

HELENSKI I RIMSKI IZVORI ZNANJA O INDIJI

I.

„Jesi li čuo, Assalâyana, da kod Jonjana i Kabula i u drugim stranim zemljama postoje samo dvije kaste, gospodari i sluge, a gospodar može postati sluga i sluga gospodar?“ — Ovako je pitao G o t a m a B u d d h a mladog brahmana Assalâyanu koji je branio kastinska prava u 6. st. stare ere (*Magjgjhimanikâya*, 93). Ovo je vjerojatno najstariji tekst gdje se spominju Jonjani (Y o n a, Y a v a n a) ili Heleni.

M e g a s t h e n, prvi helenski poslanik na dvoru slavnog indijskog vladara Candragupte (helenski Sandroktotos), neposredno poslije pohoda Aleksandra Velikog, isticao je kao „važnu činjenicu da su svi Indijci slobodni, da nema indijskih robova“. Po tome ih uspoređuje s Lakedemoncima uz primjedbju da su i kod Lakedemonaca heloti robovi (Arrian *Indike*, V. 8). — Strabon u vezi s tim dodaje da je već Aleksandrov pratilac Onesikrit hvalio Indijce zbog toga što ne drže robove (XV. 709). Osim toga, Indijci „nisu nikad slali vojne pohode van svoje zemlje, a u njihovu zemlju nije nitko prodro niti je osvojio, osim Herakla i Dionisa u starim vremenima, a Makedonaca u naše doba“ (Strabon XV. 686).

Tako su opći izrazi poštovanja i simpatije obilježavali indijsko-helenske odnose od prvih početaka.

Najstarija sačuvana povijest, koja govori i o Indiji, jest djelo Herodotovo iz 5. st. stare ere. Kao neka ranija svjedočanstva, tako se i njegovo osniva na iskustvima persijske vojske, osobito za Darijevih osvajanja u području rijeke Sindhu koju su Persijanci nazvali „Hindu“.

U Darijevoj vojsci, u kojoj je bilo poznatih helenskih stručnjaka, kao moreplovac Skylak, prvi susret s jednim indijskim plemenom („Kalatijci“) u Herodotovu opisu (III. 38) daje povod raspravljanju o nevjerojatnim suprotnostima među zemljama i narodima. Dok jedni Indijci, nomadi nedaleko Inda, jedu sirovo meso, dotle drugi „ne ubijaju ništa što je živo“ (III. 99—100). Kalatijci, međutim, jedu svoje mrtve, jer im to vjera nalaže kao znak poštovanja.

Već u slijedećoj generaciji poslije Herodota Heleni su dobili mnogo opširniji i neposredniji prikaz indijske zemlje i kulture. Napisao ga je u tri knjige K t e s i j a iz K n i d a, koji je proveo sedamnaest godina kao ljekar na dvoru persijskog vladara Artakserksa Mnemona, pa je bio u neposrednom doticaju s njegovim indijskim podanicima. To najvažnije djelo prije Aleksandrova pohoda, koje je sačuvano samo

u fragmentima, sadržalo je posebno poglavlje „o pravednosti Indijaca“, a općenito je davalo idealiziranu i basnoslovnu sliku o toj zemlji, za koju je Herodot rekao da je najistočnija, a dalje od nje se prostire pješčana pustinja, i o tom narodu, koji je „daleko najveći među svima, koliko je nama poznato“ (III. 94, 98).

Aristotel spominje Indiju na više od deset mjesta u svojim djelima, a podatke uzima od Herodota i Ktesije. Ta se mjesta odnose u glavnom na prirodne pojave, a ponekad služe i kao primjeri relativnosti običaja i moralnih pojmova u raznim dijelovima svijeta. U tom su smislu neke Aristotelove primjedbe tipične s jedne strane za nepovjerljivost s kojom se primaju priče o dalekim zemljama, a s druge za skepticizam izazvan sviješću o postojanju fizičkih i moralnih antipoda. — Strabon (XV. 703) spominje da su Demokrit i Aristotel s nepovjerenjem preuzeli vijest o rijeci Silas u Indiji, po kojoj navodno ništa ne može plivati. — Mnogo su zanimljivija mjesta gdje Aristotel spominje stanovništvo Indije, njegovu pravičnost (*Topica*, III. 1) i zakone (*Politica*, VII. 14). — U *Topici* se Indija spominje kao krajnost u izvodu aprioriteta nekih moralnih principa: „Da prijatelji budu pravedni, želimo zbog same stvari, i kad odatle ne očekujemo nikakvu korist, čak i ako se nalaze u Indiji“. — U *Politici* je (1332 b) primjer konkretniji i karakterističniji: „Kad bi se jedni ljudi toliko isticali iznad drugih, kao što prema našim predodžbama bogovi i heroji... nadmašuju ljude... onda bi sigurno bilo bolje da jednom za uvijek jedni vladaju, a drugi budu podanici. Budući da to nije ostvarivo i da prilike nisu takve kao kod Indijaca, gdje, kako tvrdi Skylak, kraljevi doista nadmašuju podanike u spomenutoj mjeri, potrebno je da svi podjednako sudjeluju na položaju vladara i podanika...“

Još je jedna vijest o doticajima s Indijom prije Aleksandra Velikog vrijedna spomena s filozofskog gledišta. Aristotelov učenik Aristoksen iz Taranta „priča o Indijcima ovo: Jedan je od njih sreo u Ateni Sokrata i upitao ga šta je predmet njegove filosofije, a Sokrat je odgovorio: ‘Istraživanje ljudskih fenomena’. Indijac se je na to nasmijao i odvratio: ‘Kako možemo istraživati ljudske fenomene, ako ništa ne znamo o božanskima?’“ (Eusebije, *Praeparatio Evangelica*, XI. 3) — Bez obzira na vjerodostojnost događaja, priče su ove vrste karakteristične i za doba neposredno poslije Aleksandra Velikog, a pogotovo za doba kad se ovaj slučaj citira kod Eusebija (3. st. n. e.), kad kult Istoka uopće i Indije posebno kod neopitagorovaca i neoplatonovaca dostiže svoj fantastični vrhunac.

Pitanje koje Indijac postavlja Sokratu postaje za nas interesantnije kad se sjetimo da je ono za same Indijce ne mnogo ranije postalo toliko aktualno, pošto je Buddha metodom sličnom Sokratovoj izveo više majstorskih odgovora, u kojima je i njegov unutarnji stav bliži Sokratovu humanizmu nego panteističkoj metafizici ranih upanišada iz koje potječe spomenuto pitanje. Evo jednog primjera Buddhine maieutike:

— Što, Mālunkyin sine, zar sam ti ja govorio ovako: „Dođi kod mene kao učenik, pa ću ti razjasniti da li je svijet vječan ili prolazan, da li je konačan ili beskonačan, da li su duša i tijelo jedno te isto, ili je

duša jedno a tijelo drugo, da li Usavršeni postoji poslije smrti, ili ne postoji, ili i postoji i ne postoji, ili ni postoji ni ne postoji? . . .

— Ne, gospodine!

— Jesi li ti meni rekao da ćeš doći k meni kao učenik . . . (pod istim uslovima)?

— Ne, gospodine!

— Ako dakle ni ja tebi nisam tako rekao, a ni ti meni . . . , ko si onda ti, nerazboriti čovječe, i koga kritiziraš?

— Ko bi, Mālunkyin sine, rekao da ne će živjeti kao učenik kod učitelja dok mu učitelj ne razjasni sva ta pitanja, taj bi prije umro nego što bi mu Usavršeni na sve to odgovorio. Kao kad bi neki čovjek bio ranjen strijelom kojoj je vrh premazan otrovom, pa bi mu prijatelji i drugovi, znanci i rođaci doveli hirurga, a on da kaže: „Ne ću tako dugo izvaditi strijelu, dok ne doznam tko je čovjek koji me je ranio . . . kakav je luk kojim me je ranio . . . kakva mu je tetiva . . . kakva strijela . . .“ itd. — Taj bi čovjek prije umro, nego što bi sve to doznao . . . Na osnovu pretpostavke, Mālunkyin sine, da je svijet vječan . . . da je prolazan . . . da je konačan . . . da je beskonačan . . . da su duša i tijelo jedno te isto. . . ili to nisu . . . nije moguće razvijati učenikove vrline“ — a do toga je upravo Buddhi stalo (*Magjgjhima-nikāya*, 63).

Najpopularnija i najstarija helenska priča o susretu s indijskim mudracima potječe od Aleksandrova pratioca, historiografa O n e s i k r i t a, učenika kiničkog filozofa Diogena. — Onesikrit je u blizini grada Taksile (indijski Takṣaśila, na zapadu gornjeg toka rijeke Inda) naišao na 15 mudraca koji su tu boravili preko cijelog dana podnoseći žegu sunca, „stojeći ili sjedeći ili ležeći goli i nepokretni“. Rekao im je „da ga je kralj poslao da čuje izreke njihove mudrosti i da ga o tome izvijesti“. Nakon kraćeg razgovora sa Kalanom, čija je čud bila još vrlo neobuzdana, a koji se je kasnije proslavio kao pratilac Aleksandrov po tome što se sam na kraju puta spatio na lomači, Onesikrita je pozvao sebi stari mudrac Mandanis, koji je kao i Kalan ležao na hrpi kamenja. Mandanis je najprije zamolio Onesikrita da mu oprostí što mora s njim govoriti preko tri tumača, koji ne razumiju ništa osim jezika, baš kao ni hrpa kamenja na kojoj leži, pa mu zato ne će biti moguće dokazati korisnost svoje nauke, isto kao što bi bilo nemoguće tražiti da voda protiče čista kroz blato. — Nakon tog komplimenta prevodiocima, Mandanis je nastojao da pokaže kako je najbolja nauka ona koja iz duše odstranjuje radost i patnju. Pri tome treba razlikovati patnju od napora, jer je patnja neprijatelj brahmana, a napor njihov prijatelj. Baš zato i vježbaju tijelo u naporima da im ojačaju duhovne snage kojima će stišati provalu strasti i postati sposobni da pomognu svima, kako u općoj stvari tako i pojedincima, kao dobri savjetnici. Tako je i Mandanis sada savjetovao vladaru Taksile da primi Aleksandra: Ako primi boljeg od sebe, onda će se naučiti dobru, a ako primi gorega, onda će moći da dobro čini. — Za tim je pitao Onesikrita da li se i kod Helena propovijedaju takva učenja, a ovaj mu je rekao da tako uči ne samo Pitagora, koji propisuje suzdržljivost prema svemu što je živo, nego i Sokrat i kinik Diogen, čiji je učenik i sâm bio. Mandanis odgovori da vjeruje

da oni pametno misle o svemu osim o jednome, a to je da tradiciju stavljaju ispred prirode. Inače se ne bi stidjeli da hode goli kao oni i da se oskudno hrane, jer je najbolja kuća ona u kojoj je potrebno najmanje pribora. (Usp. Strabon, XV. 715—716).

