

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Domen Berlak

Epistemologija v Vedanti:
prvenstvo neke metode

Diplomsko delo

Ljubljana, 2014

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Domen Berlak

Mentor: red. prof. dr. Franc Mali

Epistemologija v Vedanti: prvenstvo neke metode

Diplomsko delo

Ljubljana, 2014

*Mamici in očiju,
ki sta mi vedno stala ob strani in me podpirala pri vseh prizadevanjih.*

Epistemologija v Vedanti: prvenstvo neke metode

Vprašanja, ki zadevajo naravo spoznanja in problem metode pri določanju veljavnjega vedenja, niso nova. Diplomsko delo skozi hermenevitično analizo obravnava epistemologijo v Vedanti, eni izmed sedmih klasičnih indijskih filozofskih sistemov. V ospredju je vprašanje metode, ki lahko omogoča spoznavo in privede do gotovega znanja o predmetu, ki je v Vedanti definiran kot Brahman ali transendentna in transcendentalna Absolutna Resnica. Skozi podajanje kritike spoznavnih metod *pratjakše* (empirije) in *anumane* (racionalizma) se *šabda* (avtoritativno pričevanje ali neposredna izkušnja ontoloških stanj) v Vedanti uveljavi kot vodilna metoda, kateri so podrejene vse ostale.

Diplomsko delo je razdeljeno na dva dela, kjer je v prvem Vedanta kot miselna tradicija umeščena v širši kulturno-zgodovinski kontekst razvoja indijske filozofske misli. Nato je definiran njen predmet spoznavanja in podan krajši opis posameznih šol znotraj vedantskega diskurza. Drugi del je osredotočen na definiranje in kritiki metod spoznave, kar je jedro epistemologije v Vedanti. Hkrati so navedene vzporednice s podobnimi pojavi v Zahodni epistemološki misli. Analiza se zaključí z osvetlitvijo vprašanja metode znotraj podanega konceptualnega okvira in se naveže na splošen doprinos k obči epistemološki razpravi.

Ključne besede: epistemologija, Vedanta, Absolutna Resnica, metoda, neposredna izkušnja.

Epistemology in Vedanta: triumph of a method

Questions, which arise in discussion about the nature of knowledge and pose the problem of method, are certainly not the ones unanswered before. Thesis through hermeneutical analysis tackles epistemology in Vedanta, one of the seven classical Indian philosophies. In the forefront is the question of method that can provide certain knowledge of the object, which is in Vedantic discourse defined as Brahman or transcendental and transcendent Absolute Truth. Through the critique of methods of *pratyaksha* (empiricism) and *anumana* (reason) *shabda* (authoritative testimony or direct experience of ontological states) takes a pinnacle role as a method, to which all others are subjected.

Thesis is divided in two parts, of which in the first Vedanta is defined as a philosophical tradition and placed in broader cultural and historical perspective of development of Indian philosophical inquiry. Then its object of knowledge is defined as well as a description of different schools operating inside the vedantic discourse. Second part focuses around epistemology, first defining and then criticizing each method of knowledge in Vedanta. At the same time parallels are drawn with their Western counterparts. Analysis concludes with hope of shedding light on the question of method within the confines of conceptual framework and also tries to evaluate its contribution to general epistemological discussion.

Key words: epistemology, Vedanta, Absolut Truth, method, direct experience.

KAZALO

1	UVOD	6
1.1	Metodologija in konceptualni okvir	9
2	RAZVOJ INDIJSKE MISLI.....	11
2.1	Vedska književnost in religija vedske civilizacije.....	12
2.1.1	Težave pri določanju starosti.....	12
2.1.2	Vedski kanon in dilema <i>śruti-smṛiti</i>	14
2.1.3	Vedski ritualizem in šramana gibanje	16
2.2	Sapta-daršana: klasični filozofski sistemi	17
2.2.1	Sankhja – ateistični dualizem.....	18
2.2.2	Njaja – filozofija logike in sklepanja	18
2.2.3	Joga – disciplina samospoznave.....	19
2.2.4	Vajšešika – atomistična teorija.....	20
2.2.5	Vjakarana – teorija jezika.....	20
2.2.6	Mimamsa – napredovanje z opravljanjem dolžnosti.....	20
3	VEDANTA.....	21
3.1	Šole znotraj Vedante.....	22
4	EPISTEMOLOGIJA V VEDANTI.....	25
4.1	Klasifikacija praman – metod spoznave.....	26
4.2	Pratjākṣa – empirična zaznava.....	27
4.3	Anumana – racionalizem	30
4.4	Šabda – avtorirativno pričevanje ali razodetje	34
5	UGOTOVITVE IN SKLEP	38
6	VIRI IN LITERATURA	41

1 UVOD

»Življenjskih želja nikoli ne bi smeli usmeriti v čutno zadovoljevanje. Človek si sme želeti le zdravo življenje ali samoohranitev, ker je človeško bitje namenjeno poizvedovanju o Absolutni Resnici. To bi moral biti edini cilj našega delovanja.« - (Prabhupada 1993, 1.20.10¹)

Spominjam se, ko sem še kot otrok videl risanko Zgodbe iz Narnije ustvarjeno po istoimenskem delu avtorja C. S. Levisa. Kasneje sem knjigo tudi prebral in določen prizor je name naredil prav poseben vtis. Naj ga povzamem: Lucija, najmlajša od štirih otrok, ki obišejo nenavadni dom ostarelega profesorja, na drugi strani garderobne omare, odkrije pravljичno deželo Narnijo. A zanjo ni pravljična, temveč popolnoma resnična. Seveda ji sestra in brata tega ne verjamejo in jo obtožijo, da si vse skupaj zgolj domišlja. Ko kasneje uspe tudi Edmundu stopiti na drugi svet, a iz mladostniškega rivalstva do svoje sestre to odločno zanika, najstarejša Peter in Suzana pričenjata pomišljati, da se Luciji blede, saj omare zagotovo ne vodijo na druge svetove. Ker je otroška igra je ušla izpod nadzora, se odločita, da se bodo o vsem pogovorili s profesorjem. Ko jim je ta v popolnosti prisluhnil, je v odgovor zastavil najmanj pričakovano vprašanje: 'Kako veste, da zgodba vaše sestre ni resnična? Saj ne velja za lažnivko in obtožiti nekoga, ki je pošten, da laže, je resna stvar. Poleg tega ni videti, da bi se ji zmešalo in to je razvidno, že če samo govorimo z njo. Torej možnosti so naslednje: ali Lucija laže ali se ji je zmešalo ali pa govori resnico.' Suzana je zgolj obnemela, Petru pa dvom ni dal miru, kajti le kako je nekaj takega, kot je svet na drugi strani omare, lahko resnično, saj nihče drug še ni imel take izkušnje. In če so stvari resnične, so vedno resnične. A profesor mu je zgolj odvrnil: 'Ali so res?' Toda Peter se ni dal kar tako zlepa: 'Toda gospod, kaj resnično mislite, da drugi svetovi obstajajo, kar tako, vsepovsod?' 'Nič ni bolj verjetno in poleg tega je bolje, da se vsak briga zase,' odvrne profesor in s tem se pogovor zaključi (Levis 2007).

Opisani prizor name ni napravil posebnega vtisa, ker bi dejansko docela doumel smisel pogovora med profesorjem, Petrom in Suzano, temveč mi ravno nasprotno še zdaleč ni bilo jasno zakaj se o tem sploh pogovarjajo. Moji otroški domišljiji se je Lucijino doživetje zdelo popolnoma verjetno in šele sedaj, ko gledam na celotno zgodbo z druge domala bolj racionalne perspektive, lahko uvidim ključni problem, ki ga izpostavi profesor. In ta ni v tem

¹ Avtor prevodov Šrimad-Bhagavatama, Bhagavad-gite in Čejtanja Čaritamrite, ki jih uporabljam, je A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada.

ali svetovi na drugi strani omare resnično obstaja ali ne, ampak kako lahko to sploh presodimo. Gre za problem veljavnosti spoznave in vprašanja metode, kajti le kdaj smo lahko prepričani, da o nečem posedujemo védenje in gotovi, da sploh vemo karkoli? Govorimo o klasičnih vprašanjih, ki zadevajo polje epistemologije².

Zagotovo je na mestu opazka, zakaj neki je potreben še en poskus pisanja o teoriji znanja, saj je bilo v zgodovini filozofske in znanstvene misli o tem rečeno že marsikaj, saj ne nazadnje epistemološka vprašanja predstavljajo eno izmed osrednjih tematik v delih številnih genijalnih avtorjev, kot so Platon, Aristotel, Descartes, Hume, Kant, Weber, Popper, Kuhn in drugi. Preden nekdo zgradi nebotičnik, mora postaviti temelje in ravno tako mora vsak filozof ali znanstvenik, ki želi na svoji poti odkrivanja resnice ustvariti koherentno znanje, utemeljiti svoj poskus s trdnim epistemološkim temeljem, saj na ta način pokaže, kako je sploh prišel do spoznanj, ki jih predstavlja. Mogoče je trditi, da je želja po znanju in poznavanju resnice ena izmed temeljnih človekovih potreb in tako kot so biološke potrebe po zraku, hrani, pijači univerzalne celotnemu človeštvu je tudi poizvedovanje o realnosti omnihistorične in transgeografske narave (Morales 2002, 1). In upanje, da je mogoče na osnovna vprašanja o pridobivanju znanja gledati iz neke nove perspektive, je moj odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje o potrebnosti še ene razprave o epistemologiji. Zaradi tega sem se odločil, da se ozrem preko miselnih meja Zahodne filozofije (epistemologije) in se osredotočim na Vedanto, eno izmed klasičnih filozofskih smeri indijskega podkontinenta.

Vedanta je ena izmed šestih oziroma po mnenju nekaterih avtorjev sedmih (Morales 2002, 28) *vaidika* ali *aštika*³ indijskih filozofij, ki se po besedah Suhotra Swamija (2012, 5) povezujejo v tem, da si, gledano v najširšem kontekstu, prizadevajo doseči enak cilj, in sicer da opišejo naravo pojavnega sveta ter posameznikov odnos z njim z namenom, da ga ta dokončno preseže in spozna Absolutno Resnico – končno Realnost, vzrok vseh vzrokov. Pripadniki vsake izmed njih so seveda ta cilj različno definirali in oblikovali tudi različne epistemologije ter na podlagi njih predlagali različne metode doseganja spoznanja Absoluta. Vsaka izmed šol, ki jih znotraj vedantske tradicije lahko kategorično razdelimo na monistično in

² Epistemologija (iz gr. *episteme* – znanje, razumevanje) je veja v filozofiji, ki se ukvarja z načini spoznavanja in naravo ter omejitvami spoznanj (znanja). Pojem se zadnje čase uporablja v ožjem smislu teorije znanosti. Jaz v tem delu uporabljam širšo definicijo teorije spoznanja.

³ Raje kot da bi za označevanje filozofskih tradicij, o katerih je govora uporabil, vse preveč nenatančen pojem hinduizem, ki lahko označuje skorajda katerokoli religijsko/filozofsko tradicijo, ki izvira iz Indije in je povrh vsega neavtohtona skovanka ali brahmanizem, ki je predvsem politično obarvan pojem, saj se nanaša na specifično skupino ljudi znotraj kastnega sistema, sem se odločil slediti Moralesu (2002) in uporabljati sanskrtška izraa *vaidika* in *aštika*, kadar razpravljam o filozofskih sistemih, ki so osnovani na Vedah in širši književnosti te kategorije.

dualistične, oblikuje lastne zaključke na podlagi interpretacije *Brahma-sutre*, ki zadevajo epistemologijo, ontologijo⁴, eshatologijo⁵, itd., toda vsaka izmed njih se, razlikam navkljub, ukvarja s naslednjimi štirimi vprašanji (Gupta 2007, 2):

- Kakšna je narava končne Realnosti (Brahmana)?
- Kakšen je odnos med svetom in Brahmanom?
- Kakšna je naša narava, torej narava živih bitij?
- Kako naj dosežemo končno popolno osvoboditev (*mokšo*)?

Metoda, ki je po mnenjih vedantistov najbolj primerna, pri iskanju odgovorov na zastavljena vprašanja je *śabda*, kar pomeni avtoritativno pričevanje (beseda zaupanja vredne osebe). V kontekstu poizvedovanja o Absolutni Resnici se *śabda* natančneje nanaša na razodetje. Za začetek lahko razmejimo razodetje na dva tipa, in sicer tisto, kar je razodeto drugim – beseda zaupanja vredne osebe oz. avtoritativnega vira, kar so v okviru vedante Vede, in na razodetje, ki se nanaša na neposredno izkustvo Absolutne Resnice, pri čemer pa epistemologija ni samo trdno utemeljena na ontologiji, kot predmetu filozofske špekulacije, temveč na »zelo resničnih, bližnjih in izkustvenih ontoloških stanjih« (Morales 2002, 4).

Na podlagi predstavljenih izhodišč, si postavljam raziskovalno vprašanje, na katerega bom poskušal odgovoriti:

Zakaj se v okviru vedantske epistemologije *śabda* - avtoritativno pričevanje - razume kot edina spoznavna metoda, ki lahko zaobjame predmet spoznavanja v Vedanti?

Kot sem opisal zgoraj, je predmet spoznavanja v Vedanti Absolutna Realnost oz. *Brahman* in *śabda* – metoda razodetja. Prikazati bom želel razloge, zakaj se avtoritativnemu pričevanju namenja prvenstveno mesto med metodami spoznave Brahmana (in tudi pojavnega sveta) ter kakšna je dinamika med neposrednim izkustvom resnice in avtoritativnim pričevanjem.

Diplomsko delo je v grobem razdeljeno na dva dela, pri čemer v prvem delu na kratko orišem razvoj filozofske in religiozne misli na področju Indije in prikažem, kakšno vlogo je imela Vedanta kot filozofska smer v toku zgodovine. Pri tem jo predstavim, hkrati pa tudi potegnem vzporednice z ostalimi prominentnimi filozofijami in opišem šest glavnih šol znotraj

⁴ Ontologija je veja v filozofiji, ki definira stanja in kategorije obstoja. Kot glavni del metafizike, ontologija postavlja vprašanja, katere entitete obstajajo ali lahko rečemo, da obstajajo in v kakšnem hierarhičnem odnosu so med seboj.

