

original scientific paper
prejeto: 2003-03-11

UDK1(091):130.2(34:38)

PRIMERJAVE V MEDKULTURNOSTI: ZAČETKI INDIJSKE IN GRŠKE FILOZOFIJE

Lenart ŠKOF

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijska 18
e-mail: lenart.skof@zrs-kp.si

IZVLEČEK

Predmet članka je odnos med medkulturno in primerjalno filozofijo, podaja pa še različne modele medkulturno-primerjalne filozofije. V širšem sredozemskem prostoru in v zavesti evropskega človeka je medkulturnost prisotna že od začetkov evropske zgodovine, že stari grški filozofi so bili zavezani filozofskim primerjavam. Uvodno poglavje želi najprej prikazati pomen medkulturnosti za sodobno in prihodnjo filozofijo. V ospredju so nekateri zgodnji in sodobni pogledi na vlogo in pomen medkulturne filozofije (Scheler, Mall idr.). V nadaljevanju se posvečamo filozofskim historiografom, ki so od Diogena Laertskega naprej soustvarjali evropsko filozofsko zgodovino, pri tem je poudarek na Deussenovi zgodovini filozofije ter Masson-Ourselovi metodi primerjalne filozofije. Tretje poglavje prinaša pogled v zgodovino medkulturnega srečevanja med Mediteranom in Azijo (Indijo) ter se sprašuje, kakšen je za primerjalno filozofijo pomen verjetnih neposrednih stikov in posrednih vplivov med kulturami. Sklepno poglavje prinaša primerjavo stare indijske (*Rgveda*) in stare grške filozofije (Heziodova Teogonija) ter se z vnovično navezavo na Schelerjevo tezo v luči medkulturno-primerjalne filozofije sprašuje o prihodnji medkulturni orientaciji v filozofiji.

Ključne besede: medkulturna filozofija, primerjalna filozofija, grška filozofija, indijska filozofija, Heziod, *Rgveda*, filozofska historiografija, Deussen, Masson-Oursel

COMPARAZIONI INTERCULTURALI: ORIGINI DELLA FILOSOFIA INDIANA E GRECA

SINTESI

Nell'articolo si discute il rapporto tra la filosofia interculturale e comparata. Vengono trattati anche i modelli della filosofia interculturale – comparata. L'interculturalità è presente nello spazio mediterraneo e nella coscienza dell'uomo europeo già dagli inizi della storia dell'Europa. Anche gli antichi filosofi greci discutevano sulla filosofia comparata. Nel capitolo introduttivo viene presentata l'importanza dell'interculturalità per la filosofia attuale nonché futura. Si mettono in risalto alcuni punti di vista passati e presenti, concernenti il ruolo e l'importanza della filosofia interculturale (Scheler, Mall, ecc.). In seguito vengono menzionati gli storiografi che hanno contribuito alla formazione della storia della filosofia europea partendo da Diogene di Laerte. Si sottolinea la storia della filosofia di Deussen, nonché il metodo della filosofia comparata di Masson – Oursel. Nel terzo capitolo si entra nella storia degli incontri interculturali tra il Mediterraneo e l'Asia (India) e si discute sull'importanza che hanno avuto per la filosofia comparata i possibili incontri diretti, nonché influenze indirette tra le due culture. Nel capitolo conclusivo si fa una comparazione tra l'antica filosofia indiana (*Rgveda*) e quella greca (Teogonia di Esiodo). Si fa nuovamente riferimento alla tesi di Scheler, concernente la filosofia interculturale – comparata e si discutono i possibili orientamenti interculturali futuri nella filosofia.

Parole chiave: filosofia interculturale, filosofia comparata, filosofia greca, filosofia indiana, Esiodo, *Rgveda*, storiografia della filosofia, Deussen, Masson-Oursel

NA POTI K MEDIKULTURNOSTI V FILOZOFIJI

Na poti k vprašanju primerjalne filozofije in medkulturnosti se na začetku ozrimo k besedam, s katerimi I. Urbančič v svojem *Zaratustrovem izročilu* ugotavlja trenutno stanje evropskega in s tem planetarnega duha: "To pomeni, da današnja Evropa ni dorusla zahtevi svojega modernodobnega bistva [...] Tako je Evropa sama ogrožena po tej svoji nemoči za svoje bistvo. Evropa (še?) ne ve, kaj naj pravzaprav in v celoti in trajno hoče in zato je brez vse-zedinjujočega hotenja. Evropa: to je danes planet" (Urbančič, 1993, 124). Besede se v svoji temeljni skrbi za prihodnjo usodo Evrope ujemajo z besedami E. Husserla, ki je v svojem predavanju *Kriza evropskega človeštva in filozofija* iz leta 1935 ogroženost Evrope (ki je prav tako ne razume zgolj geografsko) spoznal kot krizno stanje, potrebno radikalnega premisleka in nove duhovne usmeritve v prihodnosti evropsko-planetarnega človeštva. Še pomembnejša analogija med obema mislecema je govor o grško-evropskem spoznanju/znanosti kot *filozofiji* v nasprotju z 'orientalskimi' (indijskimi, kitajskimi in drugimi) 'filozofijami', ki so po Husserlu le izraz univerzalnih religiozno-mističnih motivov, po Urbančiču pa je evropska misel tisto, kar je izbornega (izobrazba) in *nebarbarskega* v zgodovini človeštva. "Stalna funkcija filozofije evropskega človeštva je, da nastopa kot arhontska funkcija vsega človeštva" (Husserl, 1989, 27).¹ Grčija kot izvirno mesto filozofije se s tem po 'hölderlinovsko' zariše tudi kot mesto *rešitve* krize evropskega duha. Zato se tudi pri Urbančiču, ki je v nasprotju s Husserlom na sledi Nietzschejeve filozofije, rešitev pojavlja edinole v okviru povratka k dionizičnemu grštvu.

Vendarle je 'planetarna' (evropska in ameriška) filozofija preteklega stoletja s številnimi pristopi, ki so se gibali znotraj fenomenološko-hermenevitično-strukturalnega (Heidegger, Gadamer, Derrida...),² pragmatističnega in jezikovnega (Dewey, Wittgenstein...) ter znotraj številnih drugih okrožij, sama ustvarila prostor, ki v začetku 21. stoletja omogoča pojmovati filozofijo kot pro-

stor srečevanja misli različnih (med)kulturnih okolij in kontekstov. Hkrati pa je bila znotraj evropske filozofije že od 18. stoletja dalje opazna druga pot, ki je bila primarno in tudi metodološko odprta k (neevropski) drugačnosti (Herder, brata Schlegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche...). Znano Schelerjevo tezo iz njegovega govora iz leta 1927 o nujnosti poravnave "med Evropo in tremi velikimi *azijskimi* središči, Indijo, Kitajsko in Japonsko" (Scheler, 2001, 186) – ki si jo je zamislil v okviru nove svetovne filozofije, lahko razumemo kot vrh nekega v evropski zavesti že prisotnega izročila,³ hkrati pa nas tudi že usmerja h kritičnemu vprašanju *orientacije* v tovrstnem mišljenju. G. Wohlfart se – ne da bi govoril o 'vzhodnih filozofijah' – obrača k "medkulturni inteligenci in kompetenci" sodobnega filozofa, ki se bo "moral naučiti misliti evrazijsko" (Wohlfart, 1998a, 11 isl.). S tem je srečevanje različnih kultur, filozofij in religij – v nasprotju s Husserlovo in zgodnejšo Heideggrovo ter tudi Urbančičevo krizno duhovno podobo – postalo izziv sodobnega časa (Mall, 2000). Tako je danes eno izmed aktualnejših vprašanj sodobne filozofije naslednje: Koliko evropska je še lahko 'evropska' filozofija (vključno z njenimi grškimi izvori) in v kolikšni meri gre pri pridevniku evropski le za eno izmed mnogih določitev bistva te filozofije. Pri tem pa sta, poleg filozofske hermenevtike, v ospredju dve področji: primerjalna filozofija in medkulturna filozofija.

Za Malla je vsaka možnost primerjalne filozofije že vpeta v medkulturni kontekst. Zanj je pri tem z medkulturnostjo in s hermenevitično situacijo v humanističnih znanostih tesno povezan *etos* oziroma zaveza usmerjenosti k drugemu, ki naj se izrazi tudi v filozofski historiografiji.⁴ Zato je sodobna medkulturna filozofija postala prostor, kjer se srečujejo afriška, latinskoameriška, evropska in ameriška, indijska in tibetanska, kitajska, japonska in številne druge filozofije.⁵ Hermenevitični krog, ki se mu kljub taki odprtosti ne moremo izogniti in ki nas vselej nagovarja k premisleku o vlogi predsodkov (Gadamer)⁶ v tem gibanju, pa po drugi

1 K temu lahko dodamo še Heideggrov govor v Rimu iz l. 1936 ("Evropa in nemška filozofija") o ogroženosti evropske (nemške) filozofije s strani Azije. V nasprotju z Urbančičevo vizijo evropske filozofije lahko omenimo misel G. Kocijančiča, ki v transkulturni razsežnosti in "ne glede na različnost kultur" med seboj povezuje velika duhovna izročila človeštva (Parmenid, 1995, 9).

2 K medkulturnosti in Evropi prim. Gadamer (1989) in Derrida (1990).

3 W. Halbfass uvršča Schelerja, skupaj s Ph. Mailländerjem (1841-1876) in E. von Hartmannom (1842-1906), v krog Schopenhauerjevih naslednikov (Halbfass, 1981, 137 isl.).

4 Mall ima v mislih Davidsona in njegov 'principle of charity' iz *Raziskav o resnici in interpretaciji*, le-tega oba razumeta kot zavezo k iskanju resnice in pomena v "sistemu in obnašanju drugih" (Mall, 2000, 8).

5 O sodobni afriški filozofiji prim. P. Ikuenobe (1997). Ikuenobejev pregled obsega dve poglavni tezi iz sodobne afriške filozofije: t. i. univerzalistično (ta trdi, da je tradicionalni evropski pojem 'filozofije' moč navezati tudi na sodobne afriške refleksije; predstavniki te teze so Bodunrin, Wiredu, Appiah in Hountondji) ter partikularno (ta pa zagovarja nezmožnost, da bi evropska filozofija podala okvir za sodobno afriško misel – poglaviti zagovorniki so Ayoade, Gyekye, Sodipo in Onwuanibe). Ikuenobe zagovarja komplementarno načelo in proces reinterpretacije posameznih plasti in s tem različnih elementov sleherne, tudi afriške filozofije. Tako lahko po Ikuenubovem mnenju npr. pri Talesu, Anaksimandru, Heraklitu in Parmenidu (stare mitološke, 'ljudske' in nesistematične vsebine) – mi lahko dodamo tudi *Upaništade* (denimo stari mitološko-obredni elementi) – in v tradicionalni afriški etnofilozofiji najdemo mesta oz. plasti, ki jih je moč primerjati, ne da bi sklepali na skupen filozofsko-pojmovni okvir (prim. Ikuenobe, 1997, 195).

