

stveni, većinom četvrtastog oblika. Zanimljiv geometrijski motiv – alpana<sup>8</sup>, iz doba šalkolita, otkriven je na steni u mestu Abchandi (oblast Sagar u državi Madhya Pradesh). Protumačen je kao specifična alpana nekog područnog plemena, koja simbolizuje plodnost. Jedan drugi motiv, nedvosmisleno erotičnog sadržaja, na vrhu, otkriven je u Diababdu iz doba šalkolita. Profesor H. D. Sankalia<sup>9</sup> dovodi u vezu šalkolitsko slikarstvo na stenama pećina, ili glinenim sudovima, sličnih femininih i maskulinih simbola, sa onima rezanim na jednom pilastru iz mesta Raius (plemena Bhuiya i Maria Gonds); ne navodeći iz kog je doba. Na tom stubu muška figura je prikazana u obliku kornjače kako silazi sa ženske figure. Neobičan dijagram četvrtastog oblika pronađen je u jednoj plitkoj pećini koju profesor Tovari datira u praistoriju.

Na celom području oko Bhopala (prema podatku dobijenom krajem decembra 1977. godine) postoji oko šest stotina pećina i pećinica sa četiri

stotine pedeset raznih slikarija. Nekoliko kilometara južnije, kraj mesta Adamgarh, blizu Hoshangabada, postoji još jedna grupa pećina za koje je dokazano, raznim analizama, da pripadaju praistoriji. U istočnoj Indiji postoji, takođe, grupa praistorijskih pećina. Grupa pećina ovog tipa, sa slikarijama koje su proučene, nalazi se i u oblasti Mirzapura (Uttar Pradesh). Zatim kraj Bijpura, u oblasti Pāñha, još 1961. godine pronađeno je slikarstvo na steni, poznato kao Brahaspati-kund. Nalaze se na ogranicima Vindhija planina, oko 40 km istočno od Pane. Sadržaj slikarija je prilično ubočajen za praistorijsko slikarstvo Indije. Tu su scene plesa, lova, kraljevske procesije, niz ljudskih i životinjskih figura, date prilično dinamično, ali manje od onih u Bhimbhetki. Pigment je crven, ali ima i žutih i zelenih slikarija. Neke su superimpozicije. Većina figura crtana je samo linijom, ali ima i nekoliko koje su cele obojene.

Grupa arheologa iz Trivandruma (Kerala) otkrila je praistorijsko slikarstvo na području oko

Hampia (oblast Belari, Karnataka). I ovde su teme tipične za sadržaj indijskog praistorijskog slikarstva, ali umetnički slabije od onih u Bhimbhetki.

Pošmatramo li praistorijsku umetnost u Indiji i uporedimo li je sa kasnjom umetnošću, dolazimo do zaključka da ta rana umetnost predstavlja prauzor (tematski i ikonografski) kasnije, velike umetnosti Indije.

1 V. S. Wakankar i R. R. Brooks objavili su knjigu: «Stone Age Painting in India», London 1976, str. 116.

2 Nalazište je u oblasti Raisen na reci Betvi. 30 km južno od Bhopala. Imo nekoliko slojeva na dubini od 12 m jedan iznad другог, iz raznih doba. U najnižoj sekciji pronađena je rukom radena graćarija i životinjske kosti iz doba šalkolita. Iznad je sloj kulture "palnet grey" i na kraju slojevi iz istorijskog doba.

3 Mithuna je naziv za prikaz bračnog para, ili čednih ljubavnika. 4 Maithuna je naziv za ljubavnik u seksualnoj pozici.

5 New York 1957, izdovi iz nekoliko poglavljiva.

6 Jakšni, poluživotno, dobar ili zao duh. U mitologiji se javlja i kao jedna od žena Kubere, boga obilja i bogatstva.

8 Alpana, vrsta magičnog dijagrama.

9 H. D. Sankalia, *Artibus Asiae*, sv. 23, str. 122.

## interes kao poredak znanja i slike svijeta\*

(izobraženje pojmovnog konteksta „prve“ filozofije)

borislav mikulić

**H**istorijski se smatra da vrijeme brahma pada u doba početnog etabliranja vedskih plemenskih zajednica u zapadnim regionima doline Gange i njihovog postepenog širenja na istok. U prilog toj tezi, na kojoj se nećemo zadržavati, ide glomazna i cjediplaćka struktura žrtvenog obreda i prostora, za koji je teško pretpostaviti da je izveden u pokretnoj nomadskoj zajednici kakav je bio vedski kolektiv u doba nastajanja himni (M. Müller s pravom razlikuje vrijeme *suktī* i vrijeme *mantri*). Kao što je, naime, oganj središnje mjesto oko kojeg se raspoređuju sve obredne radnje, tako je i žrtvena središnja točka oko koje se raspoređuje interes cijele zajednice. Žrtveni prostor je uopće sav važni prostor, jer se u njemu sabire sav interes kolektiva. Onaj „tko to i tako zna“, taj jedini može imati pristup u taj prostor. Karman kao čin uopće, odnosno svaki čin, rezerviran je za žrtveni čin, žrtveni prostor je rezerviran za svećenika, svećenik je »predstojnik« (purohita) zajednice u čije ime i u čijem interesu on vrši žrtveni obred. Dječatnost zajednice predstavljena je činom (upućenog) žrtvoprinositelja. S prijenosom stvarnog tvoračkog čina u znanje opetovanog žrtvenog obreda, prenesena je i stvarna moć kolektiva u likost žrtvoprinositelja. Prijenos te moći jest proces njezine deprivacije, koji ćemo prepoznati kao pomak interesa. To je stvarna slika procesa »raslojavanja« prvo bitne arijske zajednice, gdje u idealnoj povijesti možemo i moramo vidjeti stvarni povijesni dogadjaj. Brahmane su živo ekskluzivno svjedočanstvo povijesti ideja kao »aktualne« povijesti, budući da s njima i od njih uopće i počinje ono što zovemo povijesnim događanjem, jer povijest svaki put pokazuje, čak i u svom najpozitivnijem vidu kao kronologija, svoje lice samorefleksije povijesnog interesa. Po toj liniji, odustat ćemo od razma-

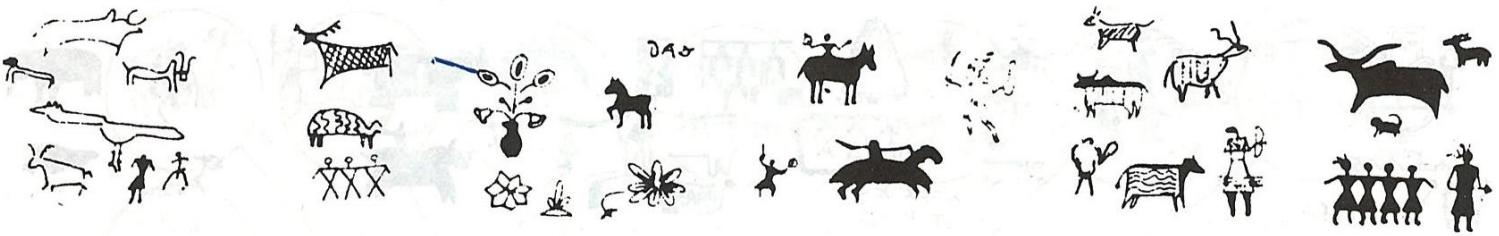
trana odnosa »ideelne« i »aktualne« povijesti iz prvog i dovoljnog razloga što je upravo takva terminologija produkt procesa o kojemu je ovdje riječ. Zbiljski razvoj imena od stvari je prisutan već u našim terminima, i mi ga ne možemo i ne smijemo previdjeti niti u tom nominalnom aspektu.

