

ДРАГОШ КАЛАЈИЋ

Индуистичка традиција и темпоралност

ПРЕМИСА

По скоро општем закључку индолoшких студија, трезор индуистичке традиције садржи аналогичне свим значајнијим идејама и мисаоним системима светске историје мисли. То богатство мисаоних перспектива до распона унутрашње опречности, обесхрабрује или онемогућава сваки покушај дефинисања језгра индуистичке традиције, ако под том традицијом подразумевамо идеолошку јединственост и миленарну распрострањеност њеног спекулативног и практичног развоја и примена. Наше становиште ограничава појам индуистичке традиције, у првом реду на првобитне и темељне објаве исте, где се временско првенство подудара са оригиналношћу, неприкосновеност и стабилношћу ауторитета текстова који су били и јесу трајни узор свих каснијих путева историјског развоја традиционалне мисли, мисли чија се вредност, и данас, у Индији одређује њеном способношћу да своје исказе ослања на упоришта оригиналне традиције, која је, дакле, извор инспирације и исходиште верификације миленарног духовног прегнућа Индуса. Ту оригиналну традицију, потом, и сами Индуси деле на две хијерархијски поређане групе текстова,

шрути

(

shruti

) и

smṛiti

(

smṛiti

), чији однос одговара односу супериорног према комплементарном, принципа према примени.

[1](#)

Међутим, такво сужавање поља индуистичке традиције на њену временску и садржајну првобитност, само такође сужава али не решава проблем дефинисања језгра традиције, јер и на тој висини стварања сусрећемо читав низ опречности и непомирљивости, несводивих у заједнички именитељ, што наше становиште не посматра као изазов истраживању језгра, већ као доказ не-јединственог порекла традиције. Ко је до сад пратио наш рад, познаје наше резерве према методу историцизма, али те резерве нису наш циљ већ само средство које није примењиво у сваком пределу истраживања. Зато нисмо спремни да прихватимо сугестије школа европске нео-метафизике или савремене индуистичке ренесансе, од Ренеа Генона (René Guénon) до Ауробинда Гоша (Aurobindo Ghosh), које спознају подређују апологетици, затварајући очи пред очигледношћу историјског одређења индуистичке традиције, у настојању да је приведу и метафизички бесмисленој догми супериорности општег над парцијалним, као да квантитет даје меру квалитета.

[2](#)

Истина, историјска раван може да угрози висине метафизичке доктрине, али се та опасност не може одстранити простим оглушивањем о јеку историјског условљавања, тим пре што је оно двојако, те се, као у случају индуистичке традиције, може манифестовати управо као подстрек метафизичкој спознаји.

При разматрању индуистичке традиције, ми већ у ведском периоду препознајемо два основна и антагонистичка језгра, односно границу идеалне непомирљивости, границу која тачно одговара историјској граници између култура индоевропских освајача југа евроазијског континента и култура милитарно покорених народа. Ведски текстови, низом индикација, симбола или алузија, вишеструко изражавају профиле те борбе која се развијала од космогонијског, метафизичког, до милитарног и етничког поља.

ИНДОЕВРОПСКА ЕПОПЕЈА

Та борба, која је пратила индоевропску експанзију, изражена је у ведским текстовима низом транспозиција које савремена истраживања потврђују као манифестацију једне историјске реалности. Ведски циклус говори о сукобу светлости и мрака, реда и хаоса, о борби „богова” и „демона”, односно *Дева (Deva)* и *Асура (Asura)*

sura

).

Овом дуалистичком низу одговара и етнички сукоб између две класе или „боје”

варна

(

varna

). На фронту светлости, реда и богова, стоји класа

арја

(

arya

), насупрот класи

шудра

, која је означена као „црна класа”

кришна-варна

(

krishna-varna

), „непријатељска класа”

даса-варна

(

dāsa-varna

) и „не-божанска”

асурја

(

asurya

). Индоевропски освајачи називали су себе у ведској Индији (као и у многим другим географским и историјским пределима освајања) „племенити”

Арја

(

Arya

), те су и освојену територију Индије називали „земља племенитих”

Арјаварта

(

Aryavarta

). Ведски текстови пружају и индикације у погледу физичког изгледа супротстављених *етноса*

, те тако освајаче карактерише „племенита боја”

арјаварнам

(

aryavarnam

) или „наша боја”

но-варнам

(

no-varnam

); они су „лепи, велики и лепог носа”, за разлику од

шудра

(

śūdra

), „малих, црних, без носа”, које карактерише црна, односно „непријатељска боја”

дасаварнам

(

dāsavarnam

).

Хероји ведске епопеје су дружине младих ратника чија борбеност и нетрпељивост према границама, чија глад за славом и просторима даје једну од основних карактеристика индоевропске експанзије у другом миленију пре нове ере, коју они воде, улазећи у историју на коњима, на борним колима и са сунчаним знамењима, од Атлантика до Пацифика.

⁴ Бог тих „лавих” *хари* (*hari*), „младих ратника” *марја* (*marya*), јесте „Господар” ведског пантеона, бог бура и громава, друг бучних ветрова

марут

(

marut

), победник над демонима — Индра, звани „златокоси”

хари-јака

(

hari-yaka

). Индра је, такође, симбол свих витезова

кшатрија

(

ksatriya

), те по ведској традицији, он помаже своје „беле пријатеље” у борби против „црних”. И он, попут Аполона, носи изразито патријархална обележја, те се рађа насупрот мајци, раскида мајчинску везу и од мајке напуштен налази „славни пут”, у чему се, такође, лако препознаје алузија на сукоб индоевропске, патријархалне и домородачке, матријархалне друштвене структуре.

То

је, такође, сукоб уранске, соларне против телуријске, хтонске или лунарне религиозности, те Индра одбија нападе „непријатеља” на небо, бори се против телуријских и хтонских фигура као што су змија Ахи, маг Намуци или демон Вртра и

његова мајка, те „ствара Сунце и небо” као, дакле, симбол тријумфа индоевропске религиозности над анимистичким култовима домородаца.

[5](#)

СУМРАК БОГОВА

Почетна и једна од доминантних основа унутрашњих тензија индуистичке традиције јесте управо у знаку ове историјске борбе, у широком распону исхода, од тријумфа до пораза освајача, од нетрпељивости до помирљивости према домородачким културама, од памћења до заборављавања оригиналности. Ако изузмемо *Атарва-Веда (Atharva-Veda)*, која излаже садржаје домородачких култура, основни агенс ведског циклуса јесте жудња освајача да кроз ту традицију сачувају сопствену оригиналност и интегритет, космогонију и поглед на свет. У том погледу, један од најауторитативнијих тумача индуистичке традиције, Sarvepalli Radhakrishnan, тачно уочава функцију ведског циклуса: „Надахнути спевови које су Арији, као њихово најдрагоценије наслеђе донели у Индију из њихове постојбине, били су сакупљени да би се задовољила потреба љубоморног чувања, потреба која се у њима покренула кад су у новој земљи срели мноштво обожавалаца других богова... Реч

самита

(

samhitā

), збирка, указује да су химне

Рг-Веда

биле сакупљене у периоду у коме су се Арији и не-Арији сукобили на индијском тлу.

Тај

дух искључивости, рођен из расног поноса и културне супериорности, касније се развио у дух касте (класе).”

[6](#)

Дакле, сукоб са „другим боговима”, односно са „другим” вредностима, био је и основни агенс двоструког духовног прегнућа: прегнућа спознаје сопствених вредности кроз искуство туђих, и прегнућа одбране стабилности, оригиналности и целовитости

иманентних вредности од сила контаминације и темпоралности, темпоралности коју је индоевропска осећајност сагледавала у призорима пролазности и декаденције.

Покрет духа, који је пратио правце освајачке експанзије, у новим условима колонијалне стационараности обрће се и следи правце интроверзије и сумње. Сенка сумрака пада по лицима ведских хероја, некад „лепших од Сунца”, некад упоређених са пролећем, јер су „отварали пут рекама”. Та мањина освајача — окружена масом туђине, исцрпљена не толико борбом за одржавањем доминиона над покореним народима, колико братоубилачком борбом где су се сукобљавали императиви јаке централистичке власти и индоевропски етички принцип слободе личности на свом *оделу* (поседу) — убрзо је осетила замор борбом и жељу за миром. По правилу историјског искуства, то енергију врсте увек помера са спољног на унутрашњи план, те је високо културно стваралаштво, парадоксално, увек први знак декаденције. Онај првобитни, тријумфални кликтај радости, са којим Индоевропљани победоносно улазе у историју, обрће се у гримасу туге, меланхолије и носталгије. Хомер савршено излаже те поларности кроз слику двобоја Глаука и Диомеда. Глауко, као израз херојског, самопоузданог

етноса

(

ethnosa

) и

етоса

(

ethosa

) индоевропских освајача, са олимпске висине једнакости богова и људи, једнако презирући и све само људско, као и темпорално, довикује Диомеду, дрско и сурово: „Ко си, драгићу, ти, од каквих си смртних људи? Синови несрећних људи са снагом се срећу мојом!” А Диомед, као праузор нове декадентне осећајности, одговара, мудро: „Зашто, о јуначе, за род ме питаш? Какво је лишће у шуми, и људско племе је такво: једно лишће ветар по земљи растура, друго рађа брснату шуму кад пролећно осване доба.

Тако

и људи: једни узрастају, други нестају.”

[Z](#)

У индуистичкој традицији, свест о пролазности и декаденцији обухвата узлазни низ увиђања, од људског тела до свемира. Већ у упанишадској традицији, за разлику од велелепних ведских похвала лепоти младих ратника, тело више није израз вечног Реда и свемирске енергије већ проста материја, није више сагоревање већ оно што сагорева. Одвратност према декаденцији тела остаће једна од константи индуистичке традиције, а што ће се кристализовати и у огроман број правних параграфа кодекса *Манава-Дхарм а-Шастра*, који ће са светковина искључивати телесно мањкаве и ружне. Тело је, дакле, први призор манифестације темпоралности која изазива велику, упанишадску тему носталгије за

здрављем и борбе против условљавања.

