

UPANIŠADE, HERMENEVTIKA IN INDIJSKA TRADICIJA

1. Razsežnosti medkulturne filozofije

109

R. A. Mall v svojem delu *Medkulturna filozofija* polje učinkovanja medkulturne filozofije razpre na štiri področja: filozofsko, teološko, politično in pedagoško.¹ Na naši poti k hermenevtičnim problemom razumevanja upanišad nas vodita prva dva pristopa: misel v zgodnjih proznih upanišadah² je pogosto še vpeta v teološki govor brāhmaṇ, hkrati pa smo (z redkimi izjemami, ki jih bomo posebej omenili) prav v teh delih priča prvim izrazom filozofskega mišljenja v Indiji. Toda kakšno vlogo lahko igra v tej zgodovini medkulturno mišljenje? Sodobno medkulturno filozofijo navkljub različnosti pristopov vodi temeljna usmeritev, ki jo je v svoji *Primerjalni filozofiji* (*La philosophie comparée*, 1923) utemeljil »pozitivist« Comtove šole Masson-Oursel z načelom analogije in ki jo Mall z nadgradnjo v smislu sodobnega konteksta hermenevtičnega mišljenja povzame v svojo metodo »analoške hermenevtike«: različne filozofije (in religije; tu govorimo o etosu medreligioznosti) lahko vzporejamo, ne

¹ R. A. Mall, *Intercultural Philosophy*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2000, str. 6.

² Med zgodnje prozne upanišade sodijo *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya in Kauṣītaki upanišad*, verjetni datum nastanka prvih dveh (predbudističnih) upanišad je po Olivellu (*Upaniṣads*, tr. by P. Olivelle, Oxford Univ. Press, Oxford 1998, xxxvi) 7./6. stoletje pr. n. št.

da bi jim s primerjavo odvzeli bogastvo njihovih medsebojnih vsebinskih razlik, po Mallu gre v tem za »podobnost relacije med nepodobnimi stvarmi.«³ Značilnost analoške medkulturne hermenevtike je tudi njena zavest o vzpostavitvi takšnega medkulturnega subjekta, ki ne samo da nikoli ne deluje zunaj lastne zgodovinske posredovanosti, temveč je ob tem vselej zmožen biti kritičen tudi do svoje tradicije in razumevati tudi drugo tradicijo oziroma vstopati vanjo. Pri tem se Mall bolj kakor h (»zgodnjemu«) Gadamerju nagiba k poznejši Habermasovi kritiki Gadamerjevega univerzalizma.⁴ Vendarle je za naše vprašanje o hermenevtični aktualizaciji upanišad oziroma za vprašanje o njihovem prispevku k sodobni (hermenevtični) filozofiji lahko zanimivih dvoje vzporednic k omenjenim medkulturnim pristopom. V mislih imamo J. L. Mehto (1912–1988) in W. C. Smitha (1916–2000), ki sta kot intelektualna sopotnika in pionirja na svojih področjih z izvirno metodologijo in vsebinskimi poudarki prispevala pomembne nove uvide in razprla nove horizonte hermenevtični in primerjalni in medkulturni filozofiji na eni in teologiji primerjalne religije (»A Theology of Comparative Religion«) oziroma primerjalni religiologiji na drugi strani.

- 110** W. C. Smith o teologiji religij (to simtagmo razume kot subjektivni roditelj) govori kot o »teologiji vere v njenih številnih oblikah«, o znanosti primerjalne religije oziroma o primerjalni religiologiji pa kot o »teologiji religijske zgodovine človeštva«.⁵ Toda zakaj je za primerjalne in medkulturne filozofe pomembno, da Smithovo metodo jemljejo resno? Odgovor je v tem, da religijska zgodovina (krščanstva, saj je Smith kristjan) že *per se* zavezuje k etosu »medreligijskega« (in seveda s tem hkrati že tudi medkulturnega) razumetja, saj je za vsakega verujočega kristjana ravno Jezus Kristus tisto središče vere, ki napotuje k pritegnitvi vseh ljudi v okrožje bližine, kakor ga definira beseda »mi«.⁶ Tudi medkulturna filozofija vsebuje (hermenevtični) etos, ki ga nosi želja po razumevanju drugega in katerega odsotnost morda najbolj ponazarja začetni stadij razvoja evropske oziroma zahodne indologije, ki se je napajal tudi v heglovski filozofsko-zgodovinski dihotomiji med otroštvom in odraslostjo duha. Tovrstni pristop, podprt z nezgrešljivostjo filoloških analiz, je indijsko tradicijo oropal njenega kulturnozgodovinskega konteksta in mislil onkraj in-

³ Mall, n. d., str. 6.

⁴ Prim. prav tam, str. 16.

⁵ W. C. Smith: *A Reader* (ur. K. Cracknell), Oneworld, Oxford 2001, str. 215.

⁶ R. A. Mall navaja kot primer medkulturnega dialoga prav medreligijski etos, ki ga razume kot obstoj različnih poti, ki vodijo k isti religijski resnici (n. d., str. 18).

dijske interpretativne zgodovine. Zato ni nenavadno, če J. L. Mehta ob premisleku o Heglu, njegovi dediščini in evropskih indologih (denimo W. Jonesu in Th. Colebrooku) v svojem zadnjem predavanju iz l. 1988 govori o totalnem (kulturnem) horizontu predrazumetja, ki lahko tudi razumetje indijskih svetih spisov (kar upanišade po indijski tradiciji so) posledično vrača v okrožje indijske miselne tradicije. Tej je Mehta kot smārta brahmán seveda pripadal od rojstva.⁷ A to velja le do neke mere: Heidegger je bil tisti, ki je Mehti razprl celotni horizont⁸ filozofske misli in mu vedske spise prav s tem omogočil brati in razumeti na fenomenološki način, s tem pa *Rgvedi* in posebej upanišadam podeliti tisto aktualno hermenevtično razsežnost, ki je ni bilo mogoče najti ne v klasični indijski ne v zahodni indološki interpretativni tradiciji.⁹