⁵ Eshatologija (gr. *eshatos* – konec) je del teologije, ki se ukvarja s koncem sveta, kakor tudi koncem človekovega bivanja.

vedantskega diskurza, od katerih je vsaka proizvedla lastno *sidhanto* oziroma končni sklep. Slednje je namreč pomembno ne zgolj zaradi ontoloških, soterioloških⁶, eshatoloških itd., razlik, temveč tudi zaradi razhajanj na področju epistemologije, posebno v pogledu na področje, ki ga pokriva metoda avtoritativnega pričevanja. V drugem delu predstavim epistemološke dileme, s katerimi so se Vedantisti soočali ob proučevanju svojega predmeta. Od celote elementov, ki tvorijo epistemološko debato, je vprašanje metode, ki privede do veljavnega znanja, osrednjega pomena v epistemologiji Vedante. Zaradi tega se osredotočim na kategorije metod, kot jih definirajo glavni misleci tradicije in na kritike, ki jih podajo. Ob tem jih primerjam z glavnimi epistemološkimi idejami najpomembnejših (tistih, ki so ključno zaznamovali razvoj misli) mislecev Zahoda. Omenim tudi težave na katere so največkrat naleteli pripadniki posameznih šol znotraj vedantske tradicije, ko so poskušali podati lastno interpretacijo Vedatne in poskuse njihovih premostitev. V sklepu povzamem ključne epistemološke elemente v okviru celotnega konteksta tradicije in poskušam odgovoriti na zastavljeno raziskovalno vprašanje, hkrati pa si drznem ovrednotiti morebiten prispevek, ki bi ga lahko epistemologija v Vedanti namenila sodobni znanstveni misli.

1.1 Metodologija in konceptualni okvir

Da bi lahko odgovoril za zastavljeno raziskovalno vprašanje in poskušal posredovati smisel, sem se odločil za uporabo objektivne hermenevtike, ki jo uporabljam »...kot vstop v drugo tradicijo« (Gadamer v Mali 2006, 87). Pri tem razumevanje umeščam v širši kulturni in filozofski kontekst tradicije, ki predstavlja nujno potreben referenčni okvir – celoto, da lahko doumemo njegov sestavni del. Zaradi tega upoštevam tudi dvojje načel hermenevtične metode, ki jih je podal Dilthey (v Mali 2006, 91):

1. Hermenevtična metoda deluje po načelu neločljivosti umevanja in vrednotenja. Ni razumevanja brez vrednotenja. Da pa to ne bi škodovalo idealu objektivnosti, je treba vrednote objektivizirati s komparativnim pristopom.
2. V hermenevtiki je nepogrešljiva vloga konteksta za razumevanje. Neko delovanje oziroma vedenje moramo vedno razumeti v celoti družbenih in spoznavnih dejavnikov.

Kot pravi Giddens: »hermenevtična analiza zahteva spoštovanje avtentičnosti posredovanih pomenskih okvirov« (v Mali 2006, 89–90) in podobno poudarja tudi Kuhn, da je

⁶ Soteriologija (gr. *soteria* – odrešitev) je raziskovanje načinov odrešitve ali osvoboditve, kar je glavna tema mnogih religij.

najpomembnejša predpostavka hermenevtične interpretacije, ukvarjanje s celotnim kontekstom (Mali 2006, 177).

Vrednotenje objektiviziram s primerjavo znotraj kulturnega okvira samega – med posameznimi šolami znotraj vedantskega diskurza in ostalimi *vaidka* filozofijami. Hkrati potegnem vzporednice z najvplivnejšimi epistemološkimi pogledi znotraj okcidentalne filozofske misli. Celoto družbenih in spoznavnih dejavnikov v širšem smislu proučevanja epistemologije v Vedanti predstavlja celoten družbeno-kulturni okvir, znotraj katerega se je razvila in v ožjem smislu tradicijo samo z njeno celotno metafiziko. Zaradi tega se mi zdi nujno podati konceptualni okvir, ki zadeva pojmovanje kategorije védenja, kot ga razume Vedanta in celotno hermenevtično analizo epistemologije izvesti znotraj tega okvira.

V splošnem Vedanta sprejema koncepte filozofske šole Njaja, ki se ukvarja predvsem z logiko. Zaradi tega je potrebno najprej podati razliko med terminoma *gjana*⁷ in *pramá*, pri čemer se prvi nanaša na znanje v smislu kognicije oziroma nekega zavedanja. Kot pravi *Tarka-samgraha-dipika*⁸, eden osnovnih tekstov indijske logike, v šestnajstem verzu tretjega poglavja: »Ključna lastnost kognicije je: neposredno znanje, ki postane subjekt zavesti izražen v obliki: *Jaz vem*« (Virupakshananda 1994, 3.16). Znanje je nadalje razdeljeno na izhajajoče iz spomina in na dano v smislu izkušnje, ki je lahko veljavna ali neveljavna:

»Veljavno dojemanje je tisto, ko je objekt s svojimi lastnostmi spoznan kot jih resnično ima, npr. spoznava srebra v objektu, ki je srebrn. To je poznano tudi kot veljavno znanje – *pramá* – o predmetu. Spoznava velja za neveljavno, takrat ko se objektu pripiše lastnost, ki je nima v resnici. Na primer, spoznava srebra v notranjosti morske školjke. To je vsekakor napačna kognicija – *apramá*« (ibid., 3.19–20).

Kar lahko opazimo, je dejstvo, da znotraj konteksta indijske filozofije znanje vedno odraža veljavno in gotovo znanje, tisto ki je vselej v stiku z resničnostjo: je hkrati *gjana* – del zavesti in *pramá* – odraža realnost. Resnično znanje v tem primeru torej ni zgolj kakršno koli zavedanje nekega predmeta, temveč mora nujno biti skladno z njegovimi realnimi lastnostmi. Zavedanje te predpostavke je po mojem mnenju nujno, za razumevanje razlogov pri določanju veljavnih metod spoznave, posebno ko poskušamo zaobjeti vseobsegajočo Absolutno Resnico.

⁷ Gjana je zelo širok pojem in se pogostokrat uporablja tudi v drugih kontekstih, npr. *gjana-joga* – način povezave z Absolutom skozi znanje.

⁸ Uporabljam prevod Swamija Virupakshananda (1994).

2 RAZVOJ INDIJSKE MISLI

Upoštevajoč Maslowovo (1954, 35–46) lestvico hierarhije potreb, na kateri je tista po osnovnih življenjskih dobrinah na prvi stopnički in težnja po samouresničitvi na najvišji, lahko predvidevamo, da so tako naravno okolje, kakor tudi družbene razmere v antičnem času na področju današnje Indije, morali biti več kot zgolj ugodni. Namreč bogata kulturna in religijska dediščina pričata o tem: dovolim si predvidevati, da če je kdaj obstajala poljubna duhovna praksa ali filozofski pogled, je to zagotovo bilo enkrat v Indiji.

V potopisih antičnih trgovcev in raziskovalcev z Zahoda lahko beremo o izjemnih naravnih bogastvih in obilici dobrin, ki so jih uživali ljudje tistega časa na področju indijskega podkontinenta. Bogata prst, ugodni rečni sistemi in milo podnebje ter veliko rudnin in mineralov so bili predpogoj za materialno preskrbljenost in splošno blaginjo (Majumdar 1960, 18), ki sta ljudem omogočila, da se ukvarjajo tudi s 'potrebami duha'.

Howard J. Resnick, izjemen poznavalec sanskrta in indijskih religij, pravi, da v kolikor analiziramo starodavno vedsko literaturo ne najdemo primera, da bi v starodavni indijski družbi obstajalo suženjstvo, kot smo ga poznali na Zahodnih tleh. Takšno stanje naj bi trajalo vsaj do leta 700 pr. n. št., mogoče celo do vzpona budizma z Aško okoli 250 pr. n. št. (Bloomfield 1908, 19). Obenem so v Mahabharati pogosti primeri javnega ugovaranja kraljem, kar nakazuje družbo, kjer so subjekti svobodni in imajo pravico do svobode govora (Resnick 2011), kar jim seveda omogoča, da razvijajo lastne filozofije in pri tem obdržijo glavo. Vsakdo, ki je imel neko idejo, je enostavno osnoval lastno gibanje in nihče ni zaradi tega izgubil življenja – vsi so enostavno samo debatirali med seboj, kdo ima prav in kdo ne. Megasthenes, zgodovinar in grški popotnik v Indiji, v svoji Indiki (McCrimble 1877, 40) opisuje svobodno družbo in se čudi nad tem, da tamkajšnji ljudje ne poznajo suženjstva in trdi, da gre za edino tovrstno družbo njegovega časa. Seveda obstajajo nasprotniki tovrstnega pogleda (Avari 2007, 116), toda težko je natančno določiti, kdaj je do pojava suženjstva prišlo. Večina virov nakazuje na poznejši čas. V kolikor sledimo vedski književnosti, predvsem *Puranam*, bi bilo mogoče sklepati, da je do tega prišlo šele s pojavom rigidnega kastnega sistema (npr. slavna Bhagavata Purana govori o tem v osemnajstem poglavju prvega speva).

Večkrat sem omenil vedsko književnost, ki je bila osnova vedske religije, ki se je kasneje razcepila na različne smeri in iz katere so vzniknili klasični filozofski sistemi. Ker ta literatura predstavlja osrednjo vlogo v razvoju indijske misli, menim, da jo je nujno vsaj osnovno

predstaviti, tudi za kasnejše razumevanje epistemologije v Vedanti, ki je tako rekoč osredotočena okoli določenega dela te književnosti.

2.1 Vedska književnost in religija vedske civilizacije

Vede in vedska religija so neločljivo povezani, saj prve služijo kot osnovno izhodišče in temelj za drugo. Tudi vseh sedem filozofskih sistemov je gradilo svojo 'filozofsko nadstavbo' na 'bazi' idej, ki so jih črpali iz Ved. Beseda *veda* izhaja iz sanskrtskega korena *vid* in zato, ker so indijski in evropski jeziki v sorodu, saj oboji pripadajo indo-evropski jezikovni družini, lahko poiščemo pomenske paralele tudi v nam bližnjih jezikih, na primer v angleščini, kjer najdemo besedo *wit* ali v nemščini *wissen*. Vse tri pa pomenijo podobno, in sicer vedeti. Izraz *veda* v sanskrtu pomeni, dejansko enako kot v slovenščini, znanje. V kontekstu omenjene literature pa se uporablja kot označevalec ali celotnega enormnega korpusa starodavne indijske literature ali ožjega dela, celo zgolj posameznih del, ki pripadajo tej literaturi (Bloomfield 1908, 17).

Težave nastopajo že na tem mestu in so večplastne narave. Po eni strani problemi zadevajo določanje kanona in s tem se ne soočajo zgolj Zahodni raziskovalci. Upal bi si trditi, da znotraj tradicij, ki temeljijo na Vedah (in Vedanta ni izjema), obstaja še več trenj, saj je ključnega pomena, da neko določeno delo, ki je za tradicijo pomembno, sodi v vedski kanon, zavoljo njegove kredibilnosti. To bo postalo jasno, ko bo govora o metodah spoznavne. Druga kategorija težav pa se tiče določanja starosti vedske književnosti in posledično religije in civilizacije. Sedaj bom predstavil posamezne sklope literature, a pred tem bom podal različne poglede o njihovi starosti.

2.1.1 Težave pri določanju starosti

Točni čas nastanka vedske literature še vedno ni znan in vprašanje je ali bo kdaj z gotovostjo mogoče trditi o natančni letnici. Mnenja med proučevalci so si deljena in nekateri pravijo, da naj bi bila *Rig Veda Samhita*, najstarejši del te starodavne književnosti, sestavljena okoli 5000 pr. n. št. ali celo kasneje, medtem ko drugi pol čisla letnico 300 pr. n. št. Večina pogledov sprejema nastanek okoli leta 1000 pr. n. št. (Bloomfield 1908, 25), ki pa je z več vidikov izredno problematična ocena. Kot prvo je v popolnem neskladju s pojmovanjem tradicije, ki avtorstvo oz. bolje rečeno uredništvo⁹ pripisuje Vjasadevu (Varma 1979, 102), ki naj bi celotno vedsko književnost zapisal na začetku dobe *kali*, ki je po tradicionalnem prepričanju nastopila okoli leta 3000 pred našim štetjem. Drugi razlog tvorijo okoliščine, v katerih je bila

⁹ Vjasadev naj bi bil zgolj urednik, ki je izvorno Vedo razdelil na štiri dele in jih tudi zapisal, saj ljudje niso bili več toliko inteligentni, da bi si uspeli zapomniti celotno izročilo, ki se je do takrat prenašalo ustno.

letnica 1000 ali bolje rečeno 1200 pr. n. št. kot čas nastanka Rig Vede predpostavljena, saj je to letnico predlagal sloviti ustanovitelj indologije Max Müller. Zanimivo je ozadje, kako je prišel do te letnice, za katero je tudi sam trdil, da je izključno hipotetična (Müller v Varma 1979, 100), a se še vedno uporablja kot standard za določanje starosti tako Ved kot vedске civilizacije. Müller je celotno svojo idejo osnoval na avtoriteti Somadeva, avtorja zgodbic o duhovih iz 12. stoletja, v katerih nastopa Katjajana, soimenjak enega izmed jezikoslovcev (Avari 2007, 99) in piscev *dharmašaster* (zakonikov, ki predstavljajo precej mlajši del vedске književnosti proti hvalnicam). Somadevov Katjajana naj bi bil hkrati minister kralja Nande iz leta 350 pred našim štetjem. Müller izenači oba Katjajani, saj zagotovo ne obstaja možnost, da v celotni indijski zgodovini ne bi obstajalo več oseb z istim imenom, in tako predpostavi, da so dharmasāstre in njim jezikovno sorodna literatura iz omenjenega obdobja (Varma 1979, 100–101). Z uporabo glotokronologije, teorije, ki predpostavlja, da se jezik spreminja s konstantno hitrostjo in ki dandanes ne velja več za znanstveno metodo, vsakemu sloju pripiše 200 let starejšo starost in tako pride do starosti Rig Vede. Glavni problem tovrstnega določanja letnice nastanka tiči v dejstvu, da celotna veljavnost se zanaša na zanesljivost namišljenih zgodbic o duhovih.

Seveda lahko sklepamo o razlogih, da so zgodnji indologi, podajali take interpretacije in nemogoče je obiti duh kolonializma Velike Britanije tistega časa in tendence, da si dokončno podjarmijo Indijo (Chandora v Knapp 2009, 136; Resnick 2009). Hkrati pride ob določanju starosti Ved z roko v roki tudi teorija o danes že ovrženi arijski invaziji¹⁰, ki govori o tem, da Indijci pravzaprav niso iz Indije ter da je kulturna tradicija kot jo razumejo sami bolj ali manj zlagana. Namen podjarmljenja sem že omenil, poleg tega je širši okvir, ki ga teorija zavzame, posebno v kronološkem smislu, odraz krščanskega pogleda na svet takratnih indologov, ko naj bi bil svet ustvarjen leta 4004 pr. n. št., čemur je sledil veliki potop 1500 let kasneje (Knapp 2009, 136–137). Seveda mnogi raziskovalci danes nasprotujejo temu pogledu in trdijo, da se invazija oz. migracija nikoli ni zgodila¹¹.

Če se vrnem k določanju starosti vedске literature, obstajajo tudi drugi trendi znotraj raziskovanja starodavne indijske kulture, ki predlagajo, uporabo drugačnih metod, kot so med drugim arheoastronomija, po kateri dobimo podatke za vrhunec vedске dobe okoli 4500–4000 pr. n. št. (Tilak in Jacobi v Varma 1979, 101), in iskanje izginule reke Sarasvati, ki jo Rig Veda 10.75 opisuje kot mogočno reko, na bregovih katere se je razvila vedska civilizacija.