Rezervacija žrtvenog obreda za svećenika može se kronološki fiksirati samo indirektno uz »prvo bitno« raslojavanje tzv. prvo bitne (arijske) zajednice, kao što se, obrnuto, to prvo bitno raslojavanje može datirati isto tako samo indirektno – preko rezervacije obrednog čina za svećenika. Vanjski historijski okvir tog procesa, vjerojatno epoha prodora iz zapadnih dolina na Istok i susret sa »domorodačkim« civilizacijama, iako civilizacijski presudan, mora ostati samo vanjski okvir, jer je bitno naknadni historijski konstrukt. Aktualni historijski događaj dan je već idealno u povijesti ideje. Mali korak od »stajaćeg« kolektiva do djelatnog purohite jeste korak iz svervremenosti u vrijeme, iz vječnosti u vijek, iz svijeta u žrtveni krug, iz tvoračke moći u ispravno znanje, Brahmane su refleksija na samih, sjećanje na zbiljsku povijest čina i njegova pjesnikovanja. Povijest počinje kao refleksija, ona je zbiljski od početka *povijest svijesti*. Izrazi »aktualna povijest« i »ideelna povijest« su u tom smislu nezbiljski.

Gоворити о zajednici u smislu ljudskog kolektiva »prije« društvenog raslojavanja, ne znači nužno i automatski barati više ili manje sumnjičivo ili izvesnom antropološkom tezom o primordijalnom jedinstvu ljudske zajednice, tim više što je za običnu svijest, pa čak i onu koja sebe naziva znanstvenom, to jedinstvo ekonomске naravi; pod njom se obično razumijeva ekonomska jednakost članova zajednice na osnovu koje se izgraduju svi ostali odnosi u njoj, kako »materijani«, tako i »idejni«. Ne najmjeravajući dovoditi u pitanje tu tezu, htjeli bismo ukazati na jedan drugi moment u tom kom-

pleksu »primordijalnih« odnosa, iz kojeg se stvar počinje pokazivati malo drugačije.

Gоворити o ekonomskim i »drugim« odnosima u okviru primordijalne ljudske zajednice nije dovoljno, ukoliko želimo razumjeti neke »odnose« u vezi s našim vlastitim poimanjem tih odnosa; više nismo tako daleko od toga da shvatimo da je povijest historijskih odnosa (tzv. aktualna povijest) povijest našeg poimanja historije (tako napr. M. Foucault). Pitanje ekonomskih i drugih odnosa znak je prijenosa sasvim recentnog, iako strašno starog, pitanja prioriteta kokoši ili jajeta, odnosno »baze« i »nadgradnje« u daleku starinu kojoj ne možemo odrediti dob, osim tako da ju smjestimo u prostor i vrijeme »prije« društvenog, odnosno ljudskog raslojavanja te iste zajednice. Stara i vječna antinomija kauzalističkog uma o prioritetu uzroka nad posljedicom pati od neizbjegive bolesti nutritne svog bića, da ne zna što je tu zapravo »causa« (baza ili nadgradnja). Filozofija povijesti doskače ovom kauzalističkoj zamci tako što uzrok -misli kao svrhu, i ne želeći biti »kauzologija«, postaje teleologija. O čemu se radi? O tome da je svaka povijest, i to ne samo kao pisanje povijesti (historiografija), nego povijest kao realno događanje, bitno filozofija povijesti, povijest svoje vlastite recepcije. Simptom tog stanja su već i sami termini »primordijalna društvena zajednica«, »društveno raslojavanje« i još čitava hrpa takvih termina. U njima se događa to da se pitanje o uzroku apsolutno nerješivo za historijsko-znanstveni um, pretvara u pitanje o svrsi, čime se postiže dvoje: pronađen je jedan »uzrok«, jedan nazivnik, jedna podloga, jedna izvjesnost prema kojoj sve naupitno, sigurno i ispravno teče, i s druge strane, pitanje znanja o uzroku i izvoru više nije određujući predmet misljenja, jer za svaki uzrok mora se uopće naći neki drugi uzrok i tako u nedogled. Ta neugodnost za um otklonjena je pro-nalaskom uporišta u svrsi. Duhovita nezgoda sa svrhom sastoji se u tome da je ona znak dvosjeklog



lukavstva znanstvenog uma koji nije u stanju izaći na kraj sa svojom vlastitom znanstvenom čudi: sudbinsko pitanje o uzroku postalo je njegovom vlastitom sudbinom. Pitanje o postanku i naravi svijeta ostaje bez svoga odgovora, jer onaj tko pita ne zna da je to pitanje o njemu. Edipov kompleks znanstvenog uma.

Lukavstvo uma je dvostruklo zato što je on, predstavljajući se kao opći um, odnosno kao um naprsto, uvijek privatno-pojedinačni um, koji mora gledati »unatrag«, ali mu treba više od tri hiljade godina da prevali put do neizvjesnog »natrag« i »prije«, i opet natrag k sebi do samorefleksije, pa da se sjeti da je tu već jedanput bio i da odatle uvijek i počinje. Vjerojatno nije slučajno da upravo Hegel, bez i trutke cinizma, u dobroj filozofskoj vjeri, govori o »lukavstvu uma«, ali je cinično upravo to da taj lukav um dezavuiru nikog drugog do njega: absolutna ideja jeste prije svega njegov vlastiti um. Uml gleđa uvijek unatrag i, shvativši to ili ne, svrhu drži za prav i jedini »uzrok«, jer kraj je početak. Svačiji um je najbolji i krajnji, iako zaista ničiji nema prava tvrditi to za sebe više nego Hege lov, jer »kraj« je za njega ne samo »početak« nego i cjelokupni tok stvari. Kraj je absolutna ideja, stoga je povijest povijest apsolutne ideje. Drugim riječima, ali primordijalni ljudski kolektiv u razlici prema već raslojenom društvenom uredenju, shvaćamo kao neku zajednicu na bazi jedinstvenosti, onda s tom jedinstvenošću nećemo izaći na kraj, ako ju određujemo negativno kao nerazvijenost ekonomskih odnosa, zato što su oni »još nerazvijči od drugih odnosa. Te kategorije pate od gore spomenute znanstvene bolesti da ne znaju šta je »uzrok« raslojavanju primordijalne ljudske zajednice, a bez tog uzroka ne mogu istupiti kao znanost; stoga lukavo i naivno tvrde da je to uzrok, odnosno baza i nadgradnja.