Никакво земаљско добро није могло да засени ту свест о пролазности и декаденцији, свест која се кристализовала у жудњу за изгубљеним, те се и један моћни краљ, Брадрата (Brhadratha), овим речима обраћа мудрацу Сакајанји (Sakayanya):

„У овом гадном телу без сопствене есенције, гомили костију, коже, мишића, мождине, меса, сперме, крви, слузи, суза, крмеља, измета, мокраће, жучи и тромости, чему задовољење жеља? У овом телу нападнутом жељама, бесом, похотом, отупљењем, страхом, несрећом, љубомором, одвојеном од оног што воли, уједињеном са оним што не воли, под глађу, жеђу, старошћу, смрћу, болестима, слабостима, чему задовољење жеља? Ми видимо и да је цео овај свет пролазан као и обади, муве и остали инсекти, или као струк траве и стабла шуме која се повијају и нестају. Али зашто о њима говорити?... Има и других, још виших: велики океани су пресушили, планине се срушиле, поларна звезда се померила из свог седишта, ⁸ [точак ветрова се сломио](#), континенти су потопљени, божанска бића су напустила њихове древне домове. И у том трајном току, чему задовољење жеља? Ослободи ме!

У
овом трајном току, ја сам као жаба у исушеној бари!”

⁹

У другом простору и времену индоевропске цивилизације, један римски император говори самом себи речи које имају исти смисао: „Презри ово бедно месо као да си већ на самрти. Оно није ништа до крв, кости и сплет нерава, вена и артерија. Промисли и о томе шта је твој дах. Нестални ветар који ти у једном тренутку избацујеш, а у другом опет увлачиш. А трећи је у теби разум, владајући део. Сети се да си стар. Не допуштај, дакле, да ти разум робује. Не дај му да га непријатељски нагони повлаче тамо амо!... Дужина људског живота само је тачка у времену, његово постојање је у непрестаном току, чула су мутна, склоп читавог тела подлеже распадању и трулежи, душа је чигра, судбина је загонетка, наш глас је сумњив. Једном речју, све што сачињава тело река је, а што је у вези са душом сан је и дим. Живот је борба и путовање странца; посмртна слава је заборав. Па шта онда може да нас води? Само и једино љубав к знању.” ¹⁰

Са доктрином античких *Упанишада* почиње историја индуистичког прегнућа за доминацијом темпоралности. То прегнуће, премда садржи и искуство пута акције

карма

(

karma

), превасходно се манифестује кроз пут спознаје

видја

(

vidyā

). Но, парадоксално, управо та жудња за знањем, за оним што је, дакле, изгубљено на путевима меморије или декаденције, води, кроз демонију дијалектике, сумњи у оригиналне вредности и алијенацији од оригиналности. Сумња у Индру означава сумрак богова индоевропског пантеона, а на плану људског духа, песимизму отвара вртлог ниҳилизма. Тако и пантеон трпи условљавања темпоралности, чему доприноси и обичај уношења у сопствени пантеон имена и атрибута „других”, односно туђих богова. Наиме, будући да су индоевропским боговима одговарала и одређена подручја неба, природних процеса па и земље, то је освајање туђих земаља увек услеђивало и „освајање” туђих богова који су уношени у трезор

пупена

као нека врста ратног плена, а што је на идеолошком плану поспешивало конфузију вредности. Тако непријатељ

Арја

, домородачки бог-херој

Кришна

(

Krishna

) постаје, у епском периоду обнове херојске традиције, инкарнација сунчаног, индоевропског бога

Вишну

(

Vishnu

), те се у

Багавад-Гити

, кроз његова уста излаже борбено-аристократско васпитавање младог Арцуне, да би се на крају поново вратио пореклу, играјући у фолклору фигуру ласцивног, „дионизијског” божанства.

На том лутању индоевропског човека, путевима носталгије и жудње за изгубљеним друговима-боговима, и дрога се користи као средство укидања темпоралности, освајања бесмртности, светлости и божанског. То је смисао узимања дроге *сома* (хаома иранског *Авеста*

, пиће Дионизија или наркотици младих савременог технолошког универзума, у потрази за реализацијом

paradis now

!), коју су освајачи нашли у употреби код домородаца: „Пили смо

сому

, постали бесмртни, ушли у светлост, упознали богове.”

[11](#)

СУМРАК ЉУДИ

По нибелуншком предању, у сумраку богова, на крају времена, нестају и њихови другови, људи. За античког човека, сумрак неког пантеона није био тек пуки историјски чин ишчезавања неког култа или вероисповести, већ је то био сумрак врховних људских вредности. Наиме, једна од основних карактеристика и изузетности индоевропске религиозности јесте управо органска веза између људског и божанског, те богови не означавају, као у осталим религијама, антропоморфне, већ антропсихичке ентитете. Космички феномени били су, такође, симболи људских садржаја. У том погледу *Rg-Veda* јасно исказују идентитет светлости (као покретача и инспиратора мисли) — и људског битка

атман

, што понавља и упанишадска доктрина: „Светлост која блиста са оне стране неба, са оне стране свега, у највишим световима, иза којих нема виших, у ствари је светлост која блиста у човеку.”

[12](#)

Исто

ће говорити и један римски император у очајној борби против сумрака соларне религиозности предака: „Сунце које видимо нашим очима, слика је једног интелигибилног сунца које не видимо очима.”

[13](#)

Ауробиндо Гош тачно уочава да су богови ведских химни симболисали људске, психичке функције, те тако, на пример, *супја* (*Sūrya*) симболише интелигенцију, Агни — вољу, Сом — осећања. [14](#) То

очигледно води концепту римског *numen*

, који означава божанску активност или бога, као и самог човека, попут императора Августа: „То је концепт воље или иницијативе воље, чему се асоцира идеја божанске снаге (

vis

), али без физичке референце.

Тако

је универзум осећан у сваком тренутку као мрежа невидљивих снага на које могу да делују

sacra

(свети чинови).”

[15](#)

Циљ индоевропског светог чина, од ведског до римског ритуала, *indigitamenta*, јесте евокација космичких енергија и снага кроз детерминизам људске воље у односу на Ред, детерминизам који подразумева правилност понављања структуре Реда, правилност где је име одступања грешака а не грех: „Извести тачно ритуал значи бити религиозан.

Онај

ко фалсификује ритуал излази ван граница религије, ма колико била искрена његова намера, те пада у празноверје.”

[16](#)

На том оригиналном ступњу знања иманентног човеку у мери иманентности божанског, где није било трага жудње за знањем будући да је оно било актуелно, проблем није био у сазнању већ у осећању света.

Првобитну

индуистичку традицију или религиозност карактерише то осећање света, које је кроз евокацију

pitena

, богова, „имена и облика”, будило у самом човеку скривене снаге које су свету давале „име и облик”. „(Облик и име) су две велике снаге Брахмана, и онај који познаје ове снаге постаје и сâм велика снага.”

[17](#)

Зато

се индуизам суштински не оснива на вери већ на искуству светог: „Доказ да је један човек добар индуиста” — каже Кумарасвами (Soomaraswamy) — „није оно у шта верује, већ је у томе како делује.”

[18](#)

И у римској, соларној религиозности, како тврди Сервио у коментару

Енеиде

(

Enneade

) (III, 456), Римљани,

majores

, заснивали су религиозност не на вери, већ на искуству: „majores enim expugnando religionem, totum in experientia collocabunt”, те стога, по Латанцију, циљ римске религије није тражење истине већ познавање ритуала: „Nec habet inquisitionem aliquam veritas sed tantum modo ritum colendi.”

Као ни Тацитови Германи, који су презирали храмове јер нису хтели да затварају своје богове, тако ни ведски људи нису градили храмове, премда су их сретали код домородаца: „Ведска религија не личи на идолатријски култ. Није било храмова посвећених боговима: људи су са њима одржавали непосредну заједницу, без икаквог посредништва.” [19](#)

Отуда у том периоду одсуство оне доктрине епохе декаденције, која је појам *маја*

(
маја
) преводила у терминима „илузије”, кроз учење о илузорности овог света условљавања. За првобитну ведску свест, незасенчену облацима умора и земаљске пролазности, за ту свест изнад тих облака, свет се указивао испод врха онтолошке моћи, у кристалној јасноћи чврстине и прозирности истине. Тада је *маја*

, и као атрибут Индра, означавала моћ и снагу наметања свету вољних „имена и облика”. Касније, човек је изгубио ту моћ и снагу условљавања, осећајући како га свет „имена и облика”, отргнут од људског господарења, условљава и кињи.

И преображај значења појма *бакти* (*bhakti*) карактерише сумрак божанског у људском. *Бакти*

је првобитно означавао партиципацију *бага*

(
bhaga
) човека у божанском, да би касније, под утицајем контаминација, односно домородачких облика религиозности, постао ознака за пут пасивног простирања пред божанским, за пут скрушености

бакта-марга

(
bhakta-marga
) , и данас карактеристичан за ниже слојеве индуистичке заједнице, пут који веродостојни Индоевропљани нису познавали или нису хтели познати, галопирајући, моћно, сунчаним путевима славе и победе. Скрушеност подразумева неумољиву одвојеност људског и божанског, те је разумљива њена одсутност у религиозности ведског човека, будући да су људско и божанско били синоними. Римска максима гласи: „Да би се спознали богови — треба постати једнак њима.” Плотин синтетише комплекс индоевропске религиозности у заповести: „На боговима је да дођу к мени, а не да ја њима идем... Боговима треба бити сличан — не добрим људима. Не: бити без греха, већ: бити Бог — то је циљ!”

Иста

начела изражава и индуистичка традиција: „Ми морамо да чинимо оно што су богови чинили.”