Indijski tradiciji pa vendarle ne moremo odreči interpretativne zgodovine (v smislu hermenevtike kot grške večšine razumevanja), saj na njen izraz naletimo tako v njenih začetkih, pri interpretaciji vedskih spisov, kakor tudi pri, denimo, Śri Aurobindu. K. Roy to ilustrira ob primeru Šabarove bhāṣye iz 6. stol. (tj. komentarja Jaiminija, domnevnega utemeljitelja sistema Pūrve Mīmāṃse), kjer je v poteku razumevanja vedskih spisov celo treba nastopiti proti tradiciji (ki sicer velja za sveto; sskt. »atikramiṣyāma«, v pomenih: »naj prestopimo/

111

⁷ Tako gre razumeti Mehtovo hermenevtično karakterizacijo zahodnih indologov oz., ožje, vedologov, ki jo podaja v svojem premisleku o Śri Aurobindu: »(...) zahodni učenjak je relativno indiferenten do tega, kaj je Veda, kot *Śruti*, ves čas pomenila ljudem, za katere je bila in ostaja sveti tekst, in kaj jim lahko še pomeni v prihodnje.« (J. L. Mehta on Heidegger, *Hermeneutics and Indian Tradition*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1992, str. 163). Seveda se sodobni vedologi zavedajo tudi tovrstne nevarnosti – M. Ježić denimo v uvodu k prevodu upanišad ob razpravah o besedi »upanišad«⁸ »iz spoštovanja do indijske tradicije«⁹ najprej navaja Šankarovo razlago tega termina in se po izčrpi in kritični analizi (zahodnih) indoloških argumentov v svojem sklepu tudi spoštljivo vrača k njej. (M. Ježić, *Rgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999, str. 13 isl.).

Smārta so bili brahmáni, ki so, opirajoč se na indijsko tradicijo, proučevali *smṛti* – tj. številne razlagalne vedske spise, ki nimajo statusa razodetja; ti brahmáni so bili v tem smislu nekakšni indijski hermenevtiki.

⁸ Uporabljamo naslovno parafrazo iz »preludija«⁹ k Mehtovim spisom W. J. Jacksona (gl. n. d., 1-24).

⁹ P. Oliveville opozarja na Whitneyjevo opombo k Böhlingkovi izdaji upanišad in s tem indološko – filološko odkrivanje »pravega«⁹ pomena teh spisov: »In prevod je takšne vrste, kakršno sem v članku v tej reviji [tj. *American Journal of Philology*, op. L. Š.] pred nekaj leti označil kot najbolj zaželeno – je namreč preprosto verzija sanskrtskega učenjaka, izdelana iz teksta samega, in ne iz domačega komentarja, predstaviti pa želi prav to, kar razprave same govorijo (...)» (P. Oliveville, »Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads«, *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998), 173.) Oliveville tudi poudarja, da je navkljub sodobnim prijemom v interpretaciji upanišadskih tekstov še vedno zaslediti odpor do indijskih komentatorjev in s tem do »konservativnejših«⁹ izdaj upanišad.

prekršimo/presežemo«), da bi jo lahko razumeli.¹⁰ Upanišade lahko v tem okviru že v njihovi izvorni obliki, ki jo zaznamuje vpetost vedsko-upanišadskega človeka v mikro- in makrokozmični okolni svet, štejejo za anticipacijo »trends eksistencialno-hermenevtičnega naziranja človeka v njegovi kompleksnosti.«¹¹ Mehtova umestitev indijske filozofije (in religije) v tok svetovne filozofije, če imamo s tem v mislih husserlovsko in heideggrovsko mišljeno evropeizacijo in planetarizacijo zunajevropskih miselnih tokov v 20. stoletju, je indijski filozofiji, paradoksalno, da prav prek Heideggra, omogočila, da je v vedskih spisih znova našla navdih za nov začetek. V navezavi na postavje (*Gestell*) kot prevladujoči modus bivanja in z ozirom na vseplanetarno krizno stanje človeka je Mehta prepričan, da »(...) za nas na Vzhodu ni druge možnosti kakor stopati z evropeizacijo in iti skozi njo. Edino s tem potovanjem v tuje in nepoznano si lahko znova pridobimo našo istovetnost; tu – kakor tudi drugod – je pot k nam najbližjemu najdaljši povratak.«¹² Pot v lastno tradicijo, ki vodi prek ovinka evropeizacije človeštva, je na videz docela nasprotna metodam medkulturne in primerjalne filozofije, kolikor te vztrajajo pri (sicer hermenevtično posredovanem) analoškem principu in sopostavitvi različnih tradicij ter pri odpravi evropocentrizmov v filozofiji. Mehta obenem sam poudarja, da je naloga, ki si jo je zadal, docela različna od primerjalne filozofije in tudi od kake vsepovezujoče »mistike«. Njegova pot pa se vendarle razodene kot nosilka prihodnje medkulturne filozofske zavesti in *ipso facto* tudi razpira nove horizonte primerjalnemu filozofskemu mišljenju:

»Če obstaja upanje po končni enotnosti različnih filozofij in religij, ga ne gre iskati v postavljanju dvomljivih mostov med njimi, niti v vprašljivih sintezah in kompromisih, temveč edinole skozi povratak k svojim izvorom, v skoku v to nemirno področje, polno možnosti podelitve glasu njegovi prvobitni besedi v množstvu jezikov.«¹³

Že Heidegger sam, naslanjajoč se na Valeryja in njegovi vprašanji o prihodnosti Evrope, o prihodnji usodi filozofije sveta pravi naslednje: »Gre za véliki začé-

¹⁰ Prim. K. Roy, »Hermeneutics and Indian Philosophy«, v: *Phenomenology and Indian philosophy* (ur. by D.P. Chattopadhyaya & L. Embree & J. Mohanty), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi and Center of Advanced Research in Phenomenology, Boca Raton 1992, str. 290–301.