Nije neophodno zalaziti u analizu ovog razgovora. Dovoljno je napomenuti da su indijski protagonisti ovog prvog filozofskog susreta bili g e n n o i, kako ih nazivaju neki stari pisci, tj. g j a i n i, goli mudraci koji kao i buddhisti i istovremeno s njima počinju borbu protiv ortodoksnog kastinskog sistema i protiv idejnih osnova ritualističke ortodoksije. Ova je okolnost baš u to doba važna zbog toga što su mudraci te vrste bili ispunjeni misionarskim duhom nasuprot tradicionalnim brahmanima koji su svoje učenje čuvali u tajnosti. Taj je, tada novi pokret, asketa beskućnika ubrzao ne samo razvoj slobodne filozofske misli u Indiji, nego je pogodio i nastanku moćne i samostalne indijske države neposredno nakon Aleksandrova pohoda, države čiji je razvoj dostigao vrhunac u 3. st. pr. n. e. za Ašoke, vladara koji je slao buddhističke misije po cijelom svijetu, pa i u helenske pokrajine.

Spomenuto M e g a s t h e n o v o djelo o Indiji, koje je na žalost takodje došlo do nas samo u relativno brojnim fragmentima, jer je stoljećima služilo kao osnovni izvor starim piscima o ovoj temi, mlađe je od Onesikritova opisa svega za jednu generaciju, kao što je ranije Ktesijino djelo bilo od Herodotova. Razlika je, međutim, u zalaženju u bit stvari i ovdje neusporediva. Tek su novija istraživanja izvornih indijskih tekstova potvrdila neočekivanu vjernost Megasthenovih opisa indijskih ideja i običaja. I stil prikaza u sačuvanim fragmentima bitno se razlikuje. To se vidi iz nekoliko filozofskih fragmenata na koje ćemo se ovdje osvrnuti. Kao i u slučaju Oneksikrita tako je i ovdje od kasnijih autora za filozofsku problematiku najviše razumijevanja pokazao Strabon.

Prema Megasthenu nauka se brahmanskih filozofa „u mnogo čemu slaže s helenskom. — I oni smatraju da je svijet prolazan, da je okrugao i da ga bog, koji ga je stvorio i njime upravlja, p o t p u n o p r o ž i m l j e“. — Ovdje su karakteristične upravo dvije posljednje riječi. Dovoljno je usporediti prve riječi *Īśa-upaniṣade*: „Bogom je prožeto sve ovo, što god se u svijetu pokretности kreće“, pa da jasno uočimo kako se u Megasthenovu prikazu odnosi zapažanje tipičnoga prema specifičnom.

„Pratvari su različite, a voda je pratvar od koje je nastala zemlja. — Usp. *Āhāndogya-upaniṣad* (V. 3), gdje iz želje prabitka „da se umnoži“ nastaje vatra, iz vatre voda, a iz vode „hrana“ kao osnov zemaljskog opstanka bića.

„Osim četiri osnovna elementa postoji i peti, od kojeg se sastoji nebo i zvijezde, a zemlja je u sredini svega“. — Kako je poznato, učenje o eteru kao petom elementu ulazi u helensku filozofiju tek u Aristotela. U indijskoj filozofiji nauku o pet elemenata zastupa klasična prirodonaučna škola v a i ś e ṣ i k a, koja je jedna od najstarijih.

„I o sjemenu, o duši i mnogim drugim stvarima uče isto što i Heleni, ali kao i Platon uvijaju u bajke učenje o besmrtnosti duše, o sudu u podzemnom svijetu itd.“.

„Mnogo govore o smrti. Smrt je za mudraca preporod u istinski život“.

„Ništa što se čovjeku događa nije ni dobro ni zlo. Suprotna pretpostavka je iluzija slična snu“. Ova posljednja važna rečenica zamijenjena je kod Strabona tipičnijim razjašnjenjem: „Inače ne bi jedne veselilo što druge žalosti“.

Konačno, Megasthen je već znao da upozorava na neke neispravnosti ranijih zapažanja o stavovima indijskih filozofa. U vezi sa smrću Kalana i drugih koji su na očigled stranaca spalili sami sebe na lomače, ističe da to nije pravilo brahmanske nauke, nego se nasuprot tome smatra samovoljnim onoga tko se na taj način ubije. Analizirajući Onesikritov susret kaže: „Kalan je bio vatren karakter i neobuzdan, a za Aleksandrovim je stolom postao rob“ (Strabon XV. 718).

Megasthen je u Indiji mjesto klasične četiri kaste našao, ili bolje rečeno, interpretirao društveni poredak sa sedam društvenih klasa. U opisu tih klasa nalazimo bitna obilježja glavnih kasta, ali i mnogo kompleksniji opis stvarnih društvenih odnosa.

O ugledu, poštovanju i privilegijama „filozofa“ ili „sofista“ u Indiji, kao govore već najranija svjedočanstva. Pojedini nazivi, koji im se daju, kao „gimnosofisti“ ili „hylobioi“, dobivaju kod Megasthena također svoja diferencirana značenja. On ih dijeli najprije u dvije opće skupine: Jedni su brahmani, koji ostaju u nauci kod svojih učitelja 36 godina (to odgovara Manuvu zakoniku III. 1), a za tim postaju oci obitelji, pa smiju „jesti i meso, ali ne od onih životinja koje upotrebljavaju za rad“. „Brahmani svojim ženama, a imaju mnogo žena, ne priopćavaju svoju mudrost, jer bi žene, kad bi naučile da razmišljaju o užitku i bolu, životu i smrti na filozofski način, izgubile svoju vrlinu, ili više ne bi ostale podložne muževima“. — Druga vrsta „filozofa“ su s a r m a n e s ili doživotni asketi. Među njima najviše poštuju one koji su h y l o b i o i ili pustinjaci. „Oni žive u šumama, gdje se hrane lišćem drveća ili divljim plodovima, a nose odijela napravljena od kore stabala“. Ovamo spadaju i „oni filozofi među Indijcima koji se drže učenja učitelja nazvanog Βουττα (Buddha), kojeg poštuju kao boga zbog njegove vanredne svetosti“. — Ponekad i žene „slijede filozofski život“ ove vrste mudraca¹⁾, koje Strabon naziva „pramni“ što prema sansk.

¹⁾ Ova dva Megasthenova osvrta na položaj žene u kulturnom životu Indije, u tradicionalnom brahmanizmu i u reformatorskim pokretima s a n n y ā s i n a, u biti odgovaraju tačnom opažanju prilika. Vrijedno je spomenuti nekoliko karakterističnih primjera o tome stanju kroz tisućljeća. Mnogo ranije od Megasthena vremena, pa i prije Buddhine i drugih srodnih reformi, u upanišadi koja se smatra najstarijom, *Brhadāraṇyaka*, rši. Yāgñavalkya daje primjer nadilaženja tradicionalne i formalističke ortodoksije i na ovom području. U učejoj brahmanskoj diskusiji na dvoru kralja Gjanake, gdje se Yāgñavalkya suprotstavlja nizu protivnika u tumačenju vedske nauke, nastupa i Gārgi Vācāknavi, vjerojatno prvi lik žene filozofa u povijesti, samosvjesna, kao vitez na turniru „kad bi napeo luk, a u ruci mu dvije oštre ubojite strijele“, tako ona postavlja svoja pitanja. (Usp. potpuniji prikaz u mojoj *Filozofiji istočnih naroda*, knj. I, str. 50.) — Povlačeći se u pustinjački život Yāgñavalkya ne uskraćuje ni svojoj ženi Maitreyī pouku o vrhuncima svoje spoznaje o ā t m a n u, kad ga ona moli da joj ostavi u baštinu svoje duhovno, a ne svjetovno blago. — Buddha se je snažno opirao da primi žene u svoj red, ali je konačno popustio

pramāṇa označava logičare i dijalektičare. Strabon kaže za njih da su „svadljivci“, jer „brahmane nazivaju ludama i hvalisavcima“. Inače se bave prirodnim naukom i astrologijom (Strabon XV. 119). Prijem u asketske redove „sarmana“ ili „sofista“, kako ih nazivaju helenski pisci, nije ograničen kastinskim porijeklom, jer je njihov život „daleko od udobnosti i najmukotrpniji među svim zvanjima“ (Arrian XII. 8).

U doba Aleksandrovih osvajanja spada i prvi neposredni susret jednog od istaknutih helenskih filozofa s duhovnim životom Indije. To je Pyrrhon iz Elide, začetnik efektičke ili reduktivne filozofije (nauke o *ἐποχή*), koja je prema kasnijem razvoju njegove škole, osobito kod Seksta Empirika, dobila naziv i obilježje skepticizma.

Odnos skepticizma i stranih, istočnih, osobito indo-iranskih utjecaja u helenskoj filozofiji, nije slučajna, kako bi se na prvi pogled moglo činiti. Prije nego što se osvrnemo na skepticizam kao element inozemnosti u tom smislu, potrebno je da se zaustavimo na izvornim obilježjima Pyrrhonove filozofije, koliko su nam sačuvana.

Sam Pyrrhon nije ostavio ništa napisмено, a o njegovu učenju pisali su njegovi neposredni učenici, među kojima se osobito Timon ističe po obilježjima koja nas ovdje zanimaju. Na žalost i ta djela učenika sačuvana su nam samo u fragmentima. Glavni sačuvani izvor je Diogen Laertije u 3. st. n. e. Na njegovim se podacima osniva slijedeći prikaz.