Marx, kojemu nije stalo do znanstvene filozofije povijesti, nego do zbiljskog povijesnog događanja (aktualnog i idealnog), nema nikakve veze s ovom (naivnom) lukavošću. »Primordijalna« zajednica je u svom jedinstvu kolektivne svijesti životno pitanje kako za sebe samu tako i za nas, daleko od toga da bude pitanje historiografije i relativnih datiranja, nego jedino su – vremena da bi bila zbiljska. O vremenitosti i suvremenosti već smo govorili kao o ljudskoj strukturi, po čemu svijet ima svoj prvi preduvjet da bude ljudski, odnosno da čovjek bude koliko i svijet i da ga još prerasta za »deset prstiju« (Himna o čovjeku, R.V. X 90); činom kao spregom moći (kratuykti) raste i uvećava se (brhati) kozmička moć (brahman) na hranu svim bićima. Bez središnje i fascinante ideje kozmičke energije kojom se sve hrani i kreće (svijet je *rajas* i *jagat*), nećemo moći razumjeti ništa, na prvom mjestu ne jedinstvenost kolektivne svijesti u primordijalnom ljudskom interesu za svoj bitak. Kako god banalna, profana i neužvišena, bez imalo smisla za sfere čistog duha, ova ideja bitka kao svjetske hrane nije nimalo nova, ali ništa više nije ozbiljno shvaćena, ponajmanje u filozofiji. Ona može doći do svoje važnosti jedino ako u toj slici (iz naše perspektive to jedino još može biti slika!) uspijemo osjetiti snagu zbiljskog ljudskog interesa. Za nas je ta ideja, za koju postoji dovoljno svjedočanstava u Rg-vedi, dovoljan razlog da u njoj tražimo proces redukcije karmana na žrtveni čin kao najizostreniji vid stjecanja i razmjene hrane sa svijetom preko komunikacije s bogovima, a da pri tome ne razmišljamo nužno u relacijama uzroka i posljedice, nego da u tom procesu radije pratimo događaje u sinhronoj strukturi ljudskih interesa.

Budući da je *karman* čin uopće, *yajna* čin ekskluzivno, o pomacima značenja možemo govoriti opet samo uvjetno, jer se »pomak« značenja nalazi svaki put kroz niz sinhrono postojećih značenja.

Predstava o pravolinijskoj »procesualnosti« je stoga isto tako iluzorna kao i traženje uzroka, jer se ne može otarasiti prateće ideje o nekom vremenskom početku »nekad i negdje«. Nama je od interesa da taj pomak vidimo kao usredotočenje interesa sa karmana uopće na jedan i najbolji čin, žrtvu, što je ravno redukciju, rezervaciju i, konačno, deprivaciju interesa. »Put« do raslojavanja društva na klase i strukturiranje društva na globalne sfere baze i nadgradnje toliko je dug, koliko je potrebno da dodemo do poznavanje primordijalne pjesmotvorne svijesti; taj put nije duži od jednog koraka, jer smo već stupili na to novo tlo. Ukoliko opaske o problemima ideje baze i nadgradnje trebaju izgledati sumnivo, s obzirom na autore od kojih su potekle, onda treba upozoriti da one nikako nisu u interesu te i takvih ideja, nego samo u interesu ideja o čovječnosti ljudskog bitka, o ljudskom interesu za svoj bitak, iz kojeg jedino može proizaći pitanje ljudskosti ili neljudskosti tog interesa. Bez ideje bitka, kao svjesnog (ljudskog) bitka nećemo razumjeti ne samo neka pitanja zapadne filozofije, nego ni ključna pitanja indijske filozofije. Prije svega, nećemo u ideji pjesmotvorne svijesti, ozbiljenoj u pjesničko-stvaračkom duhu ranovedske zajednice, moći prepoznati identitet svijesti te ljudske zajednice s *njezinim* bitkom.

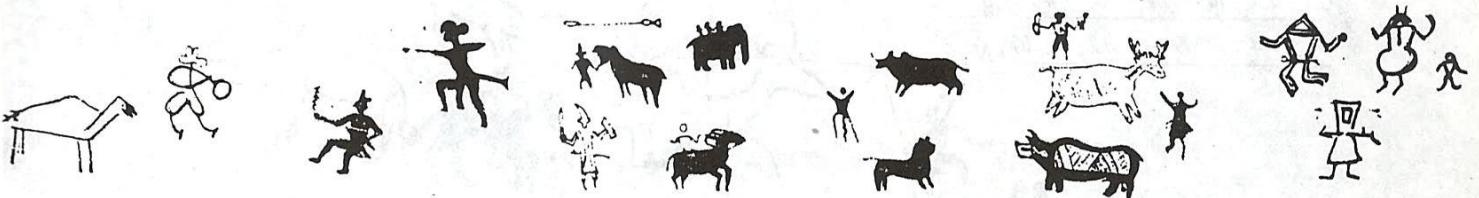
Put od »hrane« do »svjesnog bitka« opet je korak od sedam milja koji svakako moramo učiniti, da bismo vidjeli da niti Marxova ideja »svjesnog bitka«, a niti vedska slika jedinstva svijesti kolektiva sa svojim bitkom, nije ono što se predočuje slikom o rajskom miru prije velikog grijeha i čovjekova izgona. »Prvotni« ljudski kolektiv, bez obzira na svoju veličinu (narod ili pleme), uvijek je isključiv, ekskluzivan u dvostrukom smislu te riječi, jer je »bitak uopće« samo njegov bitak, kao što je uopće samo on čovjek. U čitavoj ovoj antropologiji nama je važna struktura fenomena, iz koje se vidi da je čovjekov bitak fundamentalno njegov *odnos prema bitku*, njegov *interes za bitak*, njegova moć i svijest bitka (ili ne – moć i ne – svijest). Svijest i bitak su identični kao svjesni bitak samo po tom *posredujećem momentu interesa*, po kojem se čovjek odnosi i uopće se može odnositi prema bitku. Tu smo sasvim nadomak da vidimo da je metafizički horizont bitka »primordijalno« sfera ljudskog interesa, odnosno ljudski horizont. Ako je bitak ljudski interes za bitak, onda samo takav može biti *znanje i moć bitka, umijeća da se bude*. To je ona tražena istost bitka i svijesti koja rađa činom kao pjesmom i pjesmom kao činom, za što smo naveli samo nekoliko mjesto iz najstarije od četiriju veda; *rg-veda* je stara koliko i čovjek iz kojeg nastaje svijet (porušasūkt), to je jedini smisao njezinog iskaza da je »ne-ljudska« (apaurušeya). Dakle, ma kako da je »primordijalna«, naturalna i primitivna, ova vedска istost bitka i svijesti tek biva tražena, jer kao »ljudska« vremenita i svjetska, ona je stvar budućnosti koliko i »prošlosti«. Gdje se to izgubila, ako ju moramo tražiti?

