ca yathābhūtavastuviṣayam ato jñānaṃ kartum akartum anyathā vā / kartumaśakyam, kevalaṃ vastutantrameva tat / na codanātantram / nāpi puruṣatantram*l.

73

Potter 1981: 40.–41. i 50.–51. navodi primjere gdje Bhartṛprapañca podržava jedinstvo znanja i djelovanja.

74

Śaṅkarini (bhedābhedavādski) protivnici koji izjednačuju znanje i djelovanje često citiraju *BAU* 2.4.5. (samo u komentaru uz *BAU* 1.4.7. dva puta) kako bi dokazali da upaniṣadi baš poput *brāhmaṇa* donose naredbe za djelovanje.

## Zaključak

Već su Ingalls (1952: 10.) i Nakamura (1983.) tvrdili da bhedābhedavāda predstavlja glavnu struju tumačenja upaniṣadi prije Śaṅkare.<sup>75</sup> Tako i Bhāskarini komentar uz *BS* predstavlja njezino najvjernije tumačenje.<sup>76</sup> Kako je najranije tumačenje upaniṣadi zabilježeno u *BS*,<sup>77</sup> koja i sama izvorno poučava bhedābhedavādu, jasno je da je takav stav o odnosu pojedinačnoga sopstva i *brahmana* najstariji pokušaj usklađivanja različitih upaniṣadskih učenja o njihovu odnosu. Sama škola, kako smo vidjeli, nije jedinstvena i *BS* se od tri moguća tumačenja odlučuju za Kāśakṛtsnino.

Iako Śaṅkarin komentar uz *vākyānvayāt-adhikaraṇu BS* koja obrađuje *BAU* 2.4. i komentar uz samu *BAU* prividno obrađuju različite stvari, vidimo kako oba zapravo predstavljaju obračun s bhedābhedavādom. Pri tome Śaṅkara radikalizira položaj vedānte u pogledu odnosa prema brāhmaṇana i upaniṣadima. Okretanjem odnosa znanja i djelovanja (obrednoga, ali i mentalnoga) u korist znanja on napušta stav bhedābhedavāde o njihovu jedinstvu (*jñānakarmasamuccaya*). Kako su upaniṣadi dio veda koji se bave znanjem (*jñānakāṇḍa*), one nužno postaju najvažniji dio svetih tekstova. Uz to one, naravno, postaju jedino valjano sredstvo spoznaje *brahmana*. U komentaru uz *BS* Śaṅkara odbacuje tvrdnje dvaju starih mislilaca ove škole, dok trećemu (također bhedābhedavādinu) stavlja u usta svoje učenje. Komentirajući *BAU* 2.4. on, a tako i Sureśvara, odbacuju mišljenje, čini se, vrlo utjecajnog bhedābhedavādina Bhartṛprapañce. Zato zaključujemo sljedeće:

1. Bhedābhedavāda predstavlja najstariji pokušaj usklađivanja upaniṣadskih učenja.
2. Pūrva-mīmāṃsā daje prednost djelovanju pred znanjem, a time i brāhmaṇama pred upaniṣadima. Bhedābhedavāda izjednačuje znanje i djelovanje. Tvrdnjom kako su naredbe u upaniṣadima ključne za spoznaju *brahmana de facto* ih stavlja na istu razinu s brāhmaṇama s kojima dijele važnost naredaba. Tek pobijanjem pūrva-mīmāṃse i bhedābhedavāde, tvrdnjom o prednosti znanja nad djelovanjem kao i pobijanjem tvrdnje o važnosti naredaba, Śaṅkara stvara teorijsku osnovu za uzdizanje upaniṣadi iznad brāhmaṇa.

### Popis pokrata:

ApŚS	Āpastamba-śrauta-sūtra
AśŚS	Āśvalāyana-śrauta-sūtra
BAU	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
BAUBh	Bṛhadāracyaka-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)
BAUBhV	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya-vārtika
BAUBhVṬ	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya-vārtika-ṭīkā
BharGS	Bhāradvāja-grhya-sūtra
BharŚS	Bhāradvāja-śrauta-sūtra
BS	Brahma-sūtra
BSBh	Brahma-sūtra-bhāṣya (Śaṅkara)
ChU	Chandogya-upaniṣad
HirŚS	Hiraṇyakeśa-śrauta-sūtra
MimS	Mīmāṃsā-sūtra
MU	Muṇḍaka-upaniṣad

## Literatura

### 1. Izdanja tekstova:

Dhole, Nandalal (prijev.) (1899.), *The Panchadasi of Shreemut Vidyananya Swami*, Calcutta, Heeralal Dhole.

Gambhirananda, Swami (prijev.) (1996.), *Brahma Sutra Bhasya of Shankaracharya*, Calcutta, Advaita ashrama.

Gambhirananda Swami, (prijev.) (1989.), *Eight Upanishads*, Calcutta, Advaita ashrama.

Hino, Shoun (izd. i prijev.) (1988.), *Sureśvara's Vārtika on Madhu Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Madhavananda, Swami (prijev.) (1965., pretis. 1995.), *Bṛhadāranyaka Upanisad with the Commentary of Sri Sankaracharya*, Calcutta, Advaita ashrama.

Narasimhan, P. (izd.) (2000.) *Śrībhāṣyam*, Chennai, Śrī Nṛsiṃhapriyā trust.