[20](#)

Зато у првобитној ведској религиозности, такође, нема трага жртвеничких култова или обреда који ће доцније постати константа индуистичке религиозности, и такође извор унутрашњих тензија. Полемика или презир према жртвеничким култовима домородаца, јасно се изражава у ведским текстовима: „О Богови! Ми не дижемо никакве жртвеничке ломаче; не убијамо никакву жртву, већ обожавамо једино путем понављања светих стихова.”²¹ Ништа није светије на земљи што се може пружити боговима од речи, од гласа самог човека: „Упути Индри моћни говор који је слађи од путера и меда (жртвеничких култова).”

²²

Индуистичка или индоевропска херојска и реалистичка акција према божанском није молила већ је захтевала, те се сматрало да правилности акције одговара повинување супремних ентитета вољи човека. То уверење се оснива на начелу узрочне везе између човека и деловања, између спољашности и унутрашњости, те у индоевропским идиомима, „лице” обично потиче из „чинити”. У индуистичкој традицији, начело се кристализује, са једне стране у доктрину *карма*, а са друге, метафизички се проширује кроз упанишадску доктрину идентитета између људског и свемирског битка, између *атман*

и

Брахман

.

Премда у историји индуистичке мисли, са философског становишта, упанишадски период представља велики напредак у односу на ведски циклус, то спекулативно обогаћивање духа, тачно одговара онтолошком осиромашењу, потакнуто потребом надомештења оног што је изгубљено у темпоралном сумраку људског и божанског. Светлост мисли се рађа да би управо као пламен свеће одржала традицију којој прети заборав ноћи. Величанствено прегнуће упанишадске мисли ка успостављању везе између *атман* и *Брахман*, између личног и свемирског, не би било могуће без тог сумрака који је помрачивао везу, у мери у којој је темпорално укидало вечно.

МОСТОВИ НОСТАЛГИЈЕ

Функција спознаје идентитета *атман* и *Брахман* јесте да вечно супротстави пролазном, да стање идетерминисаности супротстави силама темпоралне детерминације, да атемпоралност супротстави темпоралности. То прегнуће је у знаку извртања процеса декаденције: уместо пада — успон, уместо смањивања — раст и ширење.

Није

случајно да име фигуре свештеника-посредника у том прегнућу потиче из корена који означава „ширење” и „раст”:

брих

, односно

брахман

.

[23](#)

Индуистички

брахман

као и врховна римска свештеничка фигура,

понтифекс

(

pontifex

) (онај који поставља мостове), поставља мостове носталгије између човека и божанског, између ентитета који су некад били повезани у органском јединству Реда.

Брахман

, као и

понтифекс

, отвара путеве (латинско

pons

, попут староиндијског

panthah

), у чему се може препознати остатак из времена индоевропских миграција, када су мудраци одређивали правце и чинове заједнице.

Но, појава фигуре *брахмана* двоструко означава стање декаденције. У првом реду, та фигура подразумева да однос између човека и Реда није више непосредан већ захтева посредништво. Потом, превасходно мисаони или контемплативни карактер брахманске функције указује да је јединство између акције и контемплације изгубљено. Свака специјализација или партикуларизација људског деловања манифестује губитак интегралности, интегралности која је карактерисала вредност оригиналног индоевропског човека. Првобитно, брахманска и кшатријска класа су биле јединствена класа, класа *Рајанја* (*Rajanya*), у мери у којој је врховна класа индоевропске трипартитне друштвене структуре обухватала људе који су се подједнаком способношћу осведочавали у акцији и контемплацији, у физичким и мисаоним чиновима, у ратничким и мудрачким делима. У погледу на то идеално људско или друштвено стање, упанишадска литература пружа сведочанство распадања

идеалног јединства, при чему се тежиште помера на контемплативни пут људске реализације, те је зато у индуистичком систему класа, брахманска класа изнад кшатријске. Но, античке

Упани

шаде

садрже и трагове првобитног стања, где је фигура кшатрија, својим ауторитетом и својом влашћу (

ksatra

=власт) обухватала како милитарне, тако и духовне проблеме човека и заједнице. Тако неки брахмани на најтежа питања ученика упућују ученике на одговоре кшатрија.

Кшатрије, такође, својим ауторитетом председавају конгресима брахмана, а у најстаријој упанишади,

Брад-аранјака-упанишада

(

Brad-arānyaka-upanisad

), кшатрија Јајнавалкја (Yājñavalkya) се показује мудријим од скупа брахмана јер одговара на питања, на која они нису у стању да одговоре. У

Чандогја-упанишада

(

Chāndogya-upanisad

), (V, 3), један кшатрија даје одговор на питање о рачвању путева богова и предака (индоевропска руна ψ), о томе куда иду душе после смрти и како се враћају: „знања која до сад нису била саопштена брахманима, зато што је у свим световима власт (

ksatra

) намењена само кшатријама”.

Губитак интегритета човека и распад интегритета прве индоевропске класе на две различите класе водио је, такође, антагонизму, који се манифестовао како на духовном тако и на друштвеном плану. Индијске епопеје *Махабхарата* (*Centi-parva*, 1800) или *Рамајана*

(I, 52) садрже низ индикација у погледу борбе кшатрија против брахмана, у чему се одражава, такође, друштвено-историјска реалност борбе централистичке власти против слободних аристократских кланова, што ће уосталом бити једна од константних тензија индоевропске историје, у знаку борбе

гвелфа

и

гибелина

, папског и империјалног ауторитета, свете и темпоралне власти. Но, као што су у индуистичкој традицији, фигуре кшатрија евоцирале првобитни интегритет акције и контемплације, као два лица јединствене суштине, тако ће и поједине фигуре брахмана, евоцирати античку пуноћу људскости. Тако је у

Махабхарати

брахман Дрона истовремено учитељ борилачких дисциплина и командант армије Куруида. Са друге стране, смисао будистичке револуције јесте управо у духовној побуни кшатрија, коју води принц Сидарта (Siddharta), против дегенерисаног брахманског

ауторитета: основа просветљења, доктрине

Буде

(

Buddha

), јесте у носталгији за првобитним интегритетом, у рехабилитацији кшатријског реализма, насупрот брахманског интелектуализма и демоније дијалектике која је, уместо повезивања човека са првобитношћу, кроз вртлог спекулације удаљавала човека, све више, од оригиналности, пошто је брахмански пут борбе против темпоралности водио, у ствари, бекству од темпоралности.

Отмено име тог бекства било је одустајање: „Два су пута живота, и оба налазе упориште у Ведама; један је пут деловања, други је пут одустајања.” ²⁴ Но, у истом периоду епске обнове, кроз магистралну синтезу (

Багавад-Гиту

), индуистички дух, кроз увиђање недостатака извршења само једног или само другог пута, сугерише идеал њихове комплементарности и античке јединствености: „Живети је деловати: нужна је равнодушност пред добитком...

Држећи

се по страни од деловања, човек не може освојити слободу од деловања, нити одустајући од света може просто досегнути савршенство.”

²⁵

Али процес декаденције је неминован и путеви се даље умножавају или деле као мера људске несавршености. Тако индуистичка традиција усваја и трећи пут, пут скрушености *бакта-марге*, својствен биготима, у знаку менталног помрачења *тамаса* (*tamas*). Двема основним врлинама

гунама

(

gunas

), као што су

сатва

(

sattva

) („непокретна блиставост”, својствена брахманима) и

рађас

(

rajas

) („осећајност” својствена кшатријама), додаје се и трећа, управо

тамас

, чије убрајање у сноп врлина означава помирење освајачког и домородачког

етоса

и коначно

етноса

. Три врлине имају аналогију и у три основне дисциплине, јоге. Уношење девоционалности у индуистичку традицију, као једног легитимног пута људске реализације, значајно угрожава индоевропски садржај индуистичке традиције. Онај првобитни смисао

карма

, као узрочне везе између људског деловања и психо-физичког профила човека, уступа место туђем обележју или финалитету кармичке доктрине, која на том месту изражава корелацију између греха и казне, између молитве и опроштаја. Првобитна идеја кармичке доктрине о узлазном низу људских статуса (атрибут

арја

је био: „двоструко рођен”,

двиг-ја

) бива замењена домородачком идејом о реинкарнацији душа, идејом која је туђа индоевропској традицији, те је Буда одлучно негира.

Прожимање кармичке доктрине празноверјем о реинкарнацији, институционализује капитулацију човека пред силама темпоралности, будући да се управо темпоралност консекрира као неопходни пут ка ослобађању од „кружења”, од темпоралности. Херојски реализам индоевропске етике, која је са висине заповедала „имена и облике” темпоралности, бива издата за морал који сад налаже управо темпоралност.

ИЗНАД ДОБРА И ЗЛА

За разлику од етике, која се дефинише кроз позитивна начела, морал се дефинише низом негативних одредби. Кроз етику, човек који је извршава условљава околин у којој делује — кроз морал, темпорална околина условљава човека. Прва афирмише тријумф вечности над пролазношћу — друга афирмише тријумф пролазности и променљивости. И као што је ведска интуиција била облик превазилажења интелектуалности, тако је и индоевропска етика облик превазилажења сваког морализма. У индоевропској традицији, од *Веда*, *Авеста*, *Упанишада*, преко оригиналног, активног будизма, стоицизма и неоплатонизма, све до „философије живота” једног Ничеа, циљ етичког

прегнућа је управо превазилажење морала, врх слободе изнад добра и зла.

У индуистичкој традицији, то етичко прегнуће манифестује се кроз два основна пута, од којих је други „домородачки” одговор првом: то су пут диференцијације и пут укидања диференцијације. За овај последњи карактеристичан је следећи став из *Брад-аранјака упанишаде* (IV, 3, 22 итд.): „У том стању, отац није више отац, мајка није више мајка, светови нису више светови, богови нису више богови, Веде нису више Веде. Тамо лопов није више лопов, превртљивац није више превртљивац,

кандала

(

cāndāla

) (изван класе) није више

кандала

,

паулкаса

(

paukasa

) (човек из ниже класе) није више

паулкаса

,

сраман

(

sraman

) (лутајући монах) није више

сраман

, аскета није више аскета; пошто је превазишао добро, пошто је превазишао зло; он је са оне стране свих узнемирења срца.”