6 Ob Gadamerjevi filozofski hermenevtiki in možnosti njene navezave na neevropske filozofije in medkulturni kontekst, se Halbfass sprašuje: "Ali je moderni Zahod sploh še tradicija?" (Halbfass, 1990, 166). Zaradi zlitja različnih kulturnih krogov skozi zgodovino in

strani napeljuje k analoški in odgovorni hermenevtiki v tem etosu medkulturnega filozofiranja.⁷ Tako lahko rečemo, da se je sodobno polje filozofskih raziskav iz tradicionalne helenistične – krščanske – judovske osi oziroma trikotnika Atene – Rim – Jeruzalem, že v začetku 20. stoletja prek začetkov neohinduistične indijske (tudi primerjalne) filozofije pomaknilo vse do indijskih intelektualnih in duhovnih središč in slednjič do Kjota, ko se tradicionalnemu grškemu poimenovanju 'filozofije' in indijskim filozofskim sistemom ('daršana', 'ānvik-siki') pridruži še japonsko poimenovanje za 'filozofijo' ('tetsugaku').⁸ Zgodovina filozofije 20. stoletja je s temi hermenevtičnimi premiki plačala stari dolg heglovske filozofije zgodovine in uma in se v nasprotnem loku vrnila na pot, ki ji je bila skozi zgodovino sicer zavezana že od časov prvih stikov med starimi civilizacijami in med filozofi velikih kulturnih središč.

NOVE FILOZOFŠKE HISTORIOGRAFIJE IN ZAČETKI PRIMERJALNE FILOZOFIJE

Omenjeni poskusi (Herder, Schopenhauer, brata Schlegel idr.), da bi v okrožje evropskih filozofij pritegnili tudi neevropska filozofska izročila, se vse do P. Deussna niso uresničili. V filozofskih historiografijah oziroma pregledih filozofske zgodovine, ki so se začeli z Diogenom Laertskim in se nadaljevali vse do Hegla in drugih historiografov 19. in tudi še 20. stoletja, je bilo neevropskim filozofijam in s tem primerjalnim filozofskim temam posvečenega zelo malo prostora. Če se bomo v našem prikazu omejili na indijsko filozofijo, pa je vendarle pomembno omeniti, da se je že Diogen Laertski v 3. stoletju navezoval na dolgo, po nekaterih interpretacijah celo skoraj tisočletno zgodovino prisotnosti Indije v zavesti grškega človeka (Halbfass, 1981). Le postopoma pa se je na poti k sodobnim medkulturnim pregledom zgodovine (svetovnih) filozofij ta podoba Indije osvobodila predsodkov, ki so bili posledica

nepoznavanja izvirnih besedil in jezikov. V zgodovini proučevanja in primerjav evropske in indijske filozofije tako lahko govorimo o "pozabi Indije" (Droit, 1989) oziroma o izključitvi Indije iz evropskega obzorja zgodovine filozofije. De Burleighov pregled zgodovine filozofije iz 14. stoletja *De vitis et moribus philosophorum* se skoraj v celoti opira na Diogena Laertskega, v Bruckerjevem delu *Historia critica philosophiae* (1742-44) pa so vse neevropske teme prikazane na način mišljenja starih grških filozofov in njihovega poznega kompilatorja Diogena Laertskega, in sicer kot proizvod 'negrškega/barbarskega' duha (Halbfass, 1990). Pri Bruckerju je tako moč najti filozofijo le med Grki in tistimi evropskimi narodi, ki so jim sledili; ista teza pa je prisotna tudi pri številnih drugih doksografih 17. in 18. stoletja. Ta podoba je analogna sočasni (misijonarski) razmejitvi religij sveta na tri velike monoteistične religije na eni in na preostali 'poganski' svet (lat. 'gentiles') na drugi strani. Hegel je to znanje in lastno (sicer izjemno) zanimanje za neevropske filozofije vključil v svoj sistem in v njem svetovno zgodovino od njenega začetka (Azija) ko konca (Evropa) izpeljal kot zgodovinsko gibanje, ki pomeni tudi hkratno preseganje indijskih in drugih filozofij s strani grške misli. 19. stoletje je poleg Heglove filozofije zgodovine prineslo še številne druge primere utemeljitev razvoja in pomena svetovnih filozofij. Skupne poudarke teh doksografov – mednje lahko štejemo tudi še Überwegovo in Heinzejevo (*Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, 1862) in Windelbandovo zgodovino filozofije (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892), katerih vpliv je segal daleč v 20. stoletje, lahko z redkimi izjemami povzamemo v na slednje skupne točke: Grčija (Tales) je kraj začetka filozofije, zgodovina filozofije je lahko samo grška – rimska – krščanska, Azija pa se v tej zgodovini ne more dvigniti do višin filozofskega duha Evrope in ostaja ujeta v mitologijo.⁹ Toliko pomembnejša je zato Deussnova *Allgemeine Geschichte der Philosophie I-6* (1894-1917), ki

v smislu sodobne medkulturne hermenevtične situacije zagovarja Halbfass misel, da je mogoče hermenevtično metodo uporabiti tudi v kontekstih, ki niso več le evropski: "Horizont vendar ni toga meja, temveč nekaj, kar se giblje skupaj z nami [...]" (Cadamer, 2001, 206), in dalje: "Horizont je namreč nekaj, v kar vstopamo in kar se premika z nami" (251).

7 O analoški hermenevtiki prim. 2. poglavje Mallove knjige (Mall, 2000), o odgovorni hermenevtiki pa Nevillov članek (Neville, 1998). Mall se pri tem navezuje na antropološko in s tem univerzalno konstanto 'hermenevtičnega' ter na 'analosko' zavest, ki deluje na širokem polju med "popolno identiteto" in "radikalno razliko". Primerjalna filozofija, ki izhaja iz tako razumljene hermenevtike, s tem "ne absolutizira posamezne filozofske konvencije" (Mall, 2000, 16 isl.). Neville pa postavlja v okviru sodobne "pluralistične kulturne situacije" pod vprašaj že naš lastni (izhodiščni) kontekst misli in tako usmerja k odgovornemu razumevanju slehernega, ne le tujega konteksta filozofske misli (Neville, 1998, 211 isl.).

8 Ime je uvedel Nishi Amane (1829-1897) in združuje filozofe filozofske šole iz Kjota (Nishida, Nishitani idr.).

9 Za izčrpen pregled doksografov 17. in 18. stoletja in omenjenih del 19. stoletja gl. 9. poglavje Halbfassove knjige. Navedene teze pripadajo A. Schweglerju, J. F. Friesu, E. Zellerju idr. Pri Überwegu Halbfass vendarle poudarja, da je v izdaji (ponatisu) iz l. 1967 prvotni odlomek o 'orientalcih', ki nimajo filozofije v dejanskem pomenu besede, nadomeščen z bolj pozitivno podobo indijske filozofije (Halbfass, 1990, 153 isl.). Windelband v delu o grški filozofiji poudarja, da sicer pri Kitajcih in Indijcih najdemo moralno in logično misel, vendar hkrati ugotavlja, da so ti začetki filozofije tako daleč od evropske filozofije, da njegov učenik nima "nikakršnega razloga, da bi se podajal v to" (Windelband I, 1990, 67, op. 1). Prid. 'doksografski' v našem članku uporabljamo v širšem pomenu (komentiranega) prikaza naukov različnih filozofov v obliki zgodovine filozofije (ožji pomen vključuje zgolj nekomentirane prikaze naukov filozofov – denimo v obliki *Florilegia* in na drugi strani teme, ki so že sistematično povezane v odnos – kot denimo pri Bruckerju (Wimmer, 1990).

je indijski filozofiji prvič kot eni izmed neevropskih filozofij namenila povsem enakovredno vlogo v zgodovini svetovnih filozofij. Deussen (1845-1919), ki je bil Nietzschejev sopotnik in dobri prijatelj (Nietzsche je zavzeto bral njegove študije in prevode indijskih filozofskih del) in hkrati največji Schopenhauerjev naslednik, je bil kot indolog primarno zavezan indijski filozofiji, ki pa jo je navezoval na Schopenhauerjevo razumevanje bistva filozofije v smislu Kantovega razločevanja med pojavnim in nepojavnim svetom. Tako je Deussenovo razumevanje filozofije vseskozi metafizično in s tem že v začetku podvrženo predhodnemu razumevanju tega, kar zanj v različnih tradicijah spada v okrožje filozofskega. Njegov pristop k obravnavanju tem zgodovine filozofije je geografski, ključno za prihodnji razvoj primerjalne filozofije pa je, da se Deussen v svojem delu loteva primerjalnih vidikov med grško in evropsko ter indijsko filozofijo, in sicer na ravni konkretnih podobnosti in analogij (predsokratiki in zgodnja indijska filozofija) kakor tudi v že omenjenem smislu 'velike' povezave Platona, Kanta (Schopenhauerja) in indijske vedānte.¹⁰ V predgovoru k svojem delu razdeli Deussen zgodovino filozofije na "zahodnoazijsko – evropsko (grško, krščansko in novejšo)" na eni in "vzhodnoazijsko" (pri tem se pri svojih primerjavah zaradi omenjene primerjalne sheme in tudi zaradi svoje metafizične 'tendence' omeji le na indijsko ter kitajski in japonski filozofiji odmeri zelo malo prostora) na drugi strani (Deussen, 1915, IX);¹¹ indijska filozofija pa ima v tem prednost – namreč prvenstvo pri samem začetku filozofiranja. Deussenova zgodovina filozofije se zato začne z izčrpnim pregledom indijske filozofije in s tem vzpostavlja nasprotje sočasnemu Windelbandovemu delu.¹²

Na poti k primerjalni filozofiji kot samostojni in razviti filozofski disciplini pa igra ključno vlogo prispevek P. Masson-Oursela. Pojem 'primerjalne filozofije' v okviru evropske filozofije ni bil prisoten pred letom 1923, ko je Masson-Oursel izdal svoje delo z naslovom *La philosophie comparée*. M. Müller – filozof, indolog in religiolog je sicer v svojih delih že uporabljal pojme, kot sta 'primerjalna teologija' in 'primerjalna mitologija', ni pa govoril o primerjalni filozofiji. Halbfass ugotavlja, da je bil po vsej verjetnosti avtor, ki je prvi uporabil pojem 'primerjalna filozofija', bengalski filozof B. N. Seal (1864-1938). Ta je že leta 1899 v svoji

knjigi *Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity* namenil del pozornosti tudi "znanosti primerjalne filozofije" (Halbfass, 1990, 423). Masson-Oursel je poznal Sealovo poznejše delo *The Positive Sciences of the Ancient Hindus* (izšlo je v Londonu leta 1915), kjer se Seal prav tako ukvarja s 'primerjalno filozofijo'. Svoje protiheglovsko videnje filozofske zgodovine je Seal opremil z naslednjimi besedami: "Iz zgodovinske primerjave, kakor je tu predložena, sledi, da so objekti, ki jih primerjamo, na enaki stopnji" (Halbfass, 1990, 423). Ta metodološki in epistemološki etos nove primerjalne filozofije zdaj pomeni, da skupnega poteka filozofske zgodovine ni mogoče razumeti brez neke temeljne 'so-postavitve' sicer medsebojno različnih filozofskih sistemov. Če je Deussen svojo zgodovino filozofije še pisal po geografskem načelu delitve filozofskih področij in hkrati trdno ostajal pod vplivom Schopenhauerjeve metafizične filozofske misli, je za obravnavo, kot jo predlaga Seal, v filozofiji potrebna nova metoda primerjalne raziskave. Razvoj pozitivnih znanosti, temelječih na podatkih in opazovanjih, ki so v novem veku omogočile prelom z dotedanjim mišljenjem, je tudi na področju primerjalne filozofije omogočil metodološki prelom z dotedanjim filozofskim mišljenjem.