To je isto ono pitanje koje smo postavili o »ne-staloj« moći stvari i djela, »depriviranju« u mantri, imenu, znaku i slici, ili aktualno-historijski gledano, u redukciji stvaračkog čina na žrtveni obred. Sa stanovišta redukcije karmana (a vidjet ćemo da je to stanovište znanja) nema, međutim, ni traga ne-kakvom gubitku; on je tom redukcijom na sveti čin samo dobio, jer je samo *yajna* najbolji karman, budući da donosi najveću dobrobit. Gubitak može donijeti samo loš, nepravi čin ili neispravni žrtveni čin. Stoga nećemo nimalo pretjerati ako kažemo da je jedini topos brahma *ispapravni* žrtveni čin, pravi predmet tradicionalnog brahmanskog obrazovnog sistema; to je, ujedno, uporište na kojem počiva svo tradicionalno, pravovjerno, dobro urađeno (su-vyāvastha) indijsko, zapravo – brahmansko

društvo. Karman u kojem se sabire i potencijalizira ideja svjesnog ljudskog bitka, nije izgubljen nego je, »interesa radi«, užvišen na žrtveni čin. Upravo taj moment interesa, za koji smo vidjeli da denomi-nira temeljnju strukturu svjesnog bitka (interes svijesti za bitak) kao strukturu donošenja, jeste opet moment posredovanja koji nam pomaže da ne izgubimo reducijsku nit od karmana do yajne i tako ne zapadnemo u mrak »zaborava bitaka«, ne znajući ni otkud ni kako. Naprotiv, umjesto u mrak zaborava, karman dospijeva na svjetlinu, u trokut žrtvenih ognjeva gdje se ljevanica (hotra) diže uvis kao moćna basma, žrtveni rijek (brahman) koji je izričem na dar bogovima da vam ga vrata višestruko uvećanog. Pomak značenja riječi *brāhma* od hra-nidbene svekozmičke moći do moćne riječi (basma), svjedoči o istoj redukciji moćnog stvaračkog čina na žrtveni čin, svjesnog bitka na svijest o bitku, jer žrtveni čin iziskuje ne samo svijest o činu, nego najpreciznije znanje tog čina. Prijenos moći s karmana na mantru jeste prijenos istosti svjesnog bitka na razliku bitka i svijesti, znanja i čina; redukcija bitka na svijest.

Taj prijenos ćemo opet raditi promatrati kao »dobitak« nego kao gubitak, i to u dvostrukom smislu s jedne strane, čin je užvišen na sveti čin, njegova vrijednost i moć rastu, s druge strane, raste i moć onog tko zu tu moć. Tko to zna, on to i jeste: tko za *brāhma*, on je *brahmā*. Logikom umnogostručenja probitka, koja se oslanja na sve-povezanost kozmičkih sila i od njih traži »odgovor« (kasnije poznate kao trigunā), moramo vidjeti da se spomenutim prijenosom ne dobiva samo dvoje, nego i četvero, pa i šesnaestoro itd., moćnom progresijom geometrijskog umnogostručenja, s perspektivom da nam se jedanput sve razbijje o glavu kao onom mladom i ambicioznom brāhmanu iz Pan-catanre; jer ono što se na jednoj strani dobiva sakralizacijom čina u sveti čin, na drugoj strani je pro-faniranje, obezvredenje svakog drugog čina. Svaka rezervacija interesa na jednoj strani, jeste selek-cija, ekskluzija i deprivacija na drugoj strani; to je dijalektika čina koji nikad nije čin a da istovremeno nije i učinak. Tu prvu izvjesnost indijskog duha mo-žem o užeti samo doslovno i obvezujuće upravo u interesu same stvari, odnosno »bitka«, u čijem se »interesu« navodno ta redukcija i dogada. Interes ćemo uzeti isto tako doslovno i obvezujuće kao inter-esse, i vidjeti da ni u kom slučaju nije bez interesa za bitak. Kakav je to, dakle, i čiji interes po kojem se događa redukcija karmana na yajnu, i za-jedno s time, kao lice i naličje, sakralizacija i profani-ranje svakog drugog čina?

Interes nam se do sada pokazao kao onaj element u strukturi koja ne dozvoljava da govorimo o »zaboravu«; na interesu kao stalnom elementu strukture vidimo da se »moć« stalno prenosi, da se struktura pomjera kako se premješta interes »pri-mordijalne« istosti svjesnog bitka ka interesu za svijest o bitku. Posred te strukture je upravo interes kao inter-esse, što smo već u nekoliko navrata do-takli. »Interes« će se pokazati u svojoj presudnoj važnosti kao princip istosti i razlike, identiteta i dife-rencije, gdje ćemo opet naći sinhronu strukturu značenja jednog termina, čiju mnogostruktost i di-vergenciju ne možemo shvatiti drugačije nego iz točke razvoja riječi od stvari, znaka od značenog, čime značenje stvari postaje samostalni entitet s tendencijom umnožavanja. U skali značenja znaka »inter« (posred, između, raz-), možemo struk-turalno pratiti istu skalu pomaka kao kod termina »kar-man« od pjesmo-tvorenenja do žrtvenog čina, koji smo konačno vidjeli u razdiobi identiteta svjesnog bitka na svijest i bitak, i to po principu interesa za biti »posred«, »pri«, »ujedno se« do biti »između«, »razdvajati«, biti »različiti«, »razlikovati se«; od »biti u istosti se« do »biti u razlici prema«. To je raspon