Тежиште

овог пута је очигледно на проблему ослобођења од узнемирења (

dukkha

) које изазива свака диференцијација.

[26](#)

Истина, проблем ослобађања од

дука

присутан је и на првом, оригиналном индоевропском путу етичке реализације, али је он на том месту само једно од поља примене етике, за разлику од другог, каснијег пута, где је

дука

управо агенс отварања пута, што и оправдава превођење

дука

термином „бол”. Пут укидања сваке диференцијације, туђ индоевропској оригиналној традицији, условиће, такође, и дефинисање

атмана

управо у терминима неиздиференцираности. Но, иста

Упанишада

(

Брад-аранјака

IV, 4, 22) још увек чува етичко одређење

атман

: „неухватљиво, пошто не може бити зграбљено, неуништиво пошто не може бити уништено, неприступачно пошто ничем не пријања, оно је слободно, те, дакле, постојано и целовито. Оно не може бити обузето мислима: ‚Учинио сам зло, учинио сам добро‘, пошто је и над једним и над другим супериорно. Не муче га учињена дела, не брину га неучињена.” Те одлике су, такође, и одлике

брахман

а, који се у

Таитирија-упанишади

(

Taittiriya-upanisad

II, 9, 1) овако дефинише: „(Он) се ничег не боји. Он се не мучи говорећи: ‚нисам учинио оно што је било добро (учинити)‘, нити говорећи: ‚зашто сам учинио зло?‘ Онај који то зна, ослобађа себе од себе, ослобађа себе од те две мисли. Таква је арканска доктрина.”

По нашем мишљењу, дефинисања *Атман–брахман* у терминима неиздиференцираности јесте, такође, плод повезивања њиховог атрибута неуништивости са условљавањима темпоралности, пошто је индуистичка свест примећивала да је свака (материјална) диференцираност у темпоралности била уништива. Тако је и врховни циљ прегнућа за ослобођењем од темпоралности, парадоксално и посредно, у ствари, трпео условљавања темпоралности, условљавања у којима нису почивала само емпиријска искуства већ и домородачки материјализам.

На првом путу, путу оригиналне етичке реализације човека, како то магистрално излаже *Багавад-Гита*, стање диференцијације бива подржано доктрином „дискриминације” и неумољивом границом између „доктрине *арија*” и „демонске доктрине”.

Истовремено, проблем ослобађања од

дука

подразумева ослобађање не само до бола већ и од задовољства, као и истрајност у диференцираности, будући да је тај високи пут дужност само „племенитих”.

Зато велика кармичка поука *Багавад-Гите* спаја доктрину неуништивости пара *атман–брахман*

и

доктрину супериорности човека, изнад добра и зла, изнад победе и пораза, изнад добитка и губитка: „

Атман

који се налази у свачијем телу, о Барата, вечан је и не може бити убијен. Зато нема места узнемирењу ни за једну (људску) креатуру... Онај што мисли да убија, и онај што мисли да бива убијен, обоје су у заблуди, пошто оно (

атман

) нити убија, нити је убијено... Ко је једнак себи у успеху и неуспеху, делујући не подлеже границама...

Исто

вреднујући задовољство и бол, победу и пораз, устај у борбу, тако нећеш погрешити."

[27](#)

Ова поука бога Кришне младом кшатрији Арцуну, обузетом проблемом дуализма зла и добра, сугерише да су људски чиновници изрази не толико једне личности колико самог свемира, Реда. Ако пут укидања диференцираности води бекству од свих граница, овде се све границе руше пред узлетом ка оној диференцираности човека где се он, изнад добра и зла, манифестује као еманација самог Реда, односно *Рта*. И у ведском циклусу, освајачи су своју експанзију видели као манифестацију

Рта

, те су борна кола, у том продору у историју, била метафора самог Реда: „Блистава кола Реда (

Рта

), страшна кола која збуњују непријатеље”.

[28](#)

РЕД И ЗАКОН

Рта литерално значи „ток ствари”, те сугерише хармоничну динамику свемира. Губећи осећај за ту динамику, индуистички човек све више осећа њен сурогат: темпоралност, чије име може бити и *самсара* (*samsara*) или хеленски „круг нужности”. Бол или узнемиреност под силама темпоралности тачна је мера декаденције човека са оног арканског врха где је динамику свемира,

Рта,

осећао као сопствени животни принцип деловања, принцип који је обухватао сферу

људског и надљудског, као што је хеленски космос означавао Ред и законодавно тело државе. Зато је

Рта

синоним истине, исправности, правде и, коначно, права, те се из његовог корена развијају словенско „право”, латинско „diritto”, енглеско „right”, шпанско „derecho” и француско „droit”.

Сакрализација људског деловања, изоморфија људске и свемирске манифестације води етичком начелу „дате речи”, односно једнакости између реченог и учињеног. То, такође, налаже презир и супериорност према свакој манифестацији темпоралности чије контингенције не смеју раскинути етички ланац трајности. Као што луцидно опажа Филипани-Ронкони (Filippani-Ronconi), „за индијске и персијске Арије, факт држања дате речи, верности датим заклетвама, имао је изузетно велику важност, премда делујући на земљи, у људским односима, чинио их је присутним у одржању свемирског Реда”.

[29](#)

Оригинална кармичка доктрина подвлачи усамљеност човека који је чувар свемирског и етичког поретка; у тој усамљености, он је непосредно одговоран за сопствене чинове; у тој херојској одговорности он се само на себе самог може ослонити као истовремено субјект и објект трансценденције ка врховној потенцијалности. Зато тај човек ведског доба није познавао проблем слободе

од

јер је био слободан

за

, није познавао проблем ослобађања од условљавања света јер је он сâм условљавао свет. И на тај пут трансценденције, он није био повлачен месијанским обећањима или уценама: једини циљ је био сусрет са оним супремним огледалом које упанишадска доктрина формулише чувеним:

тат твам аси

(

tat tvam asi

)!

То ти јеси

! Тај човек не тражи спасење већ сопствени преображај; не тражи га од других већ од самог себе. Средство преображаја није вера већ верност, верност Реду,

Рта

, који се развија у

дарми

(

dharma

), што означава „упориште”, „дужност”, „закон” и „правду”. Индуистичко „живети по

дарми

” је једнако хеленско-римском начелу „живети по природи”, будући да „природа” није означавала просту материју већ свеукупност појавности Реда. Таквог човека нису могла подмитити хришћанска „чудеса” јер је он сâм стварао чудеса, те једно од начела

самурајског
Бушидо-кодекса
(
Bushido
), гласи: „Моја чудеса су
дарма
”.

На том путу ка врховима изнад пролазности и темпоралности, на том путу херојског реализма и прагматизма (прагматизма, будући да је одсутна епистемолошка проблематика) ка висини етике изнад моралистичког дуализма добра и зла, човек се сам морао уздићи; ту је свака помоћ била излишна. Вековима касније, и један Миларепа, чији је живот додирнуо крајности бандита и мудраца, убице и аскете, са врхова Хималаја поручује својим следбеницима: „Демона који је узео маску леда ја сам оборио. Ја сам од расе Лава, краља звери, и моје боравиште је увек било снег висина, те зато свака забринутост за мене је излишна... Када гледам на врхове планина, идеја непроменљиве контемплације јасно се појављује у мојој свести, и ја се не бојим непрекидне променљивости узалудне дијалектике: када гледам доле, у средину реке, идеја континуитета се јасно појављује у мојој свести, и ја се не бојим непредвидљивости догађаја.”

Превазилажење моралистичког плана пара зло–добро омогућава човеку учествовање у свемирској игри *лила (lila)* опречности, као и хладну, дистанцирану контемплацију земаљске и темпоралне манифестације те игре која је мотор или енергија динамике
Рта

. Зато Кришна поручује Арцуни, у
Багавад-Гити

(II, 11): „Мудраци не жале ни мртве, ни оне што мртви нису.” Плотин, како примећује Радакришнан (Radhakrishnan), у

Енеиди

(III, 2, 15) налаже сличну узвишеност духа пред игром света у којој сваки човек игра доличну улогу: „Убиства, смрт у свим облицима у којима се појављује, пљачке градова, све то треба сматрати сценографијом, променама сцена, ужасом и буком једне драме; пошто и овде, у променљивом удесу живота, није онај прави, унутрашњи човек што се жалости и оплакује, већ само фантазма човека, спољни човек који представља своју улогу у театру света.”

И као што су у точковима својих борних кола, који су млели непријатеље, видели еманаацију точка свемирског поретка, тако су Индоевропљани ведске епопеје, из епског периода обнове херојског духа традиције, у својим биткама видели израз свемирске игре

опречности *дван-два* (*dvan-dva*). Спев *Махабхарата* (II, 53 П) веома је речит у погледу не само сакрализације борбе већ и у погледу јасне разлике између свемирске и коцкарске игре, између њеног светог и лудистичког, метафизичког и материјалистичког карактера: „Игра је превара, зло, а не чин достојан витеза, нити институција консекрирана употребом. Чему предлагеш игру? Нема ничег часног у лукавству играча. О, Шакуни (Śakuni)! Немој настојати да нас превазиђеш кукавичким, бедним и нечасним путевима. Овако је, ево, говорио Асита Девала (*Asita Devala*), врли међу аскетима, који увек отвара врата неба: „Игра је грех спојен са варањем и варалицама: међутим, победа у бици, постигнута услеђивањем закона (да

рма), то је врховна, врла игра. Арији не говоре дволично, нити делују преваром: бој без подмуклости и преваре, то је завет врлих Арија.’ Не желим на превару удобности и богатства.”