Prema izvještaju Apolodorovu, Pyrrhon se je zajedno s Anaksarhom pridružio pratnji Aleksandra Velikog u pohodu na Indiju. Anaksarh je bio učenik Demokritove škole. Ni ta veza nije slučajna za našu temu. Diogen Laertije, pozivajući se i na Herodota kao izvor, kaže da je Demokrit u Abderi „bio učenik nekih Magijaca i Haldejaca, koje je kralj Kserks ostavio njegovu ocu kao učitelje, pošto je bio kod njega u gostima... Demokrit je navodno došao i u doticaj s gimnosofistima u Indiji“ (IX. 35). Njegov se racionalistički atomizam često uspoređuje po doksografskim obilježjima sa srodnom aukom indijske škole v a i s e š i k a. Diogen Laertije je zabilježio vijest Pirrhonevih prijatelja da je i Pirrhone najčešće spominjao Demokrita, a za tim Homera. — Među raznim izvorima spominje se Teodosije, koji je smatrao da skepticizam ne treba nazivati pyrrhonskim, jer ga, uostalom, Pyrrhon nije ni izumio. — O njegovu suputniku demokritovcu Anaksarhu kaže Diogen Laertije da je bio poznat po svom nepokolebivom duševnom miru i suzdržljivosti, ali je sam priznavao da ga je Pyrrhon u tome nadmašio. Pobudu mu je za

pred upornošću učenika. Toj okolnosti zahvaljujemo jednu od najljepših antologija ženske mudrosti, *Therīgātā*, pjesme Buddhinih učenika. Jedna od njih, Dhammadinnā, dobila je učiteljevo priznanje za jedno od najdubljih i najkonciznijih tumačenja učiteljeve nauke (*Magjgjhima-nikāya* 44). — S istim problemom u istoj svjetlosti susrećemo se u 19. st. u biografiji Śri Rāmakrišne, koju je napisao njegov učenik Swami Vivekānanda: Bhairavi Brahmani, „jedna od onih žena koje se odriču svjetovnog života, odbacuju sve što posjeduju i ne udaju se... žena neuporedive mudrosti, bila je prva koja je došla u pomoć“ Rāmakrišni u njegovoj mladenačkoj borbi za spoznaju istine, kad ga je asketski napor doveo na rub ludila. „I tu vidite“, kaže Vivekānanda, „ono što je neobično u indijskom narodu. Usred neznanja u kojem općenito živi indijska žena, usred prilika koje se na Zapadu nazivaju nepostojanjem slobode, mogla se je roditi žena tako uzvišena duha“.

to dao neki Indijac, koji je prekoravao Anaksarha zbog toga, što nikoga svojom poukom ne poboljšava, nego teži da postigne podložnu službu na kraljevskom dvoru. Pyrrhona su u rodnom gradu toliko poštovali da ga izabrali za vrhovnog svećenika. Mnogi su ga oponašali u suzdržljivosti prema javnim službama. On je, međutim, i nakon povratka iz Indije živio životom askete lutaoca. Težio je da se u samoći oslobodi okova obmane i rječitosti kao i indijski „šutljivi mudraci“ (m u n i). Bio je osobito neprijatelj sofista.

Nije beznačajno za našu temu ni to da se je „Epikur često raspitivao o njemu i da se je divio njegovu načinu života“. Epikurovo učenje u novije vrijeme uspoređivano je, više nego Demokritovo, s indijskim sistemima tog vremena, ne samo s atomizmom vaišešika nego i sa gjainizmom i buddhizmom po kvalifikativnom učenju o atomima, gdje atomi postaju s h e m a t a, isto onako kao što kod Indijaca a ṇ u postaju d h a r m a. S druge strane Epikurov skeptički stav prema bogovima nalazi kao i kod gjaina i buddhista svoju protuvrijednost u idealu e u d a i m o n i j e. Zbog toga je karakteristično da Epikur ne isključuje ni Pyrrhonov asketski eudemonizam iz svog pojma najvišeg dobra. Na bitne elemente ove usporedbe upozorio je osobito P. Masson—Oursel³⁾.

Krajnji je cilj Pyrrhonova učenja suzdržavanje od izricanja suda (ἐποχή). Timon kaže da taj stav na spoznajnom području „slijedi kao sjena nepokolebivi duševni mir“. Isti je odnos spoznajne i moralne svijesti izražen u prvim rečenicama Buddhine *Dhammapade*: „Um je preteča svih stvari, um njima upravlja, um ih izgrađuje. Tko u spokojstvu uma govori ili radi, toga slijedi sreća kao neodvojiva sjena“.

Stav Pyrrhonovaca u praktičkom životu rezimira Diogen Laertije ovako: U pogledu naših općih ljudskih iskustava priznajemo da je dan, da smo živi, i mnoge druge pojave svakodnevnog života kao predmete znanja. Što se tiče stavova dogmatičara, koji su tobože potpuno izvjesni, a za koje tvrde da ih zahvataju razumom, mi se u tom pogledu suzdržavamo od suda, kao o onome što je nepoznatljivo, i ograničujemo se u spoznaji na ono što neposredno možemo iskusiti na sebi. Jer, mi dopuštamo važenje pojavnoga, ali ne u smislu da je to tako i zbiljski. (Buddha u istom smislu govori o zbilji kao „y a t h â - b h ū t a“). Prema tome je za skeptike pojavnost osnov rasuđivanja, kako kaže i Enesidem, a i Epikur, dok Demokrit pojavnosti odbija bitak, rezimira Diogen Laertije.

Ovdje nije moguće zalaziti u uspoređivanje Pyrrhonove ἐποχή sa Husserlovom, ali ne možemo prešutjeti ovu rijetku paralelu, na koju se sam Husserl, koliko nam je poznato, izričito ne poziva. Ne možemo zalaziti ni u dublju analizu reduktivne metode koja je razrađena u Buddhinom sistemu meditacije (g j h â n a), a vodi od područja čiste protežnosti preko područja čiste svijesti, do područja ništavila i dalje do područja ni-zamjećivanja-ni-nezamjećivanja. Ova metoda medi-

³⁾ P. Masson—Oursel, *La philosophie en Orient* — Fasc. suppl. uz *Histoire de la philosophie* Emila Bréhiera — Presse univ. de France, Paris 1938 (3. izd.), usp. str. 15 i 110.

tativne redukcije zacijelo odgovara prvenstveno Husserlovom, a ne Pyrrhonovom sistemu. — Ovdje ćemo se ograničiti na kratku usporedbu aporetskih problema umovanja, jer se Pyrrhonova filosofija naziva i aporetičkom.

Kako je već spomenuto u usporedbi sa Sokratom, Buddha na mnogim mjestima svoju aporetiku formulira ovako: „O čemu se ja nisam izrazio? Nisam se izrazio o tome da je svijet vječan . . . da svijet nije vječan . . . da je svijet konačan . . . da je svijet beskonačan . . . da su duša i tijelo jedno te isto . . . da je duša jedno a tijelo drugo . . . da b u d d h a postoji poslije smrti . . . da b u d d h a ne postoji poslije smrti . . . o tome se nisam izrazio. A zašto se o tome nisam izrazio? Zato jer to nije spasonosno, ne odgovara uzvišenom idealu askeze, ne vodi do odvraćenosti, do otcjepljenja, do uništenja, do smirenja, do meditativnog razmatranja, do probuđenja, do utrnuća (n i b b ā n a) zato se o tome nisam izrazio“.

Prema Pyrrhonovu učenju stavlja se sve u odnos prema svemu, a u usporedbama se ispoljavaju mnoge neravnomjernosti i povodi za pomutnju duha. Stvari u zbilji nisu takve kakve nam se pričinjavu, nego je tu riječ o pukom prividu. I uzrok spada među relativne predodžbe, a ono što je relativno samo je mišljeno i nema zbiljskog opstanka, pa je prema tome i uzrok samo u našem mišljenju. Isto tako poriče da postoji dobro i zlo po prirodi.

U ovom je pogledu indijska filosofija dostigla svoju ekstremnu primjenu efektivnog stava u gjainizmu. Etički aspekt spoznaje da je sve relativno prema svemu ugtjecao je snažno na formulaciju gjainske s y â d v â d e, teorije o „možda“ (s y â t) ili „kao da“ (u smislu Vai-hingerovog „Als ob“), koja isključuje apodiktiske sudove. Logičke implikacije ovog stava razrađivane su pažljivo u toku stoljeća u Indiji, ali je njena osnovna crta nauka o a h i m s i ili nenanošenju bola ni nasilja nikojem živom biću, koja se ovdje primjenjuje i na najšira područja spoznajne svijesti: ne činiti nasilje tuđoj slobodi mišljenja svojim apodiktiskim tvrdnjama. Dovoljno jasno obrazloženje tog stava citirali smo ne samo u Buddhinim riječima, nego i u Pyrrhonovu obrazloženju efektizma kao „sjene nepokolebivog duševnog mira“ i ideala helenske eudaimonije tog vremena.

Tako nas je prva pouzdanija vijest o doticajima s Indijom na filosofskom području, usprkos oskudnosti izvora, odvela dosta daleko u središnje spekulativne teme koje može da nam otvori komparativna problematika. Apstrahirajući sada od ove vrste problematičnosti Pyrrhonova stava, vratit ćemo se na prosječni, donekle vulgarni smisao termina skepticizam, koji ne želimo negirati kao povijesnu činjenicu. Skepticizam prema svijetu helenskih bogova vuče svoj korijen još od Heraklita, kome su kao Efešaninu Homerovi i Heziodovi bogovi bili strani. Poznato je da su Efesi i Klaros spadali među najstarije puteve neposrednih istočnih utjecaja osobito preko Irana. Tu su vezu uspostavili Hetiti iz Srednje i Istočne Azije s Malom Azijom polovinom drugog tisućljeća pr. n. e. U isto vrijeme postojale su neposredne hetitske veze između Indije i Kapadokije, gdje se u pronađenim pisanim dokumentima spominju

indijski bogovi Indra, Varuna i Mitra. — Kad je Darije zauzeo Efes, pozvao je Heraklita na svoj dvor. Heraklit taj poziv nije prihvatio, ali su Efešani persijsku vladavinu sačuvali u dobroj uspomeni. Njihovo čuveno svetište cvjetalo je i dalje, a u svećeničkoj hijerarhiji zapamćeno je kao najuglednije ime Persijanca Megabiza. Heraklitov skeptički stav prema bogovima utro je put kasnijem skepticizmu te vrste kod stoika i kinika, koji su mahom bili azijskog porijekla. Strani utjecaji ove vrste odredili su i stav mlađe Akademije.

Kad su se u doba aleksandrijskog helenizma i Rimskog carstva pojavili indijski asketi i misionari, koje su Heleni nazvali *sarmanes* prema sansk. *śramaṇa* („oni koji se naprežu“), neminovno su proglašeni za skeptike i ateiste. A kad se je islam u svojoj prvoj najezdi suočio s tim istim šramanima na svojim istočnim granicama i počeo osjećati njihov utjecaj u svojim redovima, arapski je naziv za šramane — *samanîya*, postao istovremeno i tehnički termin za skepticizam uopće. Prema tome ne bi bilo slučajno da je i Pyrrhonova filozofija shvaćena u istom smislu, čak i kad bismo pošli od ekstremne pretpostavke da nije bila ništa drugo no vjeran odraz indijske misli. To, međutim, ne bi bilo opravdano tvrditi. Doživljaj Indije zacijelo nije bio jedina determinanta njegove misli.

Doksografska digresija u Pyrrhonovu učenju povukla nas je neizbježno i u dalju i legendarniju prošlost, do Heraklita. Namjera je ovog prikaza da se zadrži što bliže izvorima, ma kako oskudni oni bili, a da ne zalazi dublje u spekulativna područja. Zbog toga nismo ni pošli od vijesti o navodnim Pitagorinim i Demokritovim putovanjima u Indiju, a ni od doksografski zanimljivih odnosa Heraklitove i Parmenidove filozofije, koji su privukli češće puta pažnju indijskih modernih autora. O Heraklitu su u Indiji pisali studije i moderni filozofi koji se inače nikad nisu bavili povijesnim problemima, kao na pr. Šri Aurobindo. Savremenim pozitivistima na našem području, kao što je P. Masson—Oursel, upalo je u oči da u najstarijem dosokratovskom razdoblju „način obuke pod sličnim uslovima dovodi do analognih rezultata kod helenskih i indijskih mislilaca. Vrlo kondenzovan tekst, koji ima prvenstveno mnemotehničku vrijednost za rukovodioca škole, služi tu kao osnov izlaganja. Pitagorovski ‘zlatni stihovi’ prilično tačno odgovaraju ‘sûtrama’ u brahmanskim sistemima, a i iz fragmenata koji su nam preostali od dosokratovaca, dovoljno se jasno nazire isto tako usporediv način obuke“³⁾).

Digresija ka dosokratovcima u potrazi za istočnim izvorima heleniske misli nije samo optička varka romantičkih duhova modernog vremena. U istim su arhajskim izvorima tražili uporište i sami Heleni kad im je rimska vlast izmijenila režim i samim ih time suočila s istočnim uticajima koje su aleksandrijski Heleni već neposredno usvojili. Prve vijesti o Pitagorinu putovanju u Indiju nalazimo kod Aleksandra Polihistora u 1. st. pr. n. e., a neopitagorovci, dosljedno modi toga vremena, hoće da Pitagorino učenje izvedu samo iz indijskih izvora i utjecaja.

³⁾ O. c., Introd.

Slična se tendencija javlja i u neoplatonizmu. Ocjena svjedočanstava iz drugog razdoblja naše teme, poslije Aleksandra Velikog, a osobito na prelazu iz stare u našu eru, stavlja nas pred vrlo složene i zamršene zadatke. Osim toga, na većinu se filozofskih svjedočanstava, koja bi nas ovdje posebno zanimala, može na žalost protegnuti konstatacija Theodora Gomperza o dosokratovskoj filozofiji, t. j. da se nalazimo „pred jednim jedinstvenim zgarištem“ u pogledu dokumentacije, jer nismo u ništa boljem položaju kad je riječ o djelima kinika, stoika, neopitagorovaca, pa i kasnije neoplatonske škole. Razlika je jedino u tome što znamo da su ta djela bila vrlo obimna i da su pisana sa stano-
novišta polihistoriskog univerzalizma. Konačno, ukoliko su nam takva djela više ili manje fragmentarno i sačuvana, moramo računati s okolnošću da „filosofi skoro nikad ne prikazuju tuđa učenja objektivno i zbog njih samih, nego ih utkivaju u svoje sisteme da im posluže kao dokaz ili ilustracija“⁴⁾.

II.

Opći pregled razvoja tematike u doba kasne antike moguće je ocrtati jedino u okviru određenih zbivanja u političkoj povijesti tog vremena. Iz te ćemo povijesne pozadine izdvojiti nekoliko fragmenata iz kulturnih spomenika i vijesti o živim misijama, gdje donekle možemo osjetiti atmosferu u kojoj se je dalje razvijao interes našeg antičkog svijeta za Indiju.

Poći ćemo od povijesnih svjedočanstava o Evropi koja nalazimo na indijskoj strani.

U borbi za podjelu vlasti poslije smrti Aleksandra Velikog, Seleuk Nikator je 311. g. osigurao za sebe i svoje nasljednike, dinastiju Seleukida, vlast u azijskom dijelu carstva. U njegovu je državu bila uključena Persija i Babilonija, dok se je Indija razvila u moćnu samostalnu državu pod Čandraguptom i njegovim nasljednicima iz dinastije Maurya. Među državama Seleukida i Maurya dolazi odmah do uspostave prijateljskih odnosa i sve tješnjih veza. Megasthen je bio prvi poslanik Seleuka na dvoru Čandragupte. — U slijedećoj generaciji Seleukov sin Antioh poslao je na dvor Čandraguptina sina Bindusāre poslanika Daimaka. Tom je prilikom Bindusāra molio Antioha da mu pošalje kao dar „vina, smokava i jednog sofista“ (Strabon XV.I. 55). — Bindusarin nasljednik bio je slavni vladar humanista i buddhistički misionar Ašoka, od kojeg je sačuvan velik broj opširnih edikta uklesanih u stijenama i na kamenim stupovima. U XIII. ediktu (256. pr. n. e.) kaže Ašoka da „svojim najvažnijim osvajanjem smatra osvajanje za Buddhinu nauku d h a m m a“ i da se prema toj nauci ne ravnaju samo njegovi helenski (y o n a), kabulski i drugi podanici u graničnim pokrajinama, nego je ona doprla „i u sve susjedne zemlje, udaljene do 600 dana vojničkog hoda, tamo gdje vlada helenski vladar po imenu Antioh i još dalje od tog Antioha, kod četvorice vladara koji se zovu Ptolemej,

⁴⁾ F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, (3. njemačko izd., B. G. Teubner, Leipzig i Berlin 1913), str. 13.

Antigon, Magas i Aleksandar“ (tadašnji vladari Egipta, Makedonije, Kirene i Epira). — I u V. ediktu Ašoka spominje svoje helenske podanike među onima kojima je poslao učitelje i zaštitnike Buddhine nauke (d h a m m a-m a h â m â t t â), čiji je zadatak „da se brinu za dobrobit i sreću onih koji su ovoj nauci odani i da ih oslobađaju od teškoća, bilo da su to kupljeni sluge, ili brahmami i bogataši, ili nezaštićeni i starci“. Ti zaštitnici d h a m m e ili „pravednog poretka“, koji se osniva na Buddhinoj nauci, nisu misionari u kršćanskom smislu riječi. Ašoka kaže da im je dužnost da se „bez obzira na vjersku pripadnost brinu . . . za blagostanje i sreću podanika . . .“.

Kasniji raspad države Maurya poslije Ašokine smrti osjeća se najprije na Sjeverozapadu, gdje se osamostaljuju i jačaju helensko-baktrijske, a za tim i helensko-indijske države. To je ujedno doba procvata i naglog širenja u Indiji t. zv. helensko-baktrijske umjetnosti. Na novcima iskopanim u tim krajevima nađeno je oko 40 imena vladara helenskog porijekla. U Istočnom Pandabu održali su se ti vladari sve do početka nove ere. Posljednji za koga znamo bio je neki Hermaios oko 20 g. n. e.

U doba provale Parta u Iran i Saka u Indiju, u 3. i 2. st. stare ere, uspio je baktrijski vladar Demetrije proširiti svoje kraljevstvo i na područje Sindha, oko 180. g. Heleni su se tu postepeno hinduizirali. Među najistočnije indo-helenske spomenike spada stup nađen kod Besnagara u državi Gwalior, iz godine 140. pr. n. e. sa napisom: „Ovaj je Vāsudevin (Višnuov) stup sa likom (ptice) g a r u d a postavio Heliodor, sin Dionov, obožavalac Višnua i stanovnik Taksile, koji je došao kao helenski poslanik velikog kralja Antalkida kralju Kāshiputri Bhāgabhadri, koji je tada sretno vladao u četrnaestoj godini svoje kraljevske vlasti“.

Prema buddhističkoj hronici *Mahāvamsa* prisustvovao je 157. g. pr. n. e. „vrhovni svećenik Jonjana iz okolice Aleksandrije, glavnog grada zemlje Jonjana, s pratnjom od trideset hiljada svećenika“ polaganju temelja velikom hramu koji je podigao kralj Dutthagāminī na Cejlonu.

Najvažniji književni spomenik sačuvan iz tog vremena vezan je za ime M e n a n d r a, koji je početkom 2. st. pr. n. e. vladao samostalno u Sāgali u Pandabu, pošto se je otcijepio od Baktrijskog kraljevstva. Oko 155. g. Menandar je pokušao da zauzme veće dijelove Indije, ali mu to nije uspjelo. Kasnije se je obratio na buddhizam, a o njegovim dugim raspravama s buddhističkim mudracem Nāgasenom svjedoči nam djelo *Milinda-panha* („Pitanja Menandrova“), koje u pāli književnosti predstavlja najstariji c o m p e n d i u m buddhističke filosofije, pa je kao takvo unišio u ranu kanonsku književnost. — 1937. g. pronađen je relikvijarij sa natpisom iz pete godine vladavine „m a h a r a d e M e n a n d r a“ („M i n e d r a s a m a h a r a g j a s a“), gdje se hvali njegova privrženost buddhizmu. Plutarh kaže za njega: „Menandar je uživao toliki ugled zbog svoje pravednosti, da su se indijski gradovi otimali oko njegovih posmrtnih ostataka i podizali mu spomenike“ (*Moralia*, 821. D, E.).

Milinda-pañha počinje ovim riječima: „Kralj Menandar pođe u Sâgalu, grad koji je slavan od starine, k Nâgaseni, mudracu svjetskog glasa, kao što duboka Ganga teče u duboki Okean“.

O zvaničnim indijskim poslanstvima u Rimu govori se u doba Augusta, Trajana i Marka Aurelija, a kasnije u Bizantiji u doba Konstantina, Julijana i Justinijana. Koliki je interes vladao za njih, svjedoče tadašnji pisci i popularne uspomene koje su se zadržale do u Srednji vijek. Najpopularnija od tih uspomena vezana je za „grob indijskog mudraca“ u Ateni. Taj je mudrac spadao u poslanstvo koje je indijski vladar „Pandion“ (Strabon 719) poslao cezaru Augustu s porukom napisanom na helenskom jeziku, gdje indijski vladar nudi Augustu slobodan prolaz kroz svoju zemlju na kojegod stranu želi. Indijski mudrac koji je došao s poslanstvom zapamćen je pod imenom „Zarmanohegas“ ili „Zarmarohenes“. Dion Kasije ga naziva jednostavno „Zarmaros“, a pretpostavlja se da dodatak „-henes“ potječe od plemićkog naslova *khan*. — Došavši do Atene, taj se je mudrac, kao i Aleksandrov pratilac Kalan, sam spalio na lomači. Strabon objašnjava njegov postupak ovako: Neki se spaljuju jer su nesrećni, a ovaj je to učinio od sreće, jer mu je do tada sve išlo po želji, a sada hoće da umre, „da mu se u oklijevanju ne bi dogodilo štogod nepoželjno. Tako je radostan govorio prije nego se je spalio“. Na grobu mu piše: „Ovdje počiva Zarmanohegas, Indijac iz Bargose, koji se je preselio u vječnost po starodrevnom običaju Indijaca“⁵⁾.