¹¹ N. d., str. 299.

¹² J. L. Mehta on Heidegger, *Hermeneutics and Indian Tradition*, Predgovor, XII.

¹³ N. d., 90 (5. pogl.: »The saving leap«). Mehta seveda opozarja, da se potem, ko je ta pot enkrat uhojena, indijska filozofija ne sme več ozirati nazaj in mora spet misliti indijsko.

tek (...) Odpira se redkim drugim vélikim začetkom, ki s tem, kar jim je lastno, pripadajo istemu začetku ne-skončnega razmerja, v katerem je obsežena zemlja.«¹⁴ To je zdaj področje »mišljenja«, dogodje samo v razodevanju biti, ki se odpira tudi indijski filozofski tradiciji in k njenim izvorom – *Ṛgvedi*, brāhmaṇam, upanišadam..., in iz katere se vije pot, s katere človeka nagovarja iz vrelca resnice in skozi boštvo bogov prihajajoča govorica. Kako ji lahko, poslani in usojeni v njen namig, odgovorimo?

2. Upaniṣade in indološko izročilo

F. Staal, indolog in primerjalni filozof, v svoji razpravi »Imamo v Aziji filozofijo?« o upanišadah zapiše naslednjo misel: »To da so Upaniṣade polne absurdnosti in kontradikcij, ni nekaj, česar ne bi vedeli že prej.«¹⁵ Staalova karakterizacija, ki jo sam podpre z navajanjem poznejših *Śrauta sūter*, v katerih »ni absurdnosti, ni protislovij, ni poljubnosti: vse je skrbno oblikovano in podvrženo podrobni in logični analizi«,¹⁶ pa vendarle sklepa dolgo obdobje tovrstnega razumevanja vedskih spisov od 19. stol. dalje – omenimo F. M. Müllerja, J. Eggelinga, F. Edgertona, A. B. Keitha idr., ki so navkljub odličnemu poznavanju celotne vedske tradicije, od saṃhit preko brāhmaṇ in āraṇyak do upaniṣad, vztajali pri nekaterih za omenjene spise ponižujočih vrednostnih sodbah. Med bolj negativnimi in posmehljivimi razpravami iz (konca) tega obdobja je prav gotovo Edgertonova »Upaniṣade: kaj iščejo, in zakaj?«¹⁷ Edgerton, ki (je) sicer velja(l) za avtoriteto vedoloških študij, se v skladu z antropološkimi teorijami o razvojnih stadijih religij(e) upanišadam približa prek magijskega in utilitarnega (slednje naveže tudi na *Ṛgvedo*) konteksta. Kozmične identifikacije brāhmaṇ, āraṇyak in upaniṣad označi kot vsebine, ki so »pogosto brez vsakršnega smisla«, odreka jim tudi kakšno koli povezavo s *filozofijo*, ki jo razume kot »iskanje abstraktne resnice« in kot področje »neza-interesiranega« motrenja stvarnosti.¹⁸ Različne *vidye* (tj. »znanja«) in skleпно

113

¹⁴ M. Heidegger, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* (prev. A. Košar in V. Snoj), Nova revija, Ljubljana 2001, str. 167.

¹⁵ F. Staal, »Is there Philosophy in Asia?«, v: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* (ed. by G. J. Larson and E. Deutsch), Princeton Univ. Press, Princeton Mass. 1988, 221.

¹⁶ N. d., 222.

¹⁷ Gre za Edgertonov predsedniški nagovor pred Ameriškim orientalnim društvom iz leta 1929. Izdano v *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929), 97–121.

¹⁸ N. d., 99 isl.

upanišadsko sintagmo *ya evaṃ veda* (»ta, ki tako ve«) preprosto označi kot usmerjene k praktičnim ciljem (magijskega) pridobivanja dobrin tega sveta, brez kakšne koli možnosti drugačne interpretacije odnosa med znanjem najvišjih stvari in prisposodobami tako pridobljenega človekovega bogastva (črede krav, potomstvo, obilje). Kaj torej iščejo upanišade? Edgertonov odgovor se glasi: »Predvsem so prej religijske kakor abstraktno filozofske. In zgodovinski izvor njihove usmerjenosti, ki je v primitivnih idejah o magijski moči znanja, je v njih še vedno popolnoma jasen (...)«¹⁹

114 Omenili smo že možnost, da (zlasti) upanišade razumemo kot izraz človekovega eksistencialno-hermenevtičnega položaja v vsej njegovi kompleksnosti. Prav zaradi tega morebitne odsotnosti logično-analitičnih ali dialektičnih metod v njih ne moremo razumeti kot bistvenega manjka v razmerju do, denimo, grške tradicije (tj. vélikih Platonovih dialogov, kot sta *Sofist* in *Teajtet*). Če je moogoče sodobno medkulturno filozofijo povezati z različnimi fenomenologijami telesa (»mikrokozmosa«) in okolnega sveta (»makrokozmosa«), lahko prispevki upanišad in zgodnjih upanišadskih filozofov (tudi v primerjalni luči v razmerju do jonskih filozofov in Heraklita) tvorijo pomembno poglavje teh raziskav. Vendar se vrnimo korak nazaj: tudi nekateri indijski interpreti – denimo Belvalkar in Ranade v svoji *Zgodovini indijske filozofije* (1927) – opozarjajo na »šibke točke« prvih upanišadskih spisov ob koncu obdobja brāhmaṇ: »(...) občasno se srečamo s čudaškimi besednimi igrami, odvečnimi ponovitvami, ritualističnimi domisleki, obrabljenim simboliziranjem, duhovniškimi nagradami in kletvami ter predpisi in neštetimi otročarijami (...) Naletimo tudi na nedoslednosti in protislovja, tako zavestna kot nezavedna, odstopanja, ki zelo ovirajo potek argumenta (...)«²⁰ Ker avtorja v nadaljevanju bistvo upanišadske misli postavita v intuitivno področje spoznanja, v nasprotju z (grško) logiko argumentativne dialektike, je iz tega mogoče sklepati dvojje: prvič, da se avtorja zavestno in nezavedno še spopadata z ne ravno malim bremenom orientalistične in starejše indološke tradicije ter z zametki primerjalne filozofije, in, drugič, da je upanišade z vso zalogo interpretativnih izzivov danes mogoče razumeti v smislu njihove umestitve v bipolarno dvojico argumentativno – intuitivno(-pesniško), kar pa je mogoče le z naslonitvijo na možnosti reinterpretacije vedskega izročila, ki jih ponuja Mehta. Odgovor na vprašanje (v

¹⁹ Prav tam, 120.

²⁰ S.K. Belvalkar, R.D. Ranade, *History of Indian Philosophy, Volume Two – The Creative Period*, Bilvakuṇja Publishing House, Poona 1927, 141.

katerem odmeva parafraza naslova prej omenjene Edgertonove razprave) – *Kaj so upanišade?*, ki si ga zastavi tudi indijski filozof A. R. Mohanty, tako pogojuje vnovični premisleko o hermenevtični zgodovini vedskih tekstov in o njihovi aktualnosti.²¹

Šele tako lahko razumemo Mehtov zasnitek oziroma vnovični premislek pomena najstarejše indijske religioznosti v *Rgvedi* in začetkov filozofije v upanišadah, ki ga vodi Heideggrova misel o novih velikih začetkih »mišljenja«, in dejansko moč revitalizacije njihovih vsebin, ki jih omenjeni spisi prinašajo v današnji čas. Mehta ne verjame, da so Heideggrove analize zaprte v okrožje »zahodnega« človeka:

»Ali ni tradicija indijske misli tista, v kateri je zdrs v predstavnostno mišljenje – seveda drugačnega obsega kakor na Zahodu – že prišel pod drobnogled misli, ali ni to tradicija, v kateri je zavest o ‚Razliki‘, ali o ‚Identiteti‘, ali o nujnosti ‚preokreta‘ navzoča že od samega začetka?«

Ne le japonska oziroma, širše, vzhodnoazijska filozofija (daoizem, budizem), ki jo je Heidegger postopoma in previdno pritegoval v okrožje svoje misli, tudi in predvsem najstarejša indijska vedsko-upanišadska tradicija, s katero si Husserlov in Heideggrov »zahodni« človek deli bližnjo in skupno indoevropsko jezikovno in kulturno (pred)zgodovino, je torej lahko enakovredna sopotnica grško-evropsko-zahodni filozofiji in njeni fenomenološko-hermenevtični tradiciji.²²

115

²¹ A. K. Mohanty, *Upaniśads Rediscovered*, Akash Publ., Cuttack 1992, 1. pogl. (»Upanishads, What are they?«, 9-29. Mohanty zavrača oba pristopa: tako ortodoksnega (indijskega), ki ne priznava "zunanje" kritike upanišadskih tekstov, kakor tudi pristop tistih zahodnih indoloških učenjakov, ki jih razumejo v smislu domnevnih aracionalnih (tj. emotivnih) in s tem nefilozofskih tendenc (gl. »Predgovor«).

²² O razmerju zahodne in japonske tradicije pri Heideggru gl. M. Heidegger, »Pogovor iz govorice (Med Japoncem in vprašujočim)«, v: *Na poti do govorice* (prev D. Komel et al.), Slovenska matica, Ljubljana 1995: »Ta pogled na prikazovanje je po svoje grški, glede na ugledano pa ni več, nikdar ni več grški.« (str. 140; poud. L. Š.) O Heideggru in Aziji prim. tudi M. Kopic, »Heideggrova vznesenost nad Vzhodom«, *Phainomena* 12 (2003), št. 45–46, str. 75–89. O skupni indoevropski filozofski predzgodovini in primerjalno zanimivih vzporednicah med Parmenidom in Uddālako Āruṇijem (upanišadskim filozofom iz 7. stol pr. n. št.) gl. M. Ježić, »Parmenid i Uddālaka: O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«, *Synthesis philosophica* 14 (1992), št. 2, str. 427–440.

3. Na poti k izvorom: od ṛgvedske saṃhitte do zgodnjih proznih upaniṣad

»Oboji smo enega rodu, ljudje in bogovi,
iz iste matere oboji dihamo.« (Pindar)²³