Сакрализација борбе као израза или облика свемирске игре давала је тој борби непасионални карактер. Из тог светог окршаја уздиже се фигура борца изнад страсти, који са хладном одлучношћу и неумољивошћу хрли свом циљу, циљу који је, такође, изнад и победе и пораза: то ти јеси! *Тат твам аси!* На поприштима индоевропских освајања одсутни су гнев и мржња, осветољубивост и свирепост, страст и крвожедност. Акција је деперсонализована, као и лице непријатеља: то лице није толико циљ колико средство аскезе и егзегезе акције. Смисао борбе није толико у победи колико у осведочењу, „огледању” различитости, што се продужава у традицији мегдана, витешких турнира и двобоја. Коначно, смисао победе није да се другима наметне сопствени закон, обичај или систем већ да се манифестује њихова супериорност, након чега свака страна остаје верна својим иманентностима. Зато ће и Јулије Цезар ослобађати ропства оне који су ковали и који ће и даље, на слободи, ковати завере против њега, оправдавајући тај чин речима: „Више волим да сам ја оно што јесам, и да су они оно што јесу.” Ако је једно од искустава темпоралности да поражени нестају из историје, онда је управо овај етички принцип Индоевропљана био највећа препрека извршењу тог правила темпоралности. Сматрајући сопствене вредности тежим за извршење, нису налазили за сходно да их намећу пораженима. Тако на путевима индоевропских освајања скоро да нема трагова рушевина; након милитарног тријумфа поражени настављају да слободно живе у сопственим вредностима које освајачи, штавише, подражавају и помажу. Историја ће показати да се та пракса фатално осветила индоевропским вредностима, изложеним контаминацији туђих. Али, са становишта веродостојне индоевропске етике, част, односно верност етици супериорнија је од користи, јер је руковођење принципима непосредне користи бременито опасностима за част човека. То начело, које је Цицерон магистрално синтетисао у *Дужностима,*

индуистички кодекс
Манава-Дарма-Шастра

(III, 35) формулише следећим изразом: „Боље је и смрт у извршењу наших закона, пошто је извршење туђих закона бременито опасностима.”

ЉУДСКЕ РАЗЛИКЕ

Једна од основних тешкоћа која савременом европском интелектуалцу отежава разумевање индуизма почива на његовој сопственој фикс-идеји, да су у сфери религиозности сви људи пред манифестацијом божанског „исти” или „једнаки”. У његову свест ту идеју је усадило миленарно искуство хришћанства, пошто при тоталном подвргавању човека и институција „Богу”, који је хришћански безмерно узвишен над свим земаљским, очигледно нема места хијерархијским или садржајним диференцијацијама.

[30](#)

Зато је велики део контрадикција, на које он наилази при проучавању индуистичке литературе, привид карактеристичан управо за његове предрасуде, пошто индуистичка традиција не говори „исто” једном те „истом” човеку већ „различно”, такође „различитим” људима. Једна од одлика која индуистичку религиозност чини изузетном према данас доминантној религији света јесте управо изразито индивидуалистички карактер и облик религиозности. Другим речима, индуистичка традиција подразумева различите могућности и самим тим различите модалитете религиозне и друштвене реализације човека. Ово начело диференцијације могуће је врлином идеје иманентности божанског у човеку, које се спознаје и манифестује различитим путевима. На кармичком плану, различитости налажу различите могућности и начине извршења

дарме

; на спекулативном плану, оне се изражавају кроз различите погледе на свет

дарсане

(

darsana

) и, такође, различите интерпретације самог језгра индуистичке традиције. На плану једног живота, идеја различитости кодификује четири стадијума живота, у коме сваки стадијум поседује сопствени низ циљева и дужности. А на друштвеном плану, иста идеја се кристалише у доктрину четири основне класе, од којих свака изражава одговарајућу и друштвено неопходну функцију.

Премда порекло класа индуистичка традиција приписује космогонијском чину, нема сумње да је оно плод темпоралности и да је, такође, налазило своје оправдање кроз искуство темпоралности као одговор њеном даљем условљавању, дакле као облик друштвеног конзервативизма.

ИНДУИСТИЧКИ КЛАСНИ СИСТЕМ

Индуистички класни систем се успоставља на тлу Индије кроз ауторитет аријских освајача који га доносе као опште, индоевропско искуство или институцију. Виталност те институције оснива се на потреби двоструког конзервативизма: у односу на традицију, и у односу на чињеницу етничких разлика које класни систем настоји да одржи и подржи. Првобитно, прве три класе обухватају различите друштвене функције самих освајача, а четврта све остале етничке скупине. И премда тако формулисан финалитет класног система није успео да као брана пред силама темпоралности одоли процесу мешања класа и ишчезавања етничких разлика, он је, ипак, успео да успори динамику темпоралности, ако је упоредимо са динамиком развоја европске цивилизације.

[31](#)

Упркос томе, и дан-данас, у широким аспектима индуистичке мисли, феномен мешања класа се дефинише као један од основних узрока декаденције човека и друштва, у индијским, као и у светским размерама. [32](#) Отуда је проблем правилног разумевања индуистичког класног система од основног значаја и за разумевање односа индуистичке традиције и темпоралности.

Индуистички класни систем наилази на скоро јединствену осуду у широким слојевима европске културе, али се та осуда оснива превасходно на неразумевању суштине индуистичког смисла класних разлика. Наиме, будући да је савремени европски интелектуалац негативно опредељен према економском карактеру капиталистичког класног система, он тај став механички преноси и на индуистички класни систем, премда се овај последњи не изражава у економским терминима. Довољно је у прилог томе само поменути да врховна класа брахмана идеално живи без поседа, од милостиње; и да се врховни, четврти стадијум индуистичког човека одликује одрицањем од сваког материјалног поседа. Будући да у индуистичком класном систему човек, током свог живота, не може изменити детерминацију рођења, односно не може прећи из једне у другу класу, то, такође, имплицира да промена економског статуса не утиче на класно одређење. Индијска историја садржи низ примера где су људи из најниже класе постајали краљеви, и као што њихова класа није имала утицај на факт краљевске консекрације, тако ни краљевски положај није могао изменити њихов класни положај.

Ова непромењивост класног обележја као значајна брана пред силама темпоралности представља, такође, значајно одступање од оригиналног индоевропског класног система, где рођење није обавезно одређивало и класну припадност већ само „друштвени квалитет” личности, као што то савршено излаже Платон у *Држави*. Узгред речено, и овај индоевропски, Платонов као и индуистички класни систем, људе усмерене стварању материјалног богатства смешта на дно хијерархије. Непромењивост класног положаја и одсуство економског обележја класног система у Индији објашњава и одсуство снажнијих друштвених потреса, за разлику од Европе, где је економско обележје класног система и промењивост економског статуса била и јесте подстрек класној борби и друштвеном антагонизму.

Истина, неки савремени индуистички интерпретатори свог класног система, као Радакришнан (Radhakrishnan), инсистирају да класне разлике повежу са карактером људи, независно од генетског фактора, што свакако може да нађе подлогу у савременој примени класног система, али не и у његовој традицији. Цитати те традиције, истргнути из контекста да би се оправдала ова теза, свде се на једва пар примера (као у *Чандогја-упанишади*

, IV, 4, 1-4), али ти примери су карактеристични управо за случајеве одступања од праксе, а не за саму праксу. Довољно је само упозорити на јединствени правни кодекс *Манава-Дарма-Шаства*

, чији је већи део посвећен управо санкционисању генетског мешања класа и дефинисању нових, под-класа, створених тим мешањем. Уосталом, на другом месту, сам Радакришнан имплицитно признаје оригинални смисао индуистичког класног система: „Једини пут очувања цивилизације једне расе којој је претила велика опасност да буде преплављена празноверјем великог дела домородаца био је да се челичним границама чврсто фиксирају постојеће расне и културне разлике... Касте (класе) допустиле су ведском Индусу да сачува интегритет и независност освајачке расе, као и (интегритет и независност) освојених раса, а и да омогуће обострано поверење и хармонију.

Индија

је мирним путем решила интеррасни проблем, који су други народи решавали смртном казном.”

[33](#)

Овај став је истовремено, можда, најбољи одговор оном делу савремене западне свести која у индуистичком систему види такође афирмацију аберативне праксе расне дискриминације. Наиме, у савременој историји Запада, расни проблем је решаван или физичким или духовним геноцидом, те није случајно да актуелна идеја „расне интеграције” наилази на највеће отпоре управо међу онима који би требало да се том политиком осећају „повлашћеним” јер је „интеграција” само отмено име за брисање њихових културних вредности „једнодимензионалног универзума”.

Индуистичка традиција успостављање класа приписује демијуршком, саможртвеничком чину „Свемирског човека”, бога Пурушу (Purusha), који и у том погледу изражава очигледну сличност са германским Хајмдалом (Heimdall), како је то већ приметно Димезил (Dumézil).

³⁴ У том чину уста одговарају брахманској класи, мишице кшатријској, бутине класи ваишје (земљорадници, занатлије и трговци), стопала класи шудра (робова).

³⁵ Кодекс *Манава-Дарма-Шастра* (I, 87-91) овим речима описује квалитете класа: „За очување свега створеног... (Пуруша) дао је у домен брахмана изучавање и предавање светих књига, посвећивање и упућивање жртви које су и други дали, право да поклањају и примају (милостињу). Заповедио је у дужност кшатрија да чувају народ, врше милост, жртвују, читају свете књиге и да се не одају сензуалним задовољствима. Чување стоке, милостиња, жртве, изучавање светих књига, давање зајма под интерес, рад на земљи, функције су одређене за ваишју. И само је један посао врховни Господар доделио шудрама: да служе све остале класе.”

Багавад-Гити

срећемо још потпунији опис: „Систем четири класе ја сам створио по подели квалитета и дела... Чинови брахман, кшатрија, ваишја, шудра, о (Арџуна) уништитељу непријатеља, подељени су по квалитетима који потичу из њихових посебних природа. Ведрина, контролисање себе, аскетски живот, чистоћа, толерантност, искрена исправност, образованост, знање и сажалење, јесте деловање својствено брахману, које потиче из његове природе. Хероизам, вирилност, чврстина, окретност, храброст у највећем окршају, дарезљивост, понос командовањем — то је деловање својствено кшатрији, које потиче из његове природе. Земљорадња, чување стоке, трговина, јесу деловање ваишја и излазе из његове природе. Рад који карактерише сужањство јесте својствено шудрама и рађа се из њихове природе.”