Za romantičnu atmosferu u Rimu toga vremena zanimljiva je i Plinijeva vijest o prvom cejlonskom poslanstvu (*Hist. nat.* VI. 24): Rimljanin Amnije Plokam, ploveći oko Afrike, bio je zanesen vjetrom do Cejlona, koji naziva „*insula Taprobane*“ prema pâli nazivu *Tambapanni*, što označuje „tamne listove“ ili slojeve bakra kojima taj otok obiluje. Tamo je boravio šest mjeseci „uživajući blagonaklonost gostoljubivog vladara . . . a kasnije je o svemu tome pričao Rimljanima i Cezaru“. Prema njegovom izvještaju tamo „nitko nije rob . . . , a vladare biraju iz naroda po starosti i blagosti čudi između onih koji nemaju djece“. Vjerojatno pri tome misli na buddhističke askete, jer je prema već citiranoj cejlonskoj hronici *Mahāvamsa* približno u to doba na Cejlonu vladao Ānanda-Gāmanī, koji je pokušao da zakonom zabrani ubijanje životinja. — Nakon Plokamove pustolovine stiglo je u Rim cejlonsko poslanstvo koje je predvodio „knez Rahia“.

III.

U posljednjem stoljeću stare ere važan je izvor novih vijesti bio Aleksandar Polihistor. Fragmenti iz njegovog izgubljenog djela o Indiji, sačuvani kod kasnijih aleksandrijskih pisaca, osobito kod Klementa i Eusebija zanimljivi su osobito po detaljnijim vijestima o rasprostranjenosti u Baktriji i Persiji indijskih „*samana*“, kako on naziva gimnosofiste prema pâli i prakrtskom nazivu *samana* za

⁵⁾ Strabon, XV. 719. — Usp. motiv Schillerove balade *Der Ring des Polykrates*.

redovnike i askete. Govori o buddhistima, o gjainskim isposnicima, a i o popularnom hinduizmu i njegovoj mitologiji.

Prve vijesti o Indijcima koji stalno borave u Aleksandriji nalazimo kod retora Diona Hrysostoma (1. st. n. e.), koji u svojim govorima često hvali Indijce i ističe srodnost njihove kulture s helenskom. U 32. govoru, održanom u Aleksandriji, Dion među svojim slušaocima pozdravlja „ne samo prisutne Helene i Italce, Sirijce, Libijce, Kilikijce i one koji žive u još daljim zemljama, nego i Baktrijce, Skite, Persijance pa i neke Indijce koji ovdje stalno borave“. — U 53. govoru kaže Dion: „Iako Indijci na svom nebu ne gledaju iste zvijezde, oni ipak na svom jeziku pjevaju o patnji Prijama i Andromahe (očita aluzija na „Râmâyānu“) i o slavi Hektora i Ahileja (sličnost s junacima „Mahābhārata“). Ovdje je potrebno napomenuti u vezi s tumačenjem indijske mitologije kod naših antičkih pisaca da vjerojatno od Megasthena potječe identifikacija indijskih bogova Višnu i Šive (ili Rudre) s Dionisom i Heraklom. Ta komparativna teorija dobiva i svoju praktičku vrijednost u legendi koja istovremeno nastaje, da su Dionis i Herakle u mitskim vremenima osvajali Indiju i donijeli tamo specifičnu kulturu srodnu s helenskom.

Historiografi u prvim stoljećima naše ere nastavljaju s jedne strane s kritičkim rezimiranjem vijesti iz starijih izvora o Indiji u sklopu svojih sve širih kozmopolitskih historija. Tu se ističu Strabon i Diodor iz Sicilije u doba Augustovo, za tim Plinije, Kvint Kurcije, pa Plutarh na prelazu iz 1. u 2. st. n. e., te Trog Pompej i Justin. Posebno mjesto zauzima u 2. st. Arijan, čiji je opis Indije, uključen u „Anabasu“, na osnovu starijih pisaca, znatno opširniji od Strabonova i Plinijeva. — Prema jednom modernom komentatoru Arijanovo djelo za svoje doba predstavlja najbolje svjedočanstvo „privlačnosti koju je za ondašnju iscrpenu civilizaciju imala daleka Indija, koju antički svijet počinje tada sve bolje upoznavati“⁶⁾.

Zemljopis K l a u d i j a P o m p e j a predstavlja uzor preciznosti ondašnjeg naučnog poznavanja geografije o Indiji.

Nekoliko kraćih izvoda može nam ovdje pokazati koliko se je u međuvremenu znanje o Indiji proširilo i produbilo u pojedinostima, osobito na području kulturnog interesa.

P l i n i j e (*Nat. hist. VII. 2*) piše: „Njihovi filosofi, koji se nazivaju gimnosofistima, stoje od izlaska do zalaska sunca i promatraju sunce netremice. Cijeli dan stoje na užarenom pijesku na jednoj nozi“.

C i c e r o n (*Tusc. quaest. V.*): „Oni koje smatraju mudracima žive goli i podnose bez bola kavkaski snijeg i zimsku studen. A kad se u vatri spaljuju, izgaraju bez uzdaha“.

A p u l e j, koji je kao i Plutarh važan prvenstveno za upoznavanje egipatskih misterija, kaže za indijske gimnosofiste: „Ja im se osobito divim. Sposobnost se tih ljudi ne sastoji u gajenju loze, ni u cijepljenju stabala, ni u oranju zemlje... Ne skupljaju zlato, niti krote konje i

⁶⁾ P. Chatraine, *Arrien, L'Inde* — Paris 1952 (Collect. des Universités de France) — str. 5.

bikove, ne strigu ovce i ne vode koze na pašu. Čime se onda bave? Mjesto svega toga, zanimaju se samo jednim. Njeguju mudrost, jednako stari učitelji kao i mladi učenici. Najviše hvale zazor prema tromosti duha i dokolici“ (*Flor.*). Dalje opisuje pojedinosti njihova svakodnevnog života i školovanja. Ovdje ćemo se na tu temu osvrnuti kasnije, u opširnijem prikazu kod Porfirija.

Filosof *N u m e n i j e* iz *A p a m e j e* (oko 150. g. n. e.), nezadovoljan stanjem filosofije svog vremena, polazi u potragu za čistim izvorima znanja, pa nalazi kod brahmana i Magijaca osnovne misli Platonove filosofije (*E u s e b ., Praep. evang. IX. 7*), slično obnovitelju neopitagorovske filosofije Apoloniju iz Tijane.

Kršćanski pisac *K l a u d i j e M a m e r t i n* poziva se u svojim dokazima o besmrtnosti duše na Zarathuštru i indijske brahmane „in defensionem veri“ (*De statu animae, II. 8*).

Okolnost da se indijska mudrost gleda kroz prizmu i posredstvo iranskih tradicija, potpuno je prirodna u to doba. Najstarije vijesti o Zarathuštri i iranskim Magijcima potječu iz vremena prije Herodota od Lidijca Ksantha. Notorno je da je Herodot kao historičar rata protiv Persije bio pristran u pogledu kulturnih veza s tom zemljom, dok je s druge strane do nekritičnosti podložan egipatskom utjecaju i mentorskom stavu koji u to doba Egipćani počinju nametati Helenima, nazivajući ih nedozrelom djecom⁷⁾ i uvjeravajući ih da je cijela helenska kultura, počevši od svijeta bogova, egipatskog porijekla. Egipćani su u borbi protiv Persije, koja u to doba ulazi u kritičnu fazu, računali na vojnu pomoć Helena protiv zajedničkom neprijatelju. Ne samo helenkim plaćenicima, nego i mudracima i historičarima, kao što su bili Solon, Thalet, Pitagora, pa i Herodot, Egipat tada otvara sva vrata.

W. Jaeger smatra da je Aristotel svoje rano djelo *Peri philosophias* napisao u Aziji, na dvoru Hermije u Asu, prije nego što je postao učitelj Aleksandrov i kao takav bio primoran da vodi računa o neprijateljskom stavu na Filipovu dvoru prema Persiji. Noviji istraživači u djelu *Peri philosophias* nalaze mnoge elemente koji odgovaraju „renesansi zoroastrovskog duha“, čijim se nosiocem smatra Akademija, a posebno Platonov učenik i Aristotelov saučenik *E u d o k s o* iz *Knida*⁸⁾.

Kao što Herodot u spomenutim okolnostima ne spominje Zarathuštru, tako ga kasnije ignorira i Strabon, kad se u 1. st. pr. n. e. javlja novi nacionalistički val u carstvu Arsakida u Persiji, a „Zoroastrov duh postaje opasnost za helensko-rimsku civilizaciju“⁹⁾. Ta se opasnost nije dala izbjeći. Persijanci nisu osvojili samo Egipatsku državu, nego su u isto doba zavladali i Babilonom kao i ostalim područjima Bliskog

⁷⁾ Riječi egipatskog svećenika Solonu: „O Solone, Solone. Vi ste Heleni uvijek djeca, Helen nije nikada starac“ (u Platonovu *Timeju*).

⁸⁾ Usp. W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923. (osobito II. dio: *Wanderjahre*, str. 108 i d.). O Eudoksu iz Knida i njegovu odnosu prema Platonu usp. osobito: J. Bidez i F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, knj. I., str. str. 11—13; S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947, str. 16—30.

⁹⁾ Bidez—Cumont, *Les Mages hellénisés*, str. 22.

Istoka. Haldeji, nomadsko pleme koje je stoljećima ugrožavalo bezbjednost babilonske države, sada postaju samozvani nosioci kulturnih tradicija Babilona, drevne nauke o zvijezdama i usudu koji određuju njihovi zakoni. U ranu helensku povijest Haldeji tako ulaze kao svećenička kasta poput egipatske ili brahmanske, a u prvom redu kao najuži saveznici medijskih Magijaca, koji u Persijskom carstvu pretendiraju na iste funkcije. — U Strabonovo doba „sve veća otkrića o legendarnoj mudrosti naslijeđenoj s Istoka obuzimaju duhove obrazovanih Rimljana“¹⁰). Već u sljedećoj generaciji piše Plinije u svom opširnom prikazu iranske magije (*Hist. nat.* XXX. 2, 4): „Hermip je marljivo pisao o cijeloj (magijskoj) vještini i komentirao dvjesto hiljada Zoroastrovih stihova...“. U Aleksandrijskoj je biblioteci pod imenom Zarathuštrinom bilo katalogizirano dva milijuna redaka. Usporedo s ovakvim razvojem događaja August i Tiberije protjeruju egipatske bogove iz Rima zbog nemorala, a egipatska mudrost se sve više proglašava kompilatorskom i dekadentnom.

U daljem razvoju znanja o Istoku i njegovoj dubljoj prošlosti Indija dobiva sve izrazitiju prednost, pa i Zarathuštra konačno biva proglašen indijskim učenikom, kao što je u ranijim stoljećima bio smatran haldejskim. Već je Ktesija iz Knida, koji je o Indiji pisao neposredno poslije Herodota, Zarathustru pogrešno identificirao s baktrijskim kraljem koji je ratovao sa Semiramidom¹¹).

Karakterističnu interpretaciju indo-iranskog odnosa u očima kasne antike nalazimo kod rimskog historičara A m i a n a M a r c e l l i n a (4. st. n. e.): U Mediji se nalaze plodna polja Magijaca, o sekti i nauci kojih je raspravljao Platon. Njihova „mistička riječ... sadrži najvjerniji kult bogova“, a toj je nauci „u ranim vremenima mnogo štošta dodao Baktrijac Zoroastar iz haldejskih tajnih nauka... U želji da proдре u tajne Indije, on se je povukao u šumsku tišinu, gdje se uzvišeni duhovi brahmana napajaju spokojnom šutnjom. Tu je uspio da po njihovim uputama stekne znanje o kretanju svijeta i zvijezda, a i o čistim vjerskim obredima (XIXII. 6,32—33). — Pod „čistim obredima“ misli se tada na beskrvni kult vatre i svjetlosti, ne fizičke vatre i sunčane svjetlosti, nego svjetlosti uma, l o g o s a, čiji je pravilni izraz spoznaja mudraca. Ta se mudrost može postići savlađivanjem zabluda i strasti, kako ističu filozofski pisci tog vremena.

Vijesti o oponašanju indijskih fakira u kiničkoj školi potječu približno iz 2. st. n. e. Tada se po fakirskim vrlinama spominje neki Peregrin. Najistaknutiji i vjerojatno posljednji sljedbenik te kini-

¹⁰) Cumont, *Die orientalischen Religionen* . . . , str. 41.

¹¹) Semiramida je za Helene postala legendarna ličnost o koju se vezuju sve nepouz dane vijesti o babilonskoj povijesti u najstarije vrijeme. Ktesija joj je u svom djelu o Persiji pripisivao i osnutak Babilona. Ime Semiramida potječe od asirske kraljice Šāmmuramat, oko 800. g. st. e. — Babilon se spominje prvi put u natpisu kralja Sargona u 18. stoljeću stare ere. Pogreške prvih helenskih historioografa na ovom području ispravio je već babilonski svećenik Berossos početkom 3. st. stare ere, koji je na helenskom jeziku pisao povijest svoje zemlje. U isto je vrijeme egipatski svećenik Manetho pisao helenski egipatsku povijest. Od obojice potječu i vrijedni podaci o religiji i pozitivnoj nauci u tim zemljama, na koje se pozivaju kasniji antički pisci.

čko-fakirske tradicije bio je kinik Salustije u 5. st. n. e. O njemu opširnije piše posljednji stariješina platonske Akademije Damaskije u svom *Životu Isidora*. Salustije se je, prema tim vijestima, družio s indijskim brahmanima u Aleksandriji, iako su nekršćanski kultovi tada već odavno imali konspirativni pečat, a u vrijeme Isidorovo sljedbenici Akademije iselili su se u Persiju, pošto im je Julijan Apostata zatvorio školu. — Za Salustija se kaže da je sjedio na žaru neosjetljiv za studen i toplinu, tako da je izazivao divljenje i među Indijcima. U doba proгона Damaskije mu je omogućio da se na neko vrijeme skloni kod njegova prijatelja, dalmatinskog kneza Markelina.

Pojava romana u antičkoj književnosti neposredno je vezana za pohod Aleksandra Velikog na Istok. Prvi je roman te vrste *Životopis Aleksandra Velikog od Pseudo-Kallisthena*. Iako je Aleksandrov pratilac Kallisthen stradao prije nego je stigao u Indiju, jer je pao u nemilost, ipak se vijesti o Indiji u kasnijim vremenima velikim dijelom osnivaju na tom romanu, čiji je apokrifni rukopis u glavnim crtama postojao već u 1. st. stare ere, a kasnije je dopunjavan u raznim varijantama. Fantastične epizode mogle su se prirodno povezati najzgodnije za Indiju kao zemlju svakovrsnih čudesa. Novije komparativne studije ustanovile su, međutim, da niz takvih fantastičnih motiva u raznim romanima kao novoj književnoj vrsti helenističkog vremena odgovaraju tipičnim indijskim temama srodnih književnih vrsta (motiv ljubavi među biljkama-stablama i povijušama — ljekovita svojstva tog bilja, neobična obilježja indijskih božanstva, kult stabla koje govori i izriče proročanstvo Aleksandru Velikom u Indijskom hramu). Isto se tvrdi i za strukturu romana, ispreplitanje avanturističkog putopisa glavnog junaka i dugih epizoda.

Nije moguće ustanoviti kad je nastao najstariji indijski roman. Kasniji indijski romanopisci, čiji je identitet bilo moguće odrediti, svrstavaju se približno u 7. st. n. e. (Bâna, Dandin i dr.). Oni sami spominju kao najstariji roman djelo *Brhatkathâ*, čiji se autor Gunâdhya smatra isto tako starom i legendarnom ličnošću kao i redaktori Veda i najstarijih eposa, Vyâsa i Vâlmiki. S obzirom na neizvjesnosti datiranja indijskih romana, pojavila se je još u 19. st. „kritička“ tendencija da se pretpostavi da je helenski roman, usprkos svoje kasne pojave i okolnosti pod kojima je nastao u helenističko doba, djelovao na razvoj te književne vrste kod Indijaca, a ne obrnuto. Detaljnija analiza motiva u helenističkom romanu dovela je naknadno neke istraživace do obrnutog zaključka, da je helenski roman nastao pod indijskim utjecajem. Najpoznatiji evropski historičar indijske književnosti u ovom stoljeću, M. Winternitz¹²⁾, pokušao je da nađe srednje rješenje, prema kojemu su pojedini motivi postepeno prodirali iz Indije, direktno i kroz persijsku književnost, u evropsku kasnu antičku i ranu sredovjekovnu književnost. U najnovije vrijeme ponovno se javlja tvrdnja da je teza o indijskom porijeklu evropskog romana „plauzibilna“ i da su je raniji autori, među njima i Winternitz, odbijali ne zalazeći u argumentaciju, zbog

¹²⁾ *Geschichte der indischen Literatur*, III. knj., str. 371—373 (Leipzig 1920).

toga „što se u osnovi još nismo oslobodili onog 'klasičnog' stava, koji je uvijek bio spreman da a priori prihvati vjerojatnost helenskog utjecaja u Indiji, dok je u obrnutom slučaju pretpostavljao i najnevjerojatnije okolnosti indijskom porijeklu ili utjecaju, kao da bi takav utjecaj trebalo da znači neke vrste poniženje za neprikosnovenu veličinu i originalnost helenske kulture“¹³).

U romanu o Aleksandru Velikom osobito je dio o Indiji (3. knjiga Pseudo-Kallisthena) doživio zanimljive izmjene i dopune. U 4. st. n. e. koristio ga je egipatski biskup P a l a d i j e za svoje djelo o Indiji i brahmanima, a milanski biskup Ambroz je priredio slobodni latinski prijevod Paladijeva djela. Ta je knjiga, *Dicta Sancti Ambrosii de vita Bragmanorum*, ostala kroz cijeli Srednji vijek najpopularnije djelo o indijskoj mudrosti. I Paladijev i Ambrozov spis prožeti su snažnim stoičko-kršćanskim tendencijama u opisu idile „prirodnog života“, čiji su propovjednici sami indijski asketi (slično kao u apokrifnom spisu koji su pod naslovom *Ezur-veda* u doba prosvjetiteljstva jezuiti uspješno podvalili Voltaireu). — Na jednom se mjestu u Paladija indijski mudrac Dandamin sam izričito poziva na stoičke uzore u razgovoru s Aleksandrom.

Ne manje popularan od romana o Aleksandru bio je i ostao do u Novi vijek H e l i o d o r o v ljubavni roman o Etiopljanima, napisan u 3 st. n. e. u duhu neopitagorovskog i neoplatonovskog čudoređa i idealizma. Za našu je temu važan po jednoj tada aktualnoj usporedbi: U 10. knjizi Heliodor uspoređuje etiopske gimnosofiste s indijskima po asketskim vrlinama. Novija su istraživanja potvrdila da se je život kiničkih filozofa podudarao u mnogome s principima etiopskih gimnosofista.

F i l o s t r a t (170.—245.) u svom životopisu Apolonija iz Tijane koji takođe spada u područje romantične legendarnosti i čudotvorstva, opisuje etiopske „gymnoe“ kao nosioce iskvarene i odrođene indijske mudrosti. Nasuprot tome tvrdi da je Apolonije, kao ranije Pitagora, išao u Indiju da traži izvore čiste mudrosti. Tu pitagorovsku mudrost Filostrat naziva „indijsko-helenskom“, a suprotstavlja je niskim okultističkim vještinama Egipćana koje smatra „onečišćenim zbog umorstva koje su izvršili ti prognani potomci Indijaca“ (II. 20). Apolonije tvrdi da je u indijskim samostanima upoznao četverovrsno učenje mudraca: o duši i njenom preporadanju, o ispravnom životu, o svemiru i njegovim osnovnim principima, o božanskom umu koji vlada svemirom.

Usporedba etiopskih i indijskih gimnosofista postaje poprište ideološke borbe neopitagorovaca protiv kinika o tome koja je škola nosilac autentičnih istočnih utjecaja. Problematika ove vrste bila je očito vrlo bliska i stoičkoj školi, već s obzirom na istočno porijeklo njenih glavnih predstavnika.

Odjek te polemike nalazimo i kod satiričara L u k i j a n a (2. st. n. e.). On je na mnogim mjestima izrazio svoje simpatije prema barba-

¹³) L. Alsdorf u *Orientalische Literaturzeitung*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften, 55. god., br. 3/4, 1960.

rima. Isticao je mišljenje svog vremena da je filozofija uopće došla od barbara, i to od Indijaca preko Egipta u Heladu. I po njegovu je mišljenju nauka etiopskih gimnosofista, a pogotovo njihovih helenskih i rimskih sljedbenika samo degenerisan oblik indijskih uzora. U zbirci Lukijanovih priča o Skitu Toksarisu nalazimo primjer filozofa Demetrija koji se je odrekao imetka, pa otišao u Indiju i tamo među brahmanima proveo ostatak života.

U 17. st. (1668.) izdao je Edoardus Bissaeus u Londonu Paladijevo spomenuto djelo *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, gdje je uključio i niz drugih citata o Indiji od važnijih antičkih autora. U uvodu svom djelu Bissaeus kaže za Lukijana ovako: „Lukijan, koji nije škrt u kritici filozofa, naziva brahmane bogom obdarenima i ne smatra nijednu drugu vrstu ljudi dostojnom da se ubroji u red filozofa“.

Među djela antičkih pisaca, na koje je indijski utjecaj bio najdublji i najozbiljniji, spada spis Plotinova učenika i nasljednika P o r f i r i j a (3. st.) „O suzdržljivosti“ (*De abstinentia*). Tu se Porfirije, u poglavlju posvećenom životu indijskih „brahmana i samanea“ i razlikama koje među jednim i drugim postoje, poziva na vrlo vrijedan izvor, na sirijskog gnostika Bardesana, koji se je „družio s onim Indijcima što ih je Damadim poslao Cezaru“¹⁴). Na osnova tih i srodnih vijesti Porfirije daje opis iz kojeg ovdje dajemo skraćeni izvod:

„B r a h m a n i ne žive pod kraljevskom vlašću, niti vrše bilo kakve poslove s drugima. Oni među njima koji su filozofi žive ili u planinama ili pored rijeke Gange. Hrane se plodovima koje zemlja neprestano proizvodi. Okusiti nešto drugo, a pogotovo taknuti hranu životinjskog porijekla, smatraju najvećom nečistoćom koju ne razlikuju od bezboštva. Brahmani uopće ne podnose život u zajednici ni mnoge rasprave, a kad ipak dođe do toga, onda se naknadno povuku u samoću na duže vremena i ni s kim ne govore . . .“.

„S a m a n e i postaju redovnici izborom. Kad netko hoće da bude primljen u njihovu zajednicu, odlazi kod starješine grada ili sela, pa se pred njim odrekne svih svojih dobara i imanja. Za tim se ošiša i obuče redovničku mantiju. Ne obazirući se više na ženu ni djecu, ako ih ima, kao da mu više ništa ne pripada, odlazi samaneima. Vladaru ostavlja odgoj djece, a rodbini brigu za ženu. Takav je život samanea. Žive izvan grada i cijeli dan provode u raspravama o božanskim stvarima. Tamo im kralj podiže hramove i domove kojima upravljaju ekonomi. Kralj daje određene zalihe namirnica za one koji se tu skupljaju. Hrana im se priprema od riže, kruha, plodova i uljarica. Kad uđu u dvoranu, samanei na znak zvona recituju molitve, a kad s tim završe, na ponovni znak zvona posluga dijeli rižu pojedincima u pruženu zdjelicu (dvojica nikad ne jedu iz iste posude) . . . Nakon što pojedju, brzo se vraćaju u svoja boravišta. Svi žive bez žena i posjeda. I samanei i brahmani uživaju toliki ugled kod ostalih, da i kralj katkada dolazi k njima i moli ih . . . da mu savjetuju kako da postupi“.

Dalje Porfirije opisuje njihov stav prema životu i smrti.

¹⁴) Cezar Antonin Pije (138.—161.).

Ovaj opis života pripadnika asketskih redova i njihovih osnovnih stavova prema svijetu odgovara opisima koje nalazimo osobito u buddhističkoj književnosti nastaloj nakon 5. st. stare ere u Indiji, gdje se spominju „dvorane za diskusije“ (sansk. i pâli s a b h â), koje su podizali razni vladari i dobrotvori i gdje su se slobodno sastajali predstavnici raznih sekti i škola. U vezi s opisom takve dvorane, koju je kraljica Mallika podigla u mjestu Sâvatthi u Buddhino doba, piše Buddhaghosa u svom komentaru *Potthapâda-sutte*, koja je tu nastala¹⁵⁾, da su u okolini te dvorane podignute kasnije i druge diskusione dvorane i građevine u čast slavnim učiteljima raznih nauka. Jedan od najpoznatijih modernih prevodilaca i komentatora pâli književnosti, T. W. Rhys Davids, istim povodom primjećuje: „Sama činjenica da su podizane takve zgrade još je jedan dokaz o slobodi mišljenja u istočnoj dolini Gange u 6. st. stare ere“¹⁶⁾. — S druge strane, Porfirijev nas opis snažno podsjeća na opise današnjeg života u buddhističkim samostanima sekte zen u Japanu, koju je u posljednje vrijeme popularizirao na Zapadu prof. D. T. Suzuki u svojim esejima. Ovaj opis isto tako vjerno odgovara praksi koju i danas susrećemo u zemljama t h e r a v a d a buddhizma (u Burmi, Sijamu, Cejlonu i dr.), a i u detaljnim opisima kineskih putoisaca i hodočasnika u Indiji u ranom Srednjem vijeku.

Što se tiče Plotinove neoplatonske škole, kojoj pripada Porfirije, ona je po svojim doksografskim postavkama bila nesumnjivo daleko bliža duhu indijske filosofije nego neopitagorovska, koja je ostala tipični predstavnik iranskog mazdaističkog dualizma. U doksografske argumente o tome nije ovdje moguće ni letimično zalaziti. Zadovoljit ćemo se napomenom iz Porfirijeva djela o Plotinovu životu, da je Plotin u školi svog učitelja Ammonija Sakka u Aleksandriji „toliko napredovao u filosofiji, da je zaželio proučiti persijske metode, a i sistem usvojen kod Indijaca“. U tu se je svrhu pridružio Gordijanovu pohodu na Persiju, odakle je imao namjeru stići u Indiju, ali se je taj pohod izjalovio.

U ranoj kršćanskoj književnosti, kod Klementa Aleksandrijskog (2. st.), Eusebija (3. st.) Jeronima i Hipolita (4. st.), nailazimo na nove izvore vijesti o Indiji, pretežno gnostičkog porijekla. Iz istih su izvora dobrim dijelom crpli neopitagorovski i neoplatonovski pisci tih vremena, osobito Filostrat i Porfirije.

Kod Svetog Jeronima nalazimo legendu o Buddhinom nadnaravnom rođenju, koja potječe iz vjerskih izvora tadašnjeg m a h â y â n a buddhizma. U Srednjem vijeku legenda o životu Buddhe postepeno se usklađuje s kršćanskim tradicijama, pa tako nastaje priča o Barlaamu i Joasafu, gdje se je kroz persijski prijevod i druge posredne prerade ime Bodhisattva preobrazilo u Joasaf. Ta je priča doprla i u našu srednjovjekovnu književnost¹⁷⁾.

Na važnost Hipolita u antiheretičkog djela *Philosophumena* (κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλεγχος) za našu problematiku upozorio je u

¹⁵⁾ Prijevod ovog govora sadržan je u mojoj *Filozofiji istočnih naroda*, knj. I, ¹⁶⁾ *Sacred Books of the Buddhists* — Oxford University Press — Vol. II, p. 244.

¹⁷⁾ Vidi o tome članak Svetozara Petrovića, *Jugoslaveni i Indija u Republici* 1955, br. 6., str. 383—4.

posljednje vrijeme osobito Jean Filliozat u iscrpnoj komparativnoj analizi poglavlja o brahmanima i njihovoj nauci¹⁸⁾). Hipolitov prikaz nije ponavljanje starih vijesti o Indiji nego originalno svjedočanstvo intenzivnih odnosa među Rimom i Južnom Indijom, odakle te vijesti potječu. Na osnovu poredbenih citata iz upanišada Filliozat dokazuje da nauka, koja se u Hipolitovu djelu pripisuje određenoj brahmanskoj školi na obalama Tungabhadre, odgovara autentičnim izvorima. Na kraju svoje studije Filliozat se vraća na jedno od najspornijih pitanja moderne komparativne filosofije na ovom području, na pitanje o mogućnosti indijskih utjecaja na Plotinovu filosofiju, uzimajući u obzir činjenice o „dovoljno specifičnim i potpuno tačnim prikazima upanišadske nauke u Rimu u 3. st.“¹⁹⁾).

Navest ćemo ovdje nekoliko izvoda na osnovu kojih se mogu pravdati ovakvi zaključci:

„Kažu da je bog svjetlost, ne ona koja se osjetno zamjećuje, kao sunce i vatra, nego je za njih bog *l o g o s*, ne u smislu osjetnog sklopa nego spoznaje, a po njemu mudraci shvaćaju tajne prirode. Tu svjetlost, koju nazivaju božanstveni *l o g o s*, spoznaju samo brahmani, jer su samo oni odbacili isprazno mnijenje koje je krajnji veo duše“.

„Kao netko tko je navukao na sebe ovnujsku kožu, brahman izlazi iz tijela u koje je obučen, da bi jasno ugledao taj *l o g o s* nazvan bogom . . . Kad odlože tijelo, brahmani su kao ribe kad skoče iznad vode i u čistom zraku ugledaju sunce“.

U tijelu se vodi rat (smatraju da je tijelo puno neprijatelja), pa se protiv njega bore kao protiv neprijatelja pravilnim oružjem, kako smo ranije rekli (t. j. askeзом) . . . Kažu da su svi ljudi zarobljenici svojih urođenih neprijatelja — probavnih i spolnih organa, proždrljivosti, srdžbe, veselja, žalosti, požude i ostalih“²⁰⁾).

Usporedimo s time nekoliko mjesta iz upanišada i epske književnosti u Indiji tog vremena:

„Zlatnom je pločom istini prekrto lice, a ti ga, bože svjetlosti, odastri, da ga ugledam ja što se za istinom ravnam . . . O Sunce, potomče svemirskog oca, rasprostri zrake, pa im sažmi sjaj, da ti ugledam obličje ponajljepše. Ma čije da je to lice, to isto sam i ja“ *Īśa-upaniṣad*).

U *Viṣṇu-purāṇi* (V. 1, 70) govori „uspavana Yoga (Yoganidrā) o velikoj iluziji (*māyā*) Viṣṇua kojom je cio svijet zaveden u tamu zablude zbog neznanja“.

„Niski ljudi, koji čine zlo, bezumnici zavedeni iluzijom ne dostižu do mene“ (*Bhagavad-gītā*, VII. 15).

¹⁸⁾ *Les relations extérieures de l'Inde*, I. 2., *La doctrine brahmanique à Rome au III^e siècle* — Pondichery, Institut français d'indologie, 1959.

¹⁹⁾ L. Alsdorf u prikazu ovog djela u *Orientalische Literaturzeitung*, br. 3/4 1960. — Za navode u nastavku ovog prikaza nisam mogao koristiti Filliozatovu studiju koja mi je poznata samo iz recenzija.

²⁰⁾ S. Hippolyti *Episcopi et Martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt* — L. Duncker et F. G. Schneidewin, Gottingae 1859. — Liber I. 24.

U *Katha-upanišadi* bog podzemnog svijeta Yama „opisuje onu vatru koja je početak svijeta“ Načiketi (I. 1, 15). „Tamo ne sja sunce ni mjesec ni zvijezde, gdje onda može biti ta vatra? Sve sija tek nakon te sjajne svjetlosti“. „Kako onda mogu to doznati? Sjaji li sama po sebi, ili sija u refleksiji?“, dopunja ovo pitanje komentator (II. 2, 14—15). — U posljednjem poglavlju upanišade, ta se svjetlost svodi na *âtman*-logos, u rečenici koja zvuči gotovo descartesovski: „Ni govorom, ni mišlju ni okom ne može se zahvatiti. Kako ga može shvatiti drugi osim onoga tko kaže: ‘On jeste’“ (II. 3, 12).

„Odjeću zdrtu kao što odbaci čovjek, jer novu uzima promjenu, tako i tjelesnost trošnu napušta i združuje se s novim tijelima“ (*Bhagavad-gîtâ*, II. 22).

„Unutarnje biće (*âtman*) . . . treba izvući iz tjelesnosti kao vlat iz lista trstike, silom“ (*Katha-upanišad*, II. 3, 17).

„Pa ipak, usprkos trudu mudraca, razorna ljudska čula nasilno zanose um . . . Kad čovjek zađe u čulnost, tada se privlačnost rađa, iz privlačnosti nastaje želja, a srdžba iz želje. Gnjev zavodi u zabludu, zabluda brka pamćenje. Ta zbrka je propast uma, bezumlje je krajnja propast. Ali tko svijetom prolazi sa čulima obuzdanim prema strastima i mržnji i podložnim vlasti volje, taj sređenim duhom ide pouzdano ka smirenju . . . Što je noć za sva stvorenja, to je bdjenje za onoga tko je sebe ukrotio. Što je bdijenje za ostale, noć je za mudraca kad je pogledao u tišini“ (*Bhagavad-gîtâ*, II. 60—69).

IV.

Kad iz današnje perspektive gledamo odnose helenskog i rimskog svijeta prema kulturama Istoka uopće, a posebno Indije, čine nam se nevjerojatni stavovi historičara filozofije i kulture koji su pod kraj 19. st., do velikih arheoloških otkrića koja su preobrazila našu sliku antičkog svijeta, vjerovali u romantičnu pretpostavku o aristokratskoj autohtonosti helenske misli. Odlučan je utjecaj u tom smislu imao prvenstveno autoritet E. Zeller. On je djelovao i na najvažnijeg modernog historičara indijske filozofije, Schopenhauerova učenika P. Deussena. Izbjegavajući da zađe u problematiku koju smo ovdje ocrtali, Deussen je radije pošao od suprotne krajnosti kao *m e t o d s k o g* kriterija. Indijska i evropska filozofija predstavljaju za njega dvije paralele koje su, usprkos znatnim srodnostima u doksografskim stavovima, po svom razvoju „gotovo isto toliko nezavisne jedna od druge kao da pripadaju različitim planetima, a ipak po metodama i po rezultatima pokazuju neobičnu podudarnost“²¹⁾.

Uzasveto Deussen već osjeća potrebu da proširi pojam naše antičke filozofije na područje „zapadnoazijske i evropske filozofije“ (*w e s t a s i a t i s c h - e u r o p ä i s c h e P h i l o s o p h i e*), otvarajući time barem principijelno mogućnost neposrednim iranskim utjecajima, koje kon-

²¹⁾ P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. 1, 5. izd., Leipzig 1922., str. 7.

kretno dopušta u prikazu helenske filosofije samo u jednom slučaju, kod Platona²⁹⁾).

Bez obzira na objektivnu neodrživost apriornih pretpostavki kakva je Deussenova, one su kao radna hipoteza u njegovu slučaju, a i kod niza drugih indologa koji su ih usvojili krajem prošlog i početkom ovog stoljeća, metodološki dale vrlo vrijedne rezultate. Iako nije moguće održati tvrdnju o izlišnosti proučavanja stvarnih povijesnih odnosa među dvije kulture, nakon što su naučno obrađena arheološka otkrića u 20. st. koja su rasvijetlila prostorne i vremenske veze i odnose između sumersko-protoindijske prazajednice prije indoevropskih invazija i sredozemnog kulturnog kruga u posljednjem tisućljeću stare ere, Deussenov primjer je ipak nepobitno pokazao kako je važno na području komparativne filosofije oštro lučiti povijesne veze i srodnosti od bivstvenih doksografskih analogija. Ovo drugo područje ostat će zbog oskudnosti dokumentarnog materijala, a nemanje i iz neodstranjivih bivstvenih razloga, od pretežnog interesa osobito za idealne rekonstrukcije filofsokog univerzalizma kojemu u novije vrijeme teži prvenstveno indijski neohinduizam.

Svrha ovog rada nije bila da izvodi zaključke u pogledu metodoloških stavova, nego samo da daje fragmentarni uvid u dokumentarni materijal *prima facie*.

Zagreb.

Č. Veljačić.

SUMMARY

Č. Veljačić: GREEK AND ROMAN SOURCES OF INFORMATION ON INDIA

In the selection and elaboration of fragments for this essay the author was guided mainly by his philosophical interest in comparative studies.

Part I refers to the period before Alexander the Great and immediately after his campaign, until Megasthenes: Herodotos, Ktesias of Knidos, Aristotle, Aristoxenes of Tarentum (in Euseb, Praep. Ev. XI, 3). The *maieutic* method of Socrates is compared to the dialogue of the Buddha with Mālunkya-putto (Majjh. 63). The report of Onesikritos on his visit to Kalanos and Mandanis is quoted from Strabo, and the fragments of Megasthenes from various sources.

At the end of Part I, information on Pyrrhon of Elis and his travel to India in Alexander's retinue is quoted mainly from Diogenes Laërtius. A doxographic analysis of Pyrrhon's ephectic philosophy is sketched from the viewpoint of a possible Indian influence. In this light his ephectism appears essentially different from the sceptic interpretation by Sextus Empiricus. Pyrrhon's *epochè*, both in its ethical and poetic implications, is compared with the reductive method of Buddhist meditation (*jhāna*) and with the *syād-vāda* of the Jains, considering also their ethical motive of *ahimsā*. The importance of a comparison with Husserl in this light is also hinted at.

Part II gives a short historical survey of testimonies existing on Indian side since Chandragupta about the intercourse between India and the Hellenistic West: Damaskios, envoy of Antiochos on Bindusāra's court; Asoka's edicts II, V and XIII where *Yona* are mentioned; graeco-indian rulers in Punjab until Hermaios (20 A. D.); information contained in „Mahāvamsa“ on the visit of Greek priests

²⁹⁾ O. c. II, 1, str. 303.

from Alexandria to Ceylon at the time of Duttangâmi's reign; „Milindapañha“; Indian missions to Rome and the tomb of „Zarmarohenes“ in Athens (from Strabo, Dio Cassius and Pliny).

In part III, beginning with the information on Alexander Polyhistor's fragments, historians of the 1st and 2nd cen. A. D. are mentioned: Strabo, Diodorus of Sicily, Pliny, Quintus Curtius, Plutarch, Justin, Dio Cassius, Arrian. They are followed by rhetors and authors with philosophical interests. In the first group are quoted: Dio Chrysostomos, Cicero, Apuleius, Numenius from Apamea and Claudius Mamertinus.

In connection with a quotation from Ammianus Marcellinus (XXIII, 6. 32–33) on the dependence of the wisdom of Zarathustra from Indian sources, a retrospect of the Indo-Iranian complex is sketched, since Eudoxos of Knidos and his position in Plato's Academy. W. Jaeger's analysis of the early development of Aristotle („Peri philosophias“) is taken into consideration as well as essays by J. Bidez, F. Cumont and other recent studies on Magi and Chaldeans.

The popularity of India at the times of late antiquity is due mainly to the Greek and Roman novella, and also to a tendency of imitating the example of the „gymnosophists“, particularly among Cynics. The problem of possible Indian influences on the Greek novella is mentioned in connection with the biography of Alexander the Great. M. Winternitz is quoted, and also a recent opinion of L. Alsdorf in favour of a positive hypothesis. — In Heliodor's novella on the Ethiopians, book X, the question is discussed whether Ethiopian gymnosophists, followed by the Cynics, can teach an equally genuine ascetic practice as those Indian, admired by Neopythagoreans and many Neoplatonics. Lucian and Philostratos are also quoted on this subject. In connection with Ps. Kallisthenes are discussed the books by Palladios and St. Ambrose on the life and the wisdom of the Brâhmans.

The biography of Apollonios of Tyana by Philostratos pertains to the same category of literature on India. Porphyry („De abstinencia“) is treated differently and quoted more extensively. He refers to an important new source of information — Bardesanes the Gnostic. His description of the life of Buddhist and Jain *samana* and of similar sects of *samnyâsins* can be compared with authentic Indian texts and modern verified data on this subject. The interest of Plotinos for the Indo-Iranian wisdom and his desire to visit those countries is stated according to Porphyry. Further analysis of the Neoplatonic interests in Indian philosophy was not possible in the frame of this essay.

At the end, early Christian sources are mentioned — Clemens Alexandrinus, Eusebios, St. Hieronymus and Hippolytus of Ostia. Quotations from Hippolyt's „Philosophumena“ are compared in some details with corresponding statements from the upanišads „Īśa“ and „Kaṭha“, „Bhagavad-Gîtâ“ and „Viṣṇu-purâṇa“. A recent essay by J. Filliozat on this subject is referred to.

In his conclusion the author mentions the problem of the comparative method in philosophy: Deussen's viewpoint of an exclusively doxographic comparison, abstracting from all possible direct connections or references, cannot be maintained any longer at the present stage of scientific researches. However, for the purposes of a philosophical universalism — purported with most stress by modern Neohinduist philosophers — Deussen's method should still be considered of great and even prevalent importance. It is obvious that the ideal doxographic comparison can never be substituted by a purely historical method of chronological documentation, though the latter should not be disregarded any longer for reasons of notorious ideological prejudices as it was the case in Europe for a long time.