od svemoći kolektiva koji stoji posred bitka i posvjeđuje to omoćenjem svog bistva stvaralačkim – pjesničkim djelom, do svećenika koji zna imensku moć tog čina, i time stoji između kolektiva i djela, odnosno između kolektiva i žrtvenog prostora. Razdvoj čina i žrtve, svijeta i žrtvenog prostora, stvari i znaka, kolektiva i svećenika, jeste mjesto i interes svećenika, moćnog koliko je sabrano moći redukcijom čina na žrtvu, svijetu na žrtvenik, stvari na riječ, svjesnog bistva na svijest. Oduzeta moć kolektiva vraća mu se kao obaveza, njegov životni sveinteres za moćnim bistvom vraća mu se kao neki pojedinačni interes. Partikularni interes pojavljuje se kao univerzalni interes. Ovakav isposredovan interes može se vratiti još samo kao približni interes za »identitetom«, nikako kao identitet; zato je žrtveni čin samo *slika čina*, mantra formula umjetnosti pjesme, znak slike označenog, žrtveni prostor slike svijeta, svećenik predstavnik kolektiva, svijest slike svjesnog bitka. Razdvoj znaka od označenog povlači za sobom osamostaljenje značenja u entitet (samostalni znak), razdvoj svećenika od kolektiva povlači njegovo osamostaljenje i *umnogostručenje* po principu individualizacije, partikularizacije, prisojevanja i raspodjele moći; značenje postaje mnoštvo smislova, svijest se dijeli na mnoštvo znanja, svećenik se umnogostručuje brojem svojih učenika kao otac svojim sinovima; kolektiv se dijeli na »društvo« slojeva po principu posebnog interesa. Ništa nije izgubljeno, sve je tu, sve se razlikuje. Upravo po interesu vidimo da je aktuelna povijest kompletna sa idealnom, i sve dok za nas postoji »aktuelna« i »idealna« povijest, mi ne živimo povijesno nego historiografski. Povijesne znanosti nema bez razdvoja na aktuelnu i idealnu historiju, jer samo tako ona može zadovoljiti kriterije znanstvenosti mišljenja koje mora imati svoj subjekt, svoj objekt i svoju metodu. No, lukavom ironijom odnosa, svaka čisto »aktuelna« historija jest neko povijesno događanje jer u sebi krije neki interes, za koji ćemo vidjeti da je prvenstveno interes znanstvenog uma za znanost, odnosno za znanstvenim predmetom. Sve što ne bude moglo odgovoriti mjeri tog predmeta, neće biti od interesa za takav um, i zato će pasti u ne-povijest. Bitak će biti ono što pokriva mišljenje i obrnuti, mišljenje je ono što pokriva bitak. Bitak i mišljenje nisu u istosti, između njih je neki interes. Razdvoj u istosti pokušat će nadomjestiti još samo ideja adekvacije i zadati »prvoj« filozofiji nezin prvi problem.

## II

Redukcija, deprivacija i koncentracija moći kolektivne svijesti u svećeniku, o čemu smo do sada govorili, jedini je princip po kojem se odvija umnogostručenje i raspored elemenata svijeta u žrtveni prostor, kolektiva u društvo, svijesti u znanja, riječi u značenja, i to po jednom centričkom principu – interes žrtve. Indijsko društvo je od »tada do «danas« ostalo raspoređeno po obrednom principu, ono je strukturirano po obrednom modelu. Za nas ostaje obvezujuća ideja rada u ljudskom svijetu (dharma), koja – po primordialnoj i nikad izgubljenoj izvjesnosti u svepozvezanost svjetskih moći što tek sada i dobivaju svoj poredek – mora odgovarati ideji reda u kozmičkom svijetu (rta); dharma je rta i od tada dharma postaje središnji pojam i osnovna vrijednost društva.<sup>5</sup>

Za rane brähmane rta je još ujedno kozmička i ljudska, jer žrtveni ljudski čin znalača reda (rvij) naslijede i zna veliki kozmički dogadaj. Stav brähmana je stav znanja o žrtvi kao kozmički obvezujućem činu koji prati red kozmičkih mijena; žrtveni obred je red i poredek činova, upravo ob-red koji se mora točno i ispravno poznavati.<sup>6</sup> Redukcija svih činova na obred i njihova koncentracija u njemu je ste istovremeno već spomenuti čin ekskluzije i ap-

strakcije, koji se ponavlja, što u brähmanama najbolje možemo pratiti na jezičnoj razini kao pojavu apstraktnih pojmoveva tvorenih sufiksima -tva i -tā. Žrtveni čin, kao ob-red umnogostručuje se u niz činova, koje treba znati da u detalje, i zato se znanje umnogostručuje u niz znanja/znanosti, što će se dalje multiplicirati i narasti kao grozdovi na lozi zvanoj tray (tri vede). *Veda* ima tri (kasnije i četiri), svaka je četverodjelna, njihovih »udova« ima šest *vedāṅga*: šiksha, kalpa, vyākaraṇa, niruktā, chandas, jyotiṣa; *upāṛīga* ima četiri; purāna, mīmāṃsā, nyāya i dharmaśāstra. K tome još dolazi šest kasnijih filozofskih sistema (darśana), koji svu priznaju autoritet vedskog sistema; oni se dijele na tri puta po dva: nyāya-vaiśešika, sāṃkhyā-yoga, pūrva i uttara mīmāṃsā.

Kao i žrtveni čin, umnogostručuje se i žrtvoprisnositelj na svoje učenike, koji svu točno prenose njegovo znanje; oni su garant nezaborava znanja kao što sinovi osiguravaju kontinuitet očeva imena. Životna doba umnogostručuje se na četiri životna doba, po principu koji je određen aktivnošću oko žrtve. O tome Rāju kaže:<sup>7</sup>

It is very likely that the aerly Aryans thought of only two stages of life, the student's and the householder's... During the student's stage man gets information about the world from his teacher. During the householder's stage man performs sacrifices with his wife and pays back three debts: to forefathers by having children, to the gods by performing sacrifices, to the sages by transmitting the learning he has obtained: thus procreation, sacrifice and teaching were obligatory.

Kolektiv se umnogostručuje na društvene grupe, ove na slojeve, prvo bitno najvjerojatnije po principu partikularne ekskluzivnosti plemenske svijesti – po boji (svjetoloputi-tamnoputi), potom po profesiji (svećenici-ratnici, trgovci-zemljoradnici, služe-robovi).