Индуистички класни систем, његова актуелност, објашњава и недостатак веродостојне правне или социолошке мисли у историји традиционалне Индије, мисли која би објашњавала, оправдавала или мењала темпоралност. У индијској историји, недостајао је основни услов за такву мисао: друштво схваћено у терминима механичког односа чланова као реалност скупа њихових спољних манифестација. Наиме, метафизички принцип индуистичке традиције (дакле не-људски), сугерисао је за своје извршење не друштво већ заједницу, где су људи повезани манифестацијама унутрашњег живота који је налазио бројне могућности изражавања кроз различите погледе на саму традицију и кроз, такође, различите класе. Будући да су сваки такав поглед и свака класа имали легитимна права постојања, под условом да се оснивају на традицији, то је и онемогућило развој социолошке или правне мисли као облика друштвеног агонизма.

Индуистички систем заједнице је, дакле, тоталитаран управо у смислу тоталног развоја свих компоненти различитости, за разлику од западне историје где су поједине различитости или поједини делови друштва настојали да тотализују свој ауторитет према осталим различитостима или делове друштвеног комплекса. Зато је и у добима

највећих преврата и анархија индуистички класни систем остајао целовит, као идеална стабилна референца која је онемогућавала реалне последице друштвеног гибања у односу на систем заједнице. Уз то, класни систем, као и метафизичка осовина заједнице, у Индији никад нису били идентификовани са влашћу или државом, као на Западу, где је идентификација религије или економског система са врхом друштвене хијерархије изазивала константни револт према основи самог система друштва, као и према самој религији. Основна функција државе у Индији није имала етичко обележје, те се на плану традиције она испољава само као чувар *дарме*, али не и као искључиви интерпретатор или извршилац

дарме

. Зато у историји традиционалне Индије нема значајнијих трагова борбе за „политичке слободе” јер је основни захтев индуисте управо „класна слобода”, слобода коју је он поседовао и у добима највећих политичких немира. Друштвени и политички процес је ту „споредан” процес те не утиче на основни процес заједнице, процес индивидуалне реализације у оквиру одређене класе. Зато у историји индуизма недостаје веродостојна политичка мисао, изузев трактата

Арташастра

(
Arthaśāstra

) брахмана Каутиља (Kautilya), у коме се излажу технике владања, те се „макијавелистички” саветује да сва средства оправдавају циљ, односно реализацију *дарме*

.
Недостаје

у тој историји и типично европска политичко-метафизичка пројекција у идеју

Imperium

, премда је она посредно изражена кроз носталгију за јединством и кроз мит о Краљу света.

[36](#)

На крају овог дела излагања, треба додати да је индуистички класни систем наишао на снажну критику у круговима савремених, образованих на Западу, Индуса, као основни узрок друштвеног и технолошког заостатка Индије у односу на Запад. Истина, снага ове критике у последње време је ослабљена увиђањем последица западног технолошког „прогреса”. Но, проблем ове врсте критике индуистичког класног система излази из оквира наше теме, будући да не припада сфери индуизма који друштвени и технолошки развој света посматра не у терминима прогреса већ у терминима регреса, веран доктрини „четири (регресивна) доба”. Са становишта те доктрине, померање тежишта заједнице са једне на другу класу, тачно одговара цикличном следу доба у коме је свако доба у знаку доминације одређене класе, не толико у политичко-економском већ у духовном смислу доминације.

KALI-YUGA ИЛИ МРАЧНО ДОБА

Правилно разумевање доктрине „четири доба” је такође један од услова за сагледавање односа индуизма и темпоралности јер се кроз њу манифестује однос традиционалног човека према времену или историји. За разлику од савременог човека Запада, који историју конципира у терминима линеарног прегнућа као испуњења (хегеловског) циља историје, или испуњења утопијског и месијанског, гностичког и хилијастичког сна, традиционални човек посматра историју као део свемирског циклуса чији је ритам органски и спиралан. Међутим, Елијаде нема права када то гледиште формулише у идеју мита о „вечном повратку” јер такав мит нема основе у традиционалним сведочанствима: „враћају” се само сличности, али не и идентитети. Коначно, није оправдана ни радикална дистинкција између „традиционалног” и „модерног” човека не само из разлога присутности традиционалних гледишта и у модерној историји већ и из разлога припадности типа „модерног” човека оној типологији људи коју доктрина „четири доба” излаже као карактеристику „последњег” доба циклуса.

[37](#)

Индуистичка доктрина „четири доба” је један од облика манифестације исте индоевропске доктрине, те се том специфичном облику могу наћи бројне аналогije код Хесиода, Платона, или на линији сличности између *кали-југе* (*kali-yuga*) и скандинавског предања о

оку
gna rökr
) . Прво доба

Satya

(
Satya

) или

Krita

(
Krita

)
juga

је доба бића, „златно” доба, у знаку стабилности, популарности, правде и ауторитета прве класе чије врлине обухватају мудрачке и борилачке квалитете. По индуистичком тексту

рагнар

(*ra*

Вишну пурана

(

Vishnu purāna

) (I, 6), то доба одликује „чистота срца”, правда, знање, приврженост светим институцијама”. У том добу, по кодексу

Манава-Дарма-Шастра

(I, 81-86), „правда је стабилна као бик на четири ноге и влада, истина, али у другим добима, због неправедног стицања богатства и знања, правда губи једну по једну ногу, из доба у доба, те услед превара, лажи и крађе смањују се часна добра за четврт и четврт... Строгост влада у првом добу, божанска наука у другом, вршење жртви у трећем, а само распуштеност у четвртном.” Може се закључити да је, по индуистичкој доктрини, регрес историје у знаку економизације живота и узурпације знања. По

Парасарасмрти

(

Pārāśarasmṛti

), првом добу одговара медитација, другом жртвовање, трећем култ а четвртном молитва, што иначе, по нашем мишљењу, као след савршено одговара концептуалном развоју индуизма, односно следу његових историјски доминантних облика религиозности.

На основу индикација саме индуистичке традиције, може се закључити да последње доба почиње већ у легендарном периоду индијске историје. Но, ако је питање почетка к *али-југе*

спорно, сви савремени ортодоксни индуисти се слажу да наша савременост означава скори крај „мрачног доба”.

[38](#)

За

илустрацију овог става, изложићемо низ описа

кали-југе

из текста

Вишну-пурана

, старог најмање преко две хиљаде година, у чијим неким аспектима савремени човек тешко да се не може препознати.

[39](#)

„Раса слугу, изван-класе, и варвара — постаће господари... Класа слугу ће бити доминантна класа. Вође, који ће тада владати као насилничке природе, опљачкаће поседе својих поданика. Ограничене у својој моћи, попеће се и срушити брзо. Кратак ће бити њихов живот, незајажљиве потребе, биће сурови... Они што поседују (ваишја, класа земљорадника и трговаца) напустиће земљорадњу и трговину и зарађиваће за живот радећи као слуге или вршећи механичке послове. Тип живота биће једнак за све.”

Треба напоменути да феномен експропријације власништва овде није у моралистичкој већ у техничкој функцији. Јасно је да за састављаче овог „пророчанства” трговина и поседништво земље немају неку вредност по себи, с обзиром да се та класа налази на дну индоевропске друштвене лествице, и с обзиром да *Манава-Дарма-Шастра* (III, I, 52) са светковина искључује трговце: „Они што живе од трговине морају бити искључени са сваке свечаности у част богова и Мануа.” Техничка функција експропријације може се разумети из доктрине „четири доба”, где је треће доба, које претходи

кали-југи

, управо у знаку доминације треће класе. Као што смо претходно видели, феномен мешања класа, уз феномен узурпације знања и срозавања тежишта друштва на економију, означава се као агенс или пратећа појава регреса. На линији аналогија

кали-југа

и савременог доба, упозорићемо да савремену историју капитализма карактерише управо осиромашење сељаштва које, притиснуто лихвом банки и наметима, постаје основа прве индустријске револуције у знаку пролетеријата срозаног на „механичке послове”.

„У том добу, само ће богатство давати (људима) ранг. Ко буде делио више новца, господариће људима, и порекло ће престати да буде титула вредности. Људи ће усредсредити своје интересовање ка нечасном скупљању богатства.”

У претходним реченицама није тешко препознати карактеристике капиталистичког друштва, чија се унутрашња динамика, поред осталог, оснива и на моралу материјалног обогаћивања као облика испуњења животног финалитета јединке, тако да су и теолошки напори неких религија, као што је то протестантска, усмерени на отклањање свих религиозно-моралистичких препрека таквом типу људске реализације. За разлику од идеала индоевропског традиционалног друштва, које излаже Платон, и где врховну класу одликује материјално сиромаштво, у последњем добу врх хијерархије заиста одређује капитал и моћ корупције.

„Лажљивост ће бити једини пут ка успеху. Зависност ће се заснивати на слабости.”

За правилно разумевање овог става треба напоменути да је за индоевропску етику „истинољубивост” једна од основних врлина човека, атрибут оних људи који су се дефинисали формулом: „Ми, искрени људи”. Уз то, хијерархијски однос није подразумевао однос између „јачег” и „слабијег” већ између старијег и млађег, учитеља и ученика, где је зависност последњег привремена функција васпитања и оснаживања. Зато исти текст и у том погледу предвиђа:

„Норме које везују ученика за духовног учитеља неће имати снаге (у том добу). Мислиће се да свако може да достигне стадијум регенерисаног (*двиг-ја*), двоструко рођеног. Свештеничка одећа ће тада чинити и једини квалитет свештеника. Једно обично прање, значиће прочишћење. Скренути (са пута) од стране опаких, људи ће се питати: Каквог ауторитета имају традиционални текстови? Шта су богови, шта је надљудска духовност? Респект према класама, реду и институцијама нестаће у мрачном добу. Свака врста људи, уображаваће да је једнака
брахману
.”