Utemeljitelj pozitivizma A. Comte (1798-1857) je s svojo 'pozitivno filozofijo' neposredni predhodnik Sealovega in Masson-Ourselovega projekta primerjalne filozofije. L. Lévy-Bruhl, ki je napisal delo o Comtejevi filozofiji, je vplival tudi na Masson-Oursela, prav tako je bil Comtu zavezan Seal. Pozitivizem s svojimi znanstvenimi metodami se tako zoperstavi Heglovski viziji poteka filozofske zgodovine. V Nemčiji je pozneje velik Comtov kritik Dilthey, ki je v Comtovi filozofiji in v njegovih naravoslovnih metodah videl nevarnost za potek razvoja duhoslovnih znanosti, kot jih je sam navezoval na zgodovinsko metodo.¹³ Za sam razvoj primerjalne filozofije pa so vendarle pomembne prav primerjalne metode naravoslovnih znanosti. Od 17. stoletja dalje srečujemo v naravoslovnih znanostih (fizilogiji, anatomiji itd.) vrsto 'primerjalnih' poskusov, ki so posredno vplivali tudi na vpeljave analognih metod na drugih področjih (npr. mitologije, religiologije). Comte se je kot novi 'znanstveni filozof' v svojem delu *Tečaj pozitivne filozofije* (*Cours de philosophie positive*; 1832-42) oprl na naravoslovne znanosti in svojo družbeno fiziko oziroma sociologijo navezal prav na zadnjo

10 Izčrпно je o tem pisal Č. Veljačić v svoji disertaciji (gl. Veljačić, 1961, 113-136).

11 Sicer Deussen zgodovino filozofije členi v pet poglavij: indijsko filozofijo, grško filozofijo, filozofijo Biblije, srednjeveško filozofijo in novejšo filozofijo. V širši okvir 'filozofije Biblije' spadajo "egipčanska religija in filozofija", "stara mojzesovstvo" ("Der alte Mosaismus"), "iranski pogled na svet" (religija Zarathustre), "judaizem" (iz Jezusovega časa) in "krščanstvo" (Deussen, 1915, 15 isl.).

12 Nasprotje je najbolj vidno pri začetnih poglavjih obeh filozofov: medtem ko začenja Windelband tradicionalno s pojmom filozofije (tj. pri Grkih), se Deussen v prvem poglavju o 'pojmu filozofije' že ukvarja z indijskimi filozofskimi sistemi ('daršana' in vprašanje indijskega pojmovanja filozofije) v povezavi s tradicionalnim grškim pojmom filozofije. Deussen pred tem poudarja, da ni mogoče vzpostaviti takšne definicije filozofije, ki bi zaobsegla vse tiste pojave, o katerih bo morala govoriti zgodovina filozofije (Deussen, 1915, 1).

13 O Diltheyu in njegovi viziji primerjalne metode v filozofiji ter neevropskih referencah gl. Halbfass 1990, 428 isl.

v vrsti razvoja naravoslovnih znanosti – na biologijo (tudi Schopenhauerjeva pomembna pritegnitev primerjalne anatomije in nauk P. J. G. Cabanisa v delu *O volji v naravi* in pritegnitev drugih fizioloških metod pa še francoskega fiziologa M. J. P. Flourensa v drugem delu njegovega dela *Svet kot volja in predstava* I spada v ta okvir in nakazuje tedanjo potrebo po povezovanju 'sodobnih' znanstvenih uvidov in tradicionalne filozofije). Tudi za Comta je pomembna zgodovinska metoda, s katero lahko vzporeja tri obdobja družbe (teološko, metafizično in pozitivno) in družbene pojave, kakor si sledijo skozi čas, vendar v svoji metodi pozitivne znanosti uporablja tri osnovna načela, ki so pripadala 'biologiji': opazovanje, eksperiment in primerjalno metodo (Comte, 1989). V tem je Comta moč povezati s tradicijo ameriške filozofije (Peirce), ki je v svoji navezavi na darvinistično biologijo prav tako iskala poti iz kartezijansko-kantovskih form spoznanja in prenesla težo s strani razločnosti in gotovosti spoznanj na stran zmotljivosti kot osnovnega gibalca tudi filozofskih raziskav.¹⁴ Za Comta je z vpeljavo primerjalne metode v sociologijo kot zadnjo izmed znanosti v toku znanstvenega razvoja odprta možnost vzporejanja medsebojno različnih družbenih pojavov. Kakor je v primerjalni anatomiji in biologiji moč primerjati vsa živa bitja oziroma organizme, tako je tudi v sociologiji z njeno uporabo odprta pot k proučevanju odnosov in dinamike razvoja v družbi.

Masson-Oursel je z navezavo na Comtovo filozofijo primerjalni filozofiji ustvaril lastno metodo. V svojem delu *Primerjalna filozofija (La philosophie comparée; 1923)* želi metodološko relativizirati različne filozofske tradicije ter jih prav s tem – v nasprotju z Deussnovo omejujočo metodo *metafizične* sopostavitve – postaviti v primerjalni kontekst. Relativizirajoča pozitivnost v filozofiji je zanj pravi antipod metafizični absolutnosti. Tako postane "primerljivost dveh dejstev [...] funkcija primerljivosti njunih kontekstov" (Masson-Oursel, 2001, 51) in za Masson-Oursela je človeška zgodovina s številnimi stiki med različnimi filozofijami in religijami sama dokaz za vseprisotno človeško željo spoznavati drugega. V povezavi s pozitivno metodo je sedaj potrebno "motriti filozofije kot snovi, ki niso nič manj stvarne od katerih koli drugih podatkov" (Masson-Oursel, 2001, 29).¹⁵ Za primerjalno filozofijo je najpomembnejša naloga to, da vzporeja različne duševne strukture in nji-

hove izraze; etnografi in antropologi so tu igrali pionirsko in obenem že ključno vlogo v zmanjševanju umetne in etnocentrično zasnovane razlike med 'civiliziranim' in 'neciviliziranim'. V domeni primerjalne filozofije je, da te razlike, ustvarjene skozi različne apriorne pojme ukine oziroma zmanjša, in sicer skozi sopostavitve in kontrastiranje. Vprašanje novega gledišča pri tem pa je za Masson-Oursela povezano z odmikom od tradicionalnega človeškega ideala *homo humanus* proti primerjalnemu in s tem širšemu pogledu. Vendarle pa se pri tem ne moremo popolnoma ločiti od svoje lastne izhodiščne točke, s katere motrimo druge (pri Masson-Ourselu evropske) tradicije (Seal je bil tu analogno zavezan indijski), ki ji Masson-Oursel kljub zavezi univerzalnosti dodaja le še dve pomembnejši 'zgodovinski' tradiciji: indijsko in kitajsko.¹⁶ Masson-Ourselovo vodilno gibalno raziskavo je analogija (kot matematično razmerje: "A je enako B-ju, tako kakor je Y enak Z-ju"; Masson-Oursel, 2001, 44), ki deluje pri vzporejanju različnih filozofij, ne glede na to, koliko se te medsebojno vsebinsko razlikujejo. Dejstva, ki vstopajo v primerjavo, pa s tem ostajajo v okviru primarnih okolij, v katerih se nahajajo (denimo vloga Sokrata v Grčiji v primerjavi s Konfucijem na Kitajskem).

Če je Deussnova zasluga predvsem v tem, da je indijsko filozofijo vključil v filozofsko zgodovino, in jo z izjemnim poznavanjem in prevodi prvič tudi zares približal evropskemu občinstvu, je po drugi strani šele Masson-Ourselov pozitivistični model primerjalne filozofije (Veljačić ga uvršča med formalistično-dok-sografske modele; Veljačić, 1992, 41) na podlagi rezultatov znotraj evropskega izročila omogočil prestop v medkulturno okolje zgodovinskega nastajanja in (v njegovem primeru formalno-analoškega) sovpadanja različnih filozofij.

Vprašanje velikih tradicij in njihove vloge v primerjalnih analizah se tudi v novejših prispevkih primerjalnih filozofij giblje na polju modelov, ki se v svojih tezah omejujejo na tri središnja kulturno-civilizacijska področja oziroma 'tradicije' – Evropo, Indijo (z Iranom) in Kitajsko, ki se jim pridružujejo islamska, tibetanska in japonska filozofija. Poleg že omenjenih Deussna in Masson-Oursela spadajo v ta okvir vsaj še S. Radhakrishnan z *Zgodovino vzhodne in zahodne filozofije* v dveh zvezkih (*History of Philosophy Eastern and Western*, 1952-53) ter P. T. Raju s svojim *Uvodom v*

14 Ch. S. Peirce je diplomiral na tedaj ustanovljeni Lawrence Scientific School na Harvardu, njegov oče je bil vodilni astronom in matematik tistega časa in ima zasluge za začetke poučevanja znanosti na Harvardu, Comte pa je študiral na pariški Politehniki (Collins, 2000, 675 in 760).

15 Pri tem zagovarja metodo 'radikalnega empirizma' (Masson-Oursel, 2001), tj. znanstvenega pristopa, kateri poraja hipoteze, ki jih dobimo iz številnih dejstev. Zopet se ponuja vzporednica z ameriškim pragmatizmom (Peirce, James, Dewey) in njegovimi znanstvenimi metodami v filozofiji.

16 Indijsko filozofsko izročilo zavzema osrednji geografski položaj in je vez med Evropo in Kitajsko, hkrati pa ima osrednji položaj tudi zato, ker je zanj edino, ki ima neprekinjeno (sholastično) tradicijo do 19. stol.; v kronološki pregled osebnosti pa so vključeni tudi semitski, iranski, tibetanski in japonski predstavniki (Masson-Oursel, 2001).

primerjalno filozofijo (*Introduction to Comparative Philosophy*, 1962), K. Jaspers z delom *Veliki filozofi* (*Die grossen Philosophen*, 1957),¹⁷ Č. Veljačić s svojimi deli,¹⁸ J. C. Plott et al. z *Globalno zgodovino filozofije* (*Global History of Philosophy I-V*, 1963-89),¹⁹ in med novejšimi primerjalnimi filozofi B.-A. Scharfstein s *Primerjalno zgodovino svetovnih filozofij* (*A comparative History of World Philosophies*, 1998)²⁰ ter R. Collins z monumentalno *Sociologijo filozofij* (*The Sociology of Philosophies*, 1998).²¹ Kot poudarja Neville, je v okviru današnjega filozofskega pogovora potrebno poznati različne filozofske tradicije (Neville, 1998, 197), pri čemer vsi zgoraj omenjeni filozofi v svojih primerjalnih modelih in metodah vztrajajo pri Deussnovi in Masson-Ourselovi shemi treh velikih tradicij z njihovimi zgodovinsko-filozofskimi sopotnicami (grško-evropska s krščansko, islamsko in judovsko, indijska z iransko in tibetansko, kitajska z japonsko) ter kanoniziranimi avtorji.