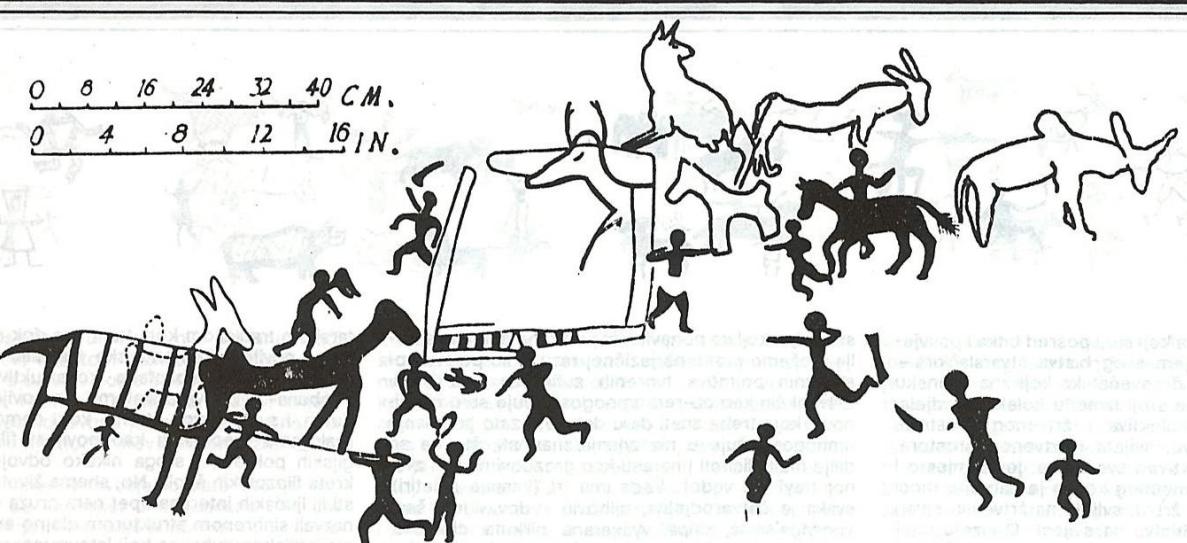
Istovremeno se umnogostručenjem društvenih slojeva, umnogostručuje se i jedinstveni ljudski interes (purušārtha): artha, kāma, dharma i kasnije mokša. Poredak životnih vrijednosti vrlo dobro odražava vrijednosnu hijerarhiju uokvirenu idejom dharme, koja će se – koliko logično toliko i začudjuće – na svojoj najvišoj točki obratiti u svoju suprotnost: viši ideal od dharme postaje mokša, oslobođenje od svega onog što nalaže dharma. Koliko je to bio sudar, svjedoči čitava povijest, ne samo indijske filozofije, nego i čitave indijske civilizacije, koja je od samih svojih početaka na vedskoj strani (jer nijeđnog trenutka ne smijemo ispuštiti iz vida drugu liniju) do najrecentnijih učenja ostala soteriološka, u čemu se slažu svi interpreti, samo, dakako, ne s istim interesom. Povijest indijske filozofije može se bez ikakve redukcije pratiti kao povijest ideje mokše, čiji »pozitivni« i »negativni« aspekt možemo odrediti samo s obzirom na njezin stav prema idealu dharme, a ne tako da paušalno odredimo negativno kao »pesimističko« odricanje od »života«. Mokša je rođena s *indijskom filozofijom*, i to u doba āranyakā na prijelazu ka upaniśadama, i mada je jednako kao i āranyakā i upaniśade određena bitno drugačijim interesom nego što je to slučaj s brähmanama, ipak je zajedno s njima ušla u brahmanske sheme: mokša je krajnji i najviši ljudski ideal, i time joj je rezervirano mjesto – ona time prestaje biti *suprotni* (i opasnii) ideal. Ta gotova shema, koju susrećemo kako u komentarskoj literaturi, tako i u svremenim prikazima indijskih filozofija, prava je slika povijesnog razvoja ideje mokše, koja je tako na samom početku doživjela svoj »kraj«: postala je dio sile suprotne sheme. To je ujedno i »slika« svih indijskih pobuna, počevši s upaniśadama. Neće biti pretjerano ako kažemo da svaka produktivna indijska filozofska škola predstavlja svojevrsnu pobunu, koja će svaki put izazvati burnu reakciju, posvjeđenu dugom komen-

tarskom tradicijom koja traje sve dok se »bura« ne stiša; povijest komentarske tradicije jeste doista sudbina svake filozofske konstrukтивne pobune. »Pobuna« završava u sistemu. Ta povijest ima, međutim, i svoju drugu stranu, koju ćemo u indijskim realcijama prepoznati kao povijest filozofsko-religijskih pokreta, i toga nikako odvojenih od pokreta filozofskih škola. No, shema životnih vrijednosti ili ljudskih interesa opet nam pruža ono što smo nazvali sinhronom strukturalno idejno-aktualnog stanja indijskog duha, za koji istovremeno postoje sve suprotnosti: »the scheme, of values is well rounded out; wealth which does not mean merely cash but any means of sustenance, is needed for life itself, and is its very foundation of this world. But wealth, however, is not meant for accumulation but for enjoyment, and enjoyment is not to be disorderly but ethical, and morality becomes aimless without the ideal of salvation. (...) Thus wealth is subordinated to enjoyment, enjoyment to duty and to salvation. As originally conceived, the lower value, though instrumental, is necessary means to the higher.« (Rāju, isto str 214).

Ako opet dobro pogledamo ovaj Rājuov iskaz, vidjet ćemo ne samo apsolutni nesmisao za povijest ideja, nego isto tako i njegovu nedosljednost: za skalu četiriju životnih vrijednosti autor sám kaže da je upotpunjena mokšom (str. 213) »at the time of āranyakas and upanishads«, i to nije dovoljno da ljestvica vrijednosti, o kojoj je riječ, bude i malo upitna za njega, iako opet sám tvrdi da su jaini i buddhisti »refused to think it as necessary« i time čak izvršili utjecaj na kasnije vedāntinske škole kao što je Šamkarina (str. 215). Izjava da je ljestvica »dobre zaokružena« svjedoči o tome da je Rājuv daleka i strana ideja o fundamentalnoj kontradikciji idealna dharma i mokše, koja su se po sistematskotroskom interesu mišljenja našle u istom košu.

To, naravno, nije jedinstveni slučaj u povijesti sistematizacije ideja na indijskoj strani, to je, što više, uopće princip sistematizacije ideja, koji već vidimo na primjeru oblikovanja i grupiranja, *multipliciranja* vedskih znanosti po obrascu jedne, izobrazene kao precizno znanje predmeta, metode i cilja sakupljenih oko žrtvenog obreda. Da se ta sistematizacija i dalje nastavlja pokazuje sistematska povijest indijskih znanosti, koja se uspostavila vrlo rano, i ne samo nastavila *granātēm* znanosti, nego osigurala svoj kontinuitet prodorom u sve strukture mišljenja, filozofskog nikako ne na posljednjem mjestu. Samo tako mogu nam biti jasne preciznost, sistematicnost i ogromnost indijske literature, kako znanstvene i filohofske, tako i književne u užem smislu. Sami »životni ideali«, otkako su uopće ideali, a vidjet ćemo da su to postali tek kao ideje sistematskog mišljenja, jesu predmet svaki svoje pripadne znanosti, u kojoj će se multiplikacija i dalje nastaviti u »podideale« i njima pripadne poddiscipline. Osim toga, svaka znanost ima i svoga začetnika i njegove učenike. Učitelji su redovno »mitske ličnosti«: začetnik arthaśāstre je Brahmašpati, kāmasāstre Nāndi, dharmaśāstre Manu. Zanimljivo je da »mokšaśāstra«, kao Šāstra uopće ne postoji i da nema ni svoga začetnika. U toj točki mokša i ispadna iz sheme, na osnovu istog onog principa po kojem prvotno ne spada ni u kakvu shemu.