¹⁰ Danes se govori o arijski migraciji (Knott 1998, 6), ki pa tudi predstavlja problematičen pogled.

¹¹ To so natančno predstavili Bhagwan Sing (1998) in Shrikant Talageri ter S. R. Rao (1993).

Reka naj bi po najnovejših satelitskih odkritjih pričela teči z zmanjšanim tokom okoli 3700 pr. n št. najverjetneje zaradi tektonskih premikov (Valdiya 2008, 9). V upoštevanju tega pogleda bi najstarejša plast vedске književnosti morala obstajati najkasneje že takrat, če ne celo prej.

2.1.2 Vedski kanon in dilema *šruti-smriti*

Tradicionalno se kot Vede smatrajo *Rig, Sama, Jadžur* in *Atharva Veda*, od katerih se vsaka deli na štiri sklope: *Samhite, Brahmane, Aranjake* in *Upanišade* (Rodrigues 2006, 24). V najožjem smislu se z izrazom Veda označuje samo Samhite oz. zbirke hvalnic bogovom vedskega panteona. Najstarejša od njih – Rig Veda Samhita sestoji od več kot 1000 hvalnic razdeljenih v 10 *mandal* ali spevov. Sama Veda Samhita je sestavljena večinoma iz enakih hvalnic kot prejšnja, toda sedaj so te v obliki, ki naj bi se uporabljala med izvajanjem ognjenih žrtvovanj (ibid., 25), seveda hkrati podaja navodila, kako pravilno izgovarjati *mantr*e (hvalnice). Samhita, ki je del Jadžur Vede se nadalje ukvarja z ognjenimi žrtvovanji: kako jih pravilno izvesti, katere mantr e je potrebno ob tem izgovarjati, itd., medtem ko Atharva Veda Samhita nekoliko odstopa od ostalih treh v tematiki (čeprav šestina njenih hvalnic naslavlja podobno temo kot tiste v Rig Vedi), saj pokriva najrazličnejša področja človekovega bivanja in je tako razdeljena kategorično na dva dela: dobronamerne (npr. izreki in uroki za ozdravitev bolezni, pridobitev ali ohranjanje plodnosti, pritegnitev pravega ljubimca, itd.) in zlonamerne aktivnosti (npr. kako izvesti prekletstva) (Rodrigues 2006, 25–26).

Drugi sklop, Brahmane, kar dobesedno pomeni, pogovori med *brahmanami* – svečeniki, se večinoma do potankosti ukvarja s tem, kako pravilno izvajati *jagje* oz. žrtvovanja bogovom (Rodrigues 2007, 28). Tretji sklop Aranjake – gozdne povesti, nakazujejo odklon od splošnega *brahmanizma*, saj kljub temu da še vedno govorijo o žrtvovanjih, se začnejo obenem spraševati o njihovem globljem pomenu in polagajo hkrati vse več poudarka na meditativne prakse. V nekem smislu predstavljajo most med Brahmanami in Upanišadi (ibid., 33–34). Slednji namreč predstavljajo, gledano s stališča filozofskih idej, jedro vedске metafizike. Dobeseden prevod besede Upanišad se glasi 'sedeti blizu spodaj' in kot razberemo iz oblike, gre za pogovore med učenci in *guruji* – duhovnimi učitelji. Glavna tematika Upanišadov je Absolutna Resnica oz. Brahman in *atman* oz. duhovno živo bitje. Narava Absolutne Resnice je v različnih Upanišadih različno opisana in tako imamo opise končne Realnosti brez lastnosti ali *nirguna brahman* in opise Absoluta z duhovnimi lastnostmi – *saguna brahman* (Rodrigues 2006, 34 in 36). Upanišadi so glavni vir snovi ne zgolj za Vedanto, temveč za skoraj vse vaidika filozofije.

Obstaja pa še cel kup literature, poleg do sedaj že omenjenih štirih glavnih Ved, ki se tudi smatra kot del vedske književnosti. Seveda obstajajo velike polemike o avtoritativnosti tovrstnih spisov in pri tem prihaja do kategoričnega ločevanja na *šruti* ali kar je slišano in implicira razodetje in *smriti* – česar se spominjamo in predstavlja zapise spoznanj velikih modrecev oziroma zgodovinske zapise. Toda kot pravi Brian Smith: »odnos med smriti in šruti je neverjetno zapleten« (Smith 1987, 46), saj mnoge izmed filozofskih tradicij polagajo večjo težo na določena dela, ki naj bi po tradicionalnem prepričanju sodila v manj avtoritativno kategorijo. Kategorija šruti naj bi imela veliko večjo avtoriteto, saj se ji pripisuje nečloveški oz. *apaurušeja* izvor (Broo 2006, 9; Buchta 2006, 88). Seveda vsaka filozofska šola to drugače interpretira. V rubriko smriti sodijo Itihase – velika epa *Ramajana* in *Mahabharata*, *Purane* (18 glavnih in 18 manjših) – dobesedno 'zgodovine', a se običajno dotikajo metafizičnih tem, ravno tako kot Upanišadi, a to počno skozi zgodbe, *Dharma-šastre* (zakoniki) in *Upavede* – teksti, ki govorijo o praktičnih znanjih in veščinah. Izjemno pomemben tekst posebno za vedantsko tradicijo, ki ne sodi ne v šruti ne smriti kategorijo so Vjasadevove *Brahma-sutre*, ki sodijo v kategorijo *njaja-šaster* oz. tekstov o logiki.

Omenjena literatura, ki sodi v rubriko smriti, se pogostokrat razume kot peta Veda in nujna dopolnitev kanona. Rodrigues sicer poda, po mojem mnenju neutemeljeno, opazko, da tovrstnega samo oklicevanja v Mahabharati ne bi smeli jemati preveč resno (Rodrigues 2006, 38). Zanimivo je dejstvo, da tudi dva najstarejša Upanišada, in sicer *Brihadaranjaka* in *Čandogja*, ki ju omenja tudi Rodrigues (ibid., 34) umeščata smriti literaturo v kanon: »... na enak način so dih Velikega Bitja te Rig Veda, Jadžur Veda, Sama Veda, Atharvangirasa [Atharva Veda, op.], Itihase, Purane, znanosti, Upanišadi, verzi, aforizmi, razlage...« (Brihadaranjaka Upanišad 2.4.10 v Buchta 2006, 92) . Čandogja Upanišad ji pripisuje status pete Vede: »Gospod, preučil sem Rig Vedo, Sama Vedo, Jadžur Vedo in Atharvano, četrto [Vedo] in Itihase in Purane, peto med Vedami« (Čandogja Upanišad v Buchta 2006, 93). Seveda to implicitno nakazuje na obstoj smriti literature v istem času kot so nastali Upanišadi, kar močno odstopa od splošnega prepričanja v akademskih vodah, kjer mnogi pravijo, da so tako Itihase kot Purane mnogo novejšega izvora (Holdredge 2006, 31). S stališča določenih filozofskih šol znotraj vedantskega diskurza je to zagotovo občutljiva tema, saj Purane – posebno Bhagavata (Broo 2006; Chilcott 2006) in Višnu Purana – predstavljata epistemološko gledano pomembno izhodišče za gradnjo filozofije.

Če obstaja med vsemi teksti znotraj vedske književnosti besedilo, ki je najbolj odločilno vplivalo na celoten razvoj hinduizma, je to brez dvoma *Bhagavad-gita* – Božja pesem, ki je

del Mahabharate, saj je vpeta v središče zgodbe, ko Vrhovna Božanska Osebnost Šri Krišna¹² svojemu prijatelju Ardžuni, ki je v stiski pred veliko bitko, razloži sintetizirano filozofijo Upanišadov. Bhagavad-gita, kljub temu da je umeščena v Mahabharato, uživa visok status in mnogi ji pripisujejo mesto med šruti literaturo (Rodrigues 2006, 38) in jo razumejo kot Upanišad *Gitopanišad*, saj jo je v očeh tradicije vendarle izgovoril Bog in kaj ima lahko višjo avtoriteto kot Njegove besede?

2.1.3 Vedski ritualizem in šramana gibanje

Vede, posebno v ožjem smislu – hvalnice, so bile osnova za staro vedsko religijo, znano pod drugim imenom tudi ritualni brahmanizem. Glavne karakteristike so združene pod skupnim imenovalcem vzdrževanja kozmičnega reda – *rite* skozi opravljanje ognjenih žrtvovanj različnim bogovom. Najpogosteje sta v Rig Vedi slavljena Indra, kralj raja in Agni, ognjeno božanstvo. Opravljanje žrtvovanj je bilo pojmovano kot ključno za dosego raja v posmrtnem življenju. Kasneje se začne poudarjati izvajanje *dharme* (zavoljo tega obstaja tudi cel kup dharmasaster) oz. pravičnega delovanja posameznika in družbe, ki je v skladu s kozmičnim redom (Rodrigues 2006, 27). V Brahmana literaturi vidimo izjemen poudarek na opravljanju žrtvovanj, ko se razlaga, da dejansko je jagja oz. daritev tista, ki daje moč bogovom. Ti »... so razumljeni kot odvisni od izvajanja žrtvovanj in posledično od dejavnosti svečnikov, ki so sposobni izvajati rituale« (ibid., 28). Poleg tega na več mestih v smriti literaturi, posebno v Puranah, zasledimo verze, ki govorijo o izprijenosti svečeniškega razreda, ki po nepotrebem žrtvujejo živali (npr. Šrimad-Bhagavatam v Prabhupada 1993, 1.3.24) in uveljavljajo pravila, ki dajejo pravico do opravljanja vedskih obredov zgolj tistim, ki so rojeni v brahmanskih družinah – gre za vznik kastnega sistema.

Ravno zaradi razmaha ekstremnega, rigidnega in do živali nasilnega naslinega brahmanizma, pehanja za materialnimi koristmi in vsesplošne nadvlade svečnikov nad ljudstvom in kot vidimo v zgornjem citatu, tudi nad bogovi, pride do odpora določenih skupin ljudi do vedske ritualistične religije, ki se odrazi v *šramana* gibanju, ki je krovni pojem za več miselnih smeri, ki so običajno sicer težile k bolj duhovnemu načinu življenja (Avari 2007, 96). Običajno se kot produkt tega gibanja smatrajo heterodoksne oz. *naštika* – Vede zavračajoče – tradicije, kot sta zelo znana Budizem in Džainizem in tudi cel kup drugih gibanj, npr. čisti materializem, ki ga osnuje Čarvaka, itd., obenem pa obstajajo tudi smeri, ki niso v popolnosti zavrnile obstoječe religijske kulture (prav tam). Ljudje, ki so se odločili zavreči ritualni brahmanizem,

¹² Bhagavad-gita je striktno monoteistični tekst (Resnick 1995), kjer je Šri Krišna na več mestih označen kot izvorni Brahman oz. Parabrahman ali. Absolutna Resnica: Bhagavad-gita 7.24, 9.11, 10.12-13, 14.27, itd.

so odšli v gozd in se podvrgli askezi ter filozofskim razpravam. Aranjake, še toliko bolj pa Upanišadi, so rezultat tovrstnih prizadevanj in so bili tudi vključeni v kanon ter so razumljeni kot *uttara-mimamsa* ali poznejše razodetje, za razliko od *purva-mimamsa* – prvotnega razodetja, ki se imenuje tudi *karma-mimamsa* oz. način plodonosnega delovanja – tistega, ki je usmerjeno k doseganju rezultatov za lastno uživanje. Šramanizem torej ponudi možnost za vznik klasičnih filozofskih sistemov.

2.2 Sapta-daršana: klasični filozofski sistemi

Preden na kratko predstavim vsako od klasičnih vaidika filozofij, menim, da je smiselno povedati nekaj besed o razliki v pristopu (lahko rečeno tudi cilju) med Zahodno (evro-ameriško) in indijsko filozofsko mislijo, kot jo izpostavi Morales (2002). Na splošno bi lahko rekli, da moderen post-kartezijanski pristop poskuša najti objektivno začetno točko iz katere je mogoče analizirati in razvrstiti več subjektivnih pogledov, ki tvorijo to, čemur pravimo 'realnost'. Za vaidika filozofije, se pa ravno nasprotno pogostokrat trdi, da naj bi šlo za subjektiven poskus iskanja končnega cilja, kar pa je malce pretirana izjava. Čeprav moderna Zahodna filozofija predvsem poudarja teorijo, dialektiko in diskurzivno deduktivno sklepanje, azijske tradicije, kljub temu da dajejo več teže na intuitivno spoznavo in introspektivnost, uporabljajo tudi raznovrstne pristope logičnega sklepanja. Glavna razlika med vaidika in Zahodnimi filozofijami je, da prva v svojem bolj holističnem pristopu uporabe bolj interaktivnih in izkustvenih pristopov pridobivanja znanja, zagotovo in do velike mere uporablja sistematično logično analizo, a hkrati ne zavrne nobenega vidika človeškega izkustva. Kot pravi Morales (2002, 25), so si azijski filozofi resnično zapisali za uho enega od glavnih Sokratovih napotkov: *gnothi seauton* ali 'Spoznaj se!', mnogo stoletij preden se je grški mislec sploh rodil.

Kontrast med obema miselnima tokovoma se posebno pokaže, ko primerjamo njune cilje, kajti za evro-ameriškega filozofa je znanje nekaj, kar je običajno razumljeno kot ločeno od praktičnih dejavnosti in delovanja samega filozofa. »Resnice se ne živi in prakticira, o njej se zgolj kontemplira« (Morales 2002, 25). Vaidika filozof pa ravno nasprotno filozofijo dojema kot pragmatično vodilo za vsakdanje življenje in ne zgolj kot »kognitivni zemljevid k zapletenejšim metafizičnim vprašanjem« (prav tam.). Filozofija je nekaj, kar nujno osmišlja in vodi celoto posameznikovega bivanja, poleg tega da se o njej razglablja. Filozofski pristop je v končni fazi duhovno prizadevanje, katerega cilj je samospoznanje oz. razsvetljenje. Kljub temu pa, da gresta teorija in praksa z roko v roki, to ne pomeni, da se to zgodi na račun racionalnosti. Ta integralni pristop, ki teži k združitvi in uporabi, je bil pogostokrat napačno

razumljen s strani okcidentalne misli, kljub temu da je Zahodni misli sila podoben, saj temelji na razumskih pristopih z namenom po boljšem izkustvu metafizičnega. Za razliko od 'Grčije' je 'Indija' poleg intelektualnega napredka *per se*, dojemala intelekt kot zgolj sredstvo za odkrivanje višjih oz. najvišjih stopenj človekovega bivanja – odiranje zavesti in Nadzavesti *per se* (Morales 2002, 27–28).

Tovrstni filozofski pristop se je institucionaliziral v sedmih klasičnih filozofskih smereh. Te so: *Sankhja*, *Njaja*, *Vaišešika*, *Joga*, *Vjakarana*, *Mimamsa* in *Vedanta*. Združuje jih spoštovanje in sprejemanje vedskega literarnega korpusa kot avtoritativnega vira ali začetne točke za poznavanje imanentne in transcendentne realnosti, pri čemer je seveda vsak izmed pristopov poudarjal poseben vidik ali perspektivo. Sedaj bom kratko predstavil filozofske (epistemološke) osnove vsake izmed njih, razen Vedante, ki jo obravnavam kasneje v posebnem poglavju.

