

Sāṃkhya i yoga: povijesni razvoj i usporedba

Čičak, Ivana

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:887190>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-13**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Odsjek za indologiju i dalekoistočne studije

Filozofski fakultet

Sveučilište u Zagrebu

SĀṂKHYA I YOGA: POVIJESNI RAZVOJ I USPOREDBA

Diplomski rad

Studentica: Ivana Čičak

Mentor: izv. prof. dr. sc. Goran Kardaš

U Zagrebu, 2022.

SAŽETAK

Rad se bavi povijesnim razvojem dvaju filozofskih sistema u Indiji: *sāṃkhya* i *yoga*. S obzirom na to da se *sāṃkhya* i *yoga* u povijesti indijske filozofije često prikazuju kao jedan sistem, cilj rada je prikazati kako su ti sistemi nastajali i u kojim djelima su prisutni začetci njihovih misli i ideja, te na kraju kako je došlo do njihova izdvajanja u dva zasebna filozofska sistema. U prvom dijelu rada nakon kratkog prikaza indijske filozofije, objašnjen je sam pojam riječi *sāṃkhya* i njeni rani izvori, potom slijedi prikaz *proto-sāṃkhya* i razvoj klasičnog sistema *sāṃkhya*. U drugom dijelu rada prikazan je začetak *yoge* u *sāṃkhya-yogi* –razdoblje u kojem je bilo teško odrediti koji filozofski aspekt pripada *sāṃkhya*, a koji *yogi* te sam klasični sistem *yoge*. Zadnji dio rada predstavlja razradu razlika između ta dva sistema.

Ključne riječi: indijska filozofija, upanišade, *proto-sāṃkhya*, Bhāgavad-gītā, *sāṃkhya*, *sāṃkhya-yoga*, *yoga*

ABSTRACT:

The paper discusses the historical development of two philosophical systems in India: *sāṃkhya* and *yoga*. Since *sāṃkhya* and *yoga* are often regarded as one system in the history of Indian philosophy, the goal of this paper is to determine how these systems came to be, from which works their ideas and thoughts are sourced, and how they separated into two distinct philosophical systems. The first part of this paper is a short review of Indian philosophy, with explanations of the word *sāṃkhya* and its early sources, after which we analyze *proto-sāṃkhya* and the development of the classical *sāṃkhya* system. The second part presents the origins of *yoga* in the *sāṃkhya-yoga* period – when it was hard to distinguish which philosophical aspects belonged to *sāṃkhya* and which to *yoga*, and the classical *yoga* system. The last part presents the differences between these two systems.

Keywords: indian philosophy, upanishads, *proto-sāṃkhya*, Bhāgavad-gītā, *sāṃkhya*, *sāṃkhya-yoga*, *yoga*

SADRŽAJ

1	UVOD.....	1
1.1	INDIJSKA FILOZOFIJA.....	1
2	SĀM̐KHYA	4
2.1	Rano razdoblje <i>sāṃkhye</i> - Drevne spekulacije.....	5
2.2	Proto-sāṃkhyā.....	8
2.2.1	Bhagavad-gītā.....	11
2.3	Klasična Sāṃkhyā.....	12
2.3.1	Začetnici sistema i literatura.....	14
2.3.2	Prikaz i objašnjenje klasičnog sistema <i>sāṃkhye</i>	17
3	SĀM̐KHYA-YOGA.....	21
3.1	LITERATURA KLASIČNE YOGE	23
4	RAZLIKE IZMEĐU SĀM̐KHYE I YOGA.....	28
5	ZAKLJUČAK	32

1 UVOD

Sāṃkhya i *yoga* svrstavaju se među najstarije i najutjecajnije filozofske sisteme Indije. Kako su sačuvani povijesni podatci vrlo oskudni, ne zna se točno nastanak tih dvaju sistema. S obzirom na to da se *sāṃkhya* i *yoga* u povijesti prikazuju kao jedan sistem, cilj rada je prikazati kako su sistemi nastajali i u kojim djelima su začetci njihovih misli i ideja, te na kraju kako je došlo do izdvajanja u dva zasebna filozofska sistema. Rad se oslanja na postojećim izvorima i istraživanjima, te će ukratko objasniti povezani razvoj i glavne razlike između ta dva usko povezana filozofska sistema.

Rad je organiziran u tri dijela. Prvi dio posvećen je povijesnom razvoju *sāṃkhya*, gdje se prvo iznose drevne spekulacije koje su potkrijepljene izabranim citatima, zatim se obrađuje *proto-sāṃkhya* koja pripada drugoj fazi razvoja *sāṃkhya* te potom slijedi izlaganje klasičnog sistema gdje je navedena mjerodavna literatura i prikazana najvažnija učenja.

Drugi dio pripada razradi nastanka *yoge*, gdje se ponajprije obrađuje *sāṃkhya-yoga*. U tom prvom razdoblju teško je razdvojiti ta dva sistema, no odabirom citata prikazane su prve ideje koje su uslijedile odvajanju *yoge* od *sāṃkhya*, ponajviše prikazom relevantnih dijelova *Bhāgavad-gīte*. Nadalje, navedena je najvažnija sačuvana literatura i obrazložen je glavni nauk klasičnog sistema *yoge*.

Treći dio predstavlja razradu ta dva filozofska sistema, tako što izdvaja njihove glavne razlike čime se potkrijepljuje stajalište da ih doista treba gledati kao dva zasebna sistema. U završnom poglavlju rada predstavljeni su zaključci proizašli proučavanjem povijesti nastanka i razvoja *sāṃkhya* i *yoge*.

1.1 INDIJSKA FILOZOFIJA

Indija je zemlja u kojoj su nastale razne filozofske tradicije, a njihovi početci spadaju u razdoblje daleke prošlosti još u doba himni *Ṛgvede* koje su spjevali Arijici ubrzo nakon nastanjivanja nove domovine oko sredine drugog milenijima pr.n.e.¹ Što se tiče filozofskih sustava možemo reći kako nastaju još u vrijeme usmene predaje jer je prijelaz s usmene na pismenu tradiciju uslijedio korak po korak². Međutim, naše poznavanje indijske rane tradicije je vrlo oskudno. Zbog nedostatka sačuvanih pisanih izvora, teško je rekonstruirati razvoj

¹ Hiriyana, M. 1980. *Osnove indijske filozofije*, str.29.

² Frauwalner, E. 1973. *History of Indian Philosophy*, str. 217.

pojedinih filozofskih ideja te odrediti odnos jednog sistema prema drugom. Do danas, na primjer, ostaje sporno pitanje da li *sāṃkhya* predstavlja izvornu doktrinu ili proizlazi iz neke druge³.

Naime, razvojem usmene tradicije promijenio se način pamćenja literature. S obzirom na to da i najuzvježbanije pamćenje ima svoja ograničenja te da je nemoguće zapamtiti i prenijeti neograničeni sadržaj, pamtilo se samo ono što je bilo sadržajno bitno i to na krajnje sažeti način. Ti sažetci, odnosno aforizmi nazivaju se *sūtrama*, kao i djela koja se od njih sastoje. Ono što je bitno napomenuti jest da je glavna značajka *sūtri* maksimalna sažetost izraza bez obzira na razumljivost. Njihova je funkcija bila tek podsjećanje i sažeti prikaz nekog složenog doktrinarnog aspekta⁴.

Kada je riječ o istraživanju predmoderne Indije, na žalost nema sačuvanih izvornih materijala, a sačuvane *sūtre* nastajale su kroz različita razdoblja te sadrže elemente i tumačenja koja dolaze iz vlastitog vremena pisca i koja su se vjerojatno u znatnoj mjeri razlikovala od izvornog smisla *sūtri*, a njihovo razumijevanje zajamčeno je kasnijim komentarima⁵. Zbog njihove sažetosti bilo je jednostavno umetati i nadopunjavati učenja, pa se sačuvani spisi ne mogu uvijek smatrati autentičnima. Sistematske rasprave među njima, čak i one u izvornom obliku, ne sadrže početke razdoblja, nego se o njihovom nastanku može samo nagađati.⁶

Osim *sūtri*, u usmenoj predaji važnu ulogu imaju i *kārike* koje predstavljaju aforističke stihove. *Kārike* vjerojatno posjeduju veću autentičnost, s obzirom na to da se u njima nije mogla postići ista sažetost kao u *sūtrama*, pa se nisu mogle jednostavno mijenjati i nadopunjavati kao *sūtre*. Do pisane predaje dolazi pisanjem komentara na *sūtre* i *kārike* jer su ove zbog svoje sažetosti zahtijevale objašnjenja.⁷

U Indiji postoje dvije različite skupine filozofskih sistema, ortodoksní (*astika*) i heterodoksní (*nāstika*). *Sāṃkhya* i *yoga* pripadaju ortodoksnim sistemima misli ili *darśanama*⁸, kojih sveukupno ima šest. To su brahmanski sistemi koji priznaju autoritet veda⁹.

Kada uzmemo u obzir *sāṃkhyu* i *yogu*, jako je teško odrediti njihov povijesni razvoj, upravo zbog nedostatka najranijih izvora koji su izgubljeni, a ostali su samo sažetci tih tradicija i

³ Hiriyaana, M. 1980. *Osnove indijske filozofije*, str.29

⁴ Frauwalner, E. 1973. *History of Indian Philosophy*, str. 217.

⁵ ibd. str. 219

⁶ ibd.str.219

⁷ ibd. str. 219-220

⁸ Naziv darśana (nastaje iz korijena drš-) izvorno znači *pogled* ili *gledište*.

⁹ Radakrišnan, S. 1965. *Indijska filozofija II.*, str. 21.

komentari kasnijih filozofa. Kako kaže Burley: „Vrijeme u Indiji prikazano je kao veliki proizvođač i veliki razarač. Proždire sve što je prethodno proizvelo.“¹⁰

Burley¹¹ navodi da je “priča o nastanku *sāṃkhya* i *yoge* ponekad predstavljena korištenjem metafore i gestacije ili ontogeneze, prema kojoj su ta dva sistema – ili bar njihovi embrionalni oblici- začeti zajedno s nizom konkurentskih ideja i nagađanja u vrijeme sastavljanja najranijih *upaniṣada* ¹²”. Tako se u ranim *upaniṣadama* nalaze brojne teme i ideje koje su karakteristične za kasniju *sāṃkhya* i *yogu* (npr. Chāndogya, Bṛhadāraṇyaka, Aitreya i Kauṣītaki te su se nastavile razvijati sve do Kaṭṭhe i Śvetāśvatara).¹³

Larson¹⁴ navodi da se razvoj *sāṃkhya* može podijeliti u četiri perioda:

- (1) Drevne spekulacije– uključuju vedske himne i najstarije prozne *upaniṣade*. Ovaj period se rasteže od osmog ili devetog stoljeća pr. Kr. do razvoja jainizma i uspona ranog buddhizma;
- (2) *Proto-sāṃkhya* – uključuje srednje *upaniṣade* i tekstove poput *Carakasamhitā*, *Buddhacarita*, *Bhāgavad-gītā* i *Mokṣadharmā* (dio Mahābhārata). Pretpostavlja se, da se proteže od četvrtog stoljeća pr. Kr. do prvog stoljeće nove ere;
- (3) Klasična *sāṃkhya* – traje od prvog stoljeća n.e. do desetog/jedanaestog stoljeća. Uključuje *Sāṃkhyakāriku* i *Yogasūtru* te komentare pisane na njih;
- (4) “Renesansna” ili kasna *sāṃkhya* – odnosi se na *Sāṃkhyaparvacanasūtru* i komentare Anirudhe, Mahādeva i Vijñāna Bhiṣua i njegove *Tattvasamāsaśūtre*. Traje u periodu od petnaestog do sedamnaestog stoljeća.

U sljedećem poglavlju bit će razjašnjen sam pojam riječi *sāṃkhya* te će biti pojašnjene značajke prva tri perioda. U potpoglavljima argumenti će biti obrazloženi odabranim primjerima.

¹⁰ Burley, M. 2007. *Classical Sāṃkhya and Yoga. Interpretation of its History and Meaning*, str.15

¹¹ Ibid. 16

¹² Upaniṣade su sveti tekstovi koji se uglavnom sastoje od mitova i propovijedi, pripisuju se poznatim mudracima i potiču na odgovarajuća pitanja učenika. Deseci njih pridruženi su jednoj ili drugoj od četiri Vede, iako postoji temeljni skup od trinaest ili četrnaest koji se obično smatraju glavnim Upanisadima (Burley 2007: 16).

¹³ usp. ibd.