No, da bismo otvorili pravi prostor za ideju mokše, potrebno je samo za čas učiniti korak unatrag do dharme kao *ureda* svih onih umnogostručenja koja su se dogodila u sinhronoj strukturi pomaka ideja od čina do žrtve, od svijeta do (žrtvenog) »prostora«, od kolektiva do društvenih slojeva, od svjesnog bitka do svijesti, o bitku, od moći do znanja, od znanja do znanosti, što smo sve nazvali rezervacijom i deprivacijom djeplatne moći, interesa od »biti prije do biti» između, od istosti do razvoja i razlikovanja. Deprivacija moći čina je istovremeno nečija privacija; revalvacija žrtve kao



djela par excellence jeste devalvacija djelatnosti uopće, i vidjet ćemo da će se ovaj primordialni pravac vraćati svaki put kao »bumerang«, i to baš onda kad se svjesno ili nesvjesno traži iznimka od tog pravila. Interes nam, kao bitni strukturni moment fenomena »svjesnog bitka«, otkriva sistem vrijednosti, odnosno čitava struktura fenomena pokazuje se kao akciološka struktura, vrijednosni sklop interesa za istost ili razdvoj u adekvaciji. Na ovom mjestu smo već dodirnuli nešto što će nam uskoro postati glavnem temom, ali za sada je važno da još malo bolje pogledamo učinak devalvacije djelatnosti uopće sa svim njenim perspektivama za bice zvanog čovjek, od kojeg ništa »slavnije nije« (našreštataaram hi kincit).

S tezom o devalvaciji vrijednosti svijeta, doslovno o bezvrijednosti svijeta u indijskoj duhovnoj kulturi, ne slažu se mnogi autori, ili ju prihvaćaju sasvim uvjetno. Radi se, prije svega, o autorima koji se trude oko opće revalorizacije indijske kulture i filozofije posebno. Stvar je toliko zanimljiva i važna da joj se mora pristupiti bez ikakvog lažnog sentimentalizma, ali još manje bez i trunke grubosti, budući da se već ideja »revalorizacija« počinje pokazivati problematičnom. U njoj se počinje ponovo javljati reduktivni stav, prepoznatljiv po svrstavanju bilo na stranu takozvanih pozitivnih filozofija (astika), bilo na stranu negativnih (nastika). Da se u svakom od tih ekskluzivnih stavova krije dobar zalog pozitivističkog stava prema povijesti filozofije, pokušat ćemo pokazati još bliže i direktnije nego što je to bio slučaj do sada. To ćemo moći učiniti samo tako da se okreнемo samoj filozofiji, budući da smo već rekli da problematično mjesto indijskog duha, njegova prva *kriza* upravo počinje kao prva filozofija – mokša se rađa s filozofijom, filozofija s idejom mokše.

Ovo »obrtanje« nije slučajno i proizvoljno, ako se prisjetimo kakvi sve pomaci nastaju ujedno sa zbiljskom redukcijom karmana na žrtvu, i to na tri plana: u sferi filozofske i religijskih ideja i u sferi historijskih događaja. Ova tri plana možemo samo uvjetno uzeti kao tri plana, jer ćemo u njima vidjeti jedinstvenu strukturu povijesnih odnosa, koje će kasnija tradicija opet terminološki sistematizirati u tri idealna životna puta (janamarga, bhaktimarga i karmamarga). Upravo ta jedinstvena struktura pokazat će čudnu logiku međusobne pripadnosti i nepripadnosti tako kontradiktornih vrijednosti kao što su dharma i mokša, znanost i filozofija. Osim toga, u njoj već zatičemo važan element religijskog duha u Indiji, koji u povijesti zbiljskih pomaka interesa zadržava svoju apsolutnu važnost, bez čije alternativne neće moći opstati niti znanost niti filozofija.

Linija interesa po kojoj se odvija pomak karmana na žrtvu jeste ujedno linija po kojoj se odvija rezervacija žrtve za jednog boga, što na prvi pogled nije ni od kakve važnosti kad znamo da su rane vedske sukte spjevane u pravilu jednom vedskom božanskom paru. No, razlika koja nas interesira izlazi na vidjelo, ako se sjetimo kolikom mnoštvo bogova i stvari je spjevano poхvala i himni, a koliko malom broju bogova se prinosi žrtveni dar, odnosno koliko sukti uopće fungira kao mantra. Redukcija karmana na žrtvu odgovara doista i redukcija mnoštva sukti, pjesama, na određeni broj mantri. Mitološka svijest koja pjeva o svemu

što stvara, o svemu što je živo kao ona, koja svakom svom činu, pjevajući o njemu, daje ime, reducirana je na znanje imena, simbola svog vlastitog čina. Žrtvena religijska svijest je zato simbolička, nominalna svijest, jer raspolaže simboličnom moći i sebe određuje po interesu za tu nominalnu moć. Ona je njezina stvarna moć. Po tom principu, ona isključuje sve što nije *to (tat)*. Pomak mitske pjesmotvorne svijesti na žrtvenoj religijskoj, po principu rezervacije moći čina za žrtvu, odigrao je odlučujuću ulogu u tome da je arijski politeizam ostao dosljedno pluralistički teizam s henoteističkom strukturom, u kojoj se žrtva izvodi uvek s interesom za *određenog boga* (ili bogova). Shema smjene bogova na vrhu (Kathenotheizam, M. Müller), zadržala se i kasnije u hinduizmu u ideji mnogočestnosti i mnogostrukosti jednog božanstva (trimukha). No, proces ekskluzije i apstrakcije nastavio je svoj dosljedni razvoj u smjeru monizacije izvan religijske sfere i tako konceptualno pripremiti pojavu filozofske metafizike.

Naime, kao što je stav brahma prema samhitama stav »prve« refleksije, i prema tome uopće stav svijesti, ekskluzivne i reduktivne sistematike, fenomenalno stav znanstvenog mišljenja, tako je i stav upanišada prema brahmanama stav *apstrakcije*, stav druge i dvostrukе refleksije, utoliko što preuzima i njihovu refleksiju. Propitujući taj odnos upanišada prema brahmanama, propitati ćemo i (ne)umjesnost terminologije spekulativne filozofije hegelovske provenijencije, koja se ovdje može prepoznati. No, prije nego što konačno predmet na filozofiju, potrebno je da još kratko bacimo pogled na jedan važan aspekt pomaka koji smo do sada slijedili. Principom žrtvenog interesa, po kojem žrtva i žartvoprinositelj simboliziraju sav interes zajednice za održanjem vlastitog bitka, žrtveni čin se određuje isključivo kao slika velikog kozmičkog čina kojim bogovi na oganj izljevaju svjetsku hranu. Moj vlastiti čin više nije garancija opskrbljivanje mene i svijeta hranom, nego je tek participacija, svakako simbolička, na božanskoj dužnosti da se velikom žrtvom održava svijet. Simboličkim ulogom u žrtveni dar, skrb za održanjem svijeta prenosi se na bogove. Na taj način čovjek prestaje biti ethos bogova, jer se interes svijeta da bude ljudski premješta van njega, u svijet bogova, koji više nisu u svijetu. Bogovi su od sada isključivo nebesnici, a ne više i zemni duhovi (asure), doduše, moćni, ali zato strašni, mračni, zemni naprosto. Premještanjem, težišta svijeta iz ljudskog ethosa, nebeska sfera postaje sfera onostranosti. To je ostalo posvijedeno upravo u striktnoj diobi bogova na nebeske i zemne (deve i asure), od kojih jedino prvi jesu bogovi, dok drugi zadržavaju sjećanje na svoju božanskost još samo u svojoj demonskoj snazi. Pobjeda deva nad asurama, ako je uopće pobjeda, jeste čin ekskluzije i deprivacije moći koju smo ne-tom vidjeli: u osudi i bježanju od asura događa se ista ona devalvacija »zemne« sfere za ljubav (čitat: u interesu) nebeske sfere, koja će se ubrzo predstaviti kao sfera svjetlosti čistog duha, za ljubav onostranosti, transcendencije, do koje put može »voditi« samo preko žrtve i nikako drugačije. Svijet se upravo po demarkacionoj liniji žrtve dijeli na ovaj i onaj svijet (iha – para – loka); nebo i zemlja nisu

više praroditeljski par, barem ne više onako kako u doba pjevanja pjesama; zemni interes je interes za nebeskim, sjajnim, vogatim, probitačnim, besmrtnim svijetom. Mnoštvo bogova kojih bješe prepun svijet, sad se preselio s onu stranu brige i smrti, i ne sluša više jedinstveni klinkat pjesme, nego dosadno mrmlijanje mantri. Od svepovezanosti svijeta jednom jedinom svemoći ostala je još jedino obvezujuća moć žrtve, teška kao omča, gusta kao mreža; u njoj je sav ulog, u nju je sve baćeno, ona je »simbolička slika, ime. Imenom se zaziva samo ime, i zato je za žrtvu određujuće ime jednog boga (makar i neizrečeno, ili u eufemističkoj formi zbog svoje razorne moći). Zazivajući njegovom imenom, zazivam i raspolažem njegovom moći *Treba znati „kogem bogu da prinesem žrtvu,*<sup>a</sup> ne sumnjati u to. Tko to zna, taj je jak i koristan, jer polučuje probitak.

Upravo citirana himna pokazuje dvostruki pomak koji se, s jedne strane, dogodio od samhita do brahma, kao interes i pitanje žrtve, i koji će se dogoditi od brahma do upanišada, s druge strane, kao pitanje o njezinu smislu i besmislu. Time smo već stupili u upanišade, ali se još jedanput pokazalo da samhite, zapravo Rg – samhita, u sebi već sadrži sve te pomake, tako da će upanišadski odnos prema samhitama biti od posebnog interesa za našu diskusiju. Time smo konačno došli do upanišada kao prvog i »pravog« lika filozofije, do čega je ovdje, zapravo, prvenstveno stalo.

#### Bilješka

\* Ovaj tekst predstavlja dio integralne studije pod naslovom Karmayoga i praxis, koja na materijalu iz indijske filozofske tradicije pokušava tematizirati idejni (povijesno – pojmovni) kontekst »prve« filozofije s kritičkom namjerom prema ideji prvotnog mišljenja. Djelovi studije objavljeni su u časopisima *Pola* (jun/jul 1983) i *Kulture Istoka*.

1 Opće je poznat fenomen da sasvim partikularne ljudske zadržavaju čovjekom naprost, dok su svi ostali stranci ili neprijatelji. U indeo-evropskom krugu još živi primjer za to je riječ *rom* (=čovjek) kojom se nazivaju Romi. Takvu istu ekskluzivnost pokazuju i indo-iranski riječi *ari*, s kojim je u vezi izvedenica *arya* (aljra), koja je opet i na indijskoj i na iranskoj strani prvotno služila za diskriminaciju (doslovni i figurativni) zatečenog stanovništva od došličaka – osvajača, a kasnije je postala uljudna forma međusobnog obraćanja, svakako samo među onima koji su imali pravo da izgovaraju tu riječ. U današnjem hinduškom obliku *are* služi za obraćanje i poticanje.

2 Da indijskim ne nedostaje humor, čak i na račun smrtno ozbiljne metafizike, pokazuju napr. priča »Somasarmin otac« iz zbirke *Tantrahiyayika* V. 1, koja je nedavno integralno objavljena kod nas u prijevodu, s komentatom i tumačenjima Z. Matićić (*Pancatantra*, Napred, Zagreb, 1980).

3 O tome M. Heidegger u *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, ne tematizirači problem interesa kao povijesnog konteksta »prvotnog« mišljenja.

4 Taj poređak opet nalazimo kao strukturu, odnosno slojeve svjetskih »struna« (gunah), iz kojih istovremeno nastaju čiste bivstvene, užarene i tamne sfere svijeta (sattva, rajas, tamas).

5 Usp. *History of Dharmasatra*, by P. V. Kane, Poona 1930/1941.

6 Usp. prikaz obrade vjećenja u Asvalayana – grhyasutra, *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*, ed. S. Radhakrishnan and P. T. Raju, London 1960. p. 210.

8 Po mišljenju Istraživača, kastinski sistem se tek kasnije učvrstio, dok je u početku bio fluidan. Pojedina arijska pleme u nekim dijelovima Indije, nakon početnog otpora sistemu, ušla su u višu varnu kastiju, a drugdje u najnižu varnu sudru (Raju, isto, p. 213). 9 Usp. o tome R. Ilevković, *Druga Indija*, Zagreb 1982. (Etička misao).

10 Zanimljivo je da se ta podjela na iranskoj strani odvila upravo obrnutim smjerom: *asure* (av, ahura) se diju na viši stupanj, dok deva spadeju na niža, zemna božanstva. Svjedočanstvo o tome čuva i naša riječ *div*, koja u tom značenju i obliku iz perzijskog kruga u naš jezik dolazi preko turskog. U grčkom jeziku tu istu situaciju posvjeđaju višestrukost značenja riječi *daimon*.

11 Rg – veda, X. 121.