„Бракови у том добу престаће да буду свети ритуал. Једино ће сексуални однос давати људима задовољство. Жене неће слушати мужеве и родитеље. Биће егостичне, искварене, неуравнотежене, лажљиве и посвећиваће се развратним божанствима. (У том добу), оне ће постати прост предмет сексуалног иживљавања.”

Треба напоменути да су у индуистичкој, као и индоевропској традицији, брак, однос између мушкарца и жене, као и сексуални однос, имали метафизички финалитет као микро-космички израз макро-космичког дуализма. Губљење тензије тих поларности, еманципација жене од женствености и мушкараца од мушкости, њихово изједначавање у одећи „унисекс” (*uni-sex*), јесте „знак последњег времена”, односно знак ишчежавања космичке и друштвене, друштвене и људске енергије. Важно је, такође, подсетити да је индуизму страна хришћанска сексофобија: овде се излаже критици не сâм сексуални однос већ његов „низак” ниво, односно отуђење од метафизичког финалитета. У том финалитету, семе човека је идентификовано са *атманом*: „Али онај који врши обљубу не знајући за то, за њега (важи правило) да ће му жена преузети плодове акције... Многи мушкарци брахманске класе одлазе са овог света без вирилности, не учинивши добре чинове, пошто они врше обљубу не знајући то.

Много
семена (сперме) пропада у сну или на јави.”

[40](#)

Упанишадско начело обљубе гласи: „Мојом моћи и мојим сјајем дајем ти сјај. И тако обоје постајемо пуни сјаја. Ја сам он и ти си она, ти си она и ја сам он. Ја сам небо, ти си земља.

Дођи

, загрли ме, да поставимо семе заједно, семе за мушкарца, за богатство.”

[41](#)

У светлу овог начела, разумљиво је „пророчанство”

Вишну-пуране

у погледу „последњег доба”: „Раса ће бити неспособна да створи божанска рађања.” Са становишта ортодоксног индуизма, савремена пракса западне цивилизације у погледу

сексуалног односа, пракса пропаганде абортуса, контрацепционих средстава и свих осталих облика укидања зачећа, упркос чињеници да је тамо наталитет већ у опадању — говори о једној мета-свести о агонији, где се сопственој цивилизацији задаје и последњи, генетски удар као облик самоубиства врсте. Развратна божанства *кали-југе*

није тешко препознати у сексуалној хистерији, од теорија свођења људске свеукупности на

либидо

[Фројд (Freud), В. Рајх (W. Reich)], све до индустрије порнографије и проституције које карактеришу најистуреније делове западног „технолошког универзума”, чијим булеварима пролазе армије фронта „феминистичког ослобођења” и „педерске власти”.

„Земља ће бити цењена само због њеног минералног богатства.”

Претходни став неодољиво асоцира на савремене сенке катастрофе које уздижу зидови интереса капитала петролејских компанија. На ширем плану, он асоцира на губитак органске везе између човека и природе, која је у савременој свести сведена на сирову материју, на неку врсту препреке и истовремено мајдана испуњења алхемијског сна, о чему речито говори индустријска идеологија „борбе са природом”. У таквој редукцији смисла природе, традиционални човек је назирао прометејско проклетство, те и Платон у *Законима* забрањује коришћење минералних садржаја земље, а у нордијским сагама земљи се враћа оно што је од ње узето јер је однос човек–природа подразумевао процес кружне и цикличне размене. Укидање ланца те размене, ишчезавање осећања припадности себе природи и природе себи, јесте један од духовних предуслова за стварање „вештачке природе”, односно еколошке пустоши затроване планете.

На крају, може се поставити питање порекла ове слике *кали-југе*. Ми смо склони да је препознамо у радикализацији искуства „анти-вредности” које су освајачи стицали кроз сусрет са себи туђим домородачким облицима живота. Сличне слике се указују и приликом дефинисања доктрине непријатеља или „демонског човека”, од

Упанишаде

до

Багавад-Гите

.

Чандогја-упанишада

(V, 8, 4-5) доктрину непријатеља дефинише у терминима „цивилизације потрошње” и апологије телесног уживања: „Само задовољавајући тело, засићујући тело, они сматрају да добијају овај и онај свет.” У

Багавад-Гити

(XVI, 8-13), „демонска” или „не-божанска” (

асура

) доктрина се своди на идеју о случајности света као појаве: „Кажу да је свет без реалности, без основе, без Господара, да није постао регуларним повезивањем узрока, укратко (да није) узрокован вољом.” У том оглушивању, аутор

Гите

види узрок њиховог „нихилизма”: „Упорни у том гледишту, људи кратке памети који штете себи устају, ти људи насилничких чинова, као непријатељи света, ка његовом уништењу.” У том опису није тешко препознати духовну празнину из које делују и савремени чиновници ка уништењу. „Демонски” човек

Багавад-Гите

, у својој незајажљивој трци ка задовољењу тела, личи на човека савремених урбаних целина, обузетог грозницом „потрошње”, којој нема краја осим у инфлацији: „Безмерно посвећени једном тескобном послу који се окончава само смрћу, они изјављују да се врховно добро састоји само у задовољењу жеља, они су уверени да је све у томе. Везани стотинама веза похоте, посвећени задовољствима у бесу, они настоје да постигну срећу на неправилне начине, само да би задовољили похоту. (Они кажу): „Данас сам успео да добијем ово, и другу ћу жељу успети да задовољим; ова ствар ми припада, а и она друга ће бити моја.”

У духу начела које је наше излагање до сада следило, да, колико то простор допушта, упутимо читаоце и на остале индоевропске аналогije или изоморфије, већ реченом желимо да приложимо и становиште Платона. У сличним терминима он је описивао идеологију софиста, који, такође, представљају један од првих интелектуалних облика „потрошачке идеологије” на тлу Европе. Он у *Дијалогу (Georgia)* (492-це) описује софистичког човека усмереног „похоти, похлепи и задовољствима”: „Савршени човек (по софистима) мора допустити да пасије постану огромне... задовољство живота се састоји у потрошњи и трошењу, пошто је срећан живот сав у задовољењу жеља.”

Ове сличности између профила *кали-југе* и садржаја савременог доба могу објаснити значајан део интересовања савременог европског човека за индуистичку мисао, у којој је проблем темпоралности један од средишњих проблема. У развоју тог односа, који је у почетку настојао да сачува један етнос од сила темпоралности да би, на крају, цео проблем свео на одбрану голог човека — човек европске културе, данас, може наћи низ путева усправљања себе. Како каже Мирча Елијаде, „проблем судбине човека, то јест темпоралности и историчности људског бића, налази се прецизно у средишту европске мисли и исти проблем је од самог почетка мучио индијску филозофију.

Откриће

Индије ће бити окончано само оног дана када стваралачке снаге Европе буду неповратно исцрпљене.”

[42](#)

<

(Извор: часопис *Дело*, година XXI, бр. 2, Београд, фебруар 1975. Обрада: „Нација”)

Објављено: четвртак, 21. јул 2016, 23:34h

Напомене

1 Корпус *шрути* (литерално значење: „ћути”), ортодоксни индуисти сматрају непосредном манифестацијом супремног принципа; то је свето знање божанског порекла које је људском роду пренето посредништвом светих мудраца. Корпус *шрути*, као иманентни трезор индуистичке традиције, чији је ауторитет изван дискусије, обухвата четири *Веде*, збирку *Брахмана* (*Brāhman*), античке *Упанишаде* (*Upanisad*) и

Багавад-Гита

(
Bhagavad-Gītā

). Корпус

смрити

(литерално значење: „пажња”, „жељено сећање”) посредна је манифестација супремног принципа. Сматра се, дакле, људским производом. Он углавном обухвата два велика епа,

Махабхарата

(
Mahābhārata

) и

Рамајана

(
Rāmāyana

), збирку од осамнаест „античких приповести”

Пурана

(
Purāna

), те

Манава

=
Dharma

=
Śāstra

(
Mānava-Dharma-Śāstra

), правни кодекс индуистичке заједнице. За изучавање индуистичких светих текстова, упућујемо на исцрпну библиографију студија коју садржи: Günter Lanczkowski, Heilige Schriften, Stuttgart 1956.

2 За ова гледишта, карактеристична је интерпретација Рг-Веда (Rg-Veda) коју пружа Ауробиндо Гош у делу

Аруа

, I: „Моја хипотеза је да су

Рг-Веда

управо једини значајни документ који нам остаје из периода људске мисли чији су слаби, историјски остаци биле орфијске и елеузијске мистерије, кад су психолошка и духовна знања расе била помрачена, због разлога који је сад тешко одредити, под велом конкретних, материјалних фигура, које су чувале смисао од профаних, али су га откривале упућеним. Они су мислили да је то знање неподобно и можда чак опасно за обични људски ум, или, у сваком случају подложно изопачењима, злоупотребама и губљењу сопствених врлина при откривању вулгарним и непрочишћеним духовима.”

Даље, аутор сматра да

Веде

приказују „једно духовно значење за елиту и једно конкретно значење за масу обичних обожавалаца”. За аналогна, европска становишта, упућујемо на навођења у есеју:

Драгош Калајић, „Алхемија и савременост”, у:

Дело

, Београд, август-септембар 1974.

3 Корен *дева* означава „сјајити”, „блистати”, те је изоморфија са поларном светлошћу изражене и у литералном значењу *дева* : „онај који даје”. Хиљадама година, након индоевропске дијаспоре, формуле религиозности су остале веома сличне, евоцирајући јединствени корен. Тако у латинском: „Deus dedit dentes; Deus dabit panem”; у литванском: „Dievas dave dantis; Dievas duos duonos”; у санскрту: „Devas adadat datas; Devas dat dhanas”.