Kako torej ubraniti vedske tekste pred omenjenimi negativnimi vrednotenji nekaterih indologov in kako – kar je še težja naloga – tekste, ki prinašajo štiri- (Ṛgveda) oziroma skoraj tritisočletno izročilo (najstarejše prozne upaniṣade), prepoznati kot aktualno mesto nagovora sodobnega človeka? Že Ṛgveda, najstarejši tekst vedskega obdobja, nam izroča vedskega človeka, umeščena v prostor četverja (tu sledimo Mehtovi filozofski intuiciji) – sveta človeka, prebivalca zemlje, smrtnika (*martyaḥ*), ki pa je kot navdihnjeni pesnik odprt nebeškemu svetu in njegovim prebivalcem, bogovom (*devatāḥ*). Deset tisoč kitic ṛgvedskih himn vedski Indijci imenujejo *mantr*e, kar v sanskrtu pomeni »tisto, s čimer mislimo«, to je sredstvo mišljenja (tudi *manman*), molitev in (sveta) govorica ṛṣijev, vedskih pesnikov. Himna je torej miselno dejanje in pot, po kateri do pesnika dospe govorica, vodi prek *brāhmaṇa* (sr. sp.), tistega, kar je ṛṣi – pesnik/videc uvidel ter v kitici in himni izrazil. Brahman (m. sp., pesnik, duhovnik; brāhmaṇa, m. sp., tisti, ki pozna/recitira vedske tekste, svečenik; brāhmaṇa, sr. sp., vedski teksti) je zdaj tisti, ki v duhu »sliši« *mantra* in jo pesniško oblikuje, saj je prvotni vedski pomen brāhmaṇa (poznejšega upaniṣadskega in vedātskega absolut) po Thiemeju »pesniško oblikovanje«, pri katerem pesniku pomagajo bogovi: bog Indra je največji ṛṣi, bog Bṛhaspati je največji mojster govora. Brāhmaṇ pa s tem, ko je prinesen in lepo oblikovan (*sutakṣan*, db. »lepo stesan«) v himne (*sūkta*, »himna«, »kar je lepo povedano/izraženo«), v svet prinaša resnico (*ṛta*). *Taittirīya saṃhitā* III, 5, 2, 1 pravi pesniku Vasiṣṭhi z Indrovim glasom: »brāhmaṇam te vakṣyāmi« – »Oznani ti bom brāhmaṇa!« Bog Indra bo tako z božjim pesniškim darovanjem človeku-smrtniku prinesel resnico, katere vrelec je v najvišjih nebesih. Njen varuh je Varuṇa, njen vrelec pa je izvor tako bogov kakor tudi ljudi. Ta resnica se kaže kot svetleča, njen najvišji simbol je svetloba.²⁴ Brāhmaṇ je tako po Thiemeju dejavnost, ki se nahaja med *navdihom* misli/intuicije (*dhī*) in njenim izrekanjem

116

²³ Cit. po W. F. Otto, Bogovi Grčije (prev. S. Krušič in A. Leskovec), Nova revija, Ljubljana 1998, 168.

²⁴ Gl. P. Thieme, »Brāhmaṇ«, v: isti, *Kleine Schriften*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984, str. 91–129. Odlomek iz TS nav. po: *prav tam*, str. 118. O Varuṇi in kozmološki sliki sveta vedske Indije prim. L. Škof, »Ṛgvedske himne Varuṇi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti«, *Studia mythologica Slavica* V (2002), str. 163–188.

(*uktha*), izraženim z glasom in šele pozneje (za pomnjenjem v duhu) zapisanim v tekstu, *Ṛgveda* pa je epifanija te resnice, ki pa se zdaj po Mehti ne kaže skozi predstavnostno razmerje kake korespondenčne teorije resnice, temveč v smislu svetljave-jasnine (*Lichtung*), odprtja prostora in prinašanja resnice (*ṛte* z *brāhmanom*) v svet.²⁵ Brāhman je govor in tisto resnično tega govora je brāhman.²⁶

Kakor se je iz prvotnih ṛgvedskih pomenov ‚sile/moči‘ (*power*), izražene v obliki svetega govor(jenj)a (Gonda), ‚mišljenja v ugankah‘, ‚žuganke‘ (Renou) oziroma že omenjenega ‚pesniškega oblikovanja‘ (Thieme) brāhman postopoma razvil v upanišadsko prvo počelo in še poznejši vedāntski absolut, pa je glede zgodnje vedske misli, če jo navežemo na Heideggrovo in Mehtovo hermenevitično misel, pomemben doprinos analiz J. A. B. van Buitenena, ki se navezujejo na še drugi, za nas pomembni termin vedskega izročila, *akṣaro* (‚zlog‘): ta je zdaj poleg brāhmana lahko tisti izraz, ki nas v poteku vedsko-upanišadske misli vodi k prostoru, v katerem je nam, smrtnikom, prebivajočim na zemlji, podarjena govorica. V *Ṛgvedi* je akṣara kot zlog začetek in izvor vsakega govora, vseh himn in ritualnih obrazcev. Kot tisto začetno pa je zlog hkrati že tudi tisto, po čemer prebiva ves svet.²⁷ Zlog kot prvo in najmanjše v govorici je tudi tisto venomer ohranjajoče se te govorice: v zgodnji sāmavedski *Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇi* (1.1) je akṣara, že prvič mišljena kot sveti zlog OM, prvo počelo vsega stvarstva, v poznejši, *Muṇḍaka upaniṣadi* (1.1.4-5) pa »hipostazirani, višji brāhman v nasprotju z nižjim brāhmanom, vedskim znanjem.«²⁸ Akṣara kot prvotni zlog (večina prevajalcev upaniṣad akṣaro pozneje

²⁵ J. L. Mehta, »Reading the *Ṛgveda*: A Phenomenological Essay«, v: *Phenomenology and Indian Philosophy*, str. 314 isl. Mehta tu polemizira s H. Lüdersom, avtorjem monografije o Varuṇi in ṛti (H. Lüders, *Varuna I/II*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951/1959). Lüders v nasprotju z Oldenbergom resnice ni več razumel in prevajal kot ‚red‘ oz. ‚zakon‘.

²⁶ *Śatapatha brāhmaṇa* II, 1, 4, 10 pravi: »vāg vai brahma tasyai vācaḥ satyam eva brahma« – »resnično – brāhman je govor in resnica tega govora, to je brāhman« (sskt. tekst, nav. po Thieme, *n. d.*, str. 120). A tu Thieme te besede ne prevaja več s ‚pesniškim oblikovanjem‘ (*dichterische Formulierung*), temveč že z ‚oblikovanjem resnice‘ (*Wahrheitsformulierung*), s tem pa označi tisti pomik, ki ga prinašajo brāhmaṇe (ki niso več sāmhitte in s tem *mantre*, ki so jih pesniško oblikovali ṛṣiji) in tudi prve, tj. najstarejše, upanišade. Seveda je že v zgodnjih upanišadah misel o brāhmanu napravila še nadaljnji korak, proti brāhmanu kot tistemu počelu, po katerem vsa bitja so to, kar so, in slednjič k absolutu.