2.2.1 Sankhja – ateistični dualizem

Po mnenju nekaterih je Sankhja verjetno prvi sistematiziran filozofski sistem stare Indije, čigar utemeljitelj je Kapila. Glavna misel tega dualističnega sistema, kjer dva različna tvorna principa *puruša* (zavedajoči se princip oz. duh) in *prakriti* (nezavedajoči se princip oz. materija) pokrivata polje metafizike, je ospredje analize in kategorizacije principov, transformacij in pojavnosti (Larson v Morales 2002, 29). *Puruša* je zavedajoči se princip in ga konstituira množstvo individuumov, ki naseljujejo in oživljajo materialna telesa. Sestoji iz čiste zavesti, je večni, nepokvarljiv, samo-razsvetljen in samo-razsvetljujoč, nespremenljiv, brezvzročen in vseprisoten po naravi. Posameznikova zavest tako transcendira vse omejitve telesa, uma, čutov in inteligence, ki sodijo v princip *prakriti*, ki je antiteza *puruše* in predstavlja začasno, omejeno, spremenljivo ujetništvo za *purušo*. Ta evlucijski proces kot pravi Larson (v Morales 2002, 29), »je s povezovanjem oz. zblizanjem teh dveh principov – *puruše* in *prakriti* – zadolžen za obstoj človeške izkušnje.« Cilj človeškega življenja je po mnenju Sankhje preseči ujetost pod omejujočim vplivom *prakriti*. Kakršna koli ideja ločene Absolutne transcendence v smislu tako neosebne kot osebne Boga je zvedena na ta dva principa *puruše* in *prakriti*, tako da lahko rečemo, da gre za ateistični pristop k odgovarjanju na metafizična vprašanja (Swami 2012, 45).

2.2.2 Njaja – filozofija logike in sklepanja

Njen začetnik je Akšapada Gautama in ta šola pomeni uraden pričetek indijske logike in epistemologije. Njaja se predvsem ukvarja z željo, da bi ustvarila »popolno metodo za razlikovanje med veljavnim in neveljavnim znanjem...« (Tigunait v Morales 2002, 30), kakor

tudi med resnico in neresnico z uporabo logike in diskurzivnega sklepanja. V tem definira šestnajst področij ali sklopov filozofske spekulacije, ciljev in načinov: 1. *pramana* – viri veljavnega znanja; 2. *prameja* – objekt znanja; 3. *samsaja* – dvom ali mesto negotovosti; 4. *prajodžana* – cilj; 5. *drištanta* – primer; 6. *sidhanta* – doktrina; 7. *ajajava* – sestavni deli sklepanja; 8. *tarka* – hipotetični argument; 9. *niranja* – sklep; 10. *badha* – razprava; 11. *džalpa* – debatiranje (prerekanje); 12. *vitanda* – nerazumski argument; 13. *hevabhasa* – neveljavna argumentacija; 14. *čhala* – neveljaven odgovor (namen po očrnitvi nasprotnika); 15. *džati* – posplošitev na podlagi neveljavne analogije; 16. *nigrahštana* – razlogi za poraz. (Swami 2012, 5–9; Morales 2002, 31)

Tako kot druge filozofske smeri v vaidika tradiciji tudi Njaja ni izjema v tem, da načini poizvedovanja o resnici niso razumljeni kot sami sebi namen, temveč so samo orodja, za doseganje končnega cilja vseh sistemov Saptadaršane: osvoboditev iz kremljev *samsare* – s trpljenjem polnega ponavljajočega se rojevanja in umiranja.

Čeprav se Njaja predvsem ukvarja z logiko in sklepanjem in ju ima za središči vodili v življenju filozofa, ko presoja med ugodnim in neugodnim delovanjem, še vedno priznava avtoritativnost vedskih spisov in jih smatra, da so nečloveškega izvora, saj izvirajo od Boga, a še vedno začasni, ker jih ta ustvari skupaj z obćim stvarstvom (Hiriyanna 1956, 139).

2.2.3 Joga – disciplina samospoznave

Z Jogo je indijska filozofska misel napravila manjši odmik od konvencionalno razumljenega filozofskega diskurza, saj se ukvarja predvsem s praktično aplikacijo načel z namenom ponovne združitve ločene individualne duše z Absolutom. Beseda joga namreč izhaja iz sanskrtskega korena *judž*, ki pomeni ponovno povezati in v tem smislu je joga predvsem disciplina ponovne povezave z izvorom, tj. Brahmanom. Obstaja seveda več vrst joge, kot so *hatha-joga*, *radža-joga*, *bhakti-joga*, *gjana-joga*, *karma-joga*, itd., toda v sklopu Saptadaršane se kot jogijski sistem razume Patandžalijevo osemstopenjsko oz. *aštanga-jogo*, ki vsebuje osem načel, ki naj bi praktikanta vodila k razsvetljenju: 1. *jama* – pet 'negativnih' moralnih zapovedi: nenasilje, resnicoljubnost, prepoved kraje, nenavezanost, kontinenca.; 2. *nijama*: pet 'pozitivnih' zapovedi: čistost, predanost, askeza, študij in predanost Bogu.; 3. *asana*: fizične vaje za izboljšanje psiho-fizičnih sposobnosti telesa za dolge meditacije, ki so nujne za osvoboditev.; 4. *pranajama*: dihalne vaje, ki dajo sposobnost nadzora nad *prano* – življenjsko energijo; 5. *pratyahara*: kontrola čutil; 6. *dharana*: osredotočena koncentracija na pozornost uma; 7. *dhjana*: pravilna meditacija; 8. *samadhi*: stopitev individualne zavesti z Vrhovno Realnostjo (Morales 2002, 32–33).

2.2.4 Vajšešika – atomistična teorija

Ustanovljena je bila s strani modreca Kanáde in pogostokrat imenovana starodavna indijska fizika (Radhakrishnan v Morales 2002, 34). Ukvarja se s kategorizacijo različnih komponent realnosti v koherentni sistem. Glavna ideja te šole je, da je realnost sestavljena iz neskončno majhnih delcev (atomov), a za razliko od moderne znanstvene atomske teorije, ki je v svoji osnovi materialistična, ker razlaga, da so vesoljni zakoni mehanski, zgolj posledica premikov v času in prostoru, Vajšešika ne zanemari »moralnih in duhovnih zakonov, ki upravljajo proces združevanja atomov in cepljenja molekul« (Swami 2012, 30). Sčasoma se je Vajšešika združila z Njajo, tako da sta danes skorajda ena smer, toda še vedno obstajajo razlike, posebno v določanju veljavnih metod spoznavanja realnosti, kjer Vajšešika sprejema zgolj čutno zaznavo in iz nje empirične metode ter logično sklepanje (racionalizem), medtem ko avtoritativno pričevanje oz. konkretno Vede pripiše pod kategorijo logike oz. umovanja (Satprakashananda 1965, 175). Na ta način jih oropa njihovega apaurušeja statusa, a jih kljub temu uporablja kot referenco.

2.2.5 Vjakarana – teorija jezika

Avtor te šole obstaja neznanka, se pa Vjakarana, sistem sanskrtske slovnice, predvsem ubada z vprašanjem, »kako zvoki, besede, stavki in ostali deli sanskrtske slovnice, podajajo pomen, obenem pa se posveča tudi drugim funkcijam jezika« (Morales 2002, 34). Podobno kot ostale šole osnuje svojo idejo na Vedah in razlaga, kako se Absolut manifestira v obliki mantre in zvoku Ved, kar je tudi princip, ki deluje v ozadju v štirih Samhitah.

2.2.6 Mimamsa – napredovanje z opravljanjem dolžnosti

Mimamsa, imenovana tudi Purva-mimamsa ali Karma-mimamsa, poskuša osnovati metodologijo, ki bo omogočala pravilno razumevanje vedskih naukov – razodetih spisov. Ime Karma-mimamsa se uporablja zaradi njene popolne osredotočenosti na *karma-kanda* del vedske literature, kar je tako rekoč vse, kar nastopa pred Upanišadi, torej Samhite, Brahmane in Aranjake. Jedro te filozofije v opravljanju žrtvovanj namenom tako materialnega udobja kot duhovnega napredka (Morales 2002, 35). Z zadnjo trditvijo se ne strinjam v popolnosti, saj težnji po doseganju rajskih svetov, gledano skozi oči Upanišadov, ne moremo reči duhovno napredovanje v absolutnem smislu. Gre še vedno zgolj za postopno izboljševanje materialnega bivanja v pogojenem stanju in ne za prizadevanje k doseganju osvoboditve.

Mimamsa je filozofska utemeljitev ritualne vedske religije in jo razumemo lahko kot ateistično, ker ne priznava obstoja *Išvare* – vrhovnega upravitelja, oziroma henoteistično, ko

se glede na želje posameznikov časti določeno Božanstvo, ki zasede vrhovno pozicijo zgolj v okviru čaščenja.

V epistemološkem smislu je Mimamsa zaslužna za dovršitev ideje o šabdi, konkretno manifestirani v obliki vedskih spisov, kot *svatah-pramani*: samo-potrdljivi in samo-referenčni metodi spoznave (Taber 1992). Vedanta, ki se smatra tudi kot Uttara-mimamsa ali nadaljnje razumevanje, se osredotoči na to idejo in jo prilagodi, da ustreza cilju spoznavanju Absolutne Resnice.

3 VEDANTA

Vedanta je zadnji od sistemov filozofske misli, ki tvorijo Sapta-daršano. Pojem Vedanta je skovanka dveh besed, in sicer *veda*, ki pomeni znanje in se nanaša na vedsko razodetje in *anta*, ki pomeni konec oz. zaključek, kar nam da vedeti, da gre za vrhunec filozofske misli in sintezo tako ostalih prej predstavljenih filozofij kot tudi končni sklep vedskega razodetja. Tovrstno laskanje je vsekakor na mestu in ni pretirano, če vzamemo v ozir ugled, ki ga je Vedanta uživala v zadnjem tisočletju, kot najvplivnejša filozofska smer na področju Indije (Morales 2002, 36).

Kot je Mimamsa bila zadolžena za karma-kando oz. plodonosni ritualizem, se Vedanta ukvarja z *gjana-kando* ali spoznavanjem resnice. Kot pravi Lipner:

Vedantisti so imeli popolnoma drugačen pogled na realnost proti ostalim. Etiko v ozadju plodonosnih žrtvovanj v domeni Purva-mimamse, so dojemali kot vase zagledano in vredno zgolj kot stopničko k transcendiranju same sebe. Šele potem, ko se je posameznik zasitil s svojo egocentrično etiko in se pričel zavedati potencialno neskončnega toka fizičnih rojstev in smrti – samsare – je vzniknila v njem pripravljenost, da žrtvuje to, kar je resnično pomembno – svoj lastni ego – in prevzame življenjski stil z Brahmanom v središču (Lipner v Morales 2002, 36).

Vedanta črpa svoje ideje in gradi svojo filozofijo na naukih treh del, ki so skupaj poznani kot *Prasthanatraja*. To so (Morales 2002, 36–37):

1. Upanišadi – filozofsko-duhovni del Ved,
2. Bhagavad-gita – dialog med Krišno in Ardžuno, ki je sinteza tako filozofije Upanišadov kot celotne Sapta-daršane.
3. Brahma-sutre – njaja-šastra izpod peresa Vjasadeva.

Vsaka šola, ki je svojo filozofijo osnovala znotraj vedantskega diskurza, je to običajno naredila tako, da napisala komentar na Brahma-sutre (znane tudi kot Vedanta-sutra), strnjen filozofski tekst, ki sestoji iz 564 aforizmov – zelo kratkih izjav, ki povzemajo bistvo vseh Upanišadov in podajajo sintezo med ostalimi filozofskimi sistemi, a nujno potrebujejo razširjene komentarje, saj služijo predvsem kot referenčno besedilo.

Vse smeri v Vedanti temeljijo na sprejemanju treh predpostavk oz. Resnic – *tattev*, temeljnih ontoloških kategorij. Te so (Morales 2002, 37):

1. Braman – Absolut,
2. Atman – zavestno živo bitje,
3. Džagat – materija (ta svet).

In čeprav se vse šole strinjajo o tovrstnem triadnem konceptu realnosti, je bilo skozi zgodovino veliko polemik o tem, kaj točno konstituira samo naravo teh kategorij in hkrati kakšen je odnos med njimi. In na podlagi komentarjev na Bhrama-sutre, ki poskušajo razrešiti te dileme, se tradicije v Vedanti delijo na dve skupini glede na interpretacijo, in sicer na monistične in dualistične (teistične), pri čemer vse razlagajo posamezne aforizme in celo posamezne besede, cele aforizme in celotno idejo Brahma-suter na svoj način (Gupta 2007, 2).

3.1 Šole znotraj Vedante

Splošno znano je dejstvo o seganju Vedante daleč v »meglice indijske straodavne zgodovine« (Morales 2002, 37), a na žalost vse kar vemo o komentarjih, ki so obstajali pred slavnim vedantistom Šankaro (okoli 788-820), so imena nekaterih njihovih avtorjev, ki jih omenjajo kasnejši filozofi te tradicije, npr Ramanudža (1017-1137), ki jih navede šest in še o teh ne vemo ničesar zagotovo (Morales 2002, 38–39). V času od razmaha Budizma z Ašoko, do Šankare ni točno jasno, kaj se je dogajalo na področju vaidika filozofske misli, ampak očitno je tradicija preživela (Hajime 1955, 74).

Že omenjeni Šankara je avtor prvega obstoječega komentarja na Brahma-sutre in ustanovitelj – *ačarja* (tisti, ki uči z zgledom) – *Advaita-vedanta sampradaje*: šole, ki zagovarja radikalno monistično metafizično držo. Ideja je sledeča: Realnost sestoji zgolj iz enega neločljivega principa – Brahmana – »čiste, večne in popolne zavesti, ki je nedeljena in nedeljiva in vse kar je konceptualno ali zaznavno dojet kot različno od tega Absoluta – vključno s pojavnim svetom, bitji, ki ga naseljujejo in raznovrstnimi izkušnjami teh bitij – je takšno zgolj zaradi

iluzije (*maje*) v kateri je opazovalec« (Morales 2002, 39). Končna realnost je potemtakem stanje, kjer so izničene vse subjektivne in objektivne razlike (Deutsch v Morales 2002, 39), kar vključuje tudi kakršno koli idejo subjektivne individualnosti.

Če sledimo Vjasadevovim Brahma-sutram¹³ opazimo, da tako kot Brahman tudi druga ontološka kategorija, in sicer živo bitje ali atman, enake narave: sestoji iz čiste zavesti, je večno, polno zadovoljstva in v celoti popolno (Chandra Vasu 1979, 1.1.12). Šankara nato zaključí, da med Brahmanom in živim bitjem ni razlike, kar pomeni, da je živo bitje Brahman, ampak se zaradi iluzije tega trenutno ne zaveda.