Nikhilananda, Swami, (prijev.) *Sadananda's Vedantasara*, Calcutta, Advaita Ashrama.

Olivelle, Patrick (izd. i prijev.) (1998.), *The Early Upanisads*, New York, Oxford University Press.

Pandit Vindhyesvarī Prasāda Dvivedin (izd.) (1902.), *Brahmasūtrabhāṣyam Śrī Bhāskarācāryaviracitam*, Varanasi, Chowkamba Sanskrit Series Office. Pretisak 1991.

Sandal M. L. (izd. i prijev.) (1980.), *Mīmāṃsā sūtras of Jaimini vol. 1. and 2.*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Shastri, Subrahmanya Shri s. (izd.) (1986.) *Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣyavārtikam sarvatantrasvatānta śrīmadānandagīryācārya praṇīta śāstraprakāśikā*, Varanasi, Mahesh Research Institute, Shri Dakshina Murti Matha.

Thibaut, George (prijev.) (1890.), *The Vedanta Sutras Part I and II*, Oxford Clarendon Press, Sacred Books of the East 34 and 38, pretisak Kessinger Publishing 2004.

Thibaut, George (prijev.) (1904.), *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Ramanuja*, Sacred Books of the East, Volume 48, The Project Gutenberg EBook.

Ostali tekstovi na sanskrutu: GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, [http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/findolo/gretel](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/findolo/gretel).

### 2. Sekundarna literatura:

Bronkhorst, Johannes (2007.) *Vedānta and Mīmāṃsā, Mimamsa and Vedanta, Interaction and Continuity*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Cardona, George (1976.) *Pāṇini, a Survey of Research*, The Hague, Mouton & Co. B. V. Publishers.

Hacker, Paul (1995.), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, Albany, State University of New York Press (zbirka članaka o tradicionalnoj i suvremenoj Vedānti).

Ingalls, Daniel HH (1953.), Śaṅkara on the question: Whose is Avidyā?, *Philosophy East and West*, Vol. 3., No. 1., str. 69–72.

75

Ingalls (1952: 12.) čak smatra da je Śaṅkara u mladosti pripadao školi bhedābhedavāda ali je poslije potpao pod utjecaj škole čije učenje predstavljaju *Māṇḍūkya-kārike*.

76

Ingalls (1952: 10.) vjeruje u postojanje »proto-tumača« kojega Bhāskara slijedi vjernije

od Śaṅkare, Nakamura (1983: 464.) da je Bhāskara najbliže izvornome značenju sūtra.

77

Ako izuzmemo tumačenja uklopljena u sam tekst prije nego li je on »zamrznuto«.

Ingalls, Daniel HH (1952.), The study of Śaṅkarācārya, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XXXIII., str. 1–14.

Nakamura, Hajime (1950. eng. prijev. 1983.), *A History of Early Vedānta philosophy (Vol. I)*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Nakamura, Hajime (1950. engl. prijev. 2004.), *A History of Early Vedānta philosophy (Vol. II)*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Parpola, Asko (1981.), On the formation of the Mīmāṃsā and the problems concerning Jaimini, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 25., str. 145–177.

Potter, Karl H. (1981.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Radhakriṣṇan, Sarvepali (1964.), *Indijska filozofija I i II*, preveo Radmilo Vučić, Beograd, Nolit [Radhakrishnan Sarvepalli (1923.), *Indian Philosophy I i II*, University of Michigan Press].

Scharfe, Hartmut (1977.), *Grammatical Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Winternitz, Moritz (1998.), *History of Indian Literature vol. III*, engl. prijev. Subhadra Jhā. Prvo izdanje 1963., Delhi, Motilal Banarsidass [Moritz Winternitz (1905–1922) *Geschichte der Indischen Literatur*, Leipzig, Vol. I–III].

**Ivan Andrijanić**

**Interpretations of *Maitreyī-brāhmaṇa*  
from *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* in Early Vedānta**

**Abstract**

*This article presents some traces of early vedāntic interpretations of Maitreyī-brāhmaṇa, one of the most famous parts of Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, in the Brahma-sūtras, the fundamental work of the philosophical school vedānta. Topic under discussion conveys the exegesis of Maitreyī-brāhmaṇa according to three ancient commentators, Āśmarathya, Auḍulomi and Kāśakṛtsna. The purpose of this article is to show the methods of interpretation of upaniṣadic passages in different vedāntic schools. Also, we can see some techniques of interpretation taken from pūrvamīmāṃsā, the school of vedic interpretation, and adapted for upaniṣadic interpretation. The article shows how the main philosophical standpoint on the relation of the self and the absolute serves the exegetical purposes. So the standpoint of the BS and the ancient commentators is bhedābhedavāda, teaching of both the difference and non-difference between the self and the absolute, like sparks and fire. Śaṅkara interprets the sūtras as teaching monistic illusionism. He also differentiates between the two levels of truth and accordingly the lower brahman (actually the absolute seen through the eyes of the lower truth) and the highest brahman. In this way he was able to reconcile all upaniṣadic passages, whether they inclined to theism or monism. There is also an important hermeneutical discussion of Śaṅkara with bhedābhedavādin Bhartṛprapañca on the nature of knowledge and action and priority of the upaniṣads, part of sacred canon dealing with knowledge of brahman over the bhāhmaṇas, which are dealing with ritual action.*

**Key words**

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, vedānta, commentary, exegesis