¹⁴ Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*, str.75

2 SĀṂKHYA

U povijesti filozofije ništa nije potpuno novo. Nijedan sistem misli nije nastao u svojoj potpunoj punoći, u glavi jednog čovjeka, nego je nastao obradom već poznatih misli i promišljanja iz kojih su nastale filozofske ideje i učenja.¹⁵

Sāṁkhya se smatra najstarijim od glavnih filozofskih sistema u Indiji. No, mnogi znanstvenici se slažu da klasična *sāṁkhya* čija je verzija sistema oblikovana u djelu *Sāṁkhyakārike*, nikako nije najranija ili originalna formulacija sistema. Naime, znanstvenici smatraju kako je istovremeno postojalo više formulacija toga sistema, koje su bile slične ali se nisu pridržavale monolitnog doktrinarnog katekizma i upravo iz toga razloga *sāṁkhya* se smatra najstarijim sistemom.¹⁶

J. A.B. van Buitenen¹⁷ smatra kako je postojalo više malih izoliranih centara u kojima su se paralelno razvijale doktrine iz istog izvora. No, s obzirom na to da su se informacije razmjenjivale na povremenim polemičkim susretima s drugim propovjednicima, hodočašćima i festivalima, udaljenim āśramima i između lutajućih asketa, to je rezultiralo obnovom terminologije i doktrine. Buitenen navodi: “U ovoj fazi tim malim centrima pripisati naziv ‘škole’ znači dati im previše ili premalo časti ... Većina procesa mora nam nužno izmicati, ali imamo veće šanse oporaviti ono malo preostalog dopuštajući najveću raznolikost, a ne najveću ujednačenost doktrine¹⁸. ”

Kako bi odredili povijesne izvore *sāṁkhya*, potrebno je navesti samo značenje riječi *sāṁkhya*. Naime, izraz “*sāṁkhya*” odnosi se na broj, nabrojanje ili izračunavanje. Kao pridjev označava bilo koji nabrojani skup ili grupiranje i vjerojatno se može koristiti u bilo kojem istraživanju koje se bavi nabrojanjem ili izračunavanjem istaknutih značajki kao npr. matematika, gramatika, psihologija, medicina, itd. Kao imenica muškog roda odnosi se na nekoga tko ispravno izračunava, nabroja ili diskriminira, a kao imenica srednjeg roda odnosi se na određeni (dualistički) filozofski sistem koji upotrebljava metodu nabrojanja sadržaja iskustva i svijeta u svrhu postizanja oslobođenja (*mokṣa*, *kaivalya*) od patnje i ponovnog rođenja.¹⁹

¹⁵ Radakriṣṇan, S. 1965. *Indijska filozofija II*, str.194

¹⁶Usp. Burley, M. 2007. *Classical Sāṁkhya and Yoga. Interpretation of its History and Meaning* str. 15.

¹⁷ Buitenen, J. A.B. 1957. *Studies in Sāṁkhya (III)*, str. 101-102

¹⁸ Buitenen, J. A.B. 1957. *Studies in Sāṁkhya (III)*, str. 101-102

¹⁹ Larson and Bhattcharya. 1987. *Encyclopedia of Indian philosophies volume IV. Sāṁkhya A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, str. 3

Nadalje, kako se *sāṃkhya* odnosi na broj, glagolski korijen *-khyā* označava izricanje čime se dobiva terminološko značenje kategoriziranja. Strukturu sistema sačinjava klasifikacija psihofizičkih počela prirode (*prakṛti*), kojih ima 23, a njima u cjelini suprotstavljen je duh (*puruṣa*²⁰), tako da je po tome sistem izrazito dualistički.²¹

Na temelju tih značenja može se odrediti dijakronijski prikaz *sāṃkhye* u antičkom razdoblju, odnosno u drevnoj povijesti južnoazijske kulture. Kroz to vrijeme *sāṃkhya* prolazi kroz tri faze svoga razvoja. U svakom razdoblju bit će navedena djela gdje se spominje riječ *sāṃkhya* ili izrazi njenog učenja.²²

2.1 Rano razdoblje *sāṃkhye* - Drevne spekulacije

Ovaj period predstavlja razvoj ranih ideja koje su potaknule nastanak *sāṃkhye*. Naime, već je spomenuto da *sāṃkhya* svoje podrijetlo duguje raznim tradicijama, tako da se u ovom ranom razdoblju može samo pretpostaviti iz kojih izvora je *sāṃkhya* izvlačila svoje učenje koje se kasnije razvilo u sistem.²³

Keith²⁴ navodi da su himne, brāhmaṇe i najstarije upaniṣade imale važnu ulogu u tom procesu. Iako većina tumačenja drevne tradicije upućuje na monističku tradiciju, u mitu o Indri i Vṛtri prikazan je dualizam između kaosa i poretka te Indrina moć nad kaosom i poretkom. Vṛtra u sebi sadrži sve kreativne sile i tek kada ga Indra ubije nastaje kreacija.²⁵ Npr. u RV²⁶ 1. 32. 11, četvrti i osmi stih, navedeno je:

“... the waters remained imprisoned like cows held by the Pani. Having killed Vṛtra, (Indra) threw open the cleft of waters which had been closed.”

“When you, o Indra, killed the first born among the dragons and further overpowered the wily tricks (māyā) of the tricksters, bringing forth at that very moment, the sun, the heaven and the dawn....”

²⁰ Doslovno duhovni „čovjek“ u onom značenju u kojem je vrhovno stvaralačko božanstvo antropomorfizirano u rgvedskoj himni pod istim naslovom X,90.)Veljičić ibd

²¹ Veljačić, Č. 1978. *Razmeđa azijskih filozofija II*, str. 102

²² Larson and Bhattcharya. 1987. *Encyclopedia of Indian philosophies volume IV. Sāṃkhya A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, str. 3

²³ Larson. 1969, *Classical Samkhya*, str. 78

²⁴ Keith, A.B. 1925. *Religion and Philosophy*, str. 440

²⁵ Larson. 1969, *Classical Samkhya*, str. 79

²⁶ Oznaka za Ṛgvedu

Over him (i.e., Vṛtra), who lay in that manner like a shattered reed flowed the waters for the sake of man²⁷.

U potonjem smislu, mit o Indri i Vṛtri može se povezati sa spekulacijama koje se nalaze u RV. X. 72 i RV. X. 129.²⁸ Naime, iz *Brāhmanapatija* (Gospodar svete riječi) izvedeni su *sat* (red ili biće u smislu manifestnog svijeta) i *asat* (kaos ili ne-biće) zajedno s bogovima. Oboje, i *sat* i *asat*, postoje neovisno o kreativnoj sili *Brāhmanapatija*. Može se pretpostaviti kako ti dijelovi podsjećaju na dualizam *sāṃkhya* te također na kasniju opreku između *vyakta*²⁹ i *avyakta*. Jedna strana dualizma uključuje iskonski princip koji je odgovoran za pojavu svijeta, a druga strana uključuje i manifestirani i nemanifestirani svijet. Nadalje, također podsjećaju na porijeklo teorije o *guṇama*. *Sat* bi predstavljalo *sattvu*, dok bi *asat* predstavljalo *tamas*.³⁰

Tako s prvim primjerom možemo usporediti drugi primjer koji se nalazi u RV. X. 72. U njemu vidimo kako i *sat* i *asat* postoje nasuprot kreativnoj sili *Brahmanaspatia*:

“Brahmanaspati (the Lord of the Holy Word) smelted them together, as a smith. In the primal age of the gods the Existent (sat) was born from the Non-existent (asat).”

Isto tako u RV. X. 129 stihovi 1, 3 I 4-5. U ovom primjeru vidimo da je prijašnja kozmička i mitološka spekulacija dobila subjektivni ili unutarnji izgled. Ono što je postojalo prije *sat* i *asat*, naziva se *tad ekam*:

“Non-existent (asat) there was not, existent (sat) there was not then ...

... That One breathed without breath by inner power.

Darkness there was an undistinguished ocean was This All by the might of (its own) fervour (tapas) That One was born.

Desire arose then in the beginning which was the first seed of thought. The (causal) connection (bandhu) of the existent the sages found in the non-existent, searching with devotion in their hearts.”³¹

Izvor nastanka teorije o *guṇama* može se možda pronaći u *Atharvavedi* X.2.31. I AV. X. 8.43. Jedan primjer koji to pokazuje je sljedeći:

²⁷ Larson. 1969, *Classical Samkhya*, str. 79-80

²⁸ Edgerton, F. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy* str. 60

²⁹ Odnosi se na manifestirani svijet, dok se *avyakta* odnosi na nemanifestirani svijet

³⁰ Detaljnije pogledati u Larson. 1969/1979/1998. *Classical Sāmkhya*, str. 80

³¹ Edgerton, F. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy* str. 73

“Twelve fellies, a single wheel, three naves; who understands that? Therein are fixed three hundred and sixty pins (spokes) pegs which are immovable.”³²

Još jedna važna linija spekulacije koja je utjecala na formuliranje *sāṃkhya* je ”Himna o *puruṣi*” (RV.X. 90). Himna govori o kozmičkoj žrtvi *puruṣe* koji predstavlja iskonskog, kozmičkog čovjeka. On također predstavlja i žrtvu i žrtvovatelja, a objašnjava se slično kao drugi primjer koji govori o *Brahmanaspatiu* (RV. X. 72).

Kao što smo već spomenuli, važnu ulogu u ovom razdoblju imaju *upaniṣade*. Keith³³, pozivajući se na *Švetašvatra Up.* III. 4 I IV. 12, iznosi tvrdnju da je vrlo značajan princip tvorca, točnije zlatne klice (*hiranyagarbha*) koja se predstavlja kao stvoritelj i kao proizvod stvaranja. Taj pojam povezuje s pojmom *buddhi* ili *mahat* u kasnijoj *sāṃkhya*.

Nadalje, kada je riječ o kozmološkim spekulacijama, van Buitenen³⁴ smatra važnom *BA.Up.* I. 4 i njene mitove. Povezuje ih s pojmom *ahamkāra* u *sāṃkhya* i smatra da je prvotno *ahamkāra* označavala kozmički entitet, a tek kasnije je postala psihološki pojam.

U ovom razdoblju važnu ulogu ima i *Chāndogya upaniṣad* VI, 2.3-4. jer podsjeća na pojam *prakṛti* i možda je jedan od izvora teorije uzročnosti *sāṃkhya* poznate pod nazivom *satkāryavāda*.

“It thought, May I be many, may I grow forth fire. That fire thought, May I be many, grow forth. It sent forth water.

That water thought, May I be many, may I grow forth. It sent forth food”³⁵

Jedna od glavnih značajki *sāṃkhya* smatra se nabrajanje. Naime, kroz cijeli sustav pojavljuje se neko nabrajanje ili pobrojavanje. Kada se razmotre stari tekstovi po tom pitanju, vidimo da obiluju tom značajkom. Primjeri nekih tekstova gdje se pojavljuje nabrajanje: u RV. X. 90 (I AV. XIX.6) nabrajaju se dijelovi čovjeka koji su u korelaciji s dijelovima svijeta; u *brāhmaṇama* se nalaze razna nabrajanja koja se odnose na žrtvu; pronalaze se nabrajanja u obliku zagonetki u tekstovima poput RV. I. 164; u *upaniṣadskim* tekstovima poput *Taittirīye* I.7 nabrajaju se dijelovi čovjeka koji su u korelaciji s dijelovima univerzuma:³⁶

³² Edgerton, F. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy* str. 91

³³ Keith, A. B. 1949. *The Sāṃkhya System* str. 9-10

³⁴ Buitenen, J. A.B. 1957. *Studies in Sāṃkhya* (III) str. 17-18

³⁵ Keith, A. B. 1949. *The Sāṃkhya System* str. 13-14

³⁶ Larson. 1969. *Classical Samkhya*, str. 90

“Earth, atmosphere, heaven, the quarters, and the intermediate quarters. Fire, air, sun, moon, stars. Water, plants, trees, etc...”

“Now with regard to the self, *prāṇa*, *vyāna*, *apāna*, *uddāna*. and *samāna*; sight, hearing, mind, speech, touch; skin, flesh, muscle, bone, marrow... the sage said: Fivefold verily is this all. With fivefold doc~ one win the fivefold.”³⁷

Nakon iznesenih spekulacija i potkrijepljenja citatima, slijedi prikaz drugog perioda *sāṃkhya*.