Kasnejši misleci znotraj vedantskega diskurza so močno nasprotovali Šankarjevi monistični interpretaciji in so v svojih komentarjih izpostavljali logične napake in nekonsistentnosti v monistični/impersonalistični razlagi. Mnogi so njegovo idejo označili za »prikriti budizem« (Tripurari 2009), kar je smiselno z ozirom na zgodovinski kontekst. Ti filozofi prihajajo skorajda izključno iz vrst Vajšnavske (teistične in personalistične) vaidika tradicije. V tej Vajšnava Vedanta tradiciji obstaja šest ortodoksnih sampradaj oz. šol, ki so si v podrobnostih seveda različne, toda glavne ideje so skupne, in sicer, da Absolut ni zgolj »suh in brezoseben Brahman monistov, niti antropomorfski koncept božanskosti, kot ga natančno podajajo Zahodne monoteistične špekulacije, ampak je popolnoma osebno in omni-sposobno Vrhovno Bitje.. In za vse Vajšnave, Vrhovno Bitje in pravi objekt čaščenja in ljubezni ni nihče drug kot Narajana/Višnu ali katera izmed Njegovih oblik kot sta Krišna, Rama,...« (Morales 2002, 46–47). Doseganje popolne človeške sreče, zadovoljstva in osvoboditve izvira iz popolne predaje osebnemu Absolutu skozi dejanja ljubečega vdanega služenja. Absoluten Bog je v tem pogledu izvor vsega, kar obstaja (vključno z vsemi živimi bitji in materijo) in to je ontološko popolnoma odvisno od Njega. Morales (prav tam) imenuje tovrsten pogled radikalni teocentrizem.

Seveda se nekomu, ki si želi ljubiti Boga in imeti z njim osebno odnos, zdi ideja impersonalne negacije obstoja po eni in enačenja posameznika z Bogom po drugi strani, skrajno žaljiva in v svojih interpretacijah Brahma-suter so vajšnavski vedantisti pogosto podajali kritike impersonalizma. Že omenjeni Ramanudža v svoji slavni *Šribašji* (vajšnavskem komentarju Šri sampradaje) kritizira Šankaro, da njegov pogled, da se posamezni atman popolnoma ne razlikuje od univerzalnega Brahmana, vodi v logično nasprotje. Če rekonstruiramo Šankarjev argument, ki ga sprejema vsak monist (z uporabo petstopenjskega silogizma, ki ga razvije Njaja):

¹³ Uporabljam prevod Chandra Vasuja (1979).

1. Brahman, ker je popoln, samozadosten in nepogojen, ni nikoli v stanju podrejenosti iluziji.
2. Posameznik, atman, se v vsakem pogledu ne razlikuje od Brahmana.
3. Če se dve bitji ne razlikujeta na noben zaznaven ali doumljiv način, sta isto bitje.
4. Atman in Brahman se ne razlikujeta na noben zaznaven in doumljiv način.
5. Torej atman je Brahman.
- 5*. Atman se trenutno ne zaveda svoje prave narave, da ni različen od Brahmana, zaradi začasne podrejenosti iluziji.

Ramanudža izpostavi ključno napako, da je točka 5* – obrazložitev sklepa – v logičnem nasprotju s prvo premiso, kajti kako je lahko mogoče, da atman, ki je v vsakem pogledu enak Brahmanu po besedah Šankare, postane žrtev iluzije, ki ga logično ne bi mogla prekriti. Z drugimi besedami, kako je lahko posamezna duša, če je Bog v vsakem pogledu, zmedena, saj si v tem primeru iluzija, omejujoči dejavnik, pogoji Boga, ki je po naravi nepogojen? Ramanudža zaključi, da v tem pogledu, smo postavljeni pred logični zaključek, da je iluzija ontološko nadrejena Brahmanu. Seveda takega sklepa ne bi bil pripravljen sprejeti noben monist niti vajšnava (Morales 2002, 42).

Ramanudža je zgolj prvi od množice teističnih komentatorjev Vedanta-suter, najbolj poznani oz. utemeljitelji filozofskih zaključkov oz. *siddhant* so še: Nimbarka (?-1162) s svojim vedantskim sistemom *Višišṭadvajte* (različnosti v enosti), Madhva (1238-1317) z *Dvajto* (dvojnostjo oz. različnostjo), Vallabha (1473-1531), ki je učil *Šuddhadvajto* (čisti ne-dualizem), in Čejtanja (1486-1534) oz. Dživa Gosvami (1513-1598) z *Ačintja-bhedabheda tattvo* (nedoumljivo hkratno enakostjo in različnostjo). Vsi od naštetih pogledov se razlikujejo med sabo v podrobnostih, ki zadevajo odnose med ontološkimi kategorijami. Tako na primer Madhva razlaga, da je posamezno živo bitje v vsakem pogledu ločeno od Vrhovnega Absoluta, ki je v vseh teh teističnih šolah, kot že rečeno Osebno Bitje, medtem ko Čejtanja pravi, da so si živa bitja kvalitativno enaka z Vrhovnim, a so hkrati kvantitativno neznatna, kot sta sonce in sončni žarek kvalitativno enaka, a je sonce izvor žarka, ki je neznaten v primerjavi s svojim izvorom (Prabhupada 1991, Madhya 20.108–109). Razlike obstajajo tudi v dojemanju, katera oblika Boga je izvorna oz. *summum bonum*, pri čemer za večino tradicij to predstavlja Višnu oz. Narajana, medtem ko je za Čejtanjo in njegovo interpretacijo Vedante to Krišna, govorec Bhagavad-gite (Morales 2002, 47).

Določanje slednjega, torej ontološke superiornosti določene oblike Absoluta, kot je podana v opisih Puran, je predstavljalo veliko epistemološko breme za večino vajšnavskih smeri v Vedanti posebno za Čejtanjevo tradicijo. Žal tovrstna dilema zaradi svoje kompleksnosti in

obsežnosti presega okvire te razprave. Toda že sama ideja Vedante na splošno, o transcendentnem Absolutu, ki je ontološko nasproten materiji in težnja po spoznavi te Absolutne Resnice, je zahtevala izoblikovanje specifične epistemologije, ki je vselej v službi ontologije in soteriologije ter od njiju neločljiva (Sarma 2005, 23). Sedaj nameravam predstaviti temeljne epistemološke postavke, ki so jih oblikovale posamezne šole Vedante, da bi lahko postavile izhodišče za spoznavanje Absolutne Realnosti.

4 EPISTEMOLOGIJA V VEDANTI

Na splošno v indijski filozofiji obstaja več elementov, ki se smatrajo za ključne sestavne dele vsake celostne epistemološke razprave in ti vključujejo glavne dejavnike, ki so:

1. *prama* ali veljavno znanje,
2. *pramanja* ali veljavnost znanja,
3. *pramatri* ali poznavalec,
4. *pramiti* ali pridobivanje znanja,
5. *prameja* ali predmet spoznavne,
6. *pramana* ali sredstvo za pridobivanje veljavnega znanja (Morales 2002, 51).

Od teh postavk znotraj vedantskega diskurza na področju epistemologije vprašanje pramane predstavlja središčno točko. Večinoma Vedanta podobno kot pri definiciji znanja, ki sem jo podal v konceptualnem okviru, tudi v tej postavki sledi šoli Njaje. Madhva sicer poda svojo, bolj razdelano definicijo, pri čemer razdeli besedo *pramana* tako na znanje, kot na instrument za pridobivanje znanja (Rao 1976, 12) in pri tem kritizira Njajo, da je njihova definicija nepopolna, saj ne zaobjame celotnega pomena (*ibid.*, 18), hkrati pa še vedno razume *pramano*, kot sistem pridobivanja veljavnega in gotovega znanja, tistega ki je vselej v skladu z realnostjo (*ibid.*, 13). Hkrati poda kritiko definicije pramane, kot jo zagovarja monistična šola Vedante, ki dodaja, da ni nujno za znanje, da je zgolj veljavno in gotovo, temveč mora spoznava vedno vključevati neko novo vedenje, da je veljavno. Madhva to ovrže z argumentom, da v tem primeru bi bile druga in vse nadaljnje kognicije napačne in celo tok spoznanja bi bil neveljaven, saj kognicija vsakega naslednjega trenutka vključuje to, kar je prejšnji (*ibid.*, 17)¹⁴. Za namen te razprave je dovolj, da sprejmemo definicijo, da *pramana* pomeni sredstvo ali inštrument za pridobivanje veljavnega znanja.

¹⁴ Zavaljo logične nekonsistentnosti in dejstva, da so o epistemologiji Advaita-Vedante pisali že mnogi avtorji, se sam bolj osredotočam na vajšnavske šole in njihovo epistemologijo, posebno na Gaudija Vedanto. Hkrati seveda še vedno omenjam morebitne razlike v razumevanju drugih šol in hkrati pojasnjevanja ne podvržem ontologiji, ki jo izključno zagovarja ta šola.

Vedanta-sutra v prvih štirih aforizmih definira cilj spoznave, torej predmet, način ali sredstvo, kako ga spoznamo in pot, kako do te spoznave pridemo. Te sutre ali aforizmi se glasijo:

athatobrahmadžigjasa »Sedaj, torej, [pričnimo] s poizvedovanjem o Brahmanu,« *džanmadj asja jataha*, »[Brahman je to] od kogar izvirajo stvarjenje, [vzdrževanje in uničenje] tega [sveta].« *šastra-jonitvat*, »Sveti spis je izvor [znanja o Bhramanu], *tat tu samanvajata*, »Ta [Brahman je spoznan] s popolnim razumevanjem (svetih spisov)« (Gupta 2007, 2)

Opazimo lahko ključno epistemološko idejo, da je sveti spis izvor znanja o Brahmanu ali Absolutu. Vedantisti so skušali utemeljiti to izjavo s kritikami ostalih metod spoznave in z definiranjem ontoloških vrednosti svetega spisa. Iskanje pomanjkljivosti metod spoznave je vselej potekalo znotraj okvira, ki ga postavlja definicija znanja, ki jo sprejema Vedanta. Omeniti moram, da kritike kategorij empiricizma in racionalizma, ki vključujeta vse metode spoznave razen *šabde* ali avtoritativnega pričevanja, niso obsežne, saj zadostuje, da je podana ena nezadostnost v zadovoljevanju kriterija iskanja gotovega znanja. Verjetno znanje s stališča Vedante nima prave vrednosti, saj je zanimivo zgolj za tiste, ki jih zanima umska telovadba, ampak za nekoga ki resnico (filozofijo) tudi živi in o njej ne zgolj kontemplira, je brezpredmetno. Drugi razlog pa je povezan s prvim, in sicer vprašanja, ki določajo možnosti, omejitve in metode nekega vedenja hkrati določajo tudi njegovo obravnavo. Poizvedovanja o nebitvenih stvareh, kot npr. o a priori in a posteriori znanju, naravi matematičnih zakonov itd., s stališča Vedante niso esencialna človekova vprašanja. Indijski filozof namreč cilja na temeljne dileme, ki človeka pestijo od časa njegovega obstoja: Kdo sem? Ali ima moj obstoj smisel? Od kod prihajam? Kam grem po smrti? Ali sploh obstaja posmrtno življenje? Kakšna je moja resnična narava? Vedantist znotraj svojega diskurza poskuša odgovoriti ravno na ta bistvena vprašanja in pri tem išče gotovo metodo, da bo prišel do gotovega znanja, ki je hkrati veljavno – odraža realnost.

Zavoljo enostavnosti predstavitve sem se odločil, da bom sledil klasifikaciji metod spoznave, kot jo poda Dživa Gosvami, ki je eden najbolj sinkretističnih filozofov znotraj vedantske tradicije, saj črpa ne samo od ostalih šol Vedante, temveč se ozira tudi čez mejo in v precejšnji meri sintetizira nauke celotne Sapta-daršane (Broo 2009).

4.1 Klasifikacija praman – metod spoznave

Dživa Gosvami je za razliko od mnogih drugih vaidika in avaidika šol izredno inkluziven in natančen pri klasifikaciji metod spoznave in v tem poda seznam na katerega vključi 10 načinov pridobivanja veljavnega znanja (ki pa ni nujno vselej absolutno) in jih razvrsti v tri sklope oz. metodološke kategorije, pri čemer določi posamezne metode kot podrejene glavni.

Pramane, o katerih govori in jih hkrati klasificira v tri kategorije so sledeče (Morales 2002, 54–55):

1. *pratjakša* – čutna zaznava (empirija):
 - *anupalabdhi* – ne-kognicija,
 - *ajtihja* – tradicija,
 - *češta* – znanje pridobljeno skozi neposredno fizično prizadevanje.,
2. *anumana* – umovanje (sklepanje/racionalizem):
 - *arthapatti* – implikacija,
 - *apamana* – analogija,
 - *sambhava* – verjetna posledičnost,
3. *šabda* – avtoritativno pričevanje (predvsem se nanaša na razodetje in sveti spis):
 - *arša* – pričevanje razsvetljenih duš.

V tej kategorizaciji se šabda razume kot superiorna metoda spoznave in pratjakša ter anumana, dosežeta svojo veljavnost, samo ko delujeta pod okriljem šabde. Da bi vedantisti utemeljili to idejo podajo več kritik ostalih metod. Obravnava vsake metode posebej se mi ne zdi smiselna, saj opis kategorije in njena kritika zadostujeta, da doumemo epistemološko pozicijo, ki jo ima šabda v Vedanti.

4.2 Pratjakša – empirična zaznava

Na začetku opisovanja empirične zaznave kot veljavnega načina pridobivanja znanja naj samo povem, da jo vse šole indijske filozofije, tako naštika kot aštika, razumejo kot tako.

V *Vedanta-sjamantaki* 1.2 Baladeva Vidjabušana definira pratjakšo kot »neposreden stik čutil z njenimi objekti, kar proizvede izkušnjo« (Vidjabušana v Swami 1996, 45). Če sledimo Dživi Gosvamiju opazimo natančnejšo definicijo, in sicer *nirvikalpa-pratjakša* oz. nedeterminirana čutna zaznava, je tista, ki jo podaja Baladeva, in *savikalpa-pratjakša* ali determinirana čutna zaznava, pri čemer kognicija zazna predmet in čutne podatke že klasificira, kar vodi k možnosti nadaljnje konceptualizacije. Ti dve stopnji sta seveda povezani in prvo lahko razumemo kot primarno percepcijo in drugo kot vsako naslednjo percepcijo istega objekta (Morales 2002, 55–56).