4 „У најстаријем делу индијске епопеје, као и у *Илијади* , зрачи *етос* ових (индоевропских) освајача. Али, оно што по мом мишљењу није довољно разматрано — и у Кини је исто. Ми данас знамо да је слика античке кинеске историје до времена Чанг, инвенција учених конфучијанаца. Једна права историја, као у Грчкој или Индији, не постоји у Кини до половине другог миленија пре нове ере. Али и овде се сачувала, од почетка, она традиција коју су наметнули господари борних кола. Чои припада том културном хоризонту. Од те епохе па на даље, борна кола су, као и на Западу, аристократско оружје

par excellence

, које је и у почетку епохе Хан одлучивало исход битке. У том ширем контексту Кине, од 1200. године историја изгледа јаснија: она се оснива на истим основама на којима се оснива и античка Индија или (европски) класични свет.” Из Oswald Spengler, „Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte”, у:

Reden und Aufsätze

, München 1973. У погледу трагова индоевропске експанзије на тлу Јапана, изванредно документована студија Pedro Bosch-Gimpera (

Les Indo-Europeens

, Paris 1961) садржи анализу тих трагова на плану антропологије,

друштвено-феудалног уређења, етнологије и доктрина јапанских тајних друштава.

5 Овај дуализам, у свести индоевропских освајача, вероватно је налазио подршку у њиховој космогонији која је као традиција претходила конкретном освајању Персије, Индије, Пелопонеза или Апенина. Зато је тај историјски сукоб њихове патријархалне, уранске, аристократске и соларне традиције са матријархалном, телуријско-хтонском, демократском и лунатичном традицијом домородаца, могао бити схваћен у истој свести

као манифестација свемирског дуализма где су освајачи били на страни Реда (*Rta*) а против Хаоса. За индикације у погледу изложеног, видети

Рг-Веда

: I, 32,4, 9; I, 100, 18; II, 12, 4; III, 34, 9; IV, 30; IV, 18; IV, 47, 204; VIII, 13, 14; итд.

6 Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy* , London 1923.

7 *Илијада* , VI, 3, 123-149.

8 На основу ове геофизичке индикације, може се закључити да су антички Индуси чували сећање на померање земљине осовине. Вероватно је у питању сећање на катастрофу која је изазвала глацијацију постојбине и прве покрете у дијаспору. У свим индоевропским традицијама, чува се сећање на завичај на „крајњем северу” где бораве Хиперборејци, куда одлази Аполон; то је завичај у коме је рођен, такође, по иранској традицији, Заратустра, завичај „арја” (*arya*): *Airyānēn vaējō* . Индуистичка традиција такође чува сећање на завичај који се означава као „земља богова”, на северу, где „дан и ноћ трају годину дана (те) дан одговара северном току сунца, а ноћ одговара јужном току сунца” (*Манава-Дх арма-Шастра*

, I, 67). У овој веома прецизној ознаци није тешко препознати арктичке „беле ноћи”. Низом транспозиција, индуистичка традиција даје северу атрибуте поларности, примордијалности, центричности и супериорности. Отуда је север као географски правац извора традиције, такође синоним истине: „Гледајући у правцу севера, спознаје се истина” (Ibid, I, 52, 70). Носталгија за тим севером, биће једна константа европске историје, од римских императора који су организовали походе ка северу да би видели „вечну светлост”, до савремених освајања северног пола, од мита о Хиперборејцима, до чувене Ничеове изреке: „Са оне стране леда, Севера, смрти — тамо је наш живот, тамо је наша срећа.”

9 *Maitrayaniya-upanisad* , I, 3-4.

10 Marko Aurelie, *Samom sebi* , I, 12.

11 *Рг-Веда* , VIII, 48, 3.

12 Ibid, I, 115, I; *Chāndogya-upanisad* , III, 13,7.

13 Император Јулијан звани „Апостата“: *Contra Galileos*.

14 Auribindo Ghosh, op. cit.

15 Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* , Paris 1957.

16 Vittorio Macchioro, *Roma capta* , Messina 1928.

17 *Shathapatha-Brāhmana* , XI, 2, 2.

18 Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* , New York 1943.

19 Sarvepalli Radhakrishnan, op. cit.

20 *Sathapatha-Brāhmana* , VII, 2, I, 4, итд.

21 *Sama-Veda* , I, II, 9, 2.

22 *Rg-Veda* , II, 24, 26; VI, 15, 47.

23 Georges Dumezil (*Flamen-Brahman* , Ann. Musée Guimet, том 51, 1935) сматра се да индијски брахман и римски flamen имају исти корен.

24 *Mahābhārata* , (*Sāntiparva* , 240, 6).

25 *Bhagavad-Gītā* , III, 3-4.

26 Одбијамо уобичајени, западни превод *dukkha* са „бол”. Усвајамо аргументацију Т. Stcherbatsky: *The Central conception of buddhisme* London 1923.

Dukkha је супротност будистичком искуству просветљења „неупоредиве сигурности”. Зато Буда у свету види „расу која дрхти, као рибе у скоро исушеној реци”, (*Atthakavagga* , II, 5-6).

27 *Bhagavad-Gītā* , II, 19-38.

28 *Rg-Veda*, II, 23, 3. О индоевропским борним колима у Oswald Spengler, op. cit.

29 Pio Filippini-Ronconi, „Le Religioni dell’India”, у: *Le Grandi Religioni* , том V, Milan 1969.

30 Један од најауторитативнијих тумача јеврејске религије овако дефинише њено језгро, што важи и за хришћанско: „Постоји једина реалност, Једини Бог, и његова је заповест послушност њему. Човек може посветити себе Јединој вредној Ствари, само ако њој жртвује све што јесте и што поседује.” У А. С. Vouquet, *Comparative Religion* , London 1961.

31 Индуистичке категорије *варна* („Боја” и „квалитет”) и *јати* (*jā ti*) — синоним за исту функцију, који литерално значи „рођење” — ми преводимо, као што је читалац већ приметио током нашег излагања, термином „класа”, уместо уобичајеног превода „каста”. Институција „касти” историјски услеђује институцију „класа” и представља неку врсту патолошког развоја класног система. Основних класа има четири, а каста преко две хиљаде.

32 Видети: Dragoš Kalajić, „Hare Krishna” (разговор аутора са Свами Прабупада, духовним вођом истоименог светског покрета), у: ревија *AŠ*, Београд, 20. јуни 1974.

33 Sarvepalli Radhakrishnan: op. cit.

34 У питању је једна од основних традиција индоевропске космогоније. Тако иранска *А веста* такође разликује четири друштвене класе:
атарван (
atharvan
— свештеници),
ратастар (
rathaestar
— ратници),
ваструја фшујат (
vastruya fshuyat
— земљорадници),
хуити (
huiti
— радници). У погледу германског облика исте традиције упућујемо нашег читаоца на збирку: Милан В. Димић, *Предавање старих Германа* („Како су постали сталежи”), Београд 1964. Хеленски мит исте традиције синтетиче Платон у *Држави*, 415; abc).

35 *Манава-Дарма-Шастра* , I, 31. Одјек традиције демијуршко-жртвеничког чина који ствара класе налази се у говору Агрипе којим смирује побуну римског плебса: и ту тело има функцију метафоре друштвеног уређења.

36 „Макијавелизам” као традиција индијске државотворне политике, који се и данас огледа у паралелизму идеологије пацифизма са нуклеарним наоружањем, има подлогу у индуистичкој традицији: „Краљ, дубоки политичар, мора ставити у дело сва потребна средства како ни његови савезници, ни неутрални, ни непријатељи, не би били супериорнији од њега” (*Манава-Дарма-Шастра* , VII, 177). У погледу изучавања мита о Краљу света, *Шакраварти* (*Śakravartī*) = („онај који покреће точкове”), упућујемо читаоце на дела: А. К. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* , New Haven 1924; René Guénon, „Le Roi du Monde”, Paris 1927. За политиколошку интерпретацију истог мита видети: Manuel Garcia Pelayo, *Mitos y símbolos políticos* , Madrid 1964.

37 Традиционални концепт цикличне, спиралне, повратне и регресивне „историје” присутан је у мисли Викоа (Vico), Ничеа (Nietzsche) или конзервативизму Де Местра (Maistre). Иста идеја није туђа ни марксистичкој периодизацији историје, посебно у погледу кореспонденција између периода (доба) и доминантних класа. Но за разлику од традиционалног становишта који том току даје регресивни карактер, марксизам у њему препознаје прогресивни карактер. На другој страни, одјек традиционалне доктрине регресије може се препознати у свим антидарвинистичким теоријама, у теоријама „контра-еволуције” и „биолошке регресије” врста: E. Dacqué, *Die Erdzeitalter* , München 1929; E. Marconi, *Histoire de l'involution naturelle* , Lugano 1915; D. Dewar, *The transformist illusion* , Tennessee 1957. Одјек истих идеја може се препознати и у концепту човека као „биолошког декадента” Конрада Лоренца (Lorenza), као и у делу Жака Моноа (Monod), *De Hasard et la Nécessité* , Paris 1970, где се еволуциони агенс препознаје такође у „грешци”, дакле у дегенеративном одступању од оригиналног кодекса репродукције.

38 Рене Генон на основу података индуистичке традиције и својих математичких спекулација, израчунао је дужину сваког „доба”. Тако један циклус *манватара* (*manvā tara*) наводно траје 64.800 година: прво доба 25.920, дуго 19.440, треће 12.960 и последње (кали-југа) 6.480. У René Guénon,

Formes traditionnelles et cycles cosmiques
, Paris 1970; први пут у
Journal of the Indian Society of Oriental Art
, јун-децембар 1937.

39 Следећи наводи из *Вишну-Пуране* потичу од IV, 24. до VI, 1.

40 *Bṛhad-āraṇyaka-upanīśad* , VI, 4, 3-4.

41 Ibid., VI, 4, 20.

42 Mircea Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté* , Paris 1954.