V tej napetosti med različnimi modeli²² primerjalnih filozofij in sodobnimi medkulturnimi filozofijami pa se, z Mallkovimi besedami, vzpostavlja polje sodobne *medkulturno-primerjalne* filozofije: "Ta usmerjenost, ta kultura medkulturnosti spremlja vse kulture kakor senca in jim preprečuje, da bi se absolutizirale; ta usmerjenost je pogoj, ki je potreben za možnost pristne primerjalne filozofije" (Mall, 2000, 9). Ker primerjalna filozofija *predpostavlja* medkulturnost filozofskega mišljenja, se njena današnja podoba ne more več omejevat le na

velike filozofske tradicije in mreže kanoniziranih filozofov. V ta okvir tako vstopajo tudi afriška, latinsko-ameriška in druge, še nereflektirane oblike *filozofiranja* na eni ter tudi tradicionalno 'predfilozofsko' vrednotene oblike mišljenja na drugi strani. Naloga primerjalne filozofije je hkrati iskati sledi medkulturnega stika skozi zgodovino ter, z besedami G. Wohlfahrta, krmariti med primerjavo kot identifikacijo (ksenofilijo) na eni in negativno in popolno absolutizacijo razlike na drugi strani (Wohlfahrt, 1998b). S tem pa je nerazdružljivo povezana tudi naslednja naloga medkulturno-primerjalne filozofije: na sledi zgodovine medkulturnosti vnovič premisliti sam pojem filozofskega – tako v njegovih začetkih kot v sodobni medkulturni hermenevitični situaciji.

ZGODOVINA MEDIKULTURNEGA SREČANJA MED INDIJO IN GRČIJO²³

Predpogoj sodobne medkulturno-primerjalne filozofije pa je pogled v zgodovino stikov in medsebojnih vplivov, ki so skozi čas omogočali, da se je prek različnih primerjalnih modelov konstituirala medkulturna zavest (v našem primeru) 'evrazijskega' človeka (Scheler; 2001; Wohlfahrt, 1998a). Najprej moramo omeniti različne študije s področja indoeuropeistike (obdobje predzgodovine poznejše indijske in helenistične civilizacije in kulture), ki v sebi že zaobsegajo različne modele primerjav.²⁴ V ospredju zgodovinskih analiz je

17 Med velikimi osebnostmi – filozofi Azije najdemo v tem Jaspersovem delu Buddho, Konfucija (spadata med t. i. 'ključne osebnosti') ter Lao Zi-ja in Nāgārjuno ('iz temelja misleči metafiziki'), ki pa v primerjavi z drugimi 'ključnimi osebnostmi' (Sokrat in Jezus), 'utemeljevalci filozofiranja' (Platon, Avguštin, Kant) ter ostalimi metafiziki (Anaksimander, Heraklit, Parmenid, Plotin, Anselm, Spinoza) vendarle ostajajo v občutni manjšini.

18 Od njegove disertacije iz l. 1961 naprej (Veljačić, 1961). O Veljačiću in njegovi filozofski poti ter delih gl. Ježić (1998).

19 J. C. Plott loči v svoji zgodovini filozofije do 19. stol. več povezanih epoh (osno oz. aksialno, hansko – helenistično – baktrijsko, patristično – sutristično, sholastično).

20 Scharfsteinov pregled, ki obsega mislece od *Upanišadov* do Kanta, se najprej ločeno posveča posameznim filozofom (denimo v poglavju o imanentno-transcendentnem holizmu Saṅkari in Spinozi), ki jih v vsakokratnem zaključku poglavja v diskusiji sopostavi v primerjalnem kontekstu. Scharfstein pušča ob strani možne medkulturne vzporednice in posledice srečanj teh filozofov.

21 Collins se je v svojem življenjskem delu ukvarjal z 'intelektualnimi mrežami', tj. družbenimi vezmi in mrežami procesov med filozofskimi generacijami znotraj različnih filozofskih okolij ali tradicij in pri tem izdelal tudi 'katalog', ki obsega 2700 oseb (vključno z manj vplivnimi in 'obrobnimi'), ki so soustvarjale filozofsko zgodovino od začetkov filozofije v Evropi in Aziji v 6. stoletju pr. Kr. (Grčija, Indija, Kitajska) prek krščanske, islamske, judovske in vse do sodobne japonske filozofije (filozofska šola iz Kjota) ter sodobne evropske misli – oboje do l. 1935 oz. deloma do l. 1965; medtem ko denimo indijskega neohinduizma (19. stol.) podrobneje ne obravnava. Med izbranimi evropskimi filozofi in mrežami tudi ne najdemo Masson-Oursela (najdemo pa Lévy-Bruhla in Durkheima ter njune naslednike in denimo Sartra in Foucaulta) in na indijski strani Seala, Vivekanande idr. Seveda v 'fenomenološki zvezi' (Brentano – Meinong – Husserl) med številnimi 'spremljevalnimi' filozofi ne najdemo našega Vebra.

22 'Matematični' model primerjalne filozofije U. Libbrechta vzpostavlja v delu *Uvod v primerjalno filozofijo: Konstrukcija in razvoj primerjalnega modela* (*Inleiding Comparatieve Filosofie: Opzet en ontwikkeling van een comparatief model*, Vol. 1, Assen 1995; za predstavitev gl. Nagel, 1997) globinsko strukturo in prostor dveh osi (horizontalna os 'informacije' in vertikalna os 'energije'), ki deluje kot koordinatni sistem, v katerega lahko uvrščamo različne manifestacije misli skozi zgodovino. Omenimo še model Nevilla, ki gradi svojo primerjalno filozofijo skozi temeljne motive (stvarjenje, družbene norme, resnično sebstvo, yin-yang itd.) in mitološke matrice, kot so se skozi zgodovino pojavljale v različnih civilizacijskih okoljih (Neville, 1998).

23 Za terminološko opombo gl. Sedlar (1981, viii) – tako je z 'Indijo' mišljeno širše geografsko področje, ki se severovzhodno (Hindukuš) in vzhodno (stara indska civilizacija) razteza preko meja današnje Indije, z 'Grčijo' pa je mišljena celota starega *helenističnega* kulturnega sveta.

24 O tem prim. Mallory (1992). Ježić (1987) loči v tem okviru več stopenj podobnosti – od prve, genetične podobnosti, ki se nanaša na skupne predzgodovinske obrazce, ko so poznejše kulture še bivale na skupnem prostoru, prek druge, tj. podobnosti v različnih izrazih in vsebinah, ko se v njih še ohranja sled izvorne skupne povezanosti – v tem primeru – starih grških in starih indijskih izročil, a brez genetične podobnosti, do tretje, dinamične stopnje, ko je v teh vsebinah že prišlo do vsebinskega pomika.

prav gotovo stični oziroma kontaktni model, ki je usmerjen v izpričane in verjetne neposredne stike in verjetne elemente medkulturnega vplivanja med civilizacijami, kulturami in njihovimi filozofijami. Nanj se nanašajo zgodovinske študije najstarejših civilizacij (mezopotamske, indske, kitajske) in obdobji, ki so sledila. Temu se najprej pridružujejo modeli, ki temeljijo na verjetnih posrednih medsebojnih vplivih brez stika in slednjič vsi tisti modeli, ki se – ne da bi se ozirali na morebitne stike ali vplive – v svojih 'medkulturnih' analizah navezujejo bodisi na široke možnosti geografskih, tipoloških in drugih primerjalnih analiz bodisi na potek velikih zgodovinsko-civilizacijskih obdobji; Heglova *Predavanja o filozofiji zgodovine* so morda najznamenitejši primer modela, ki ga v širšem smislu (poleg že omenjenih doksografov 18. in 19. stol.) lahko uvrstimo v to zadnjo vrsto primerjalno-filozofskih del.

H. von Glasenapp nas v spisu, v katerem se zlasti posveča vprašanju vzporednic med 'indijsko in zahodno metafiziko' (Glasenapp, 1953) posebej opozarja na pomen samostojnega razvoja dveh velikih in filozofskih tradicij, ki ne mejita na Sredozemlje (indijska in kitajska) in ki ju je mogoče primerjati s samostojnim razvojem grške in islamske (ki jo uvršča v evropsko filozofijo) filozofije. Vendarle se Glasenapp kljub obilici primerjalno-filozofskih tez in analogij ne ukvarja z zgodovinskimi analizami, ki bi mu omogočile, da bi lahko indijsko filozofijo tesneje navezal na staro grško misel. Tako zaradi izrazitih podobnosti med njima sklepa na možnost stikov, a pri tem ostaja pri naslednjem prepričanju: "Zato je prav verjetno, da se je filozofija v Grčiji pojavila neodvisno od kakršnih koli vplivov iz Indije in da je do konvergenč med indijsko in grško metafiziko prišlo zaradi dejstva, ko so lahko različne osebe neodvisno prišle do podobnih sklepov, ker je bilo njihovo izhodišče enako" (Glasenapp, 1953, 225). Nekaj proučevalcev zgodovine stikov na velikem evrazijskem področju pa je temu Glasenappovemu sklepu (ki se mu pozneje pridružuje denimo Jaspers s svojo delitvijo na velike osebnosti in zlasti s tezo o 'aksialnem' obdobju oziroma 'osnem času'; 'die Achsenzeit')²⁵ vendarle poskušalo dodati študije, ki bi privedle do jasnejše podobe o odnosu med širšim področjem Sredozemlja in velikimi azijskimi zgodovinskimi središči (Mezopotamija in porečje Inda). Tako je P. Conger leta 1952 objavil prispevek o možnih indijskih vplivih na grško filozofijo. Conger omenja dve poti iz 'Indije' (ki se v

času do okoli 10. stol. pr. Kr. omejuje le na porečje Inda in na današnjo zahodno Indijo) v 'Grčijo' (v smislu širšega sredozemskega področja Grčije in njenih otokov, Male Azije ter Egipta, Italije in Sicilije): prvo ob obalah arabskega morja in drugo preko Mezopotamije (Conger, 1952, 103) ter hkrati nakazuje možnosti skupne 'arijske' (indoevropske) dediščine starih Indijcev, Irancev in Grkov, podkrepljene z rezultati primerjalne religiozologije in primerjalnega jezikoslovja. Congerjev sklep pa je vendarle omejen na grško religijo – namreč, da so vsekakor obstajali "tuji vplivi na grško religijo ali religije" (Conger, 1952, 110) – in ne na filozofijo. Conger se sicer ukvarja z grškimi pesniki in filozofi do Sokrata in pri Homerju v *Odiseji* (I, 22-25) denimo sklepa o znanju o Indijcih. Gre za tezo o indijskem izvoru 'Etiopijcev', ki so jo poznejši raziskovalci zavrnili (Karttunen, 1989, 107 isl.). Tako Karttunen, ko preko obravnave prvih dokumentiranih trgovskih stikov, ki so v 3. tisočletju potekali med področji Inda in Mezopotamije ter arabskega polotoka²⁶ (po dveh poteh, ki ju omenja Conger – pomembnejši morski iz pristanišč indske civilizacije ter kopenski preko Irana), določa dejanski stik v zvezi z Grki vendarle sklepa, da po trgovskih poteh, ki so se prek kopnega na eni in Rdečega morja na drugi strani nadaljevale vse do Grčije, vanjo ni prišlo nobeno znanje o Indiji, še manj pa je bila v Mezopotamiji (in seveda Grčiji) v času 2. in prve polovice 1. tisočletja pr. Kr. poznana indijska vedska kultura (Karttunen, 1989, 28). Ta se je po prihodu Indoirancev v Iran in v Indijo v drugi polovici 2. tisočletja (in ob hkratnem zatonu stare indske civilizacije) naselila na severni in se v naslednjih stoletjih pomikala proti severnozahodnemu delu današnje Indije (porečje Gangesa in Jamune, vse do današnjega Biharja). Čeprav so grški stiki (Mikene, Kreta) z Mezopotamijo izpričani in so bili že v 3. in 2. tisočletju mornarji iz Sredozemlja sposobni pluti vse do Indije, pa obstaja premalo dokazov za podprtje kakršne koli teze o neposrednih vplivih med indijsko in grško kulturo v tem času (Karttunen, 1989). Tako je slednjič mogoče po Karttunenu z gotovostjo potrditi (saj obstajajo dokazi) neposredne stike med Grčijo in Indijo šele v obdobju Ahajmenidov (6./5. stol. pr. Kr.) oziroma perzijske nadvlade na širokem področju med indijskim in grškim svetom. Skilaks iz Karjande (živel je v času vladavine Darija I.) naj bi bil tako prvi 'evropejec', ki je med leti 519-516 potoval v Indijo, in sicer z namenom, da bi vladarju prinesel podatke o Indiji (Skilaks pa ni poročal o filozofiji ali religiji; Halbfass, 1981) in ti so

25 K. Jaspers se prav tako ne ukvarja z zgodovino medkulturnega stika, ko govori o velikih osebnostih in filozofih (Jaspers, 1959). Karttunen v zvezi z Jaspersovim 'osnim časom' dodaja, da je po novejših indoloških ugotovitvah o času Buddhovega življenja, ki so njegove letnice pomaknile za celo stoletje naprej (prej 566-486, zdaj 448-368 pr. Kr.), ta ideja razvrščanja filozofov postala "še bolj umetna" (Karttunen, 1989, 110, op. 70).

26 Kralju po odkritjih l. 1920, ki prinesejo dokaze o obstoju stare indske civilizacije (središči Mohenjo Daro in Harappo), so v Mezopotamiji našli indske pečate, ki z drugimi dokazi (izkopavanja v Bahrajnu in drugod) izpričujejo trgovske povezave med Sumerjem in Meluhho ter tudi med arabskim polotokom (Bahrajn, Oman) in porečjem Inda.

ostali v veljavi vse do časa Aleksandra Velikega, ko se začne drugo obdobje stika med velikima kulturama. Na drugi strani pa je – analogno grškemu pojmu barbarskega – Indijcem zaradi njihovega brahmanističnega prepričanja o posvečenosti bivanja v okviru indijske religijske tradicije, potovanje na neindijska področja pomenilo greh.²⁷

Primerjalna filozofija se tako znajde pred vprašanjem, če in na kakšen način je v obdobju pred omenjenim obdobjem Ahajmenidov in onkraj skupne indoevropske predzgodovine mogoče govoriti o zgodovini vplivanja na polju med Grčijo oziroma Sredozemljem na eni ter Indijo oziroma širšim področjem osrednje in vzhodne Azije na drugi strani. Če se vrnemo k 'doksografskim' metodam v ožjem pomenu besede (ko gre za preglede grške filozofske zgodovine), je denimo pri W. K. C. Guthrieju (1992) odsotna podrobnejša refleksija negrških vplivov in medkulturnosti v okviru toka te filozofske zgodovine. Guthrie tako ostaja pri načelnem priznavanju možnosti grškega poznavanja "orientalnega duha" (1992, 32 isl.). S tem ima v mislih predvsem Egipt in Mezopotamijo (znanost Babiloncev), vendar brez pomembnejših vplivov na razvoj grške filozofije (pridevnik 'grški' lahko tu že beremo kot pleonazem). Drugi znameniti in zgodnejši proučevalec grške filozofije J. Burnet pa je v svojem delu o grški filozofiji poleg ostre razmejitve med 'mitologijo' ("Celo divjaki imajo kozmogonije in te so skoraj tako razvite kakor tiste od bolj civiliziranih ljudstev"; Burnet, 1955, 4) in 'filozofijo' ter poleg zavrnitve vpliva babilonske znanosti na razvoj grške v zvezi z razmerjem med Grčijo in Indijo slednjič zapisal: "Edino vzhodno ljudstvo, ki lahko zdrži primerjavo z Grki v znanosti in filozofiji so Indijci [...] Zdi pa se gotovo, da nobenega indijskega znanstvenega dela in torej ničesar, kar bi lahko šteli za filozofijo, ne moremo z verjetnostjo datirati v čas pred Aleksandrom" (Burnet, 1955, 8 isl.). Guthriejeve in še prej Burnetove teze (oba poudarjata pomen sintagme 'lógon didónai') v celoti zavrača za primerjalno filozofijo izjemno pomembno delo M. L. Westa *Zgodnja grška filozofija in Orient* (*Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971). Westovo delo je za primerjalno filozofijo pomembno z dveh vidikov: najprej kot prikaz zgodnjega razvoja grške mitološko-teološke misli in zgodovine (poglavji o Ferekidu s Siroso) ter kot delo, v katerega je vključena vrsta virov in primerjav od Egipta prek Bližnjega vzhoda do Irana in Indije (zlasti iz *Upanišadov*). Karttunen (1989) zaradi velikih podobnosti v nauku sklepa o resni možnosti stika pri starih grških filozofih edinole pri Pitagori, čeprav ne izključuje povsem tudi možnosti

vplivanja azijskih (in med njimi tudi indijske) filozofij na Ferekida in jonske filozofe. Vendar tudi pri Pitagori slednjič med drugimi zavrne dva poglobljena argumenta za primerjalno tezo o stiku in neposrednem vplivu med njim in Indijo – o transmigraciji (z izvori v Trakiji) ter še pomembnejšo skupno prepoved prehranjevanja s fižolom (kar argumentira s skupno indoevropsko prepovedjo). Za primerjalne analize, povezane z grško in indijsko filozofijo, tako poleg medsebojne povezanosti in odvisnosti naukov zanj ostanejo še tri druge možnosti: navdih, simpatija in antipatija (Karttunen, 1989). Vse tri možnosti zahtevajo *neposrednost*, tega pa v obdobju do Aleksandra Velikega po vsej verjetnosti ni bilo. Tako ostajata ob omenjenih zadržkih za primerjalno in medkulturno filozofijo, ki obravnava staro vedsko in staro grško filozofijo, naslednji dve možnosti analiz: prva, po sledi sorodnosti v skupni indoevropski dediščini in druga, glede na vrste tipoloških podobnosti nauk, in sicer brez dokazanega stika ter z omejenimi posrednimi vplivi (Mezopotamija; West, 1971). Naše sklepno vprašanje je namenjeno predvsem drugemu vidiku (v smislu *filozofije začetka*), v manjši meri pa se dotika tudi prvega.

NEKATERE PRIMERJALNE MOŽNOSTI IN MODELI INTERPRETACIJ STARE GRŠKE IN STARE INDIJSKE FILOZOFIJE: *Ṛksamhitā* 10. 129 IN *THEOGONIJA* 116-128

Kljub omenjenim zadržkom, ki se navezujejo na stične podobnosti, nam predvsem West in nekateri drugi interpreti vendarle ponujajo možnosti primerjalnih analiz stare grške (od Hezioda prek Ferekida do jonskih filozofov) in stare indijske filozofije (od začetkov v 10. knjigi *Ṛksamhite* do zgodnjih *Upanišadov*). Ob primerjalnih vzporednicah in analizah pa si je potrebno zastaviti tudi vprašanje o razmerju med mitologijo, religijo in filozofijo ter različnimi kozmogonijami in drugimi kozmološkimi vprašanji, ki se pojavljajo v njihovem okviru. Ko filozofi – historiografi govorijo o zgodovini filozofije, pripade čast prvih filozofov jonskim mislecem Talesu, Anaksimandru in Anaksimenu. Vendarle lahko med drugimi tudi pri Albertu (Hesiodus, 1998) najdemo trdno prepričanje, da je že pesnik in teolog Heziod iz Askre (okoli 7. stol. pr. Kr.) vendarle tisti, ki si je prvi v vrsti grških mislecev zastavil temeljno *filozofsko* vprašanje, namreč: "Heziod želi govoriti o začetku, o Prvem, kar je bilo. Tako se ne začneja nobena pesnitev" (Hesiodus, 1998, 19).²⁸ Zato je s tega vidika Heziod zanj celo pomembnejši mislec od Talesa.

27 O s tem povezani 'tradicionalni indijski ksenologiji' gl. 11. poglavje Halbfassove knjige (Halbfass, 1981). S tezo o vključitvi v staroindijski religijsko-mitološki in jezikovni okvir (v tradicionalnem hinduizmu postane življenje na geografskem področju Indije sinonim za pripadnost 'indijskemu') in s tem pripadnosti 'dharmu' na eni in vsemu tujemu oz. 'barbarskemu' svetu (sskt. izraz za vse drugo, tuje, nevredno je od srednjega vedskega obdobja naprej 'mleccha') na drugi strani je logično povezano tudi dejstvo, da Indija vse do sodobnega (neohinduističnega) časa "ni iskala Evrope" (Halbfass, 1981, 190).

28 K. Albert na tem in nekaterih drugih ključnih mestih navaja O. Gignona (*Izvor grške filozofije. Od Hezioda do Parmenida*).

V dodatni zagovor svoje teze navaja (po Gigonu) še Heziodovo željo po spoznanju resnice, kot mu jo razodenejo Muze (iz Proemija k *Teogoniji*, vv. 26-28): "Znamo povedati mnogo laži, podobnih resnici, / znamo, če hočemo, tudi povedati čisto resnico!" (v. 28: "ἴσμεν δ' εὖτ' ἐθέλομεν ἀληθέα γερύσασθαι" (Heziod, 1974, 5; Hesiodus, 1998, 42).²⁹ Prav vprašanje začetka vsega kar je, pa je prvo in najpomembnejše filozofsko vprašanje, postavljeno v *Teogoniji*, 114-115: "To mi opevajte, Muze, v olimpskih bogovih živeče, / prav od začetka, in kaj od vsega je najprej nastalo" (Heziod, 1974, 8). Heziod se z vprašanjem, ki sprašuje po Prvem ('Cháos'), po izvoru vsega bivanja in nebivanja, po tistem, ki ni le v začetku, "temveč je istočasno [...] najresničnejše" (Hesiodus, 1998, 19), podaja na pot, ki ji bodo zavezani vsi poznejši veliki grški filozofi. Vprašanje o Prvem, o začetku pa je hkrati tisto vprašanje, ki omogoča Heziodovi pesniško – teološko – filozofski misli sopostaviti še starejše in tako za samo filozofijo zgodnejše staroindijske začetke filozofskega vpraševanja.