Vprašanje, ki se poraja, se glasi: Ali je tovrstna izkušnja resnično znanje, takšno ki je skladno z realnostjo? Za nekoga, ki sprejema pozicijo naivnega realizma, to zagotovo je, saj je vse, kot se zdi na prvi pogled oz. stik čutil s predmeti čutne zaznave. Toda v Zahodni filozofiji že od Descartesa naprej je takšen 'realizem' pomanjkljiv, saj manifestirane lastnosti ne razkrivajo svojega vzroka (Swami 1996, 45). Empiricizem ali *pratjakšavada*, ki trdi, da je čutna zaznava

edini vir znanja oz. natančneje, da »resnica izhaja iz univerzalne enotnosti izkušnje vseh živih bitij v vsakem trenutku preko čutil« (Morales 2002, 56–57), se v indijskem prostoru najbolj odrazi v materialistični filozofiji Čarvake in v Zahodni filozofiji s Davidom Humom. V tem primeru izjava: »Za čuteča bitja kopanje v ognju ni prijetno,« izhaja iz predpostavke o tej univerzalni enotnosti izkušnje neugodja čutečih bitij ob stiku z ognjem. Toda kot pravi Dživa, da bi potrdili kaj takega skozi čutno zaznavo, bi to morala izkusiti vsa živa bitja sposobna čutne zaznave, ki bi morala vsakič imeti enako izkušnjo, ob podobnih okoliščinah in na vseh mestih. Kaj takega je nemogoče izvesti, ker bi morali preveriti vse ljudi (pa še ti lahko lažejo), hkrati pa nikoli ne vemo ali je v zgodovini obstajal, kak človek, ki ne ustreza tem kriterijem. Iz tega sledi, da neka splošna pravila (zakoni), ki so posledica čutne zaznave niso nič več kot kopica pričakovanj, take trditve ne morejo biti nikoli potrjene na kakršen koli a posteriori način (prav tam).

Poleg težave univerzalne preverljivosti je čutna zaznava v domeni človeških bitij, ki pa so po naravi nepopolna. Dživa v *Tattva-sandharbi* (9) navaja štiri univerzalne inherente človeške pomanjkljivosti:

1. Brahma – tendenca, da postanemo žrtev iluzije in tako delamo napake in zmete v presoji.
2. Pramada – smo v zmoti zaradi nepozornosti pri spoznavanju.
3. Vipralasa – želja, da varamo druge (vključno s sabo).
4. Karanapatava – zmete, ki vzniknejo zaradi nepopolnosti čutil (Morales 2002, 58).

Klasična ilustracija za prvo pomanjkljivost, ki jo uporabljajo vsi Vedantisti, je, ko človek zamenja neškodljivo vrv za strupeno smrtonosno kačo. Ko pozorneje pogleda, vidi, da je bil strah odveč, saj je bil v zmoti, kar vodi do sklepa, da to kar izkušano empirično pogostokrat ni v stiku z realnostjo (Morales 2002, 59).

Zmote zaradi nepozornosti pri spoznavanju vsi poznamo, saj zaradi narave našega uma, pogostokrat nismo zbrani, ker ta odtava in izgubimo osredotočenost. Vsem se nam je že zgodilo, da smo že v enostavnem pogovoru izgubili rdečo nit in pozabili, kaj smo želeli povedati. Enako se dogaja tudi pri raziskovanju, ko na videz zelo natančno opazujemo nek predmet (npr. v laboratorijskem poskusu), a v mislih premlevamo spor, ki smo ga imeli prejšnji večer z ženo. Ljudje smo brez dvoma podvrženi tem stanjem deljene in nepopolne pozornosti.

Vipralapsa ali tendenca po varanju pomeni dvoje: 1. Naravno težnjo mnogih izmed nas po prevladi nad drugimi in to pogostokrat ne glede ali obstajajo veljavni dokazi proti naši drži ali ne. Celó v znanosti smo pogosto priča pojavom goljufij, plagiatorstva, poneverb, utajitve

dokazov, itd. (Mali 2002, 85). 2. Drža, da ne sprejmemo resnice zaradi množstva notranjih, psiholoških razlogov. »Običajni Vedantist, bi trdil, da je epistemološka pomanjkljivost varanja neposreden odraz *ahankare* ali lažnega ega,« (Morales 2002, 59) to je enačenja s telesom, umom in inteligenco, kar v svojem bistvu nismo, saj smo atman, večna duhovna duša, polna čiste zavesti. V stanju pogojenosti pod vplivom iluzije pa že celo na nezavedni ravni je resnica pogostokrat grenko dejstvo, s katerim se marsikdo ne želi soočiti. S tem se je strinjal tudi danski filozof Soren Kierkegaard, ko je dejal: »Koliko jih ni vprašalo 'Kaj je resnica?' in hkrati globoko v sebi upalo, da bodo planjave posegle vmes preden bo resnica prišla tako blizu, da bo določala dolžnost za delovanje v tistem trenutku« (prav tam)?

Da so naša čutila nepopolna je znano dejstvo, saj so v svojem spektru izjemno omejena. Celó v idealni situaciji naša čutila ne morejo podati zadostne slike tega, kar zaznavajo. To je lahko zaradi več razlogov: Kot prvo so lahko anatomsko ali genetsko defektna (npr. potreba po očalih), nadalje ne morejo izkušati ničesar, kar smatramo kot znanstvena dejstva (npr. infrardeče svetlobe ali prostora na drugi strani stene). Še več! Čutna zaznava nima nikakršne samo-referenčnosti, saj vse s čimer smo v stiku so informacije, ki jih pridobimo preko čutil. Če stojim na železniških tirih in gledam v daljavo vidim, da se na horizontu obe tračnici dotakneta. Toda zaradi uporabe razuma vem, da sta vseskozi narazen. A vid oporeka, da se stakneta. Sedaj v tem primeru lahko zavzamem skeptično držo, da dejansko ne morem vedeti ničesar in je tako dvom vse, kar obstaja (Čeprav, če sem resničen skeptik, ne morem biti prepričan niti v takšno izjavo.). A če zavzemam bolj pozitivno empirično držo in mislim, kot pravi empirik, da je mogoče z razvojem znanstvenih inštrumentov pridobiti samo-referenčnost čutne zaznave, sem v veliki zagati. Kot pravi Thomas Nagel:

Če poskušaš trditi, da mora obstajati zunanji fizični svet, ker drugače ne bi videl stavb, ljudi ali zvezd, če te stvari ne bi resnično od tam odbijale svetlobe v tvoje oči in proizvedle vidne izkušnje, sledi očiten odgovor: 'Kako to veš?' To je samo še ena trditev o zunanjem svetu in tvojem odnosu z njim in mora biti osnovana na podlagi dokazov tvojih čutov. Ampak ali se lahko zanesesh na specifične dokaze o tem, kako prihaja do vidnih izkušenj, samo če se lahko na splošno zanesesh na podatke v svojem umu, da ti pove o zunanjem svetu. In to je točno to, kar je pod vprašajem. Če želiš dokazati zanesljivost svojih impresij s sklicevanjem na svoje impresije, se vrtiš v krogu in ne boš prišel nikamor (Nagel v Swami 1996, 54–55).

Tudi če poskušamo predpostaviti trditev empirikov, da so čutne zaznave resnično znanje, potemtako bi moralo biti mogoče objektivno dokazati, da ne obstaja ničesar, kar transcendirata čutne podatke. »Ampak že sam izraz empiricizem, ki izhaja iz gr. *empeiria* – izkušnja, pomeni, da je čutna izkušnja meja empiričnega znanja. Prikrajšani z omejitvijo metode, empiriki nimajo nobenega načina, da bi ugotovili ali je sploh kaj preko čutne izkušnje. »Torej trditev 'čutni podatki so znanje' ni nič več kot prepričanje« (Swami 1996, 59).

Če torej sprejemam kot resnično zgolj to, kar je dokazano z empirično metodo, postanem žrtev sprejemanja predpostavk, ki jih ni mogoče empirično dokazati. Fergusonova v kontekstu Zahodne empirične znanosti podaja kritiko, da ta sprejema pet *ipse dixit* predpostavk, ki jih je podedovala od Zahodnih religij in te so: univerzum je racionalen, dostopen, kontingenten (njegova pojavnost vključuje tako naključje kot izbiro), objektivni in enoten (v Swami 1996, 77). Empiricizmu služi predvsem druga predpostavka, da ga lahko spoznamo preko čutil.

Dejstvo, da empirična metoda ni popolna, ker ji manjka samo-refleksivnosti in samopotrdljivosti, saj pravzaprav sama po sebi sploh ne more dokazati niti ali obstaja svet zunaj čutne zaznave, vodi do sklepa, da ni primerna kot a priori metoda za spoznavanje, kaj šele spoznavanje nematerialnega in transcendentnega Absoluta. Zaradi nepopolnosti, čutila nikoli niso sposobna dati popolnega znanja, torej v okviru znanja kot ga definira Vedanta sledi, da: »...sprejeti morate, da so vaša čutila nepopolna. Torej s špekulacijo ne morete imeti popolnega znanja. To je aksiomatična resnica« (Šrila Prabhupada v Swami 1996, 59).

4.3 Anumana – racionalizem

Racionalno mišljenje lahko razumemo v nasprotju do običajnega mišljenja oz. mnenja *doxe*, zaradi razlike, ki nastopi z uporabo logike. Zanj je značilna sistematizirana misel, ki je izražena v jeziku in zadeva to, kar vemo o svetu (Swami 1996, 85). Toda ali je realnost logična ali ni to zgolj produkt naše domišljije in samo še ena neutemeljena predpostavka, katere se oprijemamo v upanju, da razrešimo kaos, ki nastane, ko je um preplavljen s čutnimi vtisi? Poleg tega različni umi različno interpretirajo čutne podatke, ki so jim na voljo. Glede na našo pogojenost (starost, spol, kulturo, izkušnje itd.) lahko določeno stvar dojamemo popolnoma različno kot oseba, ki sedi poleg nas.

Indijska miselna tradicija na splošno (razen radikalnih empiričnih materialistov) sprejema anumano kot veljavno metodo za pridobivanje znanja in Vedanta tudi sodi semkaj, a obenem natančno definira meje razuma, kot metode filozofske špekulacije. Njaja je razvila

petstopenjski silogizem, ki je v splošni uporabi v vseh sistemih Sapta-daršane. Morales (2002, 62 prosti prevod) navaja primer takega silogizma:

1. Predlog: Ogenj je na hribu.
2. Razlog: Ker je dim.
3. Splošni princip: Kjer je dim, tam je ogenj; na primer kot v kuhinji.
4. Aplikacija: Dim je nad hribom.
5. Sklep: Torej je ogenj na hribu.

Na tem mestu lahko omenim vrste sklepanja, in sicer induktivno in deduktivno, kar je v Vedanti razumljeno (znotraj sklopa racionalizma) enako kot v Zahodni filozofiji. Ključna sestavina indukcije je, da poskuša napraviti smiselno interpretacijo čutnih vtisov pridobljenih s pratjako. Običajno se temu reče logika 'od spodaj navzgor', kjer poskušamo priti do nekega spoznanja z navajanjem primerov in nato posploševanjem na obči zakon. Na žalost vsakršna kritika, ki jo je bila deležna pratjaka se prenese na induktivno sklepanje, saj trdnost verige lahko sodimo po njenem najšibkejšem členu. Univerzalne veljavnost je popolnoma neverjetna v primeru indukcije, tudi v primeru 'popolne indukcije' kot je ta definirana v Aristotelovi logiki: takrat ko čutna zaznava potrdi, da ni nobene druge rešitve problema kot moja hipoteza (Swami 1996, 93).

Tudi v okviru Zahodne filozofske misli 'reševanje' problema indukcije ni neznanka in je filozofsko misel resno zaznamovalo vse od »bankrota uma 18. stoletja« (Russell v Mali 2006, 17). Neke vrste sintezo in rešitev poda Karl Popper s svojo idejo hipotetične deduktivne falzifikacije, ki jo predlaga namesto indukcije, potem ko poda podrobno kritiko tega načela. Toda s stališča epistemologije Vedante je njegova pozicija malce sporna, ko postavi na najvišji piedestal svojega epistemološkega 'creda' načelo zmotljivosti katerega koli vedenja (Mali 2006, 15). To dejansko pomeni, da moderna znanost (katere temelje s svojim kritičnim racionalizmom Popper dodobra stresa in na novo postavi), ne more nikoli trditi, da nekaj zagotovo ve, temveč lahko neko premiso (drzno hipotezo), na način deduktivne falzifikacije poskuša ovreči. To se prej ali slej zgodi, ampak do takrat hipotezo sprejemamo kot veljavno znanje. Za celotno indijsko misel, ki se ukvarja z gotovim znanjem, ki vselej odraža realnost, to ni pozicija, ki bi jo bila pripravljena sprejeti. Seveda tudi Popper znotraj svojega kritičnega racionalizma postavlja empiriji pomembno vlogo, saj ta služi kot način rigoroznega znanstvenega preverjanja. V tem je seveda blizu Kantu, ki je poskušal sintetizirati skepticizem in racionalizem, kar poznamo danes kot Kritično filozofijo. Trdil je, da čeprav je razum transcendentalen (stoji izven čutne zaznave), nam je smiseln zgolj v okviru empirike. Na čute se moramo zanesti, da vemo ali je neka ideja smiselna ali ne. »Ampak če čutna zaznava potrdi

razum, kako potem Kant potrdi iz čutne zaznave svojo tezo, da je razum transcendentalen čutom? Na tej točki je postal žrtev refleksivnosti« (Swami 1996, 119). Kantov sklep je bil, zavoljo vseh praktičnih razlogov agnostičen: Bog sodi v domeno nepotrdljivega, kar je preko čutil. Razglabljanje o Bogu je torej zguba filozofovega časa in racionaliste, ki to počno je Kant oklical, da so v »transcendentalni iluziji« (prav tam).

Vedanta bi se deloma strinjala s Kantovim zaključkom, da je Bog preko čutil, saj je nematerialen in zaradi tega ontološko nedostopen materialnim čutilom. Zanimiva je druga Kantova poanta o transcendentalni iluziji, ko filozofi skušajo z naprežanjem svojega uma in inteligence doseči transcendentna spoznanja. Deloma je tudi to v skladu z ontološkim razumevanjem uma in intelekta, kot ga pojasnjuje Vedanta.

Da bi lahko v popolnosti razumeli omejitve razuma v vedantski epistemologiji moramo prvo sprejeti ontološke predpostavke, ki razdeljujejo posameznikovo realnost v natančne psihološke kategorije, ki so v primerjavi z Zahodnimi filozofijami izredno razdelane.

Človek je razdeljen v funkcionalne aspekte, kjer so *deha* oz. fizično telo, ki sestoji iz fizičnih čutov, *manas* oz. um, in *buddhi* inteligenca popolnoma ločeni od pravega sebstva posameznika, ki je duhovna duša oz. atman. Slednji je ne zgolj konstitutivno druge ontološke narave kot telo, um in inteligenca, temveč je tudi nadrejen vsem ostalim:

»Poleg njih [materialnih elementov, op.], o Ardžuna močnih rok, imam še eno, višjo energijo. Sestavljajo jo živa bitja, ki izkoriščajo nižjo, materialno naravo« (Bhagavad-gita 7.5).