2.2 Proto-sāṃkhya

Za razliku od prvog razdoblja koje predstavlja različite religiozne spekulacije od kojih se nijedna nije približila nekoj značajnijoj filozofskoj interpretaciji, u drugom razdoblju misao postaje mnogo strukturiranija. Drugo razdoblje označava vrijeme nevjerojatnog intelektualnog rasta. Pokušava se doći do prvih načela; problem postaju sredstva znanja; osjeća se potreba za inteligibilnim sustavima, itd. Naravno, osnovni problem čovjeka u ovom drugom razdoblju – kao i u bilo kojem razdoblju indijske misli – još je uvijek religijski ili soteriološki. Razlika je u tome što je u ovom razdoblju vjerska potraga dobila racionalnije i sustavnije temelje. U takvom se misaonom ozračju pojavljuje i tradicija *sāṃkhya-yoge*. S obzirom na to da je bilo teško odrediti koji filozofski aspekt pripada *sāṃkhyi*, a koji *yogi* i kako ih uopće razlikovati, mnogi autori su se složili kako bi bilo prikladno tu filozofsku tradiciju nazvati *sāṃkhya-yoga*. Može se reći kako se iz promišljanja u ovom razdoblju razvio filozofski sistem *sāṃkhya*, budući da se u ovom razdoblju počinje oblikovati njezina specifična tehnička terminologija, iako još uvijek postoje različite linije i tradicije tumačenja. Pred kraj ovoga razdoblja moguće je otkriti kretanje u smjeru jednog dogmatskog ili normativnog sistema.³⁸

U drugom razdoblju termin *sāṃkhya* razvija se još iz razdoblja prebudističkih *upaniṣada*, otprilike u osmom ili sedmom stoljeću pr. Kr. te se može pratiti kroz tradicije rane asketske duhovnosti u južnoj Aziji, kroz različite monaške skupine (*śramaṇa* i *yati*), rane džinističke i buddhističke pokrete, itd. Svoj vrhunac doseže kao vrsta spekulativnog mišljenja koje možemo pronaći u dijelu *Mahābhārata* koji se naziva *Mokṣadharmā*, u *Bhāgavad-gītī* te u kozmološkim opisima najstarijih *Purāṇa*. Za razliku od prvog razdoblja, u drugom razdoblju pojam *sāṃkhya*

³⁷ Edgerton, F. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy* str. 21

³⁸ Usp. Larson. 1969. *Classical Samkhya*, str. 95-96

povezuje se s metodologijom zaključivanja koja rezultira duhovnim znanjem (*vidyā, jñāna, viveka*) koje vodi do oslobođenja ciklusa patnje i ponovnog rođenja.³⁹

Moguće je da se u najstarijem razdoblju termin *sāṃkhya* u smislu općeg nabiranja povremeno primjenjivao u kontekstima meditacije i religijske kozmologije – npr. nabiranja u *Ṛg Vedi* 1.164, X. 90 ili X.129, ili nabiranja dijelova tijela ili udisaja u *Atharva Vedi* ili u književnosti *brāhmaṇa*, no nema sumnje da se u prvom razdoblju termin *sāṃkhya* upotrebljavao u onim okruženjima u kojima su meditacija, duhovne vježbe i religijska kozmologija predstavljale ključne teme.⁴⁰

U drugom razdoblju, važnu ulogu imaju srednje *upanišade*. Najvažnije su *Kaṭha upaniṣad* i *Švetašvatara upaniṣad*. *Kaṭha upaniṣad* predstavlja najstariju *upaniṣadu* među srednjim *upaniṣadama*. Iako ni u njima nije prikazano klasično učenje *sāṃkhya*, neki njezini elementi su ovdje prisutni. Čini se da relevantni odlomci prikazuju progresivno usavršavanje pažnje, što u konačnici dovodi do otkrivanja istinskog ja (*puruṣe*), a to je deklarirani cilj *sāṃkhya* i *yoge* tako da se u njima nalaze prve reference na klasičnu terminologiju sistema.⁴¹

Doktrine koje se javljaju u *Kaṭha upaniṣadi* nalikuju mnogim doktrinama starih *upaniṣada* s time da mnogi odlomci iskazuju teističke tendencije. *Švetašvatara* je izrazitije teistička tako da će biti prikazani samo primjeri iz *Kaṭha upaniṣade*.⁴²

U prvom primjeru koji je iz *Kaṭha Up. II*, 18-19 vidjet ćemo kako je *puruṣa* ili *sebstvo* opisan na vrlo sličan način kao u klasičnoj *sāṃkhya*.

He is not born, nor does he die, the wise; he is not
(derived) from any, nor does he become anymore.
Unborn, eternal, everlasting, this ancient one is not slain
when the body is slain.
If the slayer thinks to slay... etc.⁴³

Drugi primjer u *Kaṭhi* je prikaz faza kroz koje se prolazi na putu do “najvišeg cilja”. Iako prikaz nije istovjetan s klasičnim sistemom, teško da se sličnosti mogu zanemariti. Navedeni

³⁹ Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 5

⁴⁰ Ibd. 6

⁴¹ Burley, M. 2007. *Classical Sāṃkhya and Yoga*, str. 17

⁴² Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*, str. 100

⁴³ Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*, str. 97 prema Edgerton, *The Bhagavad Gita II. 19-20*

citat prikazat će progresivno usavršavanje pažnje, što na kraju dovodi do otkrivanja istinskog Ja (*puruṣe*) što je i sam cilj *sāṃkhya* i *yoge*.⁴⁴

U odlomku III. 10-11 primjetna je klasična terminologija *sāṃkhya*:

For the objects of senses are higher than the senses (because they enthrall them), and the thought-organ (manas) is higher than the objects, while the intelligence is higher

than the thought-organ; higher than the intelligence is the Great Self (mahān ātmā).

Higher than the Great Self is the unmanifest (avyakta) (cosmic material nature); higher than the unmanifest is the puruṣa. Higher than the puruṣa there is nothing; that is the goal; that is the supreme course.⁴⁵

Odlomak IV.7.9. prikazuje većinu *tattvi*, ali još nisu u potpunosti razvijene, te nije spomenuta *ahaṃkāra*. Smatra se da *ahaṃkāru* predstavlja *mahan ātma*.⁴⁶

Higher than the senses is the thought-organ; higher than the thought-organ is the Essential (material) Reality (sattva) (replaces buddhi here); higher than the Essential Reality is the Great Self (mahan ātma); higher than the Great Self is the Unmanifest (material nature).

But higher than the Unmanifest is the Spirit, pervading and quite without distinguishing mark; knowing which a creature is released and goes to immortality.

Larson i Bhattacharya⁴⁷ navode za drugo razdoblje:

“U tom razdoblju intelektualna pitanja se razvijaju oko metodologije: razmišljanje o iskonskoj materijalnosti (*pradhāna*), nabranje psihičkih stanja (*bhāve, guṇe*); analize različitih aspekata intelektualnog iskustva u smislu intelekta/volje (buddhi), egoiteta (*ahaṃkāra*) i uma (*manas*); nagađanja o prirodi unutarnjeg sebstva (*puruṣa*) u smislu kozmičkog Ja (*ātman*) ili sebstva u tijelu ili u očitovanom svijetu (*jiva, bhūtātman*); elaboracije pet osjetilnih sposobnosti (*indriya*) u korelaciji s pet elemenata (*bhūta*), pet djelatnih sposobnosti (*karmendriya*) i pet sadržaja ili "objekata" (*viśaya*) osjetila; i opći polaritet između subjektivnosti i objektivnosti u smislu "poznavatelja polja" (*kṣetrajña*) i "polja" (*kṣetra*). Jasno je da postoji sistem (ili sistemi) u procesu razvoja, ali fokus u ovom drugom razdoblju je radije na samom procesu ili metodologiji, a ne na sadržajima koji proizlaze iz procesa.”

⁴⁴ Burley, M. 2007. *Classical Sāṃkhya and Yoga*, str. 17

⁴⁵ Edgerton, F. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy* str. 186

⁴⁶ Johnston, E. H. 1937. *Early Sāṃkhya* str. 82

⁴⁷ Larson and Bhattacharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 6

Već smo spomenuli kako u drugom razdoblju važnu ulogu imaju *Bhāgavad-gītā*, *Moksadharmā* i djelo *Buddhacarita* buddhističkog pisca Aṣvaghoṣe. Zbog sažetosti rada prikazat ćemo elemente *sāṃkhya* samo u *Bhagavad-gīti*.

2.2.1 Bhagavad-gītā

Bhāgavad-gītā ili *Pjesma uzvišenoga* dio je velikoga indijskog epa *Mahābhārata* u koji je uvrštena kao poučna epizoda, a s vremenom je stekla vrlo značajan status među hinduistima. *Bhāgavad-gītā* je nastala kao djelo različitih autora tako da u sebi sadrži razne misaone tradicije i doktrine koje stoje jedna uz drugu.⁴⁸ Tako sadrži i doktrinarne elemente *sāṃkhya* i *yoge*.

No, Kardaš upozorava da se *sāṃkhya* u *Gīti* pojavljuje u različitim značenjima te da se ne odnosi izričito na istoimeni filozofski sistem. Nadalje, navodi da se shvaćanje *sāṃkhya* u velikoj mjeri odnosi na *vedāntinsko* učenje o nepropadnosti i sveobuhvatnosti *ātmana/brāhmaṇa* tako da *sāṃkhya* u svom prvom pojavljivanju u *Gīti* nije *darśana* (sistem) već općenito "teorijsko razmatranje" određenih predmetnih područja.⁴⁹

Tako *sāṃkhya* u *Gīti* predstavlja tip znanja (ovdje gotovo izvjesno *upaniṣadskog*) koje se temelji na "umovanju/rasuđivanju" (*samkhyā*) ili možda na prihvaćanju i usvajanju tradicijom prenošenih (*upaniṣadskih*) istina.⁵⁰ No, mora se izdvojiti trinaesto poglavlje *Gīte* jer obiluje učenjima *sāṃkhya* (i njezinom terminologijom) iako isto nigdje nije izričito rečeno. Pretpostavlja se da je to dio *sāṃkhyističkog* traktata koji je brahmaniziran i kršnijiziran, te potom uvršten u *Gītu*.⁵¹ Traktat sadrži gotove sve elemente klasične, "ateističke" (dualističke i pluralističke) *sāṃkhya* kako Kardaš⁵² navodi: "razlikovanje *prakṛti* i *puruṣe* ("polja i znalca polja") koji su bespočetni (*anadi*, 19), dakle nepodvedivi pod neki drugi, viši princip; nabraja svih dvadeset i četiri produkta *prakṛti* (5); ove produkte naziva "preinakama" (*vikara*, 3b I 6d); ideal znanja obuhvaća klasične *sāṃkhyističke* i općenito, "odvraćeničke" vrline (posebno 8 i 9); i konačno i najvažnije, znanje koje obuhvaća znanje *puruṣe*, *prakṛti* i *guṇa* jest znanje koje

⁴⁸ Kardaš, G. 2006. *Bhāgavad-gītā*, str.320

⁴⁹ *Ibd.* 290

⁵⁰ *Ibd.* 292

⁵¹ *Ibd.*

⁵² *Ibd.* 208

oslobađa(23), ili još određenije, spoznaja razlike okom znanja (*antaram jñānacakṣuṣā*, 34b) polja od znalca polja tj, *prakṛti* od *puruṣe*.”

Nabrajanje svih dvadeset i četiri produkta *prakṛti* XIII,5:

Primjer 1. Elementi, sebcinstvo,
Um i ono neočito;
Sjetilâ deset i razum,
I pet sjetilnih područja;⁵³

Razlikovanje *prakṛti* i *puruṣe* XIII, 19:

Primjer 2. priroda i osoba, znaj,
Oboje su bespočetni;
I nitî i preinake,
Od prirode, znaj, potječu.⁵⁴

Po navedenom možemo zaključiti kako se filozofski sistem *sāṃkhye* razvio negdje između *Mokṣadharme* i *Bhāgavad-gīte*, s jedne strane, i određene vrste normativne konceptualizacije koja se nalazi u *Sāṃkhyakāriki* s druge strane. Štoviše, čini se da se podudara s razvojem usporedivih konceptualizacija unutar tradicija rane buddhističke misli i rane *vaiśeṣike*.⁵⁵

U nastavku će biti predstavljeno treće razdoblje, odnosno klasično razdoblje *sāṃkhye*. Iznijet će se glavne značajke razdoblja, važni učitelji *sāṃkhye* te će biti navedene glavne značajke samog sistema *sāṃkhye*.

2.3 Klasična *Sāṃkhya*

Treće razdoblje predstavlja klasično učenje *sāṃkhye*, a proteže se od prvog stoljeća do otprilike desetog stoljeća nove ere. Na početku razdoblja, smatra se, počinje razlikovanje i odvajanje *sāṃkhye* od tradicije *yoge*, te time dolazi do normativnog sistema koji nastaje po uzoru na *Ísvarakṛṣninu Sāṃkhya-kāriku*.⁵⁶ Zašto baš njegovo djelo postaje najznačajnije još uvijek nije jasno. Pretpostavlja se da je bilo više tekstova i učitelja tog sistema, no ti tekstovi više nisu dostupni, a reference o učiteljima i školama su neobjašnjeni ili nedostupni.⁵⁷

⁵³ Prijevod preuzet iz *Bhāgavad-gītā*, Kardaš 2006:123

⁵⁴ Prijevod preuzet iz *Bhāgavad-gītā*, Kardaš 2006:126

⁵⁵ Usp. Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 11

⁵⁶ Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*, str. 134.

⁵⁷ *Ibd.*

Smatra se da su postojali dokazi koji potvrđuju postojanje filozofskog sistema *sāṃkhya* i prije Ísvarakṛṣṇine *Sāṃkhya-kārika*, no iako se naziru kroz neka dijela do danas nisu pronađeni.⁵⁸ U ovom poglavlju nabrojati ćemo važnu literaturu *sāṃkhya* koja je ostala sačuvana. Iako je malo sačuvanih dokaza koji mogu potvrditi stvarnu starost sistema, smatra se da sačuvana djela predstavljaju zrelu fazu sistema. O visokom statusu koji su *Sāṃkhya-kārika* i *Yoga-sūtra* (temeljni tekst klasične yoge) stekli u indijskom filozofskom okruženju svjedoči relativno velik broj komentara koji su na njih sastavljeni i koji su preživjeli do danas, kao i polemičke i komplementarne reference izrađene prema klasičnim sistemima u djelima drugih škola i tradicija.

Frauwallner⁵⁹ navodi da starija epistemologija sustava potječe od revidirane verzije *Śaṣṭitantra* koju je navodno napisao Vārsaganya početkom četvrtog stoljeća naše ere. Smatra da ti odlomci ukazuju na epistemologiju pretklasičnog filozofskog sistema *sāṃkhya*, odnosno na postojanje sistema ili barem početke sistema prije *Sāṃkhyakārika*. Zaključuje kako je Ísvarakṛṣṇa u svojoj *Sāṃkhyakāriki* uspio prikazati jasnije definicije te poboljšati sam sistem.

Nadalje, Hacker⁶⁰ (1961) navodi da je postojala i starija ontologija-kozmiologija *sāṃkhya* koja se ponovo formirala u Ísvarakṛṣṇinoj *Sāṃkhyakāriki*.

Javlja se tri važna imena drevnih učitelja koji se spominju kao začetnici sistema, a zabilježeni su i kasnije u filozofskim djelima kao važni predhodnici *sāṃkhya*: Kapila, Āsuri i Pañcaśikha. Kapila i Āsuri spominju se u komentarima *Sāṃkhyakārika* kao utemeljitelji sistema, a Pañcaśikha se spominje kao učitelj koji je razradio i proširio izvorna učenja (neki smatraju da je napisao djelo *Śaṣṭitantra*⁶¹, no veća vjerojatnost je da je živio prije toga djela).⁶²

U nastavku će biti navedena djela koja su nastala nakon Ísvarakṛṣṇine *Sāṃkhya-kārika* i njihovi autori, kao i njihove glavne značajke. Zatim slijedi sažeti prikaz glavnog učenja i temeljnih pojmova *sāṃkhya*.

⁵⁸ Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*, str. 134.

⁵⁹ Frauwallner, E. 1973. *History of Indian Philosophy*, str. 252

⁶⁰ Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 10

⁶¹ Tvrdnja da je Pañcaśikha autor *Śaṣṭitantra* proturječi nekim drugim referencama koje autorstvo *Śaṣṭitantra* pripisuju Kapili ili Vārsaganya. Razumno je pretpostaviti da je Pañcaśikha bio cijenjeni učitelj *Sāṃkhya* u drugoj fazi gdje još nije bila fiksni filozofski sistem nego opća metodologija spasenja znanjem ili zaključivanjem.

Također se pretpostavlja da su pripadnici *sāṃkhya* u tom smislu predstavljali različite vrste drevnih učiteljskih linija (guruparampāra) koji vode svoje loze do arhaičnih likova poput Kapile i Āsure (na isti način na koji su npr. džainisti tvrdili da su postojali njihovi arhaični prethodnici). (usp. Larson i Bhattacharya 1987: 7)

⁶² Usp. Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 6-7

2.3.1 Začetnici sistema i literatura

Tradicija *sāṃkhye* jednostužno priznaje autorstvo sistema Kapili, no podataka o njemu nema osim onih koji pripadaju mitovima. Mogao je možda živjeti otprilike jedno stoljeće prije Buddhē, no nema dokaza da je autor *Sāṃkhyaparvacana-sūtre* i *Tattvasamāse* koja mu se pripisuju.⁶³ Ísvaraḅṛṣṇa u svome djelu opisuje sebe kao člana čitavog niza učenika Kapile kao što su Āsuri i Pañcaśikha. O potonjima također nema nikakvih podataka, no pretpostavlja se da je Āsuri živio oko 600.pr. n.e., a Pañcaśikha u prvome stoljeću n.e.⁶⁴

Najraniji pouzdani zapis o klasičnoj *sāṃkhyi*, kako smo već spomenuli, nalazimo u djelu *Sāṃkhya-kārika*, nastalom oko 5. st. n. e. Njenim autorom smatra se Ísvaraḅṛṣṇa koji je živio približno kad i Kālidāsa.⁶⁵ Po naslovu se vidi da to nije prva knjiga tog sistema jer se sastoji od karika, što znači da su napisane samo najbitnije činjenice cijelog sistema kako bi se lakše pamtilo.⁶⁶ *Sāṃkhya-kārika* se sastoji od sedamdeset strofa zbog čega se ponekad naziva *Sāṃkhya-saptati*. Sadrži kratko ali izvanredno lucidno izlaganje teorijskog učenja sistema i smatra se "biserom cjelokupne skolastičke književnosti Indije."⁶⁷

Obzirom na sažetost *kārika*, u svrhu obrazloženja učenja nastaju brojni komentari. Najstarijim djelom smatra se kinesko djelo buddhističkog redovnika Paramārthe oko 557 - 569 god. - *Suvarṇasaptati* (*Zlatnih sedamdeset*). Ne zna se da li je djelo preuzeto iz nekog sanskrtskog izvora, prevedeno ili je komentar na neko drugo djelo. Svakako, znanje o približnom datumu Paramārthinog prijevoda pomoglo je postaviti vremensko ograničenje sastava same *Sāṃkhyakārike*.⁶⁸ Neki smatraju da je to prijevod Ísvaraḅṛṣṇine *Sāṃkhya-kārike*.⁶⁹

Paramārtha u biografiji buddhističkog učitelja Vasubandhua, navodi dva istaknuta učitelja *sāṃkhye* koja su navodno živjela blizu vremena Ísvaraḅṛṣṇe - Vārṣagaṇya (ili Vṛṣagaṇa) i Vindhyaṁāsa (ili Vindhyaṁāsin). Vindhyaṁāsa je predstavljen kao učenik Vārṣagaṇye, a kasnije se Vārṣagaṇya naziva skupina sljedbenika Kapile na čelu s čovjekom po imenu Varṣa.⁷⁰

⁶³ Radakriṣṇan, S. 1965. *Indijska filozofija II*, str. 197-198

⁶⁴ Ibd.

⁶⁵ Hiriyana, M. 1980. *Osnove indijske filozofije*, str. 220

⁶⁶ Radakriṣṇan, S. 1965. *Indijska filozofija II*, str. 198

⁶⁷ Hiriyana, M. 1980. *Osnove indijske filozofije*, str. 220

⁶⁸ Usp. Burley, M. 2007. *Classical Sāṃkhya and Yoga*, str. 22

⁶⁹ Usp. Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 167

⁷⁰ Ibd.

Drugim najstarijim komentarem smatra se djelo Gaudapāde, njegova *Sāmkhyakārikābhāṣya*. Svrstava se u osmo stoljeće. Djelo pokazuje velike sličnosti s Paramarthinim djelom *Suvarṇasaptati*.

Vācaspati je autor komentara pod nazivom *Sāmkhyatattvakaumudī* ("Mjesečina istine *sāmkhye*"). Smatra se da je živio oko 8 – 9 st. Njegov komentar ne daje puno novih informacija, ali je vrlo popularno obzirom da je pokrenulo dugi niz komentara koji traju i danas. Smatra se da nije bio duboko upoznat s učenjem *sāmkhye* ili da u njegovo vrijeme *sāmkhya* nije bila toliko popularna.⁷¹

Nadalje, djelo koje se pripisuje Kapili, *Sāmkhyaparvacana-sūtra*, sadrži šest glava od kojih su prve tri posvećene izlaganju principa *sāmkhye*, četvrta sadrži neke ilustrativne priče, peta odbacuje protivnička gledišta, a šesta završava rekapitulacijom. Smatra se da je nastalo u 14. st.⁷² No, ne može se sa sigurnošću odrediti kojem razdoblju pripada jer im niz kritičkih osvrta na teze mnogo kasnijih djela i autora. U novije vrijeme cijeni se sve više i više zbog toga što u usporedbi s ranijim prikazima sistema u skolastičkoj indijskoj filozofiji ovo djelo daje nešto izvorniju i kritički širu sliku prvobitnog učenja nego *kārike*⁷³. Za razliku od *kārika* koja se drži strogog dualizma, *Sūtra* iskazuje tendencije prema teističkom monizmu u čemu je vidljiv utjecaj učenja vedānte.⁷⁴

Još jedan važan komentar je *Sāmkhyaparvacanabhāṣya* autora Vijñānanbhikṣua iz 16.st. Vijñānanbhikṣu u djelu nastoji umanjiti razlike između *sāmkhye* i teističke *vedānte*, koju on smatra izvornom *vedāntom*.⁷⁵ Za ovo djelo je važno da nije nastao kao komentar na *Sāmkhyakārike*, nego kao komentar na *Sāmkhyaparvacana-sūtre*.⁷⁶

Ostali komentari su: *Sāmkhyasūtravṛtti* od Anirudhe (15. st.), *Sāmkhyasūtravṛttisāri* od Mahādeve (oko 1600.), *Laghusāmkhyasūtravṛtti* od Nageśe, *Sāmkhyavṛtti* (smatra se da je to komentar Išvaraḅṣne na *Sāmkhyakāriku*), *Māṅṅharavṛtti*, *Sāmkhyasaptativṛtti*, *Jayamaṅgalā*, ...⁷⁷

Od komentara važno je spomenuti *Yuktidīpiku*, s obzirom na to da se smatra najvažnijm komentarem za razumijevanje *sāmkhye*. Nijedan tekst ne sadrži toliko detalja i objašnjenja

⁷¹ Ibd. 302

⁷² Radakriṣnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*, str.199

⁷³ Veljić, Č.1978. *razmeđa azijskih filozofija II*, str. 106

⁷⁴ Radakriṣnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*, str.199

⁷⁵ Ibd.

⁷⁶ Veljić, Č.1978. *razmeđa azijskih filozofija II*, str. 106

⁷⁷ Usp.Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāmkhya*, str. 20

klasičnog sistema *sāṃkhya*. Autor komentara je nepoznat, iako se u kolofonu teksta navodi Vācaspati Miśra kao autor, smatra se da je *Yuktadīpika* starija od vremena Vācaspati Miśre, i da je mala vjerojatnost da bi on napisao dva komentara na *Sāmkhyakāriku*. Značenje riječi *Yuktadīpika* je "Rasvijetljavanje intelektualne koherencije (*Sāmkhyakārike*)," a ukazuje da je svrha komentara iznjeti cjeloukupno učenje *kārike* i obraniti intelektualnu koherentnost cjeline od svih prigovora.⁷⁸

Yuktadīpika jasno navodi da su Iśvaraḥṛṣṇa, Vārṣaganya i Vindhyavāsa tri zasebne osobe od kojih svaka ima ponešto drugačiju perspektivu razumijevanja *sāṃkhya*⁷⁹.

Također, *Yuktadīpika* potvrđuje da je postojala tradicija filozofske *sāṃkhya* koja je bila više od metodologije oslobađanja spoznajom. Navodi se da je ta "tradicija (1) pokušala uspostaviti određene instrumente znanja (*pramāṇa*) i ponuditi pažljive definicije tih instrumenata, (2) razvila je poseban interes za zaključivanje (*anumāna*) i konstruirala niz zaključivanja koji se sastoji od deset članova (*avayava*); (3) pokušala "popraviti" broj osnovnih načela, zajedno s preciznim redoslijedom njihova nabranja, uključujući i tehnički izraz "suptilni element" (*tanmātra*); (4) razvila povezane pojmove *prakṛti*, *tri guṇe*, transformaciju guṇa (*guṇapariṇāma*) i postojanje posljedice u uzroku (*satkārya*); (5) nakon mnogo kontroverzi, prihvatila jedan iskonski *prakṛti* i mnoštvo *puruṣa*; (6) sadržavala rasprave u kojima se spominju učitelji kao što su Paurika, Pañcādhikaraṇa, Patañjali, Vārṣaganya te razne škole poput "sljedbenika *Vārṣaganya*", uključujući Vindhyavāsina i Iśvaraḥṛṣṇu i (7) vodila snažnu polemiku s određenim buddhističkim filozofima i sljedbenicima rane *vaiśeṣike*; (8) sebe poistovijetila s tradicijom poznatom kao *ṣaṣṭitantra*, koja se odnosi na shemu od šezdeset tema koje često čine glavne teme (*mūlikārtha*) i pedeset pomoćnih kategorija (*padārtha*) i koja se također očito odnosi na tekst (ili eventualno tekstove, to jest na više verzija) pod istim imenom (*Ṣaṣṭitantra*) i (9) svoju konačnu normativnu formulaciju uobličila s Iśvaraḥṛṣṇinom *Sāmkhyakārikom*, koja je sažeto i uvjerljivo obuhvatila sva važna pitanja."⁸⁰

U sljedećem potpoglavlju slijedi prikaz učenja klasične *sāṃkhya*.

⁷⁸ Ibid. 227

⁷⁹ Burley, M. 2007. *Classical Sāṃkhya and Yoga*, str. 23

⁸⁰ Usp. Larson and Bhattcharya. 1987. *Sāṃkhya*, str. 10

2.3.2 Prikaz i objašnjenje klasičnog sistema sāmḥye⁸¹

Sāmḥya zastupa realistički i dualistički pravac mišljenja, a priznaje jedino dva vrhovna entiteta: *puruṣu* (duh) i *prakṛti* (priroda). Njena doktrina naziva se *pariṇāmavāda* ili teorija promjene. *Prakṛti* predstavlja prauzrok univerzuma, svega fizičkoga u njemu (materije i energije). Iz nje se razvija sva raznolikost univerzuma. Za svijet kažu da je *pariṇāma* ili transformacija *prakṛti*, koja je njegov uzrok. Svaka stvar je posljedica proizvedenog uzroka; jer iz ničega ne postaje ništa. Premda svaka posljedica ima uzrok, *prakṛti* ga nema jer je ona uzrok svih posljedica na osnovu kojih zaključujemo da ona postoji. Proizvodi su uzrokovani, *prakṛti* nije, proizvodi su zavisni, *prakṛti* je nezavisna; posljedice su mnogobrojne, ograničene u prostoru i vremenu, dok je *prakṛti* jedna, sveprožimajuća i vječna. *Prakṛti* nikad ne može nestati i zbog toga nikad nije ni mogla biti stvorena. Ona nije toliko biće koliko je sila. Kao ravnoteža triju *guṇa*, ona je osnova svih modifikacija, fizičkih i psihičkih. Ona je čista potencijalnost. Mi ne poznajemo pravu prirodu *prakṛti* ili *guṇa*, jer je naše saznanje ograničeno na pojave. *Prakṛti* nema ni zvuka ni dodira. Empirijski, ona je samo apstrakcija, samo ime.

Prakṛti je sačinjena od *guṇa* koje predstavljaju konstitutivne sile (osobine fizičkog svijeta). Nazvane su *sattva*, *rajas* i *tamas*. Važno je da se shvaćaju kao sastavni dijelovi *prakṛti*; one isprepletanjem tvore konop (*guṇa*) odnosno kuju lanac kojim se sputava sopstvo, iako je krajnja svrha *prakṛti* oslobođenje *puruṣe*. Kada su oni neometani i u jednakoj napetosti jedna s drugom, *prakṛti* ostaje nemanifestirana (*avyakta*), a kada su poremećeni i izvan ravnoteže, *prakṛti* postaje manifestirana (*vyakta*).⁸²

Što se tiče prirode *guṇa*, *sattva* predstavlja potencijalnu svijest i stoga teži za svjesnim obrazloženjem i uzrokuje zadovoljstvo kod individue. *Rajas* je izvor svake aktivnosti i proizvodi bol, dok je *tamas* ono što se suprostavlja aktivnosti i dovodi do stanja apatije ili indiferencije. On vodi neznanju i tromosti. Funkcije koje odgovaraju *sattvi*, *rajasu* i *tamasu* su očitovanje (*prakāṣa*), aktivnost (*pravṛtti*) i povučenosť (*niyamana*), a izazivaju zadovoljstvo, bol i tromost.

Guṇe tvore podlogu promjene koja se smatra neprekidnom. Promjena nije potpuna, pa su *guṇe* stalne, a pojavljuju se i nestaju samo njihovi modusi. Takvo rješenje problema promjene dovodi do pretpostavljanja dvostrukog uvjeta za sve objekte – jedan je latentan ili posljedičan, a drugi potentan ili aktualan. Kad su svi modusi latentni, nastaje stanje raspadanja (*pralaya*), a

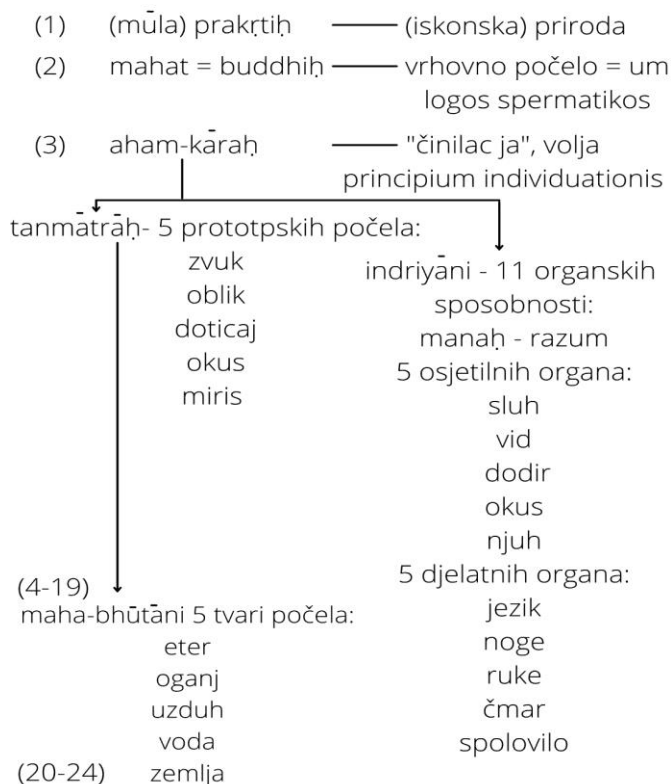
⁸¹ Prikaz sustava i objašnjenje termina temelji se na knjizi Hiriyane (, str. 219-241), Radakriṣnan (Indijska filozofija II, str 201-159) te Veljić (Razmeđa azijskih filozofija, str. 100- 123)

⁸² Burley, M. 2007. *Classical Sāmḥya and Yoga*, str.73

u obrnutom slučaju dolazi do evolucije (*sarga*). Smatra se da *prakṛti* zadržava svoj dinamički karakter čak i u fazi raspadanja, no tada ne stvara druge oblike nego reproducira samu sebe (*sajātīya-pariṇāma*). Promjena iz stanja raspadanja u stanje razvitka objašnjava se uvođenjem vanjskog utjecaja, tj. prisutnošću duha (*puruṣa-samnidhi*).

Evolucija u *sāṃkhyi* je zasnovana na vjerovanju u neuništivost materije i stalnost sile. Proizvodnja je samo ispoljavanje (*abhivyakti*) onoga što već postoji u latentnom obliku, i nije nova tvorevina (*ārambha*). Nadalje, evolucija se smatra cikličnom odnosno periodičnom što znači da postoje naizmjenična razdoblja nastanka i raspadanja koji se izmjenjuju tako da ne postoji proces stalnog napredovanja samo u jednom pravcu. Njen cilj je omogućavanje zemaljskog iskustva (*bhoga*) pojedincu, ili njegovo oslobođenje (*apavarga*) od spona *samsāre*.

Prakṛti se razvija pod utjecajem *puruṣe*. Ostvarivanje cilja *puruṣe* je uzrok javljanja *prakṛti* u tri posebna stanja. Redosljed evolucije dvadeset četiri principa (*tattva*) *prakṛti* bit će vidljiv iz sljedeće sheme⁸³:



⁸³ Shema preuzeta iz Veljačić, Č. 1978. *Razmeđa azijskih filozofija II*, str. 109

Kada nastaje stanje raspadanja, tri *guṇe prakṛti* su u savršenoj ravnoteži, iako su neprestano aktivne. Početkom razvoja dolazi do prevlasti *sattve*, te ona označava polaznu točku heterogene evolucije i naziva se *mahat*. *Mahat* predstavlja veliki uzrok, uzrok cijelog univerzuma. On je osnovna inteligencija. Izraz *mahat* predstavlja kozmički aspekt, a iz njega nastaje *buddhi* koji se predstavlja kao njegov sinonim i odnosi se na psihološki duplikat koji pripada svakoj individui. Dokaz da se *buddhi* odnosi na psihološki aspekt su njeni sinonimi i atributi poput vrline (*dharmā*), saznanja (*jñāna*), ravnodušnosti (*vairāgya*) i gospodstva (*aiśvarya*) te njihovih suprotnosti. Važno je spomenuti da se *buddhi* ne smije miješati s *puruṣom* (o kome će biti kasnije riječ); on se promatra kao fina supstancija svih mentalnih procesa i predstavlja sposobnost pomoću koje razlikujemo predmete i opažamo što oni jesu. Njegove funkcije su provjeravanje i odlučivanje. Pomoću *buddhija*, *puruṣa* stječe iskustvo o svemu što postoji kao i mogućnost da razlikuje sebe od *prakṛti*.

Iz *buddhija* nastaje *ahamkāra* (osjećaj sebe) ili princip individuacije, a iz nje nastaju svi objekti i individue. Funkcija *ahamkāre* je ljubav prema sebi. Pomoću *ahamkāre*, *puruṣa* se identificira s radnjama *prakṛti*. *Puruṣa* preko *manasa* sprovodi do svijesti o sebi opažaje i sugestije za akciju, te tako pomaže u formiranju pojmova i odluka. *Ahamakāra* individualizira utiske koji dolaze iz vanjskog svijeta npr. kada nad njom prevladava *sattva* činimo dobra djela; kada *rajas* zla; a kad *tamas* neutralno.

Iz *tanmātra*, ili pet finih elementa, nastaju prevladavanjem *tamasa*, pet grubih elementa. *Manas* je organ koji ima značajnu funkciju sintetiziranja čulnog materijala u opažaje, ukazivanja na moguće pravce djelovanja i sprovođenja odluka volje kroz organe djelovanja. Postoji pet osjetilnih organa i pet djelatnih organa kako je prikazano u shemi. *Maha-bhūtāni* ili pet grubih elementa sačinjavaju organska i neorganska tijela, a u razvoju jednih u druge kontinuitet nije prekinut.

Prema učenju *sāṃkhya*, *prakṛti* i njene posljedice koje se sastoje od triju *guṇa*, nemaju sposobnost diskriminacije (*aviveki*), predmetni su (*viśayah*), zajednički mnogim *puruṣama* (*sāmānyam*), bez svijesti su (*acetanam*) i produktivni (*prasavadharmi*). Proizvod svakog stupnja evolucije je finiji od sljedećeg stupnja, a grublji od prethodnog. Razvojni niz od *prakṛti* do pet grubih elementa ima dvadeset i četiri stupnja, dok se *puruṣa* kao zasebna ubraja u dvadeset i peti princip. Iz *prakṛti* su izvedena dvadeset i tri principa i gledaju se kao posljedice obzirom da se razlikuju od *puruṣe* i *prakṛti*. Veličina im je ograničena a imaju attribute poput rasta i asimilacije i služe kao oruđa *puruṣe*. Dok je *prakṛti* uzrok dvadeset i tri posljedice,

puruṣa nije ni uzrok ni posljedica. *Sāṃkhya* *puruṣu* označava kao onu koja spoznaje, a *prakṛti* kao ono što se spoznaje.

Puruṣa ili duh izdvojeni je promatrač (*sākṣi*) suprotavljen strukturnoj cjelini navedenih počela i njihovom razvojnom toku. *Puruṣa* je svjesna za razliku od *buddhija* i zbog toga pomaže da se proizvodi razvojnoga niza dovedu u samosvijest. Ona osvjetljuje cjeloukupno područje mišljenja i osjećaja. Priroda *puruṣe* kao neprolazne svjetlosti (*sadāprakāśasvarūpa*) se ne mijenja. Ona je prisutna u spavanju bez snova, isto kao u stanjima budnosti i sna, što su sve modifikacije *buddhija*. To je svjetlost pomoću koje vidimo kakva je priroda *prakṛti*. *Puruṣa* nije sposoban za kretanje i oslobođenje ne ide nikuda, nema ograničen obujam jer nije sastavljena od dijelova, jer da jest, bila bi razoriva. Mora se napomenuti kako *puruṣa* nije vezana za *prakṛti*, nego je samo svjedok, usamljeni, nezainteresirani, pasivni promatrač. *Puruṣa* i *prakṛti* su po svojoj prirodi čiste suprotnosti. Dok je *prakṛti* nesvjestan (*acetana*), *puruṣa* je svjesna (*cetana*); *prakṛti* je aktivan i uvijek se obnavlja, dok je *puruṣa* neaktivna (*akartā*). *Puruṣa* je nepromjenjivo postojana, dok je *prakṛti* postojano promjenjiv. Karakterizacija *prakṛti* su tri *guṇe*, dočim je *puruṣa* lišena *guṇa*. *Prakṛti* je objekt, a *puruṣa* subjekt.

Nakon objašnjenja osnovnih značajki *sāṃkhya*, u sljedećem poglavlju bit će prikazan povijesni prikaz filozofskog sistema *yoge* i izneseno njezino glavno učenje.

3 SĀMKHYA-YOGA

Rani izvori *yoge*, kako je već spomenuto, teško se mogu razdvojiti od *sāṃkhye*. Kao i kod *sāṃkhye*, naslućivanje *yoge* može se pronaći u *Vedama* i *upaniṣadama*. Već u *Atharva-vedi* raširena je ideja da se asketskim vježbama mogu postići natprirodne moći, te se ubrzo javljaju pojmovi poput *tapasa*, koji disciplini daje etički karakter. *Upaniṣade* pak *yogu* predstavljaju u smislu unutarnjeg traženja ili stremljenja ka saznanju istine o realnosti pa veliku važnost pridaje meditaciji i koncentraciji koje vode saznanju sebe samoga.⁸⁴

Upaniṣade Kaṭha, *Švetāśvatara* i *Maitrāyani yogu* spominju kao praktičnu stranu religioznog ostvarivanja, koja se razlikuje od teorijskog ispitivanja *sāṃkhye*, a kao tehnički izraz spominje se u *Kaṭha*, *Maitrāyana* i *Taittirīya upaniṣadi*. Iako se ne može usporediti sa klasičnom *yogom*, može se zaključiti da je imala udjela u razvijanju toga učenja. U ovom razdoblju, pojmovi se ne mogu pridodati samostalno ni *sāṃkhyi* ni *yogi*, te se zbog toga koristi pojam *sāṃkhya-yoga* jer se odnosi na razdoblje dok se nije moglo razlikovati ili nisu postojala ta dva sistema.

Tako *Katha Up.* VI. 10 - 11 govori o najvišem postignuću *yoge* kao o stanju u kojem su čula dovedena do smirenja zajedno sa umom i razumom:

'When the five organs of perceptual knowledge together with the thought-organ are brought to stability, and the intellect does not stir, that they call the highest goal.

This steady control of the senses they regard as practical discipline (yoga). Then he becomes calm; for practical discipline (yoga) is (not only) origination but also is absorption (its goal).⁸⁵

Švetāśvatara Up. (SU 3:9–10)⁸⁶ prikazuje kako *yoga* život smatra stalnim odnosom između dva temeljna iskustva, *prakṛti* ili manifestnog područja (*vyakta*) i *puruṣa/ātmana*, višeg ja. Opširan prikaz *ātmana* ili “prave prirode” vidljiv je iz sljedećeg citata:

Than whom there is naught else higher,
Than whom there is naught smaller, naught greater,
The One stands like a tree established in heaven.

⁸⁴ Radakriṣnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*, str. 262

⁸⁵ Johnston, E. H. 1937. *Early Sāmkhya* str.82

⁸⁶ Chapple, C.K. 2008. *Yoga and the Luminous*, str. 3

By that, puruṣa, this whole world is filled.
That which is beyond this world
Is without form and without ill.
They who know That, become immortal;
But others go only to sorrow.

Maitrāyāni Up. ima posebno važnu ulogu u razvoju *yoga* sistema. Naime, u *Maitrāyāni* VI.18. spominje se pet od osam udova (*aṅga*) *yoge* koji se nalazi u klasičnom sistemu *yoge*: *prānāyāma*, *pratyāhara*, *dhyana*, *dhāraṇā* i *samādhi*. Također se spominju neke psihološke teorije kasnije *yoge* (VI) zajedno s meditacijom i izgovaranjem mističnog sloga OM.⁸⁷ *Sāṃkhya* u kasnijim *upaniṣadama* kao teorijski sistem u kontekstu *yoge* dobiva vrlo mali prostor. Interes se pomiče na razne vrste mističnih meditacija, tjelesnih položaja, vježbi disanja, itd. , što je specifično za kasniju *yogu*.⁸⁸

Spominjanje *sāṃkhya-yoge*, može se pronaći u *Carakasamhiti*, *Pancasikhavakya* iz Mbh. (Cr. Ed., XII. 211-212), *Buddhacariti* buddhističkog pisca Aśvaghōṣe, te u *Anugīti*, *Mokṣadharmaparvanu* i *Bhāgavad-gīti* koji su sastavni dijelovi *Mahābhārata*.

Kardaš⁸⁹ navodi kako se u *Mokṣadharmaparvanu* često može naići na mjesta koja svjedoče o svojevrsnoj povezanosti ili komplementarnosti metoda *sāṃkhye* i *yoge*, a njihova povezanost mogla je nastati u onom trenutku kada je *yoga* prihvatila evolucijsku teoriju *sāṃkhye* pogotovo dio koji se odnosi na ontičku hijerarhiju “psihičkih” produkata *prakṛti* (*buddhi*, *ahaṃkāra* i *manas*).

Nadalje, Kardaš⁹⁰ izdvaja Mbh 12.289.7, prema kojoj se može zaključiti da se “sljedbenici *yoge* oslanjaju na neposrednu percepciju/uvid (*pratyakṣa*), a sljedbenici *sāṃkhye* na ustanovljeno/utemeljeno učenje/znanje (*śāstraviniścaya*)”. Isto im je dijeljenje istovrsnih etičkih stavova poput vršenja/održavanja čistoće, samilost spram svih živih bića, obavljanje strogih pokora/zavjeta, ali im “nazori” (*darśana*) nisu isti. Tako je *yogi* svojstvena snaga (*bala*), dok je *sāṃkhyi* svojstveno znanje (*jñāna*). (Mbh12.304.2.)

Primjer iz *Mokṣadharmaparvana* o istovjetnosti *sāṃkhye* i *yoge*⁹¹:

⁸⁷ Eliade, M. Joga: besmrtnost i sloboda str. 125

⁸⁸ Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*, str. 102

⁸⁹ Kardaš, G. 2006. *Bhāgavad-gītā*, str. 295

⁹⁰ Ibd.

⁹¹ Kardaš, G. 2006. *Bhāgavad-gītā*, str.295-296

Isto ono što zriju (paśyanti) sljedbenici yoge, motre (anugamyate) i sljedbenici sāmkhye; tko sāmkhya i yogu vidi kao jedno (eka), taj je prosvijetljen (buddhimat) (12. 293. 30; također, isto u 12. 304. 4)

Isto učenje (śāstra) koje je utvrđeno u sāmkhya, nazor/gledište (darśana) je i yoge (12. 295. 42cd.)¹⁸⁹

Onaj za kojega sljedbenici sāmkhye i yoge kažu da je onkraj uma (buddhi) jest onaj silno mudri (mahāprājña) koji se prosvjetljuje (budhyamāna) tako što se lišava (abuddhaparivarjanār.2) onoga neprosvijetljenog (abuddhaparivarjanār. 293124.2).

Iz primjera je vidljivo da *sāmkhya* i *yoga* dijele istovjetno filozofsko stajalište koje uključuje metafiziku/kozmozologiju/psihologiju, etiku, početnu egzistencijalnu situaciju⁹², te svijest o mogućnosti oslobođenja kroz konačnu odvojenost (*kevalatā*) od *prakṛti*. Njihova razlika je u različitim metodama (duhovna disciplina) postizanja konačnog cilja.⁹³

Što se tiče *Bhāgavad-gīte*, ona nadređuje *yogu sāmkhya*. Iako to nije *yoga* patañjalijevskog tipa nego *karmayoga* (III 3d) koja predstavlja inzistiranje na bezinteresnoj činidbi (*niškāmakarman*) kao jedinom načinu neutraliziranja njezinih vezujućih posljedica odnosno postizanja stanja odvojenosti (*samnyasana*), sāmkhya odbacuje svaku činidbu. Kasnije, na početku petog poglavlja, razlika se ublažuje.⁹⁴

Larson⁹⁵ smatra da se *yoga* i *sāmkhya* u *Bhāgavad-gīti* i *Mokṣadharmaparvanu*, trebaju tumačiti kao pokušaj diferencijacije umjesto sintetizacije. Odnosno, pretpostavlja da je postojala škola ili tradicija *sāmkhya-yoge* gdje je veći naglasak bio na nabranjanju *tattvi* i spoznaji razlike između- npr. polja i poznavaoa polja, a manji na praksi i meditaciji.

U sljedećem poglavlju bit će prikazano klasično učenje *yoge*. Bit će navedeni i objašnjeni samo najbitniji termini i izlaganje sustava, te će se iznjeti literatura klasične *yoge*.

3.1 LITERATURA KLASIČNE YOGE

Najznačajnije i najstarije djelo filozofskog sistema *yoga* je *Yoga-sūtra*. Sastoji se od četiri dijela: u prvom dijelu obrađuje se priroda i cilj *samādhi* ili meditativna zadubljenost (*samādhīpāda*); drugi dio izlaže sredstva koja su potrebna za ostvarenje cilja (*sādhana pāda*); treći dio opisuje natprirodne moći koje se mogu postići vježbama *yoge* (*vibhūtipāda*); zadnji, četvrti, dio obrazlaže prirodu oslobođenja (*kaivalyapāda*).⁹⁶ Autorom *Yoga-sūtre* smatra se

⁹² U smislu uvida u okovanost materijom koja stvara patnju, uzrokuje prerađanja, itd.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāmkhya*, str. 122

⁹⁶ Radakrišnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*. Str.263

Patañjali. S obzirom na to da on svoje djelo naziva *Anuśāsana*⁹⁷, smatra se da to nije prva formulacija toga sistema.

Što se tiče ostale literature smatra se da ne postoji nijedan tekst prije 5-6. st. Najvažniji komentar smatra se Vyasina *Yogasūtrabhāṣya*. Frauwallner⁹⁸ ga svrstava oko 500.g. dok ju Larson i Bhattcarya⁹⁹ svrstavaju oko 350-450. g. *Yoga-sūtra* i Vyāsina *Bhāṣya* se gotovo uvijek uzimaju zajedno u svrhu tumačenja, uglavnom zato što je same *sutre* iznimno teško dešifrirati bez neke vrste komentara.

Vācaspati Miśra (oko 9. ili 10. st.) je napisao rječnik na Vyasinu *Bhāṣyu* pod naslovom *Tattvavaiśārādī* (9.st.). Vačaspatijevo gledište se često kritizira s obzirom na to da pokušava približiti *yogu* filozofiji *upaniṣada*. Veliku vrijednost ima djelo *Rādamārtānda* koju je napisao Bhoḍa (11.st.), te poznati komentari koji služe kao priručnici *Yogavārttika* od Vijñanabhikše (16.st.) i *Yogasārasaṅgraha*.¹⁰⁰ Ostali komentari koji nastaju kasnije su od Rāmānanda *Sarasvati* (16. stoljeće), Nārāyanatirtha (17. stoljeće), Nāgojibhatta (18. stoljeće), Hariharānanda Āranya (20. stoljeće) i dr.

3.2 KLASIČNA YOGA

Klasični sistem *yoge* sistematizirao je Patañjali, na način da je preuzeo metafiziku *sāṃkhye* uz male izmjene.¹⁰¹ U komentaru (*Bhāṣya*), Vyasa ističe kako su *yoga* i *sāṃkhyā* usko povezane, te se u svakom odjeljku u komentaru na *Yoga-sūtru* *yoga* identificira kao *sāṃkhyapracāna* odnosno objašnjenje *sāṃkhye*. Već je spomenuto da su se prije smatrali jednim sistemom *samānatantra*, ali u interakciji sa buddhizmom *yoga* se razvija i osamostaljuje.¹⁰²

Tako *yoga*¹⁰³ usvaja 25 principa *sāṃkhye* ne pokušavajući da ih dokaže. Univerzum nije stvoren niti je vječan i ne podliježe promjenama. Razvoj *prakṛti* nastaje iz dva usporedna smjera koji nastaju iz *mahata* koji se s jedne strane razvija u *ahamkāru*, *manas* i pet čula saznanja i pet čula djelovanja, a s druge strane u pet grubih elementa pomoću pet elementa *tanmātra*. Nadalje, prema Vyāsi grubi elementi nastaju iz pet suštastava, a jedanaest čula iz

⁹⁷ Prepozicija - *anu* označava da njegovo djelo nije izvorno.

⁹⁸ Frauwallner, E. 1973. *History of Indian Philosophy* str 287-288

⁹⁹ Larson and Bhattcharya. 2008. *Yoga*, str. 22

¹⁰⁰ Radakriṣnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*. Str.264

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Larson and Bhattcharya. 2008. *Encyclopedia of Indian philosophies volume XII. Yoga*, str.23

¹⁰³ Razlike sa *sāṃkhyom* su vrlo male. *Sāṃkhyā* smatra da *ahamkāra* kao *sāttvikā* pokreće čula, a kao *tāmasa* *tanmātre*, dok se ova dva održavaju u *mahatu*. *Yoga* tri unutrašnja organa *sāṃkhye* podvodi pod *cittu* i ne priznaje *manas* i *ahamkāru* kao nezavisne od *buddhi*.

ahamkāre ili *asmite*. *Tanmātre* se ne izvode iz ovih posljednjih, ali se za njih, zajedno s *asmitom*, kaže da zahvaljujući *mahatu* čine šest neznatno specijaliziranih elemenata (*avišeša*).¹⁰⁴

Uzrok želja i sličnih pojava koju čine osnovu bola i patnji u svijetu je nepoznavanje prave prirode stvari. Pitanje nastanka neznanja je besmisleno s obzirom na to da svijet nema početka. U *pralayi* individualne *citte puruṣa* vraćaju se u *prakṛti* i borave zajedno sa njom u svojim neznanjima (*avidyā*), a u vremenu ponovnog nastanka i razvoja svijeta, ponovo su stvoreni s promjenama uvjetovanima individualnim *avidyāma*. Te posljednje očituju se u *cittama* kao *kleṣe* (nevolje) koje vode do *karmana* (*karmāśaya*), rođenja (*jāti*), starosti (*āyus*) i užitak (*bhoga*).¹⁰⁵

Stvaranje se u *yogi* vrši pomoću dva činitelja: boga (*Īśvara*) i neznanja (*avidyā*). Pomoću snage *avidye* energija *prakṛti* pretvara se u modifikacije duhovnog i materijalog svijeta, a pomoću boga uklanjaju se smetnje koje čine materijalni svijet, ali je izvan *prakṛti*. S obzirom na to da je *avidyā* bez razuma, ona ne zna želje bezbrojnih *puruṣa*, a bog je inteligencija koja vrši modifikacije *prakṛti* prema ciljevima *puruṣe*. *Jiva* se smatra da je obuhvaćena materijom i to je razlog njezinog pada iz stanja čistoće i nevinosti. Individua u *yogi* ima veću slobodu nego u *sāṃkhyi*.¹⁰⁶

Ono što *sāṃkhyā* naziva *mahat* u *yogi* se zove *citta*. Ona je prvi proizvod *prakṛti* i obuhvaća razum, samosvijest i um. Svijest *puruṣe* koja se održava u njemu dovodi do utiska da je *citta* subjekt doživljavanja, no ona je samo promatrač. Postoji onoliko *citta* koliko postoji i *puruṣa*, budući da svaki *puruṣa* ima jednu *cittu* koja je vezana za njega. *Citta* može biti skupljena ako se primi u životinjskom tijelu ili relativno raširena kada je u ljudskom tijelu, a manifestira se u svijesti. Tako skupljena ili raširena naziva se *kāryacitta* i predstavlja svijest posljedice (*karya*), dok je poslije smrti kao svijest o uzroku (*kāranacitta*) . Cilj discipline *yoge* je vratiti *cittu* u njeno prvobitno stanje sveprodorne *kāranacitte*. Kada postane čista kao sama *puruṣa*, *puruṣa* se oslobađa. Pomoću *citte puruṣa* razaznaje predmete i uspostavlja vezu sa svijetom. Saznanje se javlja kada se inteligencija (*caitanya*) očita u misaonoj supstanciji (*citti*) i prihvati njenu formu predmeta jer *citta* podliježe modifikacijama i prima oblike predmeta koji joj se prikazuju.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Radakriṣṇan, S. 1965. *Indijska filozofija II*. str. 265

¹⁰⁵ *Ibd.* 265

¹⁰⁶ *Ibd.* 265

¹⁰⁷ *Ibd.* str.267

Svrha i cilj *yoge* je izbjeći *samsāru* (ponovno rađanje), a oslobođenje se postiže odvajanjem *puruše* od *prakṛti* i njihovim razlikovanjem. Do oslobođenja (*kaivalya*) se dolazi obustavljanjem obrtaja svijesti, odnosno konačnim smirivanjem svih nemira svijesti. Pomoću *yoge* ili koncentracije dolazimo do unutrašnjeg duha tako što smo isključili sve površinske slojeve. Koncentracija se smatra kavlitetom *citte* u svih pet stupnjeva¹⁰⁸ *yoge*.¹⁰⁹

Kada u *citti* prevladava *rajas* naziva se *kṣipta* ili bespokojna. Kada prevladava *tamas* i kada je pod vlašću modifikacije sna ona je *mūdhā* ili zasljepljena. Kada je nestalna zbog nekih prirodnih nedostataka i prolaznih zabluda onda je potištena ili *vikṣipta*. Tada duh slijedi samo ono što mu je ugodno, a izbjegava sve što mu je neugodno. Ta tri stanja nazivaju se nesavršenima jer su u vezi sa tri *guṇe*. Čim se duh posveti jednom predmetu meditacije tada je ispunjen *sattvom* i kaže se da je *ekāgra* ili sažet u jednu točku. Tada se duh priprema za najveće napore. On je obuzdan (*niruddha*) kada mu je razvoj pod kontrolom. Iako latentni utisci ostaju, duhovna modifikacija je obustavljena. Najintenzivniji oblik koncentracije je *samādhi*. Svaka mentalna modifikacija/obrtaj (*vṛtti*) ostavlja sa sobom *samskāru* ili latentnu tendenciju, koja se uvijek može manifestirati kao svjesno stanje. Slične modifikacije ojačavaju slične dispozicije. Osim što *yogin* mora zaustaviti modifikacije, mora i razoriti dispozicije jer inače one ponovo izvire.¹¹⁰

Patañjali navodi pet vrsta modifikacija/obrtaja svijesti (*vṛtti*): prva je *pramāyana* koja predstavlja ispravnu predodžbu; druga je izvrnuta ili pogrešna predodžba, *viparyaya*; mašta (*vikalpa*); san (*nidrā*); smrti (pamćenje).¹¹¹

Za postizanje koncentracije navedeno je pet zaprijetaka (*kleṣa*): neznanje (*avidyā*), sebičnost (*asmitā*), privrženost ili strast (*rāga*), mržnja (*dveṣa*) i vezanost za život (*abhiniveṣa*).¹¹²

Tri sredstva saznanja u *yogi* su opažaj, zaključak i sveti spisi. Opažanje se događa kada *cittu* nadraži neki vanjski predmet preko čulnih organa. Zaključivanje je duševna modifikacija kojom upoznajemo opću prirodu predmeta. *Yoga* smatra da navedena sredstva saznanja nisu u potpunosti istinita, jer *yoga* kao i *sāṃkhya* pretpostavlja da je iskustveno saznanje proizvod

¹⁰⁸ Patañjalijeva *yoga* sastoji se od osam stupnjeva (aštāṅga *yoga*), a to su *yama*, *niyama*, *āsana*, *prānāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* i *samādhi* (Chapple, C.K. 2008. *Yoga and the Luminous*. str.24)

¹⁰⁹ Ibd.str.268

¹¹⁰ Ibd.str.268-269

¹¹¹ Ibd.271

¹¹² Veljačić, Č. 1978. *Razmeđa azijskih filozofija II*. str. 133

pogrešnog zamjenjivanja *puruše* i *buddhija*. Istina o pravoj biti stvari može se postići samo praksom *yoge*.¹¹³

Tako *yoga* navodi da je tijelo oruđe u izražavanju duhovnog života, pa umjesto da odbacuje materijalnu osnovu, ona ju prihvaća kao dio duhovnog problema. Za oslobođenje tjelesnih smetnji *yoga* pruža osmostruku metodu, koja se sastoji od: *yame* (uzdržavanje), *niyame* (pridržavanje pravila), *āsana* (položaj tijela), *prānāyāma* (kontrola disanja), *pratyāhāra* (uvlačenje čula), *dhyāna* (određena pažnja), *dhāraṇa* (kontemplacija) i *samādhi* (koncentracija). Tri posljednja su direktna ili unutrašnja (*antaranga*) pomoćna sredstva, dok su prvih pet indirektna ili vanjska (*bahiranga*).¹¹⁴

Na kraju je potrebno spomenuti značenje ili mjesto boga u sistemu *yoge*. Naime, Patañjali nije uveo u sistem tipičnog boga kakvog poznajemo na zapadu. Njegovog boga je jako teško opisati. Za njega se kaže da je on naročita vrsta sebe, na koga ne utječe prljavština nesavršenstva i koji je iznad zakona *karme*. On je u vječnom blaženstvu, sveznajući i učitelj ršija. Bog se ne može poistovjetiti s oslobođenim purušama jer one nemoju dalje veze sa svijetom, dok je bog uvijek vezan za materijalni svijet. On je uvijek u *sattvi* i obasjava mudrošću, dobrotom i najvišom moći. Svakim novim početkom razvoja *prakṛti* i stavaranjem *puruša*, *Īśvara* odlučuje uzeti obličje velikog učitelja kako bi pomogao pri oslobođenju. Mistični slog *Aum* predstavlja boga, a meditirajući o njemu duh počiva u istinitoj viziji boga.¹¹⁵

Potrebno je naglasiti da povezivanje s bogom nije najviši cilj *yoge*, nego odvajanje *puruše* od *prakṛti*, a predanost bogu samo je jedan od puteva za postizanje te slobode. Bog je jedno posebno sebe (*puruṣaviśeṣa*), a ne tvorac i držatelj univerzuma. On ne kažnjava niti nagrađuje djela ljudi, ali pomaže ukloniti smetnje za napredovanje onima koji su mu odani.¹¹⁶

Nakon navođenja nekih bitnih značajki dvaju sistema, u posljednjem poglavlju bit će navedene razlike između *sāṃkhya* i *yoge*.

¹¹³ Radakrišnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*. str. 270-271

¹¹⁴ Ibd. 273

¹¹⁵ Ibd. str. 286-287

¹¹⁶ Ibd. 287

4 RAZLIKE IZMEĐU SĀMKHYE I YOGE

Od početka ovog rada spominju se sličnosti i povezanosti između *sāmkhye* i *yoge*, no njihovim razvijanjem nastale su primjetljive i bitne razlike koje ih čine dvama različitim sistemima.

Glavne razlike između *sāmkhye* i *yoge* su teorija i praksa, odnosno dok *sāmkhya* predstavlja teorijsku osnovu za meditaciju, *yoga* predstavlja praksu meditacije. Nadalje, iako im je cilj jednak – odvajanje *puruše* od *prakṛti* - različita su im sredstva postizanja cilja. Tako *sāmkhya* smatra sredstvo oslobođenja saznanje, a *yoga* glavni naglasak na sredstvo postizanja slobode stavlja na suzbijanje duševnih aktivnosti koja se postiže metodom koncentracije i aktivnog napora. Zatim dok se *sāmkhya* bavi logičkim ispitivanjima, *yoga* raspravlja o prirodi vjerskih vježbi i duhovne discipline.¹¹⁷

Druga razlika je u poimanju boga. Dok klasična *sāmkhya* ne pridaje nikakvu važnost bogu, *yoga* ga uzima kao jednog posebnog *purušu* koji pomaže u prevladavanju zapreka tijekom procesa oslobođenja i koji je predstavljen kao veliki učitelj.¹¹⁸ Kako bi dobili jasniju sliku, potrebno je spomenuti niz drugih značajnih razlika. Sveukupno postoji šest bitnih razlika između starije *sāmkhye* i filozofije klasične *yoge*:¹¹⁹

- Za početak objasniti ćemo detaljnije najvažniju i najuočljiviju razliku između *sāmkhye* i *yoge*, a to je u poimanju božanstva. *Sāmkhya* nije teistička filozofija, kao što smo već spomenuli. Ona se bavi metafizičkim iskazima *puruše* i *prakṛti*. S jedne strane, u *yogi* je prihvaćeno stajalište iz *sāmkhye* da bog nije stvoritelj već jedan od *puruša*, što znači da bog ne može biti osoban bog niti kozmički apsolut. S druge strane, u *yogi* se boga ne reducira na iskonskog znalca (*ādividvān*) u stilu Buddhe, Džine ili drugih figura. Bog je netaknut (*aparāmrṣṭa*), što znači da nema veze s razmjenom nevolja i akcija, niti sa sazrijevanjem karmičkih tragova. Bog je impersonalan, odvojen od kozmosa i inherentno bez sadržaja. Bog se može samo prikazati kroz stvari koje nije, a nije "savršena *sattva*", s potpuno inhibiranim *rajasima* i *tamasima* i sa "izvrsnošću bez

¹¹⁷ Radakrišnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*. str. 266

¹¹⁸ Larson and Bhattcharya. 2008. *Encyclopedia of Indian philosophies volume XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation*, str. 46

¹¹⁹ Razlike su temeljene na Larson and Bhattcharya. 2008. *Encyclopedia of Indian philosophies volume XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation*, str.46-52

početka i kraja" (*śāśvatika utkarṣah*), čija prisutnost omogućuje svemu ostalom da postoji.

Termin *praṇidhana* nije *bhakti* niti molitveni teizam u bilo kojem smislu. To je zapravo uloga (*adhikāra*) koja predstavlja svijest bez sadržaja. Vyāsa i Vācaspatimiśra to opisuju kao posebnu vrstu *bhaktija* u obliku duboke meditacije usmjerene na transcendentalnost, a ne molitveni teizam odnosno štovanje. Pošto *īśvara* nije personalan, *īśvarapraṇidhana* se može jedino tumačiti kao duboka čežnja za transcendencijom. Ovakav pogled je nastao zbog kozmološkog pitanja koje je ostalo neriješeno u starijoj *sāṃkhya* tradiciji. Tamo, iskonski ekvilibrij *triguṇa* se prekida prisutstvom *puruṣa*. *Yoga* interpretacija uvodi bezvremensku, vječitu izvrsnost koja stoji uz svijest bez sadržaja, savršena *sattva* koja je uvijek prisutna kroz cikluse *pralaya* i *mahāpralaya*.