²⁷ *Studies in Indian Literature and Philosophy: Collected Articles of J. A. B. van Buitenen* (ur. L. Rocher), American Institute of Indian Studies/Motilal Banarsidass, Delhi 1988, str. 157–179: »tataḥ kṣaraty akṣaram tad viśvam upa jīvati« – »iz tam priteka Zlog: po njem prebiva ves svet« (*Ṛgveda* 1.164.42; sskt. tekst nav. po: *n. d.*, str. 159).

²⁸ Prim. *n. d.*, str. 161 in 166.

prevaja z izrazi ‚neminljivo‘, ‚večno‘; *imperishable*) je tako tisto utemeljujoče in nagovarjajoče vse govorice, ki jo z Mehto ter s pomočjo bráhmāna kot pesniškega oblikovanja in pozneje oblikovanja resnice lahko po van Buitenenu prepoznamo kot maternico in *hkrati* embrio slehernega bivajočega. Prav v tej bližini stvarstva in toka njegovega vselejšnjega porajanja in prerajanja onkraj zdrsa v območje metafizike, prvega počela kot prvega nad vsem drugim lahko zaslutimo igro dogodja biti, izraženo z Mehtovimi in Heideggrovimi besedami:

»Lahko velja, da je mišljenje *Ereignis*, doseganje tega področja, pri zahodnem človeku posredovano z zgodovino njegove lastne metafizične tradicije. Toda ali iz tega sledi, da mora biti takšno prebivanje v ‚regiji vseh regij‘ vselej posredovano? Ali ni Heidegger sam poudarjal, da je bit v svoji resnici tisto, kar vsemu podeljuje moč in v čemer ima svoj izvor vsa razdelitev? In četudi je ta v nekem smislu nujno posredovana, ali mora imeti to edinstveno posredovanje karakter zahodne metafizične usode?«

»Na čem se prelamlja zvonjava tišine? Kako tišina kot prelomljena dospe v zvenenje besed? (...) Način, iz katerega smrtniki, iz raz-ločenja poklicani v raz-ločenje, po svoje govorijo, je: odgovarjanje [Entsprechen]. Smrtniško govorjenje mora predvsem zaslišati poziv, ki kot tišina raz-ločenja kliče svet in reči v razo njegove ubranosti. Sleherna beseda smrtniškega govorjenja govori iz tega posluha in kot ta posluh.«²⁹

118

Če lahko bráhmāna v njegovem prvotnem pomenu po sledi indoloških raziskav razumemo kot skrivnostno moč pesniškega oblikovanja, slišanja (posluha) navdihnjenih vedskih pesnikov, in če bráhmānu sorodno akšaro razumemo kot manifestacijo oblikovanja govorice/besede v tišini zore stvarstva, ali ni njun prihod in njuno dogodevanje, ki mu odgovarjajo vedski pesniki, oblikujoč svoje besede v mantre, tisto mesto, ki ga Heidegger oblikuje v stavek »Iznašanje sveta in reči na način tišanja je dogodje raz-ločenja«³⁰ in s katerega lahko odrinemo na dolgo pričakovani povratek na naši poti?

Kako pa se ta misel povezuje z omenjenimi zahodnimi indološkimi kritikami upanišadske filozofije, ki je sledila *saṃhitām* in *bráhmaṇam*, kritikami, ki so, kakor smo videli, upanišadam pripisovale nefilozofsko, v najslabšem primeru celo nezrelo in docela abotno misel? Kaj je pripomoglo k tovrstnemu vred-

²⁹ J. L. Mehta on Heidegger, *Hermeneutics and Indian Tradition*, str. 93, in M. Heidegger, *Na poti do govorice*, str. 27.

³⁰ Heidegger, *n. d.*, str. 26.

notenju upanišad? Upanišade kot filozofski zaključek *Ved* naj bi po M. Müllerju presegle vedski politeizem, toda ali je na sledi hermenevitičnega povratka, protigibanja v razmerju do domnevnega, vedskim spisom inherentnega evolucionizma (M. Müller) še mogoče misliti v tovrstnih kategorijah? Pomen besede ,upanišad‘, ki jo je slovnično-pomensko nesporno mogoče izpeljati iz korena ,*šad‘ (,sedeti‘) s predponama ,upa‘ (,semkaj, k‘) in ,ni‘ (,dol‘) v pomenu ,sesti se k nekomu‘ (*upanišad*, ž. sp., ,sedenje pri nekomu‘, ,skrivni nauk‘, ,beseda o nečem‘)³¹, so indijska tradicija in indologi razlagali povsem različno. Šankara jo razume v posebnem smislu ,znanja‘, zahodni indologi pa v pomenskem razponu, ki sega od izvirnega ,sedenja pri nogah učitelja‘ (Lassen in Benfey) do gramatiki manj zvestih izpeljav iz kontekstualnih pomenov znotraj vedskega korpusa: ,spoštovanja‘ (brāhmana/ātmana, svetega ognja; Oldenberg), ,skrivne formule‘ (Deussen; tudi stari vedski razlagalci so ,upanišad‘ tolmačili kot *rahasyam*, ,skrivnost‘) in slednjič ,povezave/zveze/enakosti‘ (Renou, Falk, Olivelle). Prav slednjo pomensko skupino lahko razumemo kot izraz skritih (»mističnih«) povezav v trikotniku med sferami ritualnega dela (mante, himne, obrazci, molitve), (makro)kozmosa in človeške osebe (telesa), značilnega za celotno vedsko tradicijo.³² Tako navdihnjeni avtorji samhit (ṛṣiji) kakor tudi prvi upanišadski filozofi, ki so ustvarjali še v zaključnem obdobju brāhmaṇ in āraṇyak,³³ so želeli doumeti skrivnost kozmičnih povezav. Videli smo, da je brāhmaṇ kot skrivnostna moč pesniškega oblikovanja (mante – kitice in himne) že hkrati resnica pesnikovega govora. V upanišadah pa se poudarek iz pesniško-posredniškega doumevanja in ubesedovanja dvojice na relaciji ritualno-kozmičnega odnosa prenese v filozofsko artikulirane ubeseditve – besede oziroma *upanišade* odnosa med makro- in mikrokozmosom, katerega najvišji izraz bo v upanišadah povezava oziroma poistovetenje med brāhmaṇom (vseprežemajočim in vseutemeljujočim počelom sveta) in ātmanom (skritim jedrom in počelom sebstva). Pomemben in besedi ,upanišad‘ soroden izraz za ,povezavo/zvezo‘ iz začetnega obdobja indijske filozofije je ,bandhu‘. Prav filozofija ubesedovanja kozmičnih povezav (*bandhutā*) pa je bila trn v peti zahodnih indologov. Če v tej »filozofiji« ni argumentativne moči

³¹ Za izčrpn in kritični pregled celotne zgodovine tolmačenja izraza županišad‘ gl. M Ježić, *Rgvedske upanišadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999, str. 13–21. Pslov. ,*besčda‘ je izvorno pomenila ,sedenje skupaj‘, pozneje ,pogovor‘, sestavljena pa je iz predpone *be- v verjetnem pomenu ,skupaj‘ ter izpeljave korenskega dela iz ide. *sed-, ,sedeti‘, torej podobno kot pri ,upanišad‘ (prim. M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, 2. izd., Modrijan, Ljubljana 2003, str. 37). Na isti pomenski pomik opozarja že Deussen pri besedi ,collegium‘.

³² Prim. *Upaniṣads* (tr. by P. Olivelle), Oxford Univ. Press, Oxford 1998, lii isl.

in metod grške dialektike, kaj torej ta filozofija, zdaj mišljena že na hermenevtični poti povratka, prinaša?

Obdobje brāhmaṇ že zaznamuje t. i. (proto)filozofija mikro- in makrokozmičnega sorodstva oziroma filozofija povezav (,bandhutā‘), izhajajoča iz funkcije bogov pri ritualih. Gre za misel o vrsti povezav med bogovi in živimi ter neživimi stvarmi. Ker tu velja vedska misel »parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadviṣaḥ« (»kajti bogovi ljubijo skrito in zaničujejo očitno«),³⁴ so mnoge izmed tovrstnih povezav očem smrtnikov skrite (zato upanišade kot skrito védenje). Tako ne naletimo le na naravno oziroma očitno prepoznavne analogije med, denimo, soncem in očesom, dihom in vetrom, temveč tudi na številne etimološke in fonetične podobnosti ali pa povezave, izpeljane iz »enakega« števila zlogov, štetih s posebnimi metodami. Čeprav te etimološke povezave ne ustrezajo filološkim (»znanstvenim«) etimologijam, Olivella upravičeno opozarja, da s posmehljivo indološko kritiko tovrstnih izpeljav in pogostih ponovitev ne moremo vstopiti v svet upanišadske filozofije, še manj pa tako zmoremo doumeti okvir vedskega pogleda na svet. V *Bṛhadāraṇyaka upanišadi* tako beremo:

120

»On je še Bṛhaspati: Bṛhatī je namreč govor, on je njegov gospod. Tako je Bṛhaspati. Je pa tudi Brahmanaspati: *Brahman* je namreč govor in on je njegov gospod (*pati*). Tako je Brahmanaspati. Je pa tudi Sāman: Sāman je govor, saj je ona (*sā*) in on (*ama*), to je sāmanstvo Sāmana. Ali pa, ker je enak (*sama*) komarju, muhi, slonu, enak tem trem svetovom, enak vsemu, tako je zares Sāman. Združenost v istovetnosti s Sāmanom doseže ta, ki ga tako pozna. On pa je tudi Visoki napev (*Udgītha*). Dih je resnično visoko (*ut*), z dihom je podprto (*uttabdham*) vse to. In napev (*gītha*) je govor. Ker je visoka (*ut*) in napev (*gītha*), je ona Visoki napev (*Udgītha*).«³⁵

³³ Najstarejša izmed upanišad, *Bṛhadāraṇyakopanišad*, tako že s svojim imenom pove, da spada še v okvir brāhmaṇ (najdemo jo v zadnjih šestih poglavjih 14., tj. zadnje knjige *Śatapatha brāhmaṇe*, ta knjiga pa velja za āraṇyako), nastala naj bi v 7./6. stol., čeprav so mnoge vsebine seveda starejše (gl. n. d., str. XXXVI).

³⁴ BU 4.2.2 (prev. po sskt. tekstu iz izdaje P. Olivella, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford Univ. Press, New York/Oxford, 1998).

³⁵ BU 1.3.20-24. Bṛhatī je vrsta metruma, sestavljenega iz 36 zlogov v štirivrstičnem verzu, pomeni pa tudi ,obsežno‘, ,veliko‘. Sāman je liturgično besedilo, ki je v nasprotju s himnami ṛgvedske in yajurvedske samhite, ki jih recitirajo v treh tonskih legah, peto v petih oz. sedmih. Istovetnost je tudi razmerje med predpono ,ut‘ (,gor‘, ,visoko‘) in ,uttabdha‘ (,podprto‘, tj. (navzgor) ,privzdignjeno‘). Glede Olivella gl. n. d., liv isl.

V tem odlomku najdemo vrsto fonetičnih »etimologij«, ki sicer ne ustrezajo slovničnim oziroma filološkim pravilom sanskrta, vendar pa podpirajo misel o prvenstvu govora (*bráhmana*) in pesmi/napeva (*udgītha*), ki ta govor izraža. Udgītha je v upanišadah pogosto poistovetena s svetim zlogom *OM* in tako izjemno pomembna za ritualno dejanje in misel ter za iz tega izhajajoče kozmično-mistične povezave vsega, kar je, s tistim, kar je *hypokeímenon* vsega. Zvokovno-pojavne podobnosti in povezave tako pojave in stvari ter bogove in ljudi združujejo v niz hierarhičnih odnosov, v »združujoči pogled s prepoznanjem posamičnega, obsegajočega in temeljnega počela, ki oblikuje svet.«³⁶ Tako se vse stvari sveta povežejo v vseobsegajoči niz mikro- (*adhyātmam*, tj. z ozirom na telo) in makrokozmičnih sorodstev/povezav (zemlja – telo, voda – seme, ogenj – govor, veter – dih, sonce – oko, strani neba – sluh, mesec – pamet itd.), ki so utemeljene bodisi v ātmanu, vseobsegajočem in hkrati najnotranjšem bistvu človeka in drugih bitij in stvari, bodisi onkraj slehernega prostora/časa, v sveti in večni igri dogodja sveta, v *bráhmanu*:

»Ta zemlja je med (*madhu*) vseh bitij, vsa bitja so med te zemlje. Svetleča in nesmrtna oseba v tej zemlji in, z ozirom na telo, svetleča in nesmrtna oseba, ki prebiva v telesu, to, resnično, je sebstvo, to je nesmrtno, to je *bráhman*, to je Vse [...] Ta veter je med vseh bitij, vsa bitja so med tega vetra. Svetleča in nesmrtna oseba v tem vetru in, z ozirom na telo, svetleča in nesmrtna oseba, ki je v dihu, to, resnično, je sebstvo, to je nesmrtno, to je *bráhman*, to je Vse [...] To sebstvo (*ātman*) je med vseh bitij, vsa bitja so med tega sebstva. Svetleča in nesmrtna oseba v tem sebstvu in svetleča in nesmrtna oseba, povezana s telesom, to, resnično, je sebstvo, to je nesmrtno, to je *bráhman*, to je Vse. To sebstvo je nadvladar vseh bitij, vseh bitij kralj. Tako kakor so vse napere pripete na pesto in okvir kolesa, tako so v to sebstvo vpeta vsa bitja, vsi bogovi, vsi svetovi, vsi dihi, vsa ta telesa.«³⁷

³⁶ N. d., lv (Olivelle navaja J. Breretona iz njegove razprave »The Upanishads«, v: Wm. T. de Bary and I. Bloom (ur.), *Approaches to the Indian Classics*, Columbia Univ. Press, New York 1990, str. 118).

³⁷ Odlomki so iz BU 2.5.1.; 2.5.4; 2.5.14-15. ‚Madhu‘ (‚med‘): medica kot izvrstna pijača iz medu (zgodnejša indoevropska različica, že v Vedah in dalje pri Indijcih, soma, vino pri Grkih).

BIBLOGRAFIJA

- Belvalkar, S. K. & Ranade, R.D., *History of Indian Philosophy, Volume Two – The Creative Period*, Bilvakuṇja Publishing House, Poona 1927
- Chattopadhyaya, D. P., & Embree, L. & Mohanty, J. (ur.), *Phenomenology and Indian philosophy*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi and Center of Advanced Research in Phenomenology, Boca Raton 1992.
- Cracknell, K., W. C. Smith: *A Reader* (ur.), Oneworld, Oxford 2001.
- De Bary, Wm. T. and Bloom, I (eds.), *Approaches to the Indian Classics*, Columbia Univ. Press, New York 1990.
- Edgerton, F., »The Upaniṣads: What do they Seek and Why?«, *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929), str. 97–121.
- Heidegger, M., *Na poti do govorice* (prev D. Komel et al.), Slovenska matica, Ljubljana 1995.
- Heidegger, M., *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* (prev. A. Košar in V. Snoj), Nova revija, Ljubljana 2001.
- Jackson, W. J. (ur.), *J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1992.
- Ježić, M., »Parmenid i Uddālaka: O prvim svjedočanstvima ontologije u Helladi i Indiji«, *Synthesis philosophica* 14 (1992), št. 2, str. 427–440.
- Ježić, M., *Rgvedske upaniṣadi*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.
- Kopić, M., »Heideggrova vznesenost nad Vzhodom«, *Phainomena* 12 (2003), št. 45–46, str. 75–89.
- Larson, G. J. and Deutsch, E. (ur.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton Univ. Press, Princeton Mass. 1988.
- Mall, R.A. *Intercultural Philosophy*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2000.
- Mohanty, A. K., *Upaniṣads Rediscovered*, Akash Publ., Cuttack 1992.
- Olivelle, P. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford Univ. Press, New York/Oxford 1998.
- Olivelle, P., »Unfaithful Transmitters: Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads«, *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998), str. 173–187.
- Otto, W.F., *Bogovi Grčije* (prev. S. Krušič in A. Leskovec), Nova revija, Ljubljana 1998.
- Rocher, L. (ur.), *Studies in Indian Literature and Philosophy: Collected Articles of J. A. B. van Buitenen*, American Institute of Indian Studies/Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Snoj, M., *Slovenski etimološki slovar*, 2.izd., Modrijan, Ljubljana 2003.
- Škof, L., »Rgvedske himne Varuṇi in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti«, *Studia mythologica Slavica* V (2002), str. 163–188.
- Thieme, P., *Kleine Schriften*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984.
- Upaniṣads* (prev. P. Olivelle), Oxford Univ. Press, Oxford 1998.