»Čuti za delovanje so nad mrtvo materijo, um je nad čuti, inteligenca je nad umom, duša pa je celo nad inteligenco« (Bhagavad-gita 3.42)

V teh dveh verzih iz Bhagavad-gite, dobimo precej jasno predstavo o položaju ontološko nadrejenega atmana ali živega bitja in njegovi diferenciaciji do čutov, uma in inteligence, ki so materialni elementi. Um je razumljen kot šesti čut (poleg grobih čutov za voh, sluh, vid, itd.) in je zadolžen za notranja stanja izkustva, kot so čustva, strahovi, poželenja in intuicije. Um je tudi sedež domišljije, skladišče za pretekle vtise in iz njega izvira spomin. Kontrola uma določa zmožnost doumevanja in razumevanja stvari. Inteligenca po drugi strani je ravno tako razumljena kot materialna in v njeni pristojnosti je sprejemanje odločitev o dražljajih, ki jih podajajo čuti in um. Je kognitivna dimenzija posameznika in skrbi za analitično funkcioniranje, logično sistematizacijo in filozofsko špekulacijo. Je sedež razuma in ontološko v nadrejenem statusu umu. Kljub temu je še vedno podrejena atmanu, ki se smatra kot transracionalen in transmaterialen v svoji ontološki konstituciji (Morales 2002, 64–65).

Iz teh ontoloških predpostavk izhajajo temeljni epistemološki zaključki o vlogi razuma kot veljavne spoznavne metode. Na žalost zaradi svoje ontološke različnosti tako um kot razum nimata neposrednega dostopa do nematerialnega Brahmana. Kot pravi O.B.I. Kapoor (v Morales 2002, 67), »...misel nujno implicira pogoje...« in kako lahko potem pričakujemo, da bo z okviri omejena inteligenca zaobjela brezmejen Absolut. To je tako, kot da bi hoteli postaviti slona na majhen pladenj. Na tem mestu seveda moram izpostaviti, da Vedanta sicer razlikuje med dvema vrstama znanja, in sicer deskriptivnim in ponotranjenim znanjem. Prvo je zagotovo v domeni uma in razuma, saj je mogoče intelektualno doumeti recimo koncept brezmejne ljubezni kot Božje lastnosti, a neposredno izkustvo in ponotranjenje tovrstnega koncepta, na ta način ni mogoče (Morales 2002, 67).

Nujno pa je seveda omeniti, da Vedanta ne zavrača ne racionalizma ne empirije kot veljavni metodi spoznavne, vendar ob tem natančno definira njune omejitve in področja na katerih ju je mogoče aplicirati kot uporabni metodi. Na primer, uporaba nosu, da ugotovimo ali je mleko skisano ali ne, je popolnoma smiselna uporaba čuta za voh. A v primeru spoznavanja nematerialne substance Brahmana, ki je preko čutil in nedoumljiv, čutila in razum nimajo ustreznih kompetenc, da bi lahko uspešno opravila nalogo (Morales 2002, 70).

Pravzaprav celo znotraj njima lastnih domen ne moreta proizvesti gotovega vedenja zaradi inherentnih pomanjkljivosti: napak in pomanjkanja samo-referenčnosti in samo-potrdljivosti ali kot pravi Vedanta-sutra 2.1.11: »Ker logični sklep ni nikoli gotov.« Če se spomnimo podanega sklepanja o ognju na hribu, tega ne moremo nikoli potrditi zgolj z razumom, kajti če bi to hoteli dejansko vedeti, bi morali stopiti na hrib.

V duhu te epistemologije je mogoče sklepati, da noben sistem racionalne misli ne bo nikoli mogel v celoti pojasniti niti množstva dejavnikov materialnega sveta. Tej trditvi v prid lahko apliciramo tudi teorem slavnega matematika Kurta Gödela na sistem racionalne misli, ki mu pravimo znanost.

Na splošno ta teorem pravi, da v kolikor imamo nek matematični sistem, ki vključuje cela števila, potem obstajajo vprašanja v sistemu, ki jih ne moremo pojasniti z uporabo pravil, ki definirajo sistem. Da lahko odgovorimo na dano vprašanje, moramo iznajti novo pravilo. Seveda to pravilo mora biti določeno tako, da ni v nasprotju z obstoječimi pravili. Ampak ko vključimo novo pravilo med že obstoječa pravila sistema, dobimo nov sistem, na katerega lahko apliciramo Gödelov teorem. Sedaj se bodo spet porodila nova vprašanja, ki jih ne moremo pojasniti s starim sistemom (z dodanim novim pravilom). Da bi odgovorili na določeno novo vprašanje, lahko dodamo novo pravilo, ampak to bo spet ustvarilo drug, novejši sistem, ki bo spet imel vprašanja, na katera ne bo mogoče odgovoriti s pravili

obstoječega sistema. In tako naprej. V tem smislu bomo zmeraj potegnili 'ta kratko', če bomo želeli odgovoriti na vsa vprašanja.

Običajno so pravila, ki tvorijo sistem imenovana aksiomi sistema in ti so 'nekonsistentni', če obstaja aksiom, ki je v nasprotju z izjavo, ki jo izvedemo iz drugih aksiomov. Seveda če to sedaj prevedemo v kontekst znanosti, lahko slednjo razumemo kot primer neskončnega matematičnega sistema, kjer apliciramo Gödelov teorem. Znanstvene zakone, ki so bili odkriti v različnih strujah, lahko razumemo kot aksiome. Predpostavimo lahko, da so bili zakoni, ki so jih odkrili, temeljito preizkušeni, da si niso vzajemno nasprotni. Ta izjava je seveda v prid znanosti, kajti če so zakoni nekonsistentni, potem je potrebno zadevo popraviti.

Sedaj lahko apliciramo Gödelov teorem in predpostavimo, da skupek zakonov nepopoln, saj obstajajo vprašanja, na katera ne moremo odgovoriti z uporabo teh zakonov. Sistem o katerem govorimo je seveda Narava sama. Torej lahko zaključimo, da znanost takšna kot je, ne more odgovoriti na vsa vprašanja o Naravi.

Nato lahko izberemo posebno vprašanje in če želimo nanj odgovoriti, bomo mogoče morali dodati nov aksiom oz. odkriti nov zakon. V luči novega sistema, ki vključuje prejšnje in novi zakon, bomo lahko odgovorili na dano vprašanje. Ampak znanost bo sedaj nov sistem za katerega bo spet veljal Gödelov teorem. Spet se bodo porodila nova vprašanja, na katera ne bomo imeli odgovora. Ta proces je brezmejen, saj ne bomo nikoli prišli do konca, pa čeprav bomo imeli milijon let in desetkrat več zakonov kot sedaj, ne bomo morali na določena vprašanja o Naravi odgovoriti s preprostima 'da' ali 'ne' (Srivastava 2007, 43–45).

Sklenem lahko, da racionalistična prizadevanja so nepopoln način poskusa spoznave celote materialnega stvarstva, kaj šele vseobsegajoče Absolutne Realnosti. V tem odzvanjajo Popperjeve besede, da znanost nikoli ne more trditi, da nekaj zares ve, lahko samo poskuša ovreči to, kar predpostavlja. Vedanta se zaveda teh omejitev umovanja, zaradi tega ubere popolnoma svojevrsten pristop k spoznavanju svojega predmeta.

4.4 Šabda – avtoritativno pričevanje ali razodetje

Opaziti je mogoče, da obe kategoriji metod spoznave, tako empirija kot racionalizem, ne zmoreta proizvesti znanja, ki bi ustrezal kriterijem, ki ga podaja indijska filozofska misel, tj. vselej gotovega in veljavnega znanja. Zaradi tega Vedanta predlaga šabdo kot edini inštrument pridobivanja veljavnega znanja, saj se smatra kot samo-potrdljiva in samo-referenčna: ne potrebuje nobene druge metode, da uveljavi svojo veljavnost.

Beseda *šabda* ima več denotativnih in konotativnih pomenov, a v dobesednem prevodu pomeni »beseda, zvok, ime« (Morales 2002, 76) in v vaidika filozofijah obstajata dve vrsti

zvoka: materialni zvok, ki ga slišimo z ušesi in transcendentalni zvok, ki je transmaterialen po naravi in izvira iz Brahmana in ga ne slišimo, temveč neposredno zaznamo (prav tam). Na tem mestu je potrebno izpostaviti pomembno razliko, ki zadeva veljavnost teh dveh zvokov. Šabda, ki je materialnega izvora (ljudje) je seveda popolna in zanesljiva le toliko, kolikor je zanesljiv njen vir. Klasičen primer materialnega pričevanja, ki ima avtoriteto, je, ko otrok ne ve, kdo je njegov oče in se zateče k materi (za katero se predpostavlja, da je poštena, tj. zanesljiv vir) v želji po odgovoru. Lahko bi sicer opravil DNK analizo vsakega moškega na svetu, da bi razrešil dilemo, toda način, da poizvemo pri zanesljivem viru, je mnogo boljša pot. Seveda veljavnost nekega pričevanja temelji na zanesljivosti vira in v kolikor je vir našega znanja čutna zaznava ali racionalizem, ne moremo govoriti o šabdi *per se*, saj gre zgolj za *ipse dixit* dokazovanje, kar je zavrnil že Descartes v okviru Zahodne filozofije. Tudi Vedanta tovrstnega pričevanja ne sprejema za avtoritativnega.

Po trudi strani pa je transcendentalni zvok vedno veljaven, zaradi Absolutnosti njegovega izvora. *Šabda-brahma* je večna konstanta in poleg tega, da ima svoj ontološki izvor v transcendenci, njen arhetip poraja vsakršen a posteriori zvok: »Gospod je Uho ušesa, Um uma, Govor govora, Dih diha in Oko očesa. Vedoč to [in hkrati z zavrnitvijo idej 'Jaz sem slušatelj, mislec, govorec, kdor diha in vidi'] modri transcendirajo ta svet in postanejo nesmrtni« (Kena Upanišad 1.2 v Swami 1996, 173). V nasprotju z materialnim zvokom je ta duhovni zvok večni, popoln in iz enake sestavine čiste zavesti kot Absolut in v epistemološkem smislu se odraža kot neposredno izkustveno spoznanje tega zvoka na nivoju atmana (Morales 2002, 78).

Na tem mestu moram za nadaljnje razumevanje podati razliko med šabdo (o kateri bo sedaj govora zgolj kot o duhovni vibraciji) kot metodo neposredne izkušnje transcendence in šabdo kot Besedo, ki se nanaša na zapise (v obliki svetih spisov, konkretno vedske književnosti v primeru Vedante) o transcendentnem in transcendentalnem Absolutu. Slednji predstavljajo, epistemološko gledano, zgolj posredno vedenje o Realnosti, a služijo kot idealno izhodišče za pridobivanje neposredne izkušnje. Obe vrsti šabde sta razumljeni kot samo-referenčni in intrinzično veljavni.

Na tem mestu se seveda vsakemu modernemu bralcu porodi vprašanje, mar ne gre za dogmatizem in slepo vero, v primeru da svetemu spisu pripisujemo intrinzično veljavnost, samo potrdljivost in samo-referenčnost, saj besede nekega razsvetljenega modreca ali celo Boga nimajo nekakšne posebne vrednosti v racionalističnem diskurzu. Odgovor je seveda odločen ne! To je jasno, če šabdo razumemo v celoti spoznavnih dejavnikov in v kontekstu živečega znanja. Vedantist vedno živi svojo filozofijo in v tem primeru, da v prakso pisano

šabdo. Na nek način uporabljajo zapisano šabdo kot izhodišče ali hipotezo in nato izvede 'eksperiment'. Pri tem upošteva tri stopnje semantičnega razumevanja neke izjave (Swami 1996, 39):

1. Najprej moram točno vedeti, kaj neka izjava pomeni.
2. Moram poznati način, kako jo preverim.
3. Moram imeti dobre dokaze, da vanjo verjamem.

Na prvi stopnji je potrebno določiti področje, ki mu pripada neka izjava. Na primer, če želim vedeti, kaj pomeni prvi obrat zmanjšane sekstakorda, moram poseči po razlagah teorije glasbe in ne, recimo, medicine. In podobno, če hočem vedeti, kaj pomeni šabdo, moram sprejeti sistem podajanja šabde, ki se imenuje *parampara* ali nasledstvo duhovnih učiteljev in učencev (Bhagavad-gita 4.2). Nato to izjavo preverim, da se posvetujem s tremi izvori šabde: gurujem – duhovnim učiteljem, *sadhuji* – ljudmi, ki živijo šabdo (duhovnimi praktikanti) in šastro – svetim spisom. Nato si moram pridobiti dokaze, kar pomeni, da moram storiti ravno to, kar je cilj vseh indijskih filzofij: šabdo moram živeti. Pri tem grem skozi pet stopenj spoznavanja (Swami 1996, 164–166):

1. *pratjaksā* – znanje, ki si ga pridobim z lastnimi čutili.

Ker v stanju pogojenosti (enačenja s tem, kar nisem, torej materialnim telesom, umom, inteligenco) nisem sposoben direktno izkušati transcendentalnega zvoka, moram uporabiti to, kar mi je trenutno na voljo in to so moja čutila. Znanje si pridobivam s sledenjem duhovnemu učitelju, ki uči z zgledom in preko sluha, vida in praktičnega upoštevanja navodil napredujem do naslednje stopnje.

2. *prakoša* – znanje pridobljeno skozi čutila nekoga drugega.

Sledenje zgledu svetnikov me privede do naslednje stopnje, ko vidim znanje skozi oči nadrejenega, ki ima o določenem predmetu že neposredno izkustvo. Ko govorim s prijateljem po telefonu mi pove, da v Ljubljani dežuje, medtem ko je v Pivki, sončno. Tako si pridobim znanje skozi oči nekoga drugega.

3. *aprakoša* – neposredno znanje.

Ko poslušam in ponavljam avtoritativno pričevanje in se odtujim od špekulativnih interpretacij, se dejansko naučim gledati skozi oči tistih z višjo stopnjo zavesti. Iz tega sledi filozofsko razumevanje, saj na tem mestu uporabim anumano – racionalno razumevanje, ki izhaja iz aksiomatičnih predpostavk. Gre za filozofsko spekulacijo, saj subjektivna vera kot metoda v Vedanti ne predstavlja veljavne metode spoznanja, saj to sploh ni (Morales 2002, 61). Prihajati začne do razmejevanja med omejenim in neomejenim znanjem in zaznavanjem slednjega po milosti Vrhovnega Gospoda, kot to definira Madhva (Sarma 2005, 24) v svoji

epistemologiji (druge šole vajšnavske v Vedanti si delijo ta pogled). Tovrstni filozofski pristop je označen kot *šastramulaka* – vkoreninjen v šastri oz. svetem spisu, izvoru šabde. Na podoben način je grška antična znanost izhajala iz aksiomatičnih predpostavk, ko je znanstveno proučevanje utemeljila na absolutno veljavnih in dokazanih aksiomih. To spoznanje temelji na proučevanju aksiomov in logične izpeljave teoremov iz njih (Detel v Mali 2002, 15). Razlika z vedantsko mislijo je seveda v tem, kako do aksiomov pridemo, saj prva predpostavlja transcendentni sestop in realizacijo oz. neposredno izkušnjo, medtem ko druga »zadostno vajo in izkustveno vedenje« (prav tem). Obstaja podobnost, hkrati pa je prisotna razlika med obema pogledoma.