V 129. himni iz desete knjige *Rksamhite*, ki jo lahko uvrstimo v srednjevedsko obdobje (cca. 1200-850 pr. Kr.), temu že sledijo prvi in najstarejši *Upanišadi*, najdemo verjetno prvo filozofsko pričevanje o vprašanju izvora bivajočega nasploh, vprašanje o Prvem ter hkrati v toku bivajočega in nebivajočega nenehoma ohranujočem se načelu vsega živega in neživega sveta. Skupaj z ostalimi tako imenovanimi 'filozofskimi' himnami *Rgvede* (10, 81-82; 10, 121 idr.)³⁰ je himna izraz želje starih vedskih Indijcev, da bi se z različnimi načini, pristopi, modeli stvarjenja in nastajanja sveta ter z različnimi imeni približali tistemu (vedskim bogovom Agniju, Indri, Parjanya...; stvarniku, prvi Osebi, neznani Bogu oziroma prvotnemu kozmičnemu jajcu, vedski besedi oziroma govoru, Enemu...),³¹ kar/ki stoji na začetku sveta, in tistemu, kar/ki omogoča, da se v tem svetu rojevajo bogovi in ljudje ter da se ta svet nenehoma in iz dneva v dan ohranja. Tudi v okviru indijske filozofije je analogno grškemu razvoju filozofije (Parmenid, Platon, Aristotel) na mesto prvih 'filozofov' moč postaviti šele najpomembnejše upanišadske (in nasploh prve filozofske) mislece Raikvo, Šaṇḍilyo, Ud-

dako Ārunija, Yājñavalkyo in ostale (Uddālaka Āruni in Yājñavalkya, ki sta osrednja misleca *Upaniṣadov* sta verjetno živela v 8./7. stoletju – Ruben (1947) ju v svoji študiji postavlja v pozno 7. stoletje in s tem v tretjo generacijo upanišadskih filozofov, to je še vedno vsaj stoletje pred Talesom), vendar je za vprašanje in opredelitev prvih začetkov filozofskega spraševanja odločilno predupanišadsko obdobje s svojimi rgvedskimi himnami na začetku.

Za primerjalno filozofijo je torej prva tema, ki jo je mogoče postaviti v okvir zgoraj omenjenih modelov in ki bo tema naše primerjave, hkrati tudi že utemeljevalna tema *filozofije začetka* – tako v pomenu najstarejše filozofije kakor v pomenu filozofije o tistem, kar je bilo pred vsem drugim in po čemer je vse drugo nastalo. Prav tako je to tisti govor, ki v sebi ohranja vse dele *mýthosa*, še posebno če slednjega razumemo kot zgodnjo povezanost "religije, filozofije in znanosti" (Hutter, 1996, 53), potem v enem izmed temeljnih grških pomenov 'govora' ali pa v še zgodnejšem in izvirnejšem (etimološkem) pomenu 'misli' (gr. 'mýthos' je istoroden s pslov. obliko **mysth* – prim. slovensko 'misel', ki obe nakazujeta ide. koren **meudh-*, v pomenih 'paziti na, misliti na'; prim. Snoj, 1997). Stare vedske in stare grške kozmološke predstave in kozmogonije oziroma filozofije začetka pa je najprej mogoče postaviti v širši primerjalni okvir starih bližnjevzhodnih predstav o začetku: v babilonskem mitu *Enuma Eliš* (nastal je do 12. stol. pr. Kr.) je začetno stanje kozmosa, ko še ni bilo Neba in Zemlje, opisano kot stanje, v katerem (še nerazločeno) prebivata vodna praroditelja Apsu (podzemski praocean, ki je vir vseh vodnih izvirov in, kar je pomembnejše, moški princip) in Tiamat (morje ter ženski princip; Hutter, 1996; Van der Toorn et al., 1999). Iz njiju šele izvira ves nebeški in zemeljski svet. Omenjena predstava se navezuje na nastanek sveta pri Heziodu, ko si, kakor bomo videli, prek Erosa, ki je eden izmed 'najstarejših bogov' (prim. Platon, *Simp.*, 178B), sledijo pari moških in ženskih božanstev; hkrati pa opis pristanja, v katerem je najprej prisotna (le) voda, napeljuje k opisu iz rgvedske himne o začetku (10, 129).³²

29 Prim. spremno besedo K. Gantarja v: Heziod (1974, 72 isl.).

30 Prim. Edgertonov (1965) izbor 'spekulativnih' himn iz *Rksamhite* (1, 164; 2, 1. 12; 5, 3. 83; 10, 71-72. 81-82. 85. 90. 121. 125. 190).

31 Bog 'stvarnik' je Viśvakarman (10, 81), Oseba, ki je bila v začetku, je kozmični Puruṣa (10, 90), Neznani Bog ostaja ne(s)poznan v obliki vprašanja (oz. vprašalnega zaimka 'kaz' – 'kdo?'; 10, 121), beseda/govor je 'Vāc' ter Eno 'tad ekam' (10, 129).

32 Prevod po: *Rgveda* (1965). Posamezne zloženke so v zapisu razdeljene. Slovenski prevod himne že v: *Kot bilke kot iskre: izbor sanskrtške linije* (1973); posredni prevod himne v slov. tudi v Veljačić (1992). Začetna beseda kitice prinaša deležnik gl. biti 'sāt' ('tisto, kar je', 'bivajoče', 'biti(je)'). Skupaj z grškim (Parmenidovim) izrazom za 'tisto, kar je' ('to eōn') se navezuje na skupno ide. obliko **h₂sent-* (o tem gl. Ježić, 1999, 82) iz korena **h₂es-* v pomenu 'biti, obstajati' (prim. tudi lat. oblike 'essens', 'essentia') – v slov. v sed. oblikah gl. 'biti' – 'sem' idr.; Snoj, 1997.

1. nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm
nāsīd rajo no vyomā paro yat |
kim āvarīvaḥ kuha kasya śarman
ambhaḥ kim āsīd gahanam gabhīram ||

2. na mṛtyur āsīd amṛtaṁ na tarhi
na rātriyā ahna āsīt praketaḥ |
ānīd avātaṁ svadhayā tad ekaṁ
tasmād dhānyan na paraḥ kim canāsa ||

3. tama āsīt tasmā gūḥam agre
'praketaṁ salīlaṁ sarvaṁ ā idam |
tuchyenābhv apihitaṁ yad āsīt
tapasas tan mahinājāyataikam ||

4. kāmas tad agre sam avartatādhi
manaso retaḥ prathamam yad āsīt |
sato bandhum asati nir avindan
hrīdī pratisyā kavayo manīṣā ||

5. tiraścīno vitato raśmir eṣām
adhaḥ svid āsīd upari svid āsīt |
retodhā āsan mahimāna āsan
svadhā avastāt prayatīḥ parastāt ||

6. ko addhā veda ka iha pra vocat
kuta ājātā kuta iyaṁ visṛṣṭīḥ |
arvāg devā asya visarjanena
athā ko veda yata ābabhūva ||

7. iyaṁ visṛṣṭir yata ābabhūva
yadi vā dadhe yadi vā na |
yo asyādhyakṣaḥ parame vyomant
so aṅga veda yadi vā na veda ||

1. Ne bivajočega ne nebivajočega ni bilo takrat,
ni bilo ozračja ne nébes tam onkraj.
Kaj je prekrivalo? Kje? V čigar zavetju?
Je bila voda, globoka in brezdanja?

2. Ne smrti ne nesmrtnosti ni bilo tisti čas,
ne noči ne dneva znamenj ni bilo.
Eno je dihala brez vetra, iz sebe,
drugega res ni bilo onkraj tega.

3. V začetku je bila tema, zakrita s temó,
ocean brez znamenj je bilo to vse.
Praznosta je bila ovita z lupino –
in Eno je bilo rojeno z močjo toplote.

4. Najprej ga je obšla ljubezen,
ki je bila prvotno seme misli.
Zvezo bivajočega v nebivajočem so našli
pesniki, preiskujoč v srcu, z mišljenjem.

5. Počez je razpeta njihova vrv.
Je bilo tedaj zgoraj, je bilo kaj spodaj?
Bilo je seme, bile so moči,
spodaj lastna moč, zgoraj izročitev.

6. Kdo zares ve? Kdo lahko tukaj govori?
Od kod so bili rojeni, od kod to izpuščanje?
Po izpuščanju njega (sveta) so prišli bogovi.
Torej – kdo ve, od kod je nastal?

7. Od kje je prišlo to izpuščanje?
Ali ga je ustvaril ali pa ne,
ta, ki je opazovalec vsega v najvišjih nebesih?
On ve – ali pa je tako, da niti on ne ve?³³

Himna 'Nāsadāsiya' (imenovana po njenih začetnih besedah – 'Himna o bivajočem in nebivajočem') ali 'Bhāvavṛttam' (kot je imenovana v registru k vedskim himnam – 'O nastanku', kozmogonična himna) je skupaj s himno 10, 121, ki opisuje nastanek sveta iz zlatega embrija/jajca ('hiranyagarbha') in kozmičnih voda, filozofsko najpomembnejša in hkrati najpogostejše prevajana himna *Rksamhite*. Deussen jo ima za "najbolj občudovanja vredno delo filozofije, ki se je ohranilo iz starih časov" (1915, 120). Himno lahko razdelimo v dva dela: prvega o začetku sveta (10, 129, 1-4ab) ter drugega (4cd-7), ki opisuje ustvarjen svet, v katerem že prebivajo bogovi in pesniki, slednji pa to stvarnost tudi že razlagajo. Ključni kitici pa sta vendarle prva in druga, v katerih se vedski pesnik sprašuje o stanju pred 'za-

četkom' tega sveta oziroma pred dejanskim stvarjenjem. Kaj/kako je *bilo* takrat, ko še ni bilo ničesar? Odgovor je v marsičem zavil v skrivnostno govorico, vendar hkrati v njem že zaslutimo filozofsko naravo *vprašanja o začetku*: pesnik se v uvodnih verzih popolnoma distancira od sleherne mitološke vsebine, kajti bogovi so prišli šele pozneje (v. 6c). Začetek je tako opisan kot stanje, v katerem je prisotno zgolj nerazločljivo (to) Eno ('tad ekam'; prim. gr. 'to hén'), ki v odsotnosti slehernega znamenja življenja (ni smrti – človeškega niti nesmrtnosti – božanskega) diha iz sebe in s svojo lastno močjo. To Eno ni niti bivajoče niti nebivajoče, saj bi slednje, če bi bilo v začetku, bivajoče, čas in prostor že predpostavljalo. Edino, kar 'je', pa lahko onkraj te dvojnosti razumemo kot zagonetno in skrivnostno

33. Za razlago vv. 1-4ab gl. tekst; v. 5a: "počez je razpeta njihova vrv" – verjetno gre za uvid (v povezavi z vv. 4cd), ki je povezan z božansko umetnostjo 'merjenja' (vrv kot merilo) stvarstva (Hillebrandt, v: *Lieder des Rgveda*, 1913; Ježić, 1987); v. 5b: "āsīd [...] āsīt" – s številko '3' je označen glasovni poudarek; v. 5c: moško in žensko počelo rojevanja/nastajanja sveta, Thieme (1993) prevaja 'mahimāna' ('moči') z nasečnostmi (db. ssk. pomen za 'mahimāna' – 'velikosti' primerja s fr. 'grossesse'); v. 6b: "izpuščanje" (gl. 'vi*srj') je v pomenih 'izpustiti, izliti' opis emanacije oz. 'stvarjenja' sveta; v. 7b-d: je morda ta (prvi) opazovalec in tisti, ki morda celo sam 'izžareva' ta svet, Sonce ('Sūrya'; Michalski, 1952; Ježić, 1987)?

prvotno praznoto ('klico'; 'abhu'), ki v sebi zaobsega vse možnosti pred stvarjenjem sveta. Med interpreti himne Michalski (1952) med seboj zamenja drugo in tretjo kitico, ker Eno, ki v drugi kitici že diha, v tretji kitici šele nastane. Vendarle je večina drugih interpretov (Geldner, Deussen, Renou idr.) prvotni vrstni red v himni pustila nedotaknjen, saj ravno v prvih dveh kiticah sledijo stanju, kakršno je bilo v začetku in se s tretjo in četrto skozi hkratni in skoraj neopazni vsebinski premik od kozmogoničnega vprašanja o nastanku (prvega) bivajočega k vprašanju o nastanku prvega 'živega' (Thieme, 1993) tudi pomaknejo k prvim znakom (ocean, klica ovita v lupino praznote, ki se 'ogreje', tako kot se iz 'ogretega' jajca rodi življenje) v nastajanju sveta. Hkrati je v prvotnem vrstnem redu skrita še možnost vzratnega branja prvih dveh kitic v luči tretje in četrte (gl. op. 34). Ti prinašata potek nastajanja sveta in življenja in sicer: da bi se nekaj ogrelo, potrebuje željo ('kāma'), ki tako postane vodilno načelo nastajanja sveta v tej kozmogoniji. Še pred željo je misel ali duh ('manas'), s tem pa postane 'duhovno' – po mnenju večine interpretov (tudi najpomembnejšega indijskega komentatorja Sāyane) – prvi razpoznavni znak življenja. Ker gre v v. 4b za rodilniško strukturo, je seveda mogoče tudi obratno: da je misel prišla iz ljubezni oziroma želje (tako med drugimi Edgerton, Ježić). 'Kāma' (želja ali ljubezen) je načelo, iz katerega izhaja življenje in jo je moč primerjati z 'éerosom' pri Heziodu. Že Deussen (1915) je ob 'kāma' (in poznejšo željo po bivanju – 'tršna') postavil grška izraza 'éeros' in 'epithymía' (prim. Aristotel, *Met.* 984b23), še pomembnejša primerjava pa se ponuja ob sopostavitvi Heziodovih verzov 116-125 iz *Teogonije* ter predvsem prvih treh kitic vedske himne. Heziod tako pravi:

"V samem začetku je Kaos nastal, nato pa še Zemlja, široko prsata, nesmrtnikov trajno obstojno domovje, njih, ki prebivajo zgoraj, na snežnih vrhovih Olimpa, Tartar temačni nastal v globočinah je Zemlje prostrane. Hkrati je Eros nastal, najlepši med vsemi bogovi, Eros, ki ude utruja, ki vsem, ljudem in bogovom,

v prsih načrte in misli preudarne kroti in obvlada. Érebos mračni nastal je iz Kaosa, hkrati nastala Noč je temačna vsa, Noč, ki je z Érebom mračnim spočela, z njim zanosila v ljubezni in Eter in Dan mu rodila. Zemlja pa najprej rodila Nebo je, z zvezdami posuto, sebi enako po meri, da z njim bi lahko vse odela, kjer naj srečnim bogovom bo dom, neminljivi in večni."³⁴

Heziodov Kaos je moč primerjati z vedsko predstavo o začetku, v katerem še ni bilo bivajočega in nebivajočega. Že West (1966) opozarja na izbrane rgvedske himne (predvsem 10, 72, 90, 129, 190), ki jih je – skupaj z drugo teogonično literaturo starega sveta – moč primerjati s Heziodovo Teogonijo. Heziod se v primerjalnem oziru in v okviru *filozofije začetka* prav tako kot pred njim vedski pesnik, teolog in filozof v pomembni meri pomakne od stare mitologije k povsem novemu vprašanju kozmološkega oziroma kozmogoničnega 'niča' in prazčetka. Čeprav je Heziod formalno in primerjalno bolj kot indijski pesnik-filozof še zavezan izraznim načinom mitološkega govora (denimo predstavam o prastarih Nebu in Zemlji) in je še lahko "nefilozofski le zaradi simboličnega jezika mitov [...]" (Kirk et al., 1999), pa lahko njegov Kaos že razumemo kot svojevrstno filozofsko *epoché*, pomik v stanje pred nastankom nebeškega in zemeljskega sveta. S tem je Kaos tisto vse-vsebujoče-v-možnosti, ki ne spada niti v red bivajočega niti v red nebivajočega. Je torej "kvalitativni nič" ali kozmološki nič (Hesiodus, 1998, 23)³⁵ filozofije začetka in s tem primerljiv s temeljnim vprašanjem vedskega misleca. To Prvo – Kaos ('Cháos', prim. 'tad ekam' iz rgvedske himne 10, 129) se vseskozi ohranja in iz njega (oboje je slovnično srednjega spola) lahko šele nastaja bivajoče ter moški in ženski pol življenja. Kaos, ki pomeni zev, špranjo in votlino, je tako podoba prvotne in brezoblične *odprtosti* (prim. gr. glagol 'cháō' v pomenu 'široko zijati'; West usmerja k najustreznejšemu prevodu: angl. 'Chasm' – prim. v. 740, ko je v *Teogoniji* govor o 'chásma')³⁶ prostora in

34 Prevod K. Gantarja iz: Heziod (1974).

35 Tudi pri vedski himni gre za začetno podobo (absolutnega) 'kvalitativnega ničā', ki ni niti bivanje niti nebivanje (ta 'nič' se 'nahaja' pred vzvratno – tj. z bivajočim in z uvidom 'pesnikov-vidcev' kvalificiranim 'nebivajočim!'). Pesniki namreč šele 'pozneje' in 'preiskujoč v srcu' (v. 4d) najdejo zvezo bivajočega v nebivajočem (kot relativnem privativnem pojmu) – kot zvezo znotraj genealoške vrste, ki se začneja pri nebivajočem (to sta zdaj 1. in 2. kitica v vzratni perspektivi 3. in 4.!) in gre k bivajočemu (Eno, ki zgolj 'je') – prek abstraktno zamišljenih počel mišljenja, poželenja (želje, ljubezni) in toplote vse do prvotne klice in nastanka življenja (potek v 3. in 4. kitici; Thieme, 1993). Pred nebivajočim tako ostaja "odprtost vpraševanja" (Panikkar, 1977, 55), ki s svojo apofatičnostjo presega domet človeškega in (morda celo) božanskega odgovora (prim. 7. kitico himne)! Tudi Heziod ne odgovori na vprašanje, ali je bilo kaj pred Kaosom; le-ta je preprosto opisan kot 'nastal' ('généē'); prim. West, 1966). Zanimivo je, da tudi sodobni fiziki – kozmologi ob vprašanjih začetka vesolja govorijo o nastanku "prostora-časa iz vakuumā, ki seveda ni 'čisti' nič [...]" (Uršič, 2002, 543).

36 'Chásma' je prostor med Zemljo in Tartarom. West (1966) v komentarju zavrača možnost interpretacije 'Cháosa' kot zraka ('aēr', v 5. stol. pr. Kr.; zagovarja jo denimo W. Karl v svoji disertaciji *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie* iz l. 1967) ter se pridružuje interpretacijam Preller-Roberta ter posebej Wilamowitza, Cornforda in Kirk-Ravena idr. –, slednji ga razumejo kot prvotno vrzel med še ne ustvarjenima Zemljo in Nebom.

praznote (prim. prvi dve kitici v rgvedski himni 10, 129), iz katerih bo Heziod šele izpeljal Zemljo in pozneje Nebo ('Ouranós'; v. 126). V tem dogajanju pa je Éros – in tu je njegova vloga analogna moči želje/ljubezni ('kāma') iz vedške himne – tisti princip, ki omogoča, da se z ljubezensko združitvijo Zemlje in Neba (vv. 126-27 ter 132-33) spočenjajo bogovi (Hesiodus, 1998). Prav nekatere očilne dvoumnosti pri Heziodu, ki izhajajo iz povezave starih mitoloških vsebin in njegovega odgovora na vprašanje začetka kažejo, v kolikšni meri so bile stare mitološke vsebine podrejene želji, da bi se Heziod s svojo teogonijo in kozmogonijo vendarle pomaknil za korak nazaj in da bi v njej zaobsegel tudi vprašanje o Prvem (Zemlja je Nebu hkrati mati – ko ga na začetku iz same sebe ustvari – in pozneje žena; iz (temačnega in vetrovnega; prim. Kirk et al., 1999) Kaosa zatem nastaja tudi Érebus/Tema, ki se združi z Nočjo – tudi v vedski himni je v pomenskem pomiku k izrazu "tema, zakrita s temo" (10, 129, 3a) opazna razlika med prvotno in neopisljivo *temo* in prvimi znamenji dneva in noči).

Ali lahko slednjič obe pesnitvi povežemo v skupni primerjalni okvir? West (1971) v smislu podobnosti na sledi skupne indoevropske predzgodovine med staro indijsko in staro grško kozmologijo poudarja, da je poleg že omenjenih babilonskih vzporednic (Tiamat in Apsu v izvorni skupni enotnosti, ki jo preseka bog Marduk in loči nebo in zemljo, prim. tudi 1 Mz, 1; sicer je West (1971) mnenja, da je Heziod te predstave že prejel v okviru grškega – mikenskega izročila) mogoče sklepati o indoevropskem nasledstvenem mitu o nebeškem Očetu in Materi Zemlji, ki je na vedski strani izražen v dvojici Dyauh pitā in Pṛthivī (ta dva v rgvedski himni 10, 129 ne nastopata) ter na grški strani kot par Zeús in Gaía, vendar z razliko, da pri Heziodu pozneje zaradi prednosti izpeljave sveta iz Cháosa mesto Zeúsa zasede sicer manj pomembni bog Ouranós.³⁷ Podobnosti spraševanja pri Heziodu in v himni Nāsādāsīya pa

onkraj te skupne predzgodovine mitoloških in religijskih vsebin, ki vključujejo različne stopnje v njihovem razvoju (gl. op. 24), in onkraj neizpričanega neposrednega stika med starimi Grki in vedskimi Indijci (prim. Karttunen, 1989) vendarle pričajo o stari in skupni filozofski želji, da bi zgodnji pesniki, teologi in filozofi segli do Začetka, ki v sebi skriva Prvo ('tad ekam' – Éno; 'Cháos' – Kaos), ki skupaj s prvimi počeli bivajočega ('manas', 'kāma'; 'Gaía' in 'Éros') ustvarja in ohranja svet bivanja. Pri tem je indijska himna o nastanku morda najstarejši ohranjeni dokument, ki s filozofskim govorom priča o 'tistem, kar je' in o 'tistem, česar ni' – (prvem) bivajočem in nebivajočem, in je hkrati eden najstarejših dokumentov, ki kaže na kozmogonično skrivnost uvid(evanja) Začetka.

SKLEP

Pogled v zgodovinske epohe medkulturnih srečanj je skupaj s primerjalno sopostavitvijo začetkov stare grške in stare indijske filozofije oziroma *filozofije začetka* lahko ena izmed smeri na poti sodobne medkulturne *orientacije*. Le-to spodbuja Schelerjeva (2001) teza o 'poravnavi' med velikimi kulturnimi središči Evrope in Azije; teza, ki je v luči sodobne medkulturne in primerjalne filozofije razširjena na široko polje filozofskega v njegovih različnih manifestacijah. Če se zdaj vrnemo k naši začetni temi, lahko opazimo, da medkulturno-primerjalna usmerjenost filozofije in njenih doksografov ter historiografov s svojo izvorno 'poliarhično' funkcijo³⁸ lahko spremlja evropsko-*planetarno* filozofijo v njeni 'arhontski funkciji' filozofije človeštva in s tem – sledeč notranjemu etosu usmerjenosti k prepoznavi vrednosti izrazov mišljenja različnih kulturnih središč in mrež – razvija pretekle, sedanje in bodoče prostore medkulturnih filozofskih primerjav.

37 V staroiranski Avesti so kozmološke predstave o prvotnem stanju sveta enako izražene s še nerazločeno eno(tno)stjo Neba in Zemlje (Y. 44,4; gl. Hutter, 1996, 213 isl.).

38 Prim. k temu pot od 'monologov' k 'polilogom' v Wimmerjevi (2000) medkulturni filozofiji. Wimmer loči (za okvir evropske filozofije) tri stopnje: monološko, ki jo spremlja proces 'pozahodnjenja' in akulturacije drugih tradicij; dialoško, ki drugo še prepozna kot 'eksotično', a hkrati že ustvarja možnosti za primerjalno filozofijo ter stopnjo 'polilogov', v kateri so druge tradicije upoštevane kot enakovredne *sogovornice*.

COMPARISONS IN INTERCULTURALITY: THE ORIGINS OF GREEK AND INDIAN PHILOSOPHY

Lenart ŠKOF

University of Primorska, Science and Research Centre of Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijeva 18

e-mail: lenart.skof@zrs-kp.si

SUMMARY

The history of the interaction between Europe (more specifically the Mediterranean area) and Asia (the Near East, Iran and India) offers various approaches and models for the study of intercultural and comparative philosophical influences. In the 20th century European philosophy developed hermeneutical-intercultural and comparative methods that drew philosophies from different traditional and environmental backgrounds into their circle of understanding. In addition, the intercultural orientation and the intercultural ethos remain the key constituents of modern philosophical awareness. The aim of the article is to indicate that the most important conditions for research are the examination of the history of intercultural interaction and the related development of philosophical historiography before Deussen and Masson-Oursel – pioneers in modern comparative philosophy. The introduction presents some modern conceptions of the significance and role of intercultural philosophical awareness. Together with Mall, the assumption that interculturality is one of the fundamental concepts of European thought is advocated. Furthermore, comparative philosophy, born from a long tradition of European (romanticists, Schopenhauer, et al.) and partly Indian (Seal) philosophical history, focuses its analyses on the relation between different philosophical traditions. Therefore, the second part of the research is centred on the role of philosophical historiography for increasing intercultural-comparative awareness. In addition to Deussen – the first to have included a considerable portion of Indian philosophy in a history of philosophy – a key author is Masson-Oursel, who developed his comparative method on the basis of ideas of French positivism. Furthermore, the important role of historians providing archaeological and other evidence for (pre)historical interactions of civilizations and cultures must be acknowledged. For the territories of India and Greece the most significant evidence was collected by Karttunen. These viewpoints are highlighted and evaluated in the third part of the article. Based on conclusions drawn by the history of intercultural and comparative philosophy, the concluding comparison of the beginnings of Greek and Indian philosophy presents possible analogies between the philosophy of the beginning in India (Rgvedic hymns) and Greece (Hesiod). These lead to several comparative possibilities – in particular the question of the origins of the world (Indian and Greek cosmogony) and the role of love ('kāma', 'éros') in the subsequent formation of the world and the birth of gods. The concluding statement advocates a future polyarchic function of philosophy, which has been since its origins bound to possible contexts of past, present and future intercultural comparisons.

Key words: intercultural philosophy, comparative philosophy, Greek philosophy, Indian philosophy, Hesiod, *Rgveda*, historiography of philosophy, Deussen, Masson-Oursel

LITERATURA

- Burnet, J. (1955):** Greek philosophy: Thales to Plato. London, Macmillan.
- Collins, R. (2000):** The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change. Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Comte, A. (1989):** Kurs pozitivne filozofije (prev. R. Lukić). Nikšić, NIO.
- Conger, G. (1952):** Did India Influence Early Greek Philosophers? Philosophy East and West 2. Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 102-128.
- Derrida, J. (1990):** Kurs auf das andere Kap. Liber 3.
- Deussen, P. (1915):** Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Erster Band, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads. Leipzig, Brockhaus.
- Droit, R. -P. (1989):** L'oubli de l'Inde: Une amnésie philosophique. Paris, Presses Universitaires de France.
- Edgerton, F. (1965):** The Beginnings of Indian Philosophy. London, George Allen & Unwin LTD.
- Gadamer, H. -G. (1989):** Das Erbe Europas. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Gadamer, H. -G. (2001):** Resnica in metoda (prev. T. Virk). Ljubljana, LUD Literatura.

- Glassenapp, H. von (1953):** Parallels and Contrasts in Indian and Western Metaphysics. Philosophy East and West 3. Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 223-231.
- Guthrie, W. K. C. (1992):** A History of Greek Philosophy I. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Halbfass, W. (1981):** Indien und Europa. Basel, Schwab & CO AG Verlag.
- Halbfass, W. (1990):** India and Europe. New York, State Univ. of New York.
- Hesiod (1966):** Theogonie. Ed. with Proleg. and Comm. by M. L. West. Oxford, Clarendon.
- Hesiodus (1998):** Theogonie. Texte zur Philosophie, Bd. 1 (über. von K. Albert). Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Heziod (1974):** Teogonija – Dela in dnevi (prev. K. Gantar). Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Husserl, E. (1989):** Kriza evropskega človeštva in filozofija (prev. T. Hribar). Znamenja, 101. Maribor, Založba Obzorja.
- Hutter, M. (1996):** Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Studienbücher Theologie, Bd. 4. Stuttgart, Kohlhammer.
- Ikuenobe, P. (1997):** The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'. Philosophy East and West 47, 2. Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 189-210.
- Jaspers, K. (1959):** Die grossen Philosophen. Erster Band. München, Piper Verlag.
- Ježić, M. (1987):** Rgvedski himni. Zagreb, Globus.
- Ježić, M. (1998):** In memoriam – Čedomil Veljačić. Filozofska istraživanja 18, 1. Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 235-245.
- Ježić, M. (1999):** Rgvedske upanišadi: Aitareya i Kaušitaki. Zagreb, Matica hrvatska.
- Karttunen, K. (1989):** India in Early Greek Literature. Studia Orientalia, Vol. 65. Helsinki.
- Kirk, G. S. et al. (1999):** The presocratic philosophers. 2nd ed. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Kot hilke kot iskre: izbor sanskrtske lirike (1973).** Prev. V. Pachiner. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Lieder des Rgveda (1913),** über. von A. Hillebrandt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mall, R. A. (2000):** Intercultural philosophy. New York, Rowman & Littlefield Publ.
- Mallory, J. P. (1992):** In Search of the Indo-Europeans: Language, Archeology and Myth. London, Thames and Hudson.
- Masson-Oursel, P. (2001):** Comparative Philosophy. The International Library of Philosophy, IV. London, Routledge.
- Michalski, St. Fr. (1952):** Hymnes philosophiques du Rgveda. Scientia 46, 123-129.
- Nagel, B. (1997):** A new approach to comparative philosophy through Ulrich Libbrecht's comparative model. Philosophy East & West 47, 1. Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 75-78 (Book review).
- Neville, R. C. (1998):** Motif Analysis East and West. V: Elberfeld, R. et al.: Komparative Philosophie. Schriften der Académie du Midi Bd. IV. München, Fink, 197-212.
- Panikkar, R. (1989):** The Vedic Experience. Pondicherry, All India Books.
- Parmenid (1995):** Fragmenti (prev. G. Kocijančič). Znamenja, 122. Maribor, Založba Obzorja.
- Rgveda (1965),** ed. by Vishva Bandhu. Part VII. Hoshiarpur, VVRI.
- Ruben, W. (1947):** Die Philosophen der Upanishaden. Bern, A. Francke AG Verlag.
- Scheler, M. (2001):** Človek v dobi poravnave (prev. M. Soldo). Nova revija 232-233. Ljubljana, Nova revija, 171-195.
- Sedlar, J. W. (1981):** India and the Greek World. New Jersey, Rowman and Littlefield.
- Snoj, M. (1997):** Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Thieme, P. (1993):** Gedichte aus dem Rig-Veda. Stuttgart, Reclam.
- Urbančič, I. (1993):** Zaratustrovo izročilo I. Ljubljana, Slovenska matica.
- Uršič, M. (2002):** Štirje časi. Pomlad. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Van der Toorn, K. et al. (1999):** Dictionary of deities and demons in the Bible. 2nd and ext. rev. ed. Leiden, Brill.
- Veljačić, Č. (1961):** Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije – Stari vijek, Zagreb, doktorska disertacija.
- Veljačić, Č. (1992):** Ločnice azijskih filozofij I (prev. B. Kante). Ljubljana, Cankarjeva založba.
- West, M. L. (1971):** Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, Clarendon Press.
- Wimmer, F. M. (1990):** Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Bd. 1. Wien, Passagen Verl.
- Wimmer, F. M. (2000):** Polylog – interkulturelle Philosophie. www.polylog.org (2000-02): <http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>.
- Windelband, W. (1990):** Povijest filozofije I-II (prev. N. Šašel et al.), Zagreb, Naprijed.
- Wohlfart, G. (1998a):** Interkulturelle Inkompetenz. Eine Glosse über die deutsche Philosophenprovinz. V: Elberfeld, R. et al.: Komparative Philosophie. Schriften der Académie du Midi Bd. IV. München, Fink, 9-17.
- Wohlfahrt, G. (1998b):** Wordless Teaching – giving signs: Laozi and Heraclitus – A Comparative Study. V: Elberfeld, R. et al.: Komparative Philosophie. Schriften der Académie du Midi Bd. IV. München, Fink, 281-296.