- Druga razlika je u shvaćanju vremena i transformacije. *Sāṃkhya* se isključivo temelji na teoriji transformacije *guṇa* (*guṇapariṇāma*). *Yoga* je utemeljena na teoriji trenutnosti i teoriji triju perspektiva za promjenu i transformaciju. Prva je promjena u karakterističnoj formi (*dharma*), npr. oblikovanje hrpe gline u čup. Druga je promjena u vremenskoj varijaciji (*lakṣaṇa*), drugim riječima promjena iz prošlosti u sadašnjost i budućnost. Treća promjena je promjena u vremenskoj dobi ili stanju (*avasthā*), što označuje promjenu stanja nekog objekta kroz vrijeme, npr. starenje čovjeka. Buddhističke škole (naročito *Sarvāstivādini*, *Sautrāntika* i *Vijñānavadini*) su debatirale koja je od ovih triju perspektivi ispravna za razumijevanje promjene. *Yoga* nastoji povezati sve tri perspektive kroz pojam *dharmina* koji opisuje kako se neka tvar (*prakṛti*) održava kroz vrijeme, a to je pojam koji je zapravo utemeljen na teoriji uzročnosti iz *sāṃkhya*.
- Treća razlika je u fenomenologiji iskustva. *Sāṃkhya* opisuje preko pedeset komponenti tzv. intelektualnog stvaranja (*pratyaya-sarga*). One su pet pogrešnih shvaćanja, dvadesetosam nesposobnosti, devet zadovoljstva i osam postignuća, koje skupa sa deset osnovnih principa (*mūlikārtha*) čine grupu od šezdeset (*ṣaṣṭi*) znanosti (*ṣaṣṭitantra*). *Yoga* ima jednostavniji pristup kroz pojam transformacije obične svjesnosti (*citta-vṛtti*) kroz znanja, greške, konstrukcije, spavanje i sjećanja (*pramāṇa*, *viparyaya*, *vikalpa*, *nidrā* i *smṛti*). Ovaj pristup je izveden iz klasičnih rasprava o teoriji znanja, teorija

greški, teorija jezika i značenja, teorija stanja svjesnosti i teoriji sjećanja koje se mogu naći u raznim školama hinduizma, buddhizma i džainizma.

- Četvrta razlika je u prisutnosti suptilnog tijela (*sūkṣmaśarīra*). *Sāṃkhya* opisuje da se suptilno tijelo sastoji od trinaestostrukog instrumenta umotanog u pet suptilnih elemenata. U trenutku smrti, suptilno tijelo služi kao prelazno stanje prije reinkarnacije. U *yogi* ne postoji prijelazno stanje, jer ako je *citta* sveprisutna, onda se prijenos svijesti u novo tijelo odvija instantno. Ovakvo razmišljanje je proizašlo iz buddhizma i džainizma, koji također odbacuju potrebu za suptilnim tijelom.
- Peta razlika je u tome da *sāṃkhya* dijeli interni organ (*antahkarana*) na intelekt (*buddhi*), ego (*ahaṃkāra*) i um (*manas*). Također, opisuje trinaestostruki instrument koji se sastoji od intelekta, ega, uma, pet osjetilnih organa i pet organa za djelovanje. Dok je u *yogi* taj sustav pojednostavljen na jednu sveobuhvatnu svjesnost ili "materijal uma" (*citta*), a instrument dijeli na jedanaest sastavnica, umjesto trinaest. Termin *citta* se pojavljuje u drevnoj brahmanskoj i buddhističkoj literaturi, a u *yogi* se opisuje kao objektivna, materijalna i nesvjesna, što ju čini gotovo pa sinonimom za *prakṛti*. *Citta* je kognitivna funkcija koja nastaje prije pojedinca, a osobni identitet je poremećaj svijesti zvan egoizam (*asmitā*). Potrebna je čista svijest bez sadržaja (*puruṣa* ili *citiśakti*) kako bi *citta* mogla funkcionirati i biti svjesna sama sebe.
- Konačna razlika je u soteriologiji ovih sistema. *Sāṃkhya* razvija soteriologiju kroz razlikovanje *puruṣe* i *prakṛti* (*vyaktāvyaktajñāvijñānāt*). To razlikovanje je ostvareno temeljem zaključka o "generalnim korelacijama" (*sāmānyatoḍṛṣṭa*), kojima se definira što je u principu neosjetljivo na temelju nekih karakteristika onoga što je osjetljivo. Problem oslobođenja je stoga za *sāṃkhyu* intelektualni problem koji se može riješiti filozofskom refleksijom ili inferencijskim rasuđivanjem. Takva refleksija vjerojatno uključuje i neku vrstu meditacije.

Yoga prihvaća fokus *sāṃkhye* na razlikovanje *puruṣe* i *prakṛti* preko refleksije, ali se bavi konkretnim fizičkim i psihološkim strategijama kako postići to razlikovanje. Sama etimologija, *yogah samadhih*, nam govori da je fokus *yoge* koncentrirana na stanja svijesti koja ultimativno postižu refleksivno razlikovanje. *Yoga* ima detaljnu teoriju svijesti utemeljenu na "promijenjenim stanjima svijesti" koje dijeli na namjerne, odnosno sadržajne tipove (*samprajñata*) i nenamjerne tipove bez sadržaja (*asamprajñata*). Najjednostavnije rečeno, *yoga* je pokušaj opisivanja i analiziranja

stanja svijesti koja moraju biti razvijena kako bi se postigla jasnoća razumijevanja između svjesnosti (*cittatattva*) i svijesti (*puruṣa* ili *citiśakti*).

Pokazali smo da je prikladnije razumijeti *sāṃkhyu* i *yogu* kao dva zasebna sustava vjerovanja i filozofije. *Sāṃkhya* nije teorijska podloga za praksu *yoge*, već je ona starija tradicija iz koje je djelomično proizašla *yoga*. U *yogi* nalazimo ili pojednostavljene sisteme iz *sāṃkhye*, ili filozofske i teološke koncepte koji su nastali pod utjecajem *sāṃkhye*. Također, *yoga* je nastala i pod utjecajem raznih škola iz hinduizma, buddhizma i džainizma. Shvaćanje *yoge* kao prakse *sāṃkhye* je djelomično nastalo i zbog detaljnijeg pristupa meditaciji u *yogi*, ali zbog različitih filozofskih i teoloških polazišta (naročito su bitne razlike u teizmu), prikladnije je da razdvojimo ova dva sistema.

5 ZAKLJUČAK

Iako se ne zna točan nastanak *sāṃkhya* i *yoge*, postoje nagađanja koja se mogu obrazložiti u prilog početaka tih sistema. Naime, ta rana razdoblja njihovog nastanka uvelike se razlikuju od njihovih kasnijih klasičnih sistema, no pročavajući stare spise mogu se primjetiti ideje po kojima su sistemi mogli biti začeti i oblikovani.

Bitno je naglasiti da u prvom i drugom razdoblju nema “filozofije” u bilo kojem od gore navedenih tekstova (*Vede*, *upanišade* i *epovi*) nego su to samo najosnovnije spekulativne intuicije. Tako da se isprva izrazi *sāṃkhya* i *yoga* ne odnose na filozofska stajališta u smislu sustavnog promišljanja koje traži sveukupnu koherentnost i uvjerljivo predstavljanje. Oni se radije pozivaju na duhovne metodologije “nevine metafizike”. Sustavna promišljanja koja traže sveukupnu koherentnost i uvjerljivo predstavljanje, nastaju puno kasnije te se mogu s pravom nazvati “filozofijom” (*Yogasutra* i *Sāṃkhyakārikā*).

Tako prve spekulacije *sāṃkhya* i *yoge* vidimo u *Vedama*, točnije u *Ṛgvedi* i *Atharvavedi*. Spekulacije *sāṃkhya* možemo uočiti u mitološkim i kozmološkim odlomcima koji naglašavaju red (*sat*) i kaos (*asat*); također su bitne kozmološke spekulacije koje naglašavaju trodjelnu kreaciju u kojoj stvaralačka sila ili princip ulazi u kreaciju kao prvorodeni (*poput Brahmanaspatia*); te spekulacije koje se tiču *puruše* kao iskonske žrtve i naglašavanja *puruše* kao suštine ili razloga za pojavu svijeta i čovjeka.

Nadalje, u prvom razdoblju vidljiva je povezanost s *upanišadama*, te u njima pronalazimo razne spekulacije. U *Chāndogya Up. VI, 2.3-4.* možemo vidjeti teoriju uzročnosti *sāṃkhya* (*satkāryavāda*), a u *BA.Up. I. 4* i njenim mitovima uočavamo pojam *ahamkāre* koja je prvotno označavala kozmički entitet, a tek kasnije je postala psihološki pojam u *sāṃkhya*.

U drugom razdoblju važnu ulogu imaju srednje *upanišade Kaṭha* i *Śvetasšvatara*. U radu je prikazano kako je u tom drugom razdoblju bilo teško odrediti što je to *yoga*, a što *sāṃkhya* pa se u radu *sāṃkhya* naziva *proto-sāṃkhya*, a *yoga sāṃkhya-yoga* iako se odnosi na istu stvar. Pred kraj druge faze sve više postaju vidljive razlike između *sāṃkhya* i *yoge*. To se najviše primjećuje u *Bhāgavad-gīti* i *Mokṣadharmaparvanu*. Glavna razlika između ova dva sistema jest ta da se za *sāṃkhya* oslobođenje postiže znanjem, a za *yogu* praksom. *Sāṃkhya* naglašava da je sam čin spoznaje sebe dovoljan za spasenje i vrlo je mali naglasak na meditaciji, dok *yoga* naglašava meditaciju ili zadubljenje i strogu tjelesnu disciplinu. Tako da je najveća razlika u

spisima između ta dva sistema metodološka. *Sāṃkhya* prakticira metodu spasenja znanjem, dok *Yoga* činjenjem. U drugom razdoblju, iako se još ne može govoriti o sistemima, može se primjetiti razvoj misli i ideja koji pred kraj razdoblja stvaraju normativne sisteme.

U trećem razdoblju sačuvani su tekstovi koji određuju normativne sustave koje danas zovemo klasičnim sistemima. Iako je sačuvano jako malo literature, pretpostavlja se da su sačuvana djela *Yoga-sūtra* i *Sāṃkhya-kārika* mjerodavan prikaz tih sistema, mada ih je teško objasniti bez komentara koji su nastali na njih.

Za kraj, u zadnjem dijelu rada prikaz razlika dva “novonastala” sistema dokazuje da su razlike dovoljno velike i značajne da se mogu smatrati zasebnim sistemima. Premda su znanstvenici podijeljeni na one koji priznaju ta dva sistema kao zasebna i na one koji smatraju da je to jedan sistem koji se sastoji od dva dijela, smatram kako je ipak razvidno da su ta dva sistema različita, ali su zajedno rasla i na kraju se razdvojila zbog nekih bitnih razlika, na primjer činjenice da je *yoga* teistička za razliku od *sāṃkhya*, da imaju različita sredstva postizanja oslobođenja, različitu soteriologiju, poimanje vremena te nekih drugih manjih ali svejedno bitnih razlika u učenjima.

LITERATURA

- Buitenen, J. A.B. 1957. *Studies in Sāṃkhya (III)*, Journal of the American Oriental Society.
- Burley, M. 2007. *Classical Sāṃkhya and Yoga. Interpretation of its History and Meaning*. Routledge Taylor and Francis Group. London and New York
- Chapple, C.K. 2008. *Yoga and the Luminous*. State university of New York press. Albany
- Edgerton, F. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge
- Elijade, M. 1984. *Joga: besmrtnost i sloboda*. Beogradski izdavačko-grafički zavod. Beograd
- Frauwalner , E. 1973. *History of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidas Publisher private limited. Delhi
- Hirišana, M. 1980. *Osnove indijske filozofije: Itro „naprijed“*. Zagreb
- Johnston, E. H. 1937. *Early Sāṃkhya*. London
- Kardaš, G. 2006. *Bhāgavad-gītā*. DEMETRA Filozofska biblioteka Dimitrija Savića. Zagreb
- Keith, A. B. 1949. *The Sāṃkhya System*. YMCA Publishing Co. Second Edition. Calcutta
- Keith, A.B. 1925. *Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣhads*. Harvard University Press. Cambridge
- Larson, G.J. 1969/1979/1998. *Classical Sāṃkhya*. Motilal Banarsidas Publisher private
- Larson and Bhattacharya. 1987. *Encyclopedia of Indian philosophies volume IV. Sāṃkhya A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidas Publisher private limited. Delhi

- Larson and Bhattcharya. 2008. *Encyclopedia of Indian philosophies volume XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Motilal Banarsidas Publisher private limited. Delhi
- Radakrišnan, S. 1965. *Indijska filozofija II*. Nolit. Beograd
- Veljačić, Č. 1978. *Razmeđa azijskih filozofija II*. Sveučilišna naklada Liber. Zagreb