4. *adhokšadža* – razodeto znanje.

Na tej točki filozofska spekulacija odpove, saj smo deležni neposredne izkušnje duhovne Realnosti. Šabda je direktno zaznana kot samo-potrdljiva resnica, ki presega um in materijo. V vajšnavski Vedanti je to razumljeno, da Bog v svojem lokaliziranem aspektu Nadduše razodene pravo gotovo znanje duhovnemu praktikantu v srcu: »Da bi jim izkazal posebno milost, Jaz, ki prebivam v njihovih srcih, z bleščečo svetilko znanja preženem iz njih temo, rojeno iz nevednosti« (Bhagavad-gita 10.11).

5. *aprakrita* – duhovno znanje.

Končna stopnja realizacije šabde implicira duhovno zaznavo Absolutne Resnice in spoznanje vseh odnosov med ontološkimi kategorijami, ki jih definirajo Brahma-sutre. V vajšnavski interpretaciji Vedante to pomeni neposredno izkušanje Boga (Krišne ali Višnuja) in njegovih transcendentalnih aktivnosti. Obujen je posameznikov večni duhovni odnos z Bogom, neomejenim celotnim Absolutom.

Neposredno izkustvo Resnice je temeljna prvina šabde kot spoznavne metode. Kot pravi znani angleški rek: *The proof is in the pudding*, (Dokaz pudinga je v tem, ko ga pojemo.), Vedanta poudarja to neposredno izkustvo duhovnih ontoloških stanj. Sveti spis kot vir šabde je pri tem ključnega pomena, saj omogoča aksiomatično utrditev posameznikovega razumevanja na njegovi poti duhovnega spoznanja in kot tak služi kot dober zemljevid in vodnik za z nepopolnimi čuti in materialnima umom in inteligenco zaznamovanega posameznika. Samo-potrdljivost svetega spisa se pokaže, ko ga živimo in si pridobimo neposredno spoznanje ter tako nikoli več ne postanemo žrtev iluzije (Vedanta-sutra 4.4.22).

5 UGOTOVITVE IN SKLEP

V kolikor primerjamo držo vaidika filozofskih sistemov, posebno Vedante z razvojem Zahodne filozofske misli, lahko hitro opazimo vzporednice, da šabda kot spoznavna metoda ni tuja okcidentalni epistemologiji. Kategorije spoznave pratjākṣa, anumana in šabda imajo vse svoje Zahodne sestre, in sicer empiriko, racionalizem in razodetje. Razvoj Zahodne filozofske misli lahko razdelimo na tri obdobja, in sicer na religijsko dobro, racionalno dobo in znanstveno dobo, pri čemer vsaki izmed njih pripada osrednja metoda spoznave: prvi razodetje, drugi racionalizem in tretji empiricizem (Morales 2002, 173). V času religijske dobe je obstajalo splošno prepričanje v intelektualnih sferah, da kakršno koli resnično in gotovo znanje o metafizičnih temah sestopi 'od zgoraj'. Platon si je delil pogled podoben vedantskemu, da dostop do božanskega znanja je mogoč skozi neposredno intuicijo, ko nekdo živi življenje filozofa in ne z empirično zaznavo (ibid., 175).

Z nastopom krščanstva pride do sprememb v določanju pomembnosti posameznih kategorij šabde, in sicer razodetje (Biblija) je postalo superiorno neposrednemu intuitivnemu izkustvu ter subjektivna vera trans-racionalizmu (prav tam).

Seveda obstajajo tudi razlike med Zahodno in indijsko mislijo, posebno v poudarjanju nujnosti skladja mišljenja z življenjem iz česar sledi celoten postopek realiziranja šastra-pramane (šabde v tekstovni obliki). To neposredno izkustvo, je v neki meri tudi drugačno od Platonove ideje dojemanja skozi neposredno intuicijo in življenjem filozofa, saj predpostavlja popolno predajo Absolutu in samo-očiščenje oz. izničenje lažnega ega (zmotnih predstav o sebstvu), kajti le takrat je mogoče slišati transcendentalni zvok šabde. Morales (2002, 86) slednje označuje kot fenomen *rišija* oz. razsvetljenega modreca, ki je v neposrednem stiku z duhovno realnostjo zavoljo materialne osvobojenosti. Ker poseblja vse dobre lastnosti, iz sočutja in dobronamernosti do ostalih živih bitij, sporoča to pridobljeno gotovo znanje in ga uči z zgledom ter ga posledično materializira v pisni obliki – svetem spisu. Toda, ker deluje riši zgolj kot medij za posredovanje šabde, je ta razumljena kot apaurušeja.

Nujno se mi zdi ponovno izpostaviti epistemološko postavko, da sveti spis ne predstavlja znanja, ki bi bil človeškega izvora, saj je zgolj zapisana šabda, transcendentalni zvok, popolnoma osvobojen materialnih primesi. Na zastavljeno raziskovalno vprašanje: 'Zakaj se v okviru vedantske epistemologije *šabda* - avtoritativno pričevanje - razume kot edina spoznavna metoda, ki lahko zaobjame predmet spoznavanja v Vedanti,' je mogoče odgovoriti

z ozirom na središčnost ontologije in soteriologije v širšem okviru indijske filozofske misli. Narava predmeta proučevanja vedno določa metodo proučevanja, zato lahko sklenemo, da mora biti zaradi ontološko transcendentne in transcendentalne narave Absoluta, tudi metoda spoznavanja epistemološko kompetentna: mora biti tako transcendentalna kot transcendentna. Šabda kot je definirana v okviru vedantske epistemologije zadosti obema pogojema, saj je izven čutne zaznave in hkrati izvira iz Absoluta. Obenem moramo vzeti v ozir definicijo posameznika in ontološko kategorijo atmana, ki ji pripada *vis-a-vis* umu in inteligenci, kot sta razumljena v Vedanti.

Glavni razlog zakaj Vedanta predlaga šabdo kot edino samo-referenčno in samo-potrdljivo metodo spoznave in sveti spis kot prvo stopnjo na lestvici spoznavanja transcendence, tiči v inherentni pomankljivosti empiricizma in racionalizma, da bi podala gotovo vedenje. Čutila vselej ostajajo nepopolna in hkrati zaradi svoje narave hkrati ne morejo niti zaznati nematerialnega. Poleg tega vedno operirajo zgolj s čutnimi podatki, ki pa nikoli ne morejo samo-referenčno zagotoviti obstoja realnosti. Težave racionalizma so v Vedanti tudi dovolj slikovito predstavljene, saj niti hipotetično-deduktivno sklepanje (v čisto racionalnem smislu, brez težnje po empiričnem preverjanju) ne more vsakič podati gotovega vedenja, saj je njegova verjetnost odvisna od veljavnosti premise (zakona) iz katerega izpeljujemo sklep. Toda ta veljavnost se poraja iz uma (inteligenca), ki v Vedanti ontološko definiran kot materialen in kot tak sploh nima neposrednega dostopa do duhovne Absolutne Resnice. Seveda lahko zaobjame koncept, ampak tam se njegova pristojnost konča, zaradi inherentnih omejitev, ki so v njegovi naravi.

Vse, kar je še preostalo, po mnenju Vedantistov, je možnost, da se obrnemo na avtoritativen vir znanja o transcendenci, ki je v prvi vrsti sveti spis a nenazadnje neposredna izkušnja ontoloških stanj Absoluta. V smislu monistične razlage je slednje spojitev z le-tem in izničenje individualnosti ter v smislu personalistične (Vajšnavske) interpretacije ljubeč odnos s popolnim osebnim Bitjem (Krišno oz. Višnujem glede na šolo).

Za konec naj o šabdi še omenim, da tudi glede dojetanja šabde, posebno v obliki šastra-pramane, so se v zgodovini Vedante odvijale velike polemike, v smislu epistemološke prvenstvenosti posameznega svetega teksta. Posebno vajšnavske smeri v Vedanti so bile v precejšnji epistemološki zagati, kako preseči tradicionalno klasifikacijo med šruti in smriti delom vedske književnosti, saj so svoje interpretacije ki so vedno zasledovale nesebično vdanost osebnemu, a hkrati vseobsegajočemu in omni-sposobnemu, ljubečemu Bogu, osnovale na podlagi Puran, ki v popularnem mnenju, ki prevladuje v hinduizmu uživajo nižji epistemološki status kot štiri Vede. Toda to že presega okvir razprave tega diplomskega dela.

Če se vrnem na začetek k pogovoru med Petrom, Suzano in profesorjem, ko je slednji dejal, naj se vsak raje briga zase, bi si upal pripomniti, da po mojem mnenju tovrstna drža, ko govorimo o odnosu med znanstvenim in nekim filozofskim oz. religijskim spoznanjem ni ravno najboljša. Veliko bolj smiselno je razumeti epistemološko dinamiko spoznavanja in se zavedati, da določena spoznanja vedno presegajo okvire posamezne metode. Kakor najverjetneje (mogoče pa tudi, Bog je po definiciji le vsemogočen) z duhovnim samospoznanjem ne bomo odkrili materialnega zdravila za raka, tudi napredkom v materialistični znanosti ne bomo mogli nikoli zaobjeti vseobsegajočega, nematerialnega Absoluta. Mislim, da je to jasen prispevek vedantske epistemologije, kar se tiče vprašanja metode, k splošni epistemologiji in vsakršne razprave o tem, kako empirično in racionalistično dokazati ali ovreči obstoj transcendentne Absolutne Resnice, se v tej luči zdijo celo odveč.

6 LITERATURA

1. Avari, Burjor. 2007. *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 bc to ad 1200*. London: Routledge.
2. Broo, Mans. 2006. Jiva Gosvami and the Extent of Vedic Paradigm. *Journal of Vaishnava Studies* 15 (1): 5–31.
3. Buchta, David. 2006. The Puranas as Śruti. *Journal of Vaishnava Studies* 15 (1): 87–109.
4. Chandra Vasu, Rai Bahadur Srisa. 1979. *The Vedanta-Sutras of Badarayana With the Commentary of Baladeva*. New Delhi: Oriental Books Reprint Cooperation.
5. Chilcott, Travis. 2006. Appropriation and Subordination of Vedic Authority in the Gaudiya Vaisnava Tradition. *Journal of Vaishnava Studies* 15 (1): 71–87.
6. Gupta, Ravi M. 2007. *Caitanya Vaisnava Vedanta of Jiva Gosvami – When Knowledge Meets Devotion*. London: Routledge.
7. Hiriyanna, M. 1956. *The Essentials of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin.
8. Knapp, Stephen. 2009. *Crimes Against India: and the Need to Protect its Ancient VedicTradition*. New York: iUniverse.
9. Knott, Kim. 1988. *Hinduism: A Very Short Introduciton*. Oxford: University Press.
10. Lewis, C. S. 2007. *The Chronicles of Narnia - The Lion, the Witch and the Wardrobe*. New York: HarperCollins Publishers.

11. Majumdar, R. C. 1960. *The Classical Accounts of India*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay Publishers.
12. Mali, Franc. 2002. *Razvoj moderne znanosti – Socialni mehanizmi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
13. --- 2006. *Epistemologija družbenih ved – Razlaga in razumevanje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
14. Maslow, Abraham H. 1954. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Inc.
15. McCrindle, J. W. 1877. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*. London: Trübner & Co.
16. Morales, Frank Gaetano. 2002. *Bhagavata-Šabda-Pramana – The Epistemology of Jiva Gosvamin in the Context of Vaidika Philosophy (A Critical Evaluation)*. Wisconsin: University of Wisconsin-Madison.
17. Nakamura, Hajime. 1955. Upanisadic Tradition and The Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 18(1/2): 74–104.
18. Prabhupada, A. C. Bhaktivedanta Swami. 1991. *Śrī Caitanya-caritamṛta*. Vaduz: The Bhaktivedanta Book Trust International.
19. --- 1993. *Śrīmad-Bhagavatam: Prvi spev – prvi del*. Vaduz: The Bhaktivedanta Book Trust International.
20. --- 1998. *Bhagavad-gīta, kakršna je*. Vaduz: The Bhaktivedanta Book Trust International.
21. Rao, Nagaraja P. 1976. *The Epistemology of Dvaita Vedānta*. Madras: The Adyar Library and Research Centre.

22. Resnick, Howard J. 1995. Krishna in the Bhagavad-gita: A Beginning Ontology from the Gaudiya Perspective. *Journal of Vaishnava Studies* 3 (2): 5–33.
23. Resnick, Howard J. 2009. *The Indo-European Issue & Vedic Religion*. Predavanje: University of Florida. Dostopno prek: http://www.howardjresnick.com/audio/UF_Religions_of_India_Class_spring4%5B1-16-2009%5Ddedited.mp3 (15. junij 2012).
24. Resnick, Howard J. 2011. *Language and mythology from the perspective of Vedanta*. Predavanje. Los Angeles: Joseph Campbell Foundation. Dostopno prek: http://www.acaryadeva-nectar.com/LA_Joseph_Campbell%5B8-26-2011%5D.mp3 (29. avgust 2014).
25. Rodrigues, Hillary. 2006. *Introducing Hinduism*. London: Routledge.
26. Sarma, Deepak. 2005. *Epistemologies and the Limitations of Philosophical Inquiry – Doctrine in Madhva Vedanta*. London: Routledge.
27. Satprakashananda, Swami. 1965. *Methods of Knowledge According to Advaita Vedanta*. London: George Allen and Uwin.
28. Singh, Bhagwan. 1998. *Vedic Harappans*. New Delhi: Aditya Prakashan.
29. Smith, Brian K. 1987. Exorcising the Transcendent: Strategies for Defining Hinduism and Religion. *History of Religions* 25(1): 32–55.
30. Srivastava, Jagadish N. 2007. The Superior Road for Life's Journey: An Essay Based on a True Story. *Tattvajijnasa: Scientific and Spiritual Quest for Ultimate Reality* 1 (1): 38–47.
31. Swami, Suhotra. 1996. *Substance and Shadow: The Vedic Method of Knowledge*. Zürich/Altenburg: Govinda-Verlag.

32. Swami, Suhotra. 2012. *Six Systems of Vedic Philosophy*. Dostopno prek: http://www.suhotraswami.net/library/The_six_systems_of_Vedic_philosophy.pdf (6. november 2012).
33. Talageri, Shrikant in S. R. Rao. 1993. *Aryan Invasion Theory (A Reappraisal)*. New Delhi: Aditya Prakashan.
34. Tripurari, Swami BV. 2009. *What would the Buddha Say?* Dostopno prek: <http://harmonist.us/2009/08/what-would-the-buddha-say/> (28. avgust 2014).
35. Valadiya, K. S. 2008. River Piracy: Sarasvati that Disappeared. V *Vedic River Sarasvati and Hindu Civilization*, ur. S. Kalyanaraman, 3–14. New Delhi: Aryan Books International.
36. Varma, K. C. 1979. Editorial Note. V *Age of Bharata War*, ur. G. C. Agarwala, 69–143. Delhi: Motilal Banarsidass.