

Mislav Ježić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
mjezic@ffzg.hr

Pobjeda ratom ili pobjeda pravdom?

Vijaya i dhammavijaya

Sažetak

Indijski vladar Ašoka (273/269.–232. pr. Khr.) ostavio je znatan korpus natpisa na širokome prostoru svojega carstva o načelima svoje vladavine. Njegovi su pretci osvojili gotovo čitavu Indiju i područja današnjega Afganistana i dijela Irana. On je vodio samo jedan rat u Kaliŋgi za istočnu obalu Indije. Strašne posljedice toga rata jasno je opisao na vlastitim natpisima. Potom je obustavio ratovanje i odlučio osvajati svijet načelima (buddhističke) pravедnosti. Održavao je diplomatske odnose sa susjednim državama i imao poklisare u svim helenističkim kraljevstvima. Četrdesetak godina gradio je drugačiju Indiju i slao misionare da grade drugačiji svijet. Njegove su misli o ratu, miru, pravедnosti i brizi za sva bića jedinstvene u povijesti politike.

Loza je Ašokina vladala još pedesetak godina poslije njega, otprilike do 185. g. pr. Khr. Potom je na vlast u dijelu carstva došla brahmanistička loza Šunga (185.–73. pr. Khr.), a sjeverozapad su stali osvajati grčki vladari iz Baktrije, a zatim i neki iranski i drugi narodi. Šunge su vjerojatno zaslužni za neku vrst brahmanističkoga preporoda i vjerojatno je da je za njihova vladanja zaokružen narativni dio velikoga ratničkoga epa Mahābhārata. Možda je u to vrijeme ispjevan i bitan dio misaonoga spjeva Bhagavadgītā u okviru toga epa. U njem se raspravlja koliko je rat grijeh, i u kojem slučaju je dužnost, a nije grijeh ratovati. Tu se brahmanistički nazor prepoznatljivo upušta u polemiku s buddhističkim (ne spominjući ga imenom).

U kontekstu takve polemike između buddhizma i brahmanizma (a i jinizma) formulirale su se neke od najznatnijih ljudskih dilema u odnosu na rat, nasilje, pravdu i nenasilnost, i stvorili su se obrisi etičkih pogleda na ljudsko djelovanje i život uopće, koji nas i danas jednako mogu potaći na razmišljanje i zauzimanje stava prema životu i drugim ljudima i živim bićima.

I buddhizam i brahmanizam razvili su svoje temeljne pojmove o ljudskoj obvezi da se djeluje iz dužnosti bez obzira na vlastitu korist, s krajnjom svrhom da se ostvari opće dobro i održi svijet. Na taj su način izrazili svojevrstan kategorički imperativ da se djeluje u skladu s idealnim općim zakonodavstvom (dharmom, bilo u buddhističkome ili brahmanističkome smislu), a indijski su ga mislioci izrazili na takav način dvije tisuće godina prije Kanta. Razlika između brahmanističkoga i buddhističkoga shvaćanja ipak je u tome što po brahmanističkome shvaćanju treba toj svrsi težiti djelujući samozatajno iz dužnosti, bez obzira na moguće nanošenje patnje drugima, dok po buddhističkome shvaćanju tu svrhu treba ozbiljiti upravo iz milosrđa koje nas navodi na najveće napore da bismo ljude i druga osjećajuća bića spasili od patnje i tjelesne i duševne propasti. Mnogi buddhistički i jinistički nazori i vrijednosti bili su ipak s vremenom prihvaćeni i u hinduizmu.

Ključne riječi

Ašoka, Bhagavadgītā, rat, pravda, dharm, dhammavijaya

Indijski vladar Aśoka (273/269.–232. pr. Khr.) iz loze Maurya (4.–2. st. pr. Khr.) ostavio je znatan korpus natpisa na širokome prostoru svojega carstva. Među njima najveću skupinu čine natpisi na stijenama koje je postavio po granicama svojega carstva. Na njih je u 12. i 13. godini svojega vladanja nakon posvećenja za kralja dao uklesati četrnaest proglaša o općim načelima svojega vladanja i svojim vladarskim odlukama na devet mjesta na rubovima carstva. Za razliku od njih, postavio je natpise na stupovima u središnjim dijelovima svojega carstva. Na njih je u većoj mjeri unio savjete za posebna pitanja, uključujući pitanja vezana uz buddhističku redovničku zajednicu, osobito u sedam proglaša uklesanih na šest mjesta u 26. i 27. godini nakon posvećenja za kralja. Pored toga ima i nekih manjih i pojedinačnih natpisa. Kao posebna zanimljivost mogu se spomenuti natpisi na sjeverozapadu, u Kandahāru u današnjem Afganistanu, na grčkome i aramejskome, koji prenose ista čudoredna načela kao i praktski (srednjoindoijski) natpisi na stijenama. Aśoka se je, dakle, obraćao na jeziku pučanstva i svojim podanicima u krajevima koje su Seleukidi morali prepustiti Mauryama, a tu je tradicionalni službeni jezik Perzijskoga Carstva bio aramejski, a jezik Seleukidskoga Carstva i novih doseljenika nakon Alexandrova pohoda grčki.¹

Osobito nam može biti zanimljivo za povijesni i životni kontekst Aśokinih natpisa njegovo iskreno izvješće o jedinome ratu koji je vodio za svojega vladanja u kojem je osvojio strateški važnu zemlju Kaliṅgu. Proglas 13:

»Kada je kralj² Bogomiljenik³ Milostivogledi⁴ bio već osam godina posvećen za kralja, osvojio je Kaliṅgu. Jedna i pol stotina tisuća duša bila je odanle odvežena. Stotina je tisuća bila pobijena. Mnogo puta toliko je pomrlo. Poslije toga, sada pošto je (zemlja) Kaliṅgā bila zauzeta, silan (se je) silazak (?) dhamme (dogodio), žudnja za dhammom, pouka u dhammi Bogomiljenika. To je žaljenje (kajanje) Bogomiljenika, pošto je osvojio Kaliṅge: Kada se neosvojena zemlja osvaja, koji je pri tome pokolj, umiranje i odvoženje naroda, to Bogomiljenik smatra takvim da se mora snažno osjetiti, veoma teškim. A ovo Bogomiljenik smatra još težim: brahmani i śramaṇe koji tamo žive, i druge sljedbe, ili domaćini,⁵ koji slijede ovo: poslušnost onima u vrhovnoj službi,⁶ poslušnost otcu i materi, poslušnost učiteljima, a prema prijateljima, znancima, drugovima i rođacima, prema robovima i slugama obuhvatnu obzirnost⁷ i čvrstoću u predanosti – takvima⁸ se pritom zbiva nasilje, pokolj i rastajanje s dragima. A i u onih koji su (sami) dobro prošli,⁹ (ali) im se nije umanjilo suosjećanje, nesreće su dopali prijatelji, znanci, drugovi i rođaci, a to stoga biva udarcem (pozlijedom) i za njih. To sudioništvo svih ljudi Bogomiljenik smatra teškim. (...) Koliko je ljudi tada, kada je (zemlja) Kaliṅgā bila zauzeta, pobijeno, pomrlo i odveženo, stoti dio toga ili tisućiti dio toga danas Bogomiljenik smatra teškim!«¹⁰

Nakon toga rata iznosi zašto i kako se odlučio da više ne pobjeđuje ratom nego da pobjeđuje pravdom, odnosno buddhističkim čudoređem (*dhamma*). Tu navodi i kraljevstva koja je osvajao pravdom, odnosno šaljući misionare i drugu pomoć u njih. Proglas 13:

»Ali onu pobjedu Bogomiljenik smatra glavnom koja je pobjeda dhamme (pobjeda pravdom ili buddhističkim čudorednim naukom)! Nju je pak izvojevao Bogomiljenik na svim granicama, sve do šest stotina yojana,¹¹ (ondje) gdje je Antiokh (K Aṃtiyoga / Sh Aṃtiyoka) imenom kralj Jonjana (Grka) i dalje od toga Antiokha četiri kralja: Ptolemaj (K Tulamaya) imenom, Antigon (K Aṃtekina) imenom, Maga (K Makā / G Magā) imenom, i Alexander (K Alikyaśudale / Sh Alikasudaro) imenom.¹² Prema dolje (na jug, gdje su) Cođe i Pāṇḍye, sve koliko je do Tāmrparṇī (Ceyona). Isto tako ovdje, u kraljevstvu među Jonjanima i Kambojama (na sjeverozapadu), Nābhakama i Nabhapantiima (na sjeveru?), među Bhojama i Pitinikama, Andhrama i Parindama (na jugozapadu).¹³ Posvuda slijede pouku o dhammi Bogomiljenika. I ondje kamo ne idu glasnici Bogomiljenika, i ti se čuvši za ponašanje Bogomiljenika prema dhammi, za propise i za pouku o dhammi, usklađuju s dhammom i usklađivat će se. Dobitak koji time biva jest pobjeda svugdje! A pobjeda svugdje nosi doživljaj zadovoljstva.¹⁴ Ona je zadobivena! – to zadovoljstvo biva u pobjedi dhammom. No lako za to zadovoljstvo!

Samo onosvjetsko Bogomiljenik smatra velikim plodom. Radi te svrhe ovaj je natpis o dhammi¹⁵ napisan.«¹⁶

A navodi dijelom i kakvu je pomoć u njih slao. Proglas 2:

»Svugdje pod vlašću¹⁷ kralja Bogomiljenika Milostivogledoga, i isto tako u prekograničnim krajevima, kao što je (zemlja) Coḷa, Pāṇḍya, Satyaputra, Keralaputra, do Tāmraparṇī,¹⁸ (i ondje

1

Najiscrpniji je opis natpisa u Hultzschu, 1925 (21969), vrlo praktičan u Blochu, 1950, a najiscrpniji je i najviše dodnevljen popis u Falku 2006.

2

Gen Sh raṇo, M rājina, G rāṇā, Dh J lājina.

3

Sh *devanapriya*, M *devanaṃ(priye)na*, G *devānampriya*, K *devānampiya*, J *devānampiya*, dosl. »mio nebesnicima, prijatelj nebesnika«. Dio naslova kralja iz loze Maurya.

4

M *priyadrasin*, G *priyadassin*, K *piyadassin*, J *piyadassin*, dosl. »mila pogleda, prijateljskoga pogleda, milostiva pogleda«. Drugi dio kraljevskoga naslova.

5

Tj. obiteljski ljudi.

6

Hultsch: onima s visokom plaćom (?). Sh *agrabhuṭi-sušruṣā* < **agra-bhṛti*? s visokom dužnošću? Hultzschevo se tumačenje možda oslanja na podatke o plaćama u kraljevstvu iz *Arthaśāstre*, gdje navisi dužnostici (u najvišim službama) dobivaju i najviše plaće. Tu glavni ministar, *purohita* i vojskovođa dobivaju 48.000 *paṇa* (jedinica od ca 3,75 g srebra), rizničar i glavni poreznik 24.000 *paṇa*, drugi ministri 12.000 *paṇa*, računovođe i činovnici 500 *paṇa*, obrtnici 120 *paṇa*. Omjer plaća obrtnika i ministra, dakle, u vrijeme za koje to propisuje *Arthaśāstra* (a neki misle da je to razdolje Maurya; Thapar 1966, 1977: 83) bio je 1:100. Riječ *bhuṭi* < *bhṛti* može imati više značenja: »nošenje, održavanje, služba, plaća za službu, prinos«.

7

K (*ṣa*)*m(y)ā-paṭipati*, Sh *samma-pratipa(ti)*.

8

To kralj smatra još težim jer takvi to djelima ni »priljevima« (skt. *karman, parisrava*) nisu zaslužili.

9

Sh *suvihitanam*, K *ṣuvihi(t)ānam*.

10

Moj prijevod prema izdanjima: Hultzschi, 1925, 21969: 207–209; Bloch, 1950: 125–128.

11

yojana »udaljenost od uprežanja do isprežanja zaprege«, može biti daljina od 4, 5 ili 9 engl.

milja (MW), ovdje vjerojatno oko 4, dakle, oko 6,43 km. U tome bi slučaju 600 yojana iznosilo otprilike 3.861,6 km, koliko je i bilo od granica Aśokina carstva do Lybije ili Ēpeira.

12

Aśokin 13. proglas na stijeni ovdje daje dragocjene podatke o diplomatskim vezama Aśokina carstva s helenističkim carstvima njegova vremena: s vladarima Antiokhom II (Theos) (261.–246.), Ptolemajem II Philadelphom (285.–247.), Magom od Kyrēne (360.– ca. 358. ili 252.?) i Antigonom Gonatom od Makedonije (286.–239.) i Alexandrom, vjerojatno od Ēpeira (272.– ca. 255.?), sinom Pyrrha, a neki misle da se radi o Alexandru od Korinta (252.–244.).

13

U carstvo Maurya pripadali su Grci u Arachōsiji i Gedrōsiji. Kamboje su vjerojatno više istočnairansko nego indoarijsko pleme na sjeverozapadu, možda u Arakhōsiji (možda su govorili mladoavestički, Witzel). Nābhake i Nābhapanthie Thapar smješta u himalajske krajeve, nedaleko Kālsī. Bhoje su Bühler i A. Sen smještali u Vidarbhu (Berar), a Thapar između rijeka Narmadā i Tapti, sjeveroistočno od njih Pārimḍe, a Andhre uz Godavarī u telušku zemlji. Za Piteṇike nagađa Smith da su nastavali krajeve sjeverno od gornje Godavarī, a Thapar između rijeka Godavarī i Kṛṣṇe, no to nije pouzdano.

14

Sh *pṛiti-raso*, G *pīti-raso*, K *piti-lase*.

15

Sh *M dhrama-dipi*, G *dhamma-lipī*, K *dhamma-lipi*, J *dhamma-lipī*. Riječ *dipi*, I *lipi* preuzeta je s pismenošću iz Perzije, a krajnji joj je izvor u Šumeru.

16

Moj prijevod prema izdanjima: Hultzschi, 1925, 21969: 210–211; Bloch, 1950: 129–132.

17

Sh *vijite*, M *vijitasi*, G *vijitamhi*, K Dh J *vijitasi*, dosl. »u osvojenome (carstvu)«, no Aśoka, osim Kaliṅge, nije više osvajao carstvo.

18

Coḷe su vladarska loza u Tāmīl Nāḍu, oko Tiruchirappallia (i Thanjāvura), Pāṇḍye su druga loza oko Tirunelvelia (i Madure), Keralaputre su u južnoj Kerali, a Satyaputre možda sjeverno od njih. Tāmraparṇī je Śrī Laṅkā. Svi su oni izvan granica Aśokina carstva.

gdje je) grčki kralj imenom Antiokh (K Aṃtiyoga / Sh Aṃtiyoka) i drugi kraljevi susjedni tomu Antiokhu¹⁹ – svugdje je kralj Bogomiljenik Milostivogledi uveo dvije liječničke skrbi:²⁰ liječničku skrb za ljude i liječničku skrb za životinje. I ljekovite trave koje idu za ljude i koje idu za životinje, gdje ih god nema, svakamo ih je dao donesti i posaditi. I korijenje i plodove, gdje god ih nema, svakamo ih je dao donesti i posaditi. I po putovima je dao iskopati bunare²¹ i posaditi stabla²² da ih uživaju životinje i ljudi.«

A evo kako se želi odnositi prema pučanstvu. Prvi posebni proglas u Kaliṅgi:

»Što god ja cijenim (vrijednim)²³ to želim – što? – da djelovanjem ostvarim i (pravim) sredstvom²⁴ poduzmem. Ovo mi je glavno sredstvo: pouka (naredba) vama o toj stvari (svrsi). Vi ste raspoređeni²⁵ među mnogim tisućama duša.²⁶ Postignimo dakle²⁷ ljubav u ljudi! Svi su ljudi moja djeca. A djeci ja želim – što? – da (od mene / mi) budu obdareni²⁸ svim dobrom i dobrosrećom ovosvjetskom i onosvjetskom²⁹ – to mi je želja (J to ja želim) za sve ljude.³⁰

A što car smatra dobrom naukom koju treba propovijedati svjetovnjacima, građanima? Proglas 3:³¹

»Kralj Bogomiljenik Milostivogledi ovako kaže:³² Ja sam, pošto sam bio posvećen za kralja dvanaest godina,³³ ovo obznanio. Svugdje pod vlašću mojom službenici (*yutta) i dužnosnik mjenik (*rajjūka) i pokrajinski namjesnik (prādesika) neka svakih pet godina idu u obilazak radi ove svrhe – radi ovoga poučavanja o dhammi i radi drugoga posla: dobra je poslušnost materi i otcu; prema prijateljima, znancima i rođacima, prema brahmanima i śramaṇama dobra je darežljivost; dobro je nežrtvovanje života;³⁴ dobro je malo trošenje i malo posjedovanje. I Vijeće³⁵ će službenicima obznaniti vođenje računa (o ovim mojim naredbama)³⁶ s obzirom na pobudu i na slovo.«³⁷

U carstvu je uveo posebne velesavjetnike za socijalnu službu koji su se brinuli i za čudoređe. Proglas 5:

»Ja sam, pošto sam bio posvećen za kralja trinaest godina, uveo velesavjetnike za dhammu. Oni su zaduženi³⁸ za uspostavljanje dhamme kod svih zajednica,³⁹ za širenje dhamme, za dobro i sreću onoga tko je spregnut dhammom: Grka, Kamboja i Gandhāra, Raṭhika i Piteṇika⁴⁰ i drugih koji su u zapadnim krajevima. Oni su zaduženi među slugama⁴¹ ... brahmanima⁴² ... među ubogima i starima za neometano⁴³ dobro i sreću onih koji su spregnuti dhammom. Oni su zaduženi za snabdjevanje⁴⁴ i za neometano⁴⁵ oslobađanje uznika u uzama: 'Ovaj ima djecu ovisnu (o njem).', ili: 'Napravili su mu vradžbine',⁴⁶ ili: 'Ovaj je star'. Oni su zaduženi u Pāṭaliputri⁴⁷ i u izvanjskim gradovima, posvuda u svim ženskim odajama (K moje) braće i sestara, ili koji su mi drugi rođaci. Oni su posvuda zaduženi (za prosudbu): 'Ovaj se je oslonio na dhammu.', ili: 'Ovaj se ukorijenio u dhammi.', ili: 'Ovaj se obavezao na darežljivost.', posvuda pod mojom vlašću⁴⁸ koja je spregnuta dhammom. To su velesavjetnici za dhammu.«⁴⁹

Zalagao se je i za snošljivost i dobre odnose među vjerskim zajednicama (*pāsaṃda*, *praśada*). Proglas 12:

»Kralj Bogomiljenik Milostivogledi štuje sve sljedbe,⁵⁰ one koji su napustili svijet (redovnike) i kućedomaćine (laike). I darivanjem ih i različitim častima časti. No ne cijeni tako ni darivanje ni časćenje kao – što? – napredak svih sljedaba u bitnome.⁵¹ Napredak je u bitnome mnogovrstan. No korijen mu je u nadziranju riječi. Što je to? Neka ne bude hvaljenja vlastite sljedbe a kuđenja tuđih sljedaba bez povoda! A kada ima ovaj ili onaj povod, neka bude blago! No tuđe sljedbe treba hvaliti ovim ili onim povodom! Tako čineći, silno se veliča vlastita sljedba, a tuđa se sljedba pomaže. Inako od toga čineći, vlastita se sljedba pozljeđuje, a tuđoj se sljedbi odmaže. Tko god vlastitu sljedbu hvali, a tuđu sljedbu kudi, sve (to čini) iz odanosti vlastitoj sljedbi. Kako? 'Neka osvjetlimo vlastitu sljedbu!' Ali čineći tako, više pozljeđuje vlastitu sljedbu.«⁵²

Osim toga, ako se vratimo sa 13. na 1. proglas, vidjet ćemo kako je Aśoka slično gledao na žrtve našega rata s bićima iz prirode kao na žrtve rata među ljudima poput onoga u Kaliṅgi. I brojevi žrtava su slični, ali u Kaliṅgi jedno-kratno, a u pozljeđivanju životinja svakodnevno. Proglas 1:

»Ovaj natpis o dhammi dao je urezati kralj Bogomiljenik Milostivogledi [na brdu Khepimṅala, J]. Ovdje neka se ništa živo ne žrtvuje da se prinese! I neka se ne čini proštenje!⁵³ Mnogostruk

porok vidi u proštenju kralj Bogomiljenik Milostivogledi. Ipak, ima nekih proštenja koje kralj Bogomiljenik Milostivogledi smatra dobrima.⁵⁴ Prije su se u kuhinji kralja Bogomiljenika Milostivogledoga svaki dan žrtvovala stotine tisuća života⁵⁵ radi jela.⁵⁶ A sada, kada je urezan ovaj natpis o dhammi, tri se života žrtvuju (ubijaju, Sh) za jelo: dva pauna i jedna srna.⁵⁷ Ali ta srna ne uvijek. Ni ta tri života neće se ubuduće žrtvovati.«⁵⁸

19

Neposredni je susjed Aśokina carstva na zapadu Antiokh II Theos u Perziji i Siriji, dok se nisu sredinom 3. st. pr. Khr. od njegova carstva odijelili baktrijski Grci, a potom i Parthi. Njemu susjedni kraljevi mora da su oni koji se pobrajaju u proglasu 13. (Sh K, dijelom G M): Ptolemaij II Philadelph u Egiptu, Maga od Kyrēne, Antigon Gonata u Makedoniji i Alexandar u Ēpeiru.

20

Sh M *chikisa*, G *chikīcha*, K *chikisakā*, skt. *cikitsā*.

21

G Sh *kūpa*, K Dh J *udupāna*.

22

M *rucchani*, G *vracchā*, K Dh J *luhāni*, skt. *vṛkṣa*.

23

Dakkh – < drakṣ – »gledati (fut. osn.), smatra-ti dobrim, vjerovati« (Bloch, 1950: 136).

24

dūvālate < stind. *dvāra-taḥ*.

25

āyatta.

26

pāna < *prāṇa-* / *prāṇin-*.

27

(s)su < svid (J. Bloch), < su (Renou)?

28

J *yujjeyū* / Dh *yujjevū*.

29

hidalok/gikapālalokikena.

30

Moj prijevod prema izdanjima: Hultzschn, 1925, ²1969: 213–214; Bloch, 1950: 136–137.

31

Moj prijevod prema izdanjima: Hultzschn, 1925, ²1969: 186–187; Bloch, 1950: 95–97.

32

Sh *devanāmpriyo priyadraśi raja eva a(ha)*, G *devānāmpriyo piyadasī r(ā)jā evaṃ āha*, K Dh J *devānāmpriye.piyadasī lājā hevaṃ āhā*. Formula usporediva staroperzijskoj Dareijevoj: *θātiy dārayavaus xšayaθiya* »Kaže Dareij vladar...« Vjerojatno je kao zamisao preuzeta, ali izražena je drugim riječima.

33

Sh *badayavashabh(i)si(tena)*, M *duva(ḍa)śa-vaśabhisetena me*, G *bādādasavāsābhjisitena*

mayā, K Dh J *duvādasavasābhisitena me*: takva datacija pokazuje da je i u Indiji postojao osjećaj za bilježenje povijesti, možda potaknut iz Perzije i helenističkih država, a gdje nam je posvjedočen, ključan je za izgradnju kronologije. O takvu osjećaju svjedoče, osim natpisa, barem u sažetome obliku, i (neke) *purāṇe*.

34

G *prāṇānaṃ sādhu anārambho*, Dh *jīvesu anālambe sādhu* »dobro je nežrtvovanje živih bića, životinja«.

35

Je li *Z parisā*, *I palisā*, isto što i *mantripariśad* »Vijeće ministara« u *Arthaśāstri*? Je li to isto kao i Vijeće velesavjetnika, *mahāmātra*?

36

Tj. zapisivanje? Tako shvaćaju Lüders i Hultzschn. Ili: dat će im naredbe u pogledu računa? Tako shvaća Bloch.

37

Sh (*ga*)*nanasi anapeśamti hetuto ca vaṃṇānato ca*, G *āṇapayisati gaṇanāyaṃ hetuto ca vyaṃjanato ca*.

38

Sh *vapaṭa*, M *vapuṭa*, G *vyāpatā*, K *viyā(pa)ṭā* < skr. *vyāpṛtāḥ* »zaduženi«.

39

Sh *savra-praśamḍeṣu*, G *sava-pāsa(m)da*, K Dh *sava-pāśamḍesu* < *pārśada* »zajednica, sljedba, vjerska zajednica«.

40

Grci se zovu Yona »Jonjani«, ime je vjerojatno preuzeto od Perzijanaca koji su na maloazijskoj obali u 6. st. zavladaali Jonjanima. U Aśokino, helenističko vrijeme Grci su se proširili osvojenim Perzijskim Carstvom do Inda i stvorili snažnu zajednicu u Baktriji, a u carstvo Maurya pripadali su Grci u Arakhōsiji i Gedrōsiji. Kamboje su vjerojatno više istočnoiransko nego indoarijsko pleme na sjeverozapadu, možda u Arakhōsiji (možda su govorili mladoavestički). Gandhārci su stanovnici Gandhāre ne sjeveru današnjega Pākistāna i sjeveroistoku današnjega Afghaništāna, glavni su im gradovi bili Takṣaśilā (Taxila) i Puruṣapura (Peshawar). Za Raṭhike (Sh, M, K) ili Riṣṭike (G) pomišlja se da su nastavali potomnju Mahārāṣṭru (Smith, Sen), ili Panjāb oko Sutleja (Lassen, Hultzschn, Thapar). Za Piteṇike nagađaju i Smith i Thapar da su nastavali krajeve blizu gornje Godavarī, no to nije pouzdano.



A evo kako je shvaćao svoju kraljevsku dužnost i obvezu. Proglas 6:

»Kralj Bogomiljenik Milostivogledi ovako kaže. U prošlo vrijeme, nisu svjetovni poslovi ili obavješćivanje (kralja) bili u svako vrijeme. Ja sam ovako učinio. U svako vrijeme: dok jedem, u ženskim odajama, u (mojoj) unutrašnjoj sobi,⁵⁹ u staji (?),⁶⁰ u nosiljci (u kolima?),⁶¹ u vrtu, posvuda stoje obavjestitelji: 'Neka me obavješćuju o poslu za narod!' I posvuda ja obavljam posao za narod. I što god je hitno ja sam obznanjujem usmeno, ili biva povjereno podjeliteљу darovnica ili objaviteљу proglaša ili pak velesavjetnicima, i bude li o toj stvari prijepora u Vijeću⁶² ili se dade na razmatranje,⁶³ smjesta mi se (to) mora pripćiti svugdje i u svako vrijeme! – tako sam obznanio. Nikada nisam zadovoljan trudom i obavljanjem poslova. Po mojem mi je uvjerenju dužnost (da trebam raditi na) dobro cijeloga svijeta. A tomu je opet to korijen: trud i obavljanje poslova. Nema boljega djela od dobra cijeloga svijeta. I što god se ja naprežem – čemu (to služi)? Da bih došao do oslobođenja od duga⁶⁴ prema bićima! Ovdje ih (u ovome svijetu) činim sretnima, a u drugome svijetu neka zasluže nebo! Tako sam radi te svrhe dao urezati ovaj natpis o dhammi. Čemu? Neka dugo stoji! (G.)⁶⁵ Tako neka se i moji sinovi i unuci i prauunci naprežu (G.: nasljeduju) radi dobra cijeloga svijeta! A to je teško činiti bez vrhunškoga napora.«⁶⁶

Ne govori tu kralj o svojem pravu na vlast po nasljedstvu ili po osvajanjima ili pobjedama, ni o svojoj vlasti nad ljudima i svijetom, nego o svojim dužnostima, naporima i dugu prema svima koji su mu povjereni! Spreman je uložiti vrhunske napore da se oslobodi svojega duga prema bićima koji ima kao vladar u ovome svijetu!

Aśoka je sustavno prethodnim krvavim proštenjima (*samāja*) suprotstavljao sastajanja radi slušanja o dhammi i dobrim djelima (*dhammasamāja*); kraljevskim obilascima radi zabave (*vihārayātrā*) obilasku radi dhamme (*dhammayātrā*) s dobročinstvima i poukom; obredima za sreću (*maṅgala*) obrede radi dhamme (*dhammamāṅgala*) pri kojima se njeguju čudoredni običaji. Hijerarhijskomu društvu bez solidarnosti suprotstavio je socijalnu osjetljivost. Životinjskim žrtvama i gozbama zaštitu života životinja. Ratovima je suprotstavio mir i osvajanje dhammom (*dhammavijaya*), i time dao primjer kako se stvaraju miroljubivi međunarodni odnosi.

U njegovo vrijeme možda nijedan helenistički vladar nije bio moćniji od njega, a nije ni ijedan vladar u Kini. Seleukidima su se oko 250 g. pr. Khr., za Aśokina vladanja, otele Baktrija pod helenskim vladarima i Parthija pod parthskim vladarima. Dalje na zapadu, Rimljani su stali voditi stoljetnu borbu na život i smrt s Karthagom. A Kinu će tek Qin-shi Huang-di ujediniti 222., deset godina poslije Aśokine smrti. Za Aśokina života Kina je još bila, kako to zovu Kinezi, u »razdoblju ratujućih država«. Stoga bi vrijedilo shvatiti i upamtiti da je najmoćniji vladar na svijetu u tome trenu, indijski Bogomiljenik milostiva pogleda, smogao toliko snage i samosvladavanja da na čudoređu (*dhamma*) i prijateljstvu stane graditi mir. To govori o veličini i buddhističkoga nauka koji ga je nadahnjavao, ali i o njegovoj osobnoj veličini.

Stao je graditi politiku svjetskoga mira. Taj je svjetski mir obuhvaćao sve narode. Obuhvaćao je i sve društvo. Aśoka je pokazao socijalnu osjetljivost, uveo neku vrst socijalnih radnika, *dhamma-mahāmātra*, dao da se staraju za robove i slugu, siromašne i stare, za žene, i za one koji su se odrekli svijeta i posvetili duhovnoj potrazi, brahmane i śramaṇe. Taj je mir obuhvaćao i uzajamno poštovanje među različitim religijama i sljedbama. Njegov je mir obuhvaćao i mir s prirodom i skrb za ljude i za životinje. Za jedne i druge dao je kopati zdence, saditi ljekovito bilje i podizati bolnice. I u vlastitu carstvu i u svim zemljama s kojima je uspostavio odnose mira.

Sve je vrijeme obuhvaćao skrblju sve slojeve društva, pa i sve narode, a išao je i preko granica brige za čovječanstvo smatrajući da su nepravde prema ljudima samo dio u moru nepravda koje ljudi čine prema drugim živim bićima, i

zalagao se od početka do kraja svojih proglaša i za zaštitu života koju je shvaćao šire negoli mi danas. Smatrao je nemogućim zalagati se za nenasilnost, *avihimsu*,⁶⁷ a činiti tolika nasilja prema živim bićima oko nas. Stoga njegov

41

Sh M K *bhaṭamayesu*, Hultsch, Bloch pretpostavljaju *bhaṭa[m]a(r)yesu*: »među slugama i plemenitašima« (*ārya*), nesigurno.

42

Sh M *bramaṇibhyeṣu*, K *baṃbhanibbhesu*, Hultsch pretpostavlja da je drugi dio *ibhyesu* »i među bogatima«.

43

M K Dh *apalibodhāye* < *palibodha* (pāli) »zaprijetka«: zanezapriječenost? zanezapriječeno (dobro i sreću)? G Sh *aparigodhāya* < *parigodha* (buddh. skt.) »nestrpljiva žudnja«: za lišenost žudnje? za (dobro i sreću) lišeno žudnje?

44

Sh M *paṭividhānāye*, G *paṭividhānāya*, Dh *paṭividhānāye*.

45

Sh M *apalibodhāye*, K Dh *apalibodhāye*.

46

Sh *kiṭābhikaro*, M *kaṭrabhikara*, G *katābhī-kāresu*, K Dh *kaṭābhīkāle*.

47

G; drugi natpisi: *hida* »ovdje«.

48

Ili: posvuda u mojem kraljevstvu koje je spregnuto dhammom.

49

Moj prijevod prema izdanjima: Hultsch, 1925, ²1969: 191–193; Bloch, 1950: 103–105.

50

Sh *praśamḍani*, M *paśaḍani*, G *pāśamḍāni*, K *pāśamḍani* < *parśad*, *pārśada*.

51

Sh M *sala-vaḍhi*, G *sāra-vaḍhī*, K *ṣ(ā)lā-vaḍhi*.

52

Moj prijevod prema izdanjima: Hultsch, 1925, ²1969: 204–206; Bloch, 1950: 121–123.

53

Z *samājo*, I *samāje*: svečani skup, slavlje, proštenje, gozba; kao današnja *melā* u Indiji. Očito se radi o slavljima pri kojima su se žrtvovali životinje i jelo se meso.

54

Hultsch misli da se radi o svečanim skupovima s predstavama, koje spominje proglas IV (B: druga rečenica).

55

Z *prāṇa*, I *pāna* »dah, život, životinja«.

56

Z *sūpāthāya*, I *sūpāthāye* »radi mesne juhe (supe)«. Hultsch uspoređuje s MBh III 208, 8–10, gdje se hvali kralj Rāntideva, sin Saṃkr̥tiev, da se u njegovoj kuhinji (*mahānasa*) svaki dan klalo 2.000 životinja i 200 goveda da se podijele narodu; u MBh VII 67, 16–18, broj stoke koja se klala za goste kod istoga kralja popeo se na 21.000, a kuhari su pozivali goste da jedu mnogo juhe (*sūpa*, engl. prijev. *curry*) jer nema danas toliko mesa kao prije.

57

SZ *mrugo*, Z *magō*, I *mige* »antilopa, gazela, sajga«. Hultsch veli: očito radi nekih članova kraljevskoga domaćinstva koji su odbijali postati vegetarijanci. Bloch navodi Xuan Zanga (7. st.) koji izvješćuje da su se u vrijeme Harše jeli ribe, janjetina i divljač, ali nabraja životinje koje se nisu jele. Aśoka na proglasu V na stupu popisuje zaštićene životinje: očito nije bilo moguće pučanstvu nametnuti čisto vegetarijanstvo, čak nije mogao zabraniti ni jedenje govedine, ali je zaštitio vrste koje je valjda mogao. Bio je, dakle, prema puku popustljiviji nego prema vlastitoj obitelji koja je trebala služiti za uzor.

58

Moj prijevod prema izdanjima: Hultsch, 1925, ²1969: 183–184; Bloch, 1950: 90–93.

59

Sh *grabhagaraspi*, G *gabdhāgaramhi*, J *gabdhāgalasi*.

60

Sh M *vracaspi*, G *vacamhi*, J *vacasi* (cf. skt. *vraja*).

61

Sh *vinitaspi*, G *vinītamhi*, Dh J *vinītasi*.

62

Misli se: u Vijeću velesavjetnika.

63

Sh *nijha(t)i*, G Dh *nijhatī*, tj. *nijhati* izvodi se od **nidhyapti* »uvodenje u zadubljenje, davanje na razmatranje«.

64

Sh M *ananiyaṃ*, G *ānaṃṇa*, Dh *ā(na)niyaṃ* < skt. *āṇṇyam* »oslobođenost od duga«.

65

Drugdje (Sh M *cira-ṭhitika* K *cila-ṭhitikyā* J *cila-ṭhitika*): »Neka bude dugostojeći!«.

66

Moj prijevod prema izdanjima: Hultsch, 1925, ²1969: 193–196; Bloch, 1950: 106–110.

67

Ahimsā ili *avihimsā* imenica je izvedena od deziderativne osnove korijena HAN »udariti,



brojčani opis nekadašnjega klanja životinja u njegovoj kuhinji u prvome proglasu na stijeni slični brojčanomu opisu stradalih pobijenih, pomrlih i rasseljenih u ratu protiv Kaliṅge u posljednjem proglasu prije zaglavka. I doista je postupno od njegova vremena takva *dhamma* stala prožimati i brahmanizam pa je i on velikim dijelom prihvatio obzirnost prema životu životinja i *ahiṃsu* kao vrhovno moralno načelo.

A u dubini njegova shvaćanja i njegove vjere pobjeda *dhamme* i osvajanje *dhammom* i nisu bili samo od ovoga, nego i od onoga svijeta. Ta, bilo je radi njih potrebno uvelike se i odreći ovoga svijeta. Misleći na onaj svijet za sve za koje se je skrbio, želio je stvarati već i u ovome svijetu u granicama ljudske moći »kraljevstvo nebesko«.

Iako Aśokin jednostavan stil i izravan govor, kao i odsutnost nekoga razrađenijega raspravljanja o dubljim pitanjima buddhističke nauke, mogu ostaviti dojam nečega što ne pripada u filozofiju, ipak se iz toga jednostavnoga stila proglasa dadu izvući etička načela:

- načelo nepozljeđivanja živih bića (*avihiṃsā*) kao mjerilo naše ćudorednosti;
- načela temeljnih odnosa u društvu i prema prirodi: odnosa poštovanja prema roditeljima, odnosa poštovanja prema nadređenima, odnosa obzirnosti prema podređenima, prema nevoljnima, prema ženama, odnosa ustezanja prema našim prohtjevima, odnosa sućuti prema žrtvama, odnosa suosjećanja prema životinjama;
- načelo vjerske snošljivosti i, štoviše, uzajamna podupiranja i priznavanja vrijednosti među različitim sljedbama (brahmani i šramaṇe, a to znači buddhisti, jinisti, ājīvike i drugi);
- načelo miroljubivosti u međunarodnim odnosima, odbacivanje pobjede ratom i zalaganje za pobjedu *dhammom* (pravednošću, ćudorednošću po uzoru na buddhistički nauk; *dhammavijaya*);
- načelo vladanja koje će donesti ljudima zadovoljstvo na ovome svijetu i dostojnost da dođu u nebo ili postignu bessmrtnost poslije smrti, da postignu ovosvjetsko i onosvjetsko dobro;
- a sva se ta načela za vladara sabiru u napor da ispuni svoj dug, ili, kako Aśoka kaže, da se oslobodi svojega duga (*āṇaniya*) prema svima bićima koja su mu povjerena;
- a za sve ljude sva se ta načela sabiru u najbolju svrhu na ovome svijetu – da se radi na dobru cijeloga svijeta (*sarvalokahita*)!

Kada se tako sagledaju, ta načela čine cjelinu od koje se daje izgraditi dobro utemeljen etički filozofski sustav koji svršuje u nekoj vrsti kategoričkoga imperativa da naša načela moraju služiti dobru cijeloga svijeta da bi bila najbolja načela pravednosti (*dhamma*).

Taj kategorički imperativ za njega nije bila teorija, nego životna praksa na kojoj je nastojao neumorno raditi. Stoga se prigovor Alberta Schweitzera da buddhisti imaju visoka načela, ali se ne osjećaju obavezanima ostvarivati ih u praksi,⁶⁸ najdojmljivije može opovrgnuti primjerom vladara Aśoke koji je možda više nego ikoji indijski ili zapadni vladar u povijesti čovječanstva, zahvaljujući buddhističkim moralnim načelima, bitno izmijenio Indiju za svu budućnost, a uvelike neizravno blagotvorno utjecao i na velike dijelove sebi suvremenoga i potomnjega svijeta.

Aśoka je bio svjestan da ne može postići sve što bi želio, ali se neumorno trudio za svoje duge vladavine da otplati dug vladara svim bićima koja su mu bila povjerena. Aśokini su natpisi neizmjereno dragocjena povijesna svjedočanstva o velikome povijesnome razdoblju, u vrijeme ranoga helenizma, kada je Indija bila politički veća nego ikada u prošlosti, a to je njen vladar Aśoka iskoristio da mu carstvo postane prvom velesilom mira i, koliko je bilo moguće, uzorom ćudoređa u svijetu.

* * *

Nakon propasti loze Maurya 185. na vlast je u dijelu njihova carstva došla brahmanistička loza Śuṅga (185.–73. pr. Khr.), a sjeverozapad su stali osvajat i grčki vladari iz Bakrije, a zatim i neki iranski narodi, Parthi i Skythi, a kasnije i drugi osvajači. Śuṅge su vjerojatno zaslužni za neku vrst brahmanističkoga preporoda i vjerojatno je da je za njihova vladanja zaokružen narativni dio velikoga ratničkoga epa Mahābhārata.

Možda je u to vrijeme ispjevan i bitan dio upanišadskih slojeva misaonoga spjeva Bhagavadgītā u okviru toga epa, a možda i himan u *triṣṭubhima* kasnije uklopljen u ep redakcijom u duhu *bhakti*.⁶⁹ U njem se raspravlja koliko je rat grijeh, a u kojem je slučaju i za koga dužnost, a nije grijeh ratovati.

Na početku toga misaonoga spjeva, koji predstavlja digresiju koja suspendira ratničku radnju epa na početku opisa velike bitke na bojnome polju Kurukṣetri, zatraži veliki ratnik Arjuna iz loze Pāṇḍava svojega vozara bojnih kola Kṛṣṇu da ga poveze nasred polja da razgleda protivničku vojsku Kaurava. Tada Arjuna zorno vidi kako na drugoj strani stoje njegovi rođaci, bratići, ujaci, djedovi i učitelji. Velikoga junaka hvata drhtavica od moralne dvojbe, suše mu se usne i kaže vozaru:

»Klecaju moji udovi, a usne se osušiše,
tijelo mi drhtaj potresa, i sav se ježim od toga. (1.29) ...
Ne želim, Kṛṣṇo, pobjedu, užitke niti kraljevstvo!
Što će nam, Kṛṣṇo, kraljevstvo, što užiteci i život sam (1.32)
ako nam oni, kojih rad užitke, sreću, kraljevstvo
želimo, stoje nasuprot – život i blago pustivši? (1.33)
Jao, sad se postrojismo veliki grijeh počiniti
krenuši rod svoj pobiti rad blaga, sreće, kraljevstva! (1.45)
Ako me Dhṛtarāṣṭrini sinci u bitci ubiju
ne braneć s' od njih oružjem, to mi je mnogo milije! (1.46)«⁷⁰

No Kṛṣṇa ga najprvo (gledajući po povijesnim slojevima spjeva, ne po naknadnome redosljedu stihova) podsjeća na ratnički zakon časti, vlastitu *dharma* (ovdje: staleška dužnost) *kṣatriya* (ratnika), koja ratovanje iz dužnosti čini pravednim ratom (*dharmya yuddha*), a o tome, slijedi li svoju dužnost, ratniku ovisi hoće li ga pratiti slava ili sramota:

ubiti, pozlijediti« s negacijom, i znači »odsutnost želje (ili poriva) da se (nekoga) pozlijedi«. Zato ju približno prevodim izrazom »nenasilnost« koji obilježuje duhovni stav (dok bi »nenasilje« obilježavalo činjenično stanje).

⁶⁹ Ježić, 2009.

⁷⁰ Moj prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 117–118.

⁶⁸ Schweitzer, 1935; ²1965: 87, 97.

»Dužnost⁷¹ svoju promotri sad! Ne trebaš se kolebati.
Od boja, rata pravedna,⁷² ratniku nema boljega! (2.31)
Ako ga srećom zapadne, boj vrata neba otvara!
Sretni su, Pārtho, ratnici rat da pravedni dograbe! (2.32)
Ako ti ovu dužnost sad, ovu bitku ne prihvatiš,
svoju dužnost odbacuješ, i slavu – u grijeh zapadaš! (2.33)
Ubit, nebo ćeš doseći. Pobijediv, zemlju ćeš užiti!
Stoga se digni, Kuntiću, i spremi se za okršaj! (2.37)«⁷³

To je starodrevna, možda još indoeurovska, naravno i općenitija, ratnička etika. No potom ga Kṛṣṇa (opet gledajući po starosti slojeva teksta), kao da to nije bilo dostatno uvjerljivo, staje poučavati o bessmrtnosti duše i uvjerava ga u neznanje njegovo kada misli da ikoga može ubiti. Mogla je i to biti dijelom stara nauka za ratnike koji se suočavaju s ubijanjem i sa smrću. Slično su, prema Caesaru, i druidi poučavali keltske vitezove. Ovdje u Bhagavadgīti ta se pouka nazivlje »znanjem« (*jñāna*) ili *sāṃkhyom*. Nikoga se zapravo ne može ubiti jer se ubija samo tijelo, ali nijednu dušu nitko ne može ubiti. Stoga ni Arjuna ne može ubiti svoje rođake i učitelje:

»Žališ ih? Nije žaliti ih! Riječi proznaje izlažeš?
Znalci niti preminule ni nepreminule ne žale! (2.11)...
Duša u tijelu djetinjstvo, mladost i starost prolazi,
i drugo tijelo postiže – ne bludi tuj tko uviđa. (2.13)...
Ova su tijela konačna, al duša j' u njih vječita,
nepropadna, bezgranična. Stoga se bori, Bhārato! (2.18)...
Duša se ne da posjeći, spaliti, smočiti, sušiti.
Ona je vječna, posvudna, stalna, netremna, vječita. (2.24)«⁷⁴

Kṛṣṇa time kori Arjuna da žali one koje ne treba žaliti, a da misli da govori riječi proznaje ili mudrosti! Izraz *prajñāvādāḥ* »riječi proznaje / mudrosti« otkriva, kako je dokazao Przemyslaw Szczurek,⁷⁵ da se tu radi o aluziji na buddhizam i izravnoj kritici buddhističkoga milosrđa i nenasilnosti, dakle o polemičkome tekstu.

No ni to vjerojatno slušateljima u vremenu nakon Aśoke više nije bilo dovoljno za čudoredno opravdanje rata. Stoga se spjev proširuje dubljim promišljanjem u kojem se vozar Kṛṣṇa prikazuje kao veliki učitelj. On staje Arjuna poučavati o pravome izvoru grijeha koji uzrokuje zlo i izaziva time zle posljedice i kaznu po moralnome zakonu *karmana*. Poučava ga da djelovanje treba proizlaziti jedino iz dužnosti (*dharma*, *adhikāra*), a nikada radi koristi (*phala*) jer tada nema grješnoga motiva. Ova se pouka u Bhagavadgīti nazivlje *yogom*. To je praktička pouka, ali sam naziv *yoga* vjerojatno opet upućuje na polemiku, ovaj put s nasljeđem *yoge* kao duhovne prakse koja je preporučivala povlačenje iz svijeta u sebe i odustajanje od djelatnosti u svijetu. Ovdje se, međutim, kaže da je *yoga* nešto upravo suprotno tomu, ona umjesto *yoge* nedjelovanja ili nečimbe, kontemplativnoga života, postaje *yoga* djelovanja, djelatnoga života, *karmayoga*:

»Iznijeh ti *sāṃkhye* pobudu, a sad čuj *yoga* što li je!
Spregnuv se njenom budnošću, spone činā⁷⁶ razriješit ćeš. (2.39)...
Djelovat ti je zadaća, marit za plode nikada!
Plode činā ne uzrokuješ, uz nečimbu ne prijanjaj! (2.47)
Stavši u spregu⁷⁷ djeluj sad, prionuće napustivši!
Uspjeh, neuspjeh ravni su, sprega znači ravnodušnost! (2.48) (yoga)«⁷⁸

Tu se još dodaje pouka kako se osloboditi prijanjanja jer prijanjamo uza želje i uza svijet svojom strašću i osjetilnošću. Njih moramo pobijediti. Tu se poti-

canje na borbu na bojnome polju pretače metaforički u pouku o borbi protiv unutrašnjega protivnika:

»Žudnja i srdžba jesu to što nam znanje zamagljuje.⁷⁹

Velik su grijeh, sve proždiru. Zato znaj, to je protivnik! (3.37)...

Stoga ti prvo sjetila obuzdaj, hrabri Bhārato!

I potom ubij grijeh, taj što ništi znanje, razàznaju! (3.41)«⁸⁰

Tijekom pouke, Kṛṣṇa daje Arjuni do znanja da je znanje vrjednije od djelovanja, a Arjuna ga stoga pita, ako je tako, zašto ga goni na strašan čin, na borbu i ubijanje. Kṛṣṇa mu na to daje pouku o vrijednosti djelovanja:

»Čovjek se ne oslobađa činā čine ne začinjuć,
nit odricanjem od sveg se do savršenstva dospijeva. (3.4)

Ne stoji nitko niti tren nikakav čin ne čineći:

nevoljna niti prirode⁸¹ svakog čine da djeluje! (3.5)

Moći uspregav djelatne,⁸² tko sjedi duhom motreći
zbuđen predmete sjetila,⁸³ zalud se, vele, pretvara. (3.6)

Moći upregav pameću, tko moćimi tad djelatnim
činā spregu⁸⁴ sved začinje, neprionuv, taj likuje. (3.7)

Ti spregnut čine začinji! Bolji je čin od nečimbe.

Ne djelujuć, ni tijelo se neće moći održati.. (3.8)«⁸⁵

Treba, dakle, a i mora se djelovati. Tu je polemika s tradicionalnom *yogom* najizrazitija. No onaj koji je u sebi smiren i zadovoljan ne žudi za plodovima radi kojih bi djelovao. Stoga i može ne prijanjati za korist i biti ravnodušan i smiren u duhu. Tradicionalni se stavovi *yoge* o nedjelovanju također preuzimaju, ali će se potom pretočiti u pouku o yogi djelovanja, *karmayogi*:

71

svadharmā.

72

dharmya yuddha.

73

Moj prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 122.

74

Prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 120–121.

75

V. Szczyrek, 2008.

76

Karman.

77

Dvoznačno: 1. u *yogu*, 2. u *bojna kola*.

78

Prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 123.

79

rajogūṇa-samudbhava: ono što postaje iz vlakna »zamagljenosti, uzvitlanosti« (*rajas*). U *sāṃkhyi* se kaže da nas priroda (prastvar, *prakṛti*) vezuje uzom ispletenom od triju niti: *sattva* »sučastvo«, *rajas* »zamagljenost, uzvitlanost« i *tamas* »tama«; prva nit pospješuje spoznavanje jasnoćom (ali propušta djelovati), druga djelovanje strašću (ali zamagljuje spo-

znaju), a treća koči i spoznavanje i djelovanje tromošću.

80

Prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 129–130.

81

Niti prirode (prastvari, *prakṛti*) jesu spomenuti *sattva*, *rajas* i *tamas*, unutrašnja stanja bistrine, uzvitlanosti (ili zamagljenosti) i tamne tromosti. Od njih je ispletena uza kojom smo vezani u svijetu. One svakoga, i nevoljna, i kada neće, sile na ovu ili onu vrst djelovanja.

82

Djelatnih su pet moći, moć rađenja u rukama, moć kretanja u nogama, moć govorenja u jeziku, moć porađanja (i uživanja) u spolovilu, moć probavljanja u crijevima i čmaru.

83

Sjetila su pet spoznajnih moći: vid, sluh, njuh, okus i opip. Pamet / razum / duh (*manas*) pritom je i duševna moć koja koordinira osjetilne podatke spoznajnih moći i moć koja potiče na djelovanje djelatne moći.

84

karmayoga.

85

Moj prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 127.

»Tko je u sebi radostan, čovjek u duhu spokojan,
zadovoljan u sopstvu svom, tom djelo nije potrebno. (3.17)...
Stog ne prionuv uvijek ti čini ono što činit je,
čin ne prionuv čineći najbolje čovjek postiže. (3.19)
Savršenstvu su činima stigli ljudi ko Janaka.
Održanju se svijeta stog posvećen, daj na posao! (3.20)
Što god najplemenitiji čini, drugi će slijediti.
Što on mjerilom učini, ostali svijet to prihvati. (3.21)...
Kako nezalci, Bhārato, čine prionuli uz čin,
ne prionuv sve činio znalac održat želeć svijet! (3.25)«⁸⁶

Patnja je neizbježna, no grijeh je nanositi ju radi vlastite koristi kada to nije dužnost. Ali ako to zahtijeva dužnost kṣatriye koji se mora boriti s protivnicima, ona ne sputava grijehom. Grijehom sputavaju žudnja i srdžba, a ne djelovanje ili čin sam po sebi.

To ispunjavanje dužnosti, kaže se, čudoredno je čisto, no pod uvjetom da je posve lišeno želje za plodom ili korišću (*phala*). To se postiže kada čovjek svlada svoju osjetilnost, želje i strasti. Tada, mogli bismo tumačiti, volja koja pokreće čin nije uvjetovana heteronomno, nego autonomno. Tu pouka Kṛṣṇina o bezinteresnome djelovanju iz dužnosti dotiče formulaciju kategoričkoga imperativa, kakvu je dvije tisuće godina kasnije na Zapadu izrazio Kant. Ktomu svrha obavljanja dužnosti mora biti, kao i kod kategoričkoga imperativa, univerzalna, u skladu s općim zakonom, mora služiti »održanju svijeta« (*lokasaṃgraha*).

Tu je vrhunac etičke pouke u Bhagavadgīti.⁸⁷

Iz pouke o *karmayogi* u Bhagavadgīti mogu se izvući etička načela:

- Načelo poštovanja brahmanističkoga pojma *dharme*. U užem smislu u brahmanističkoj tradiciji *dharma* određuje ustroj društva. U najširem smislu ona može značiti skup načela kojima se održava svijet. Ako se krši *dharma*, počinja se grijeh. Ako se poštuje *dharma*, ne počinja se grijeh (ni ako se ne poštuje *a(vi)hiṃsā*, kao kad ratnik ubija protivnike u bitci – to je očito i polemika s buddhizmom).
- Načela čudorednih odnosa u društvu određena su u brahmanizmu staleškim dužnostima svakoga od četiriju staleža, pa tako i kṣatriya, ratnika i vladara. Društvo je hijerarhizirano na staleže *brahmana* – svećenika, *kṣatriya* – ratnika, *vaiśya* – proizvodni stalež, i *śūdra* – stalež određen za uslužne djelatnosti za druge. Pojedini rodovi (*jāti*) i porodice (*kula*) ljudi pripadaju nekome od tih staleža. U Gīti nisu razrađeni svi njihovi međusobni odnosi, nego se ona usredotočuje na dužnosti kṣatriya jer su uglavnom oni junaci epa. Njihova je *dharma* zapravo nespojiva s *ahiṃsom* »nenasilnošću« (što ne bi morao nužno biti slučaj za brahmane). Tu je najveća oprjeka prema buddhističkoj nauci o čudoređu kakvu zastupa Aśoka.
- Nasuprot *dhammavijayi* »pobjedi pravednošću (u skladu s buddhističkim čudoređem)«, koja se ne postiže ratom, u Gīti se javlja pojam *dharmya yuddha* »pravedni rat ili borba«. On je u labavu odnosu s pretpostavkom da bi takvu ratu razlog morao biti pravedan (u kontekstu Mahābhārate: odana borba za pobjedu zakonitoga vladara, *dharmarāje* od kojega se onda očekuje da i vlada po *dharmi*), a izrijekom se vezuje u spjevu uz borbu kṣatriye iz dužnosti u skladu s njegovom staleškom *dharmom* (ne gledajući na vlastitu korist, plod ili probitak).
- Odnos prema svima ljudima ili prema drugim bićima u ovome razmjerno starome dijelu Bhagavadgīte nije razrađen iako će u kasnijim upanišadskim dijelovima spjeva biti nešto o tome rečeno, a u pjevanju 5 (možda 3.

upanišadski sloj s vedāntinskim crtama), u kitici 25, javlja se formula koja spregnute (*yogin*) i mudre (*ṛṣi*) ljude ocrtava kao *sarvabhūtahite ratāḥ*, »one koji se raduju dobru svakoga bića (ili svih bića)«. Izraz se javlja u kontekstu postizanja oslobođenja koje se tu zove *brahmanirvāṇom*. To pokazuje istovremeno i utjecaj buddhizma u pojmu *nirvāṇa* i polemičko brahmaniziranje toga pojma; stoga će i dobrohotnost prema svima bićima, kao razmjerno nova zamisao u brahmanizmu, biti barem dijelom ishod buddhističkoga utjecaja. I u Gīti se i u Mahābhārati, kao i u mnogim drugim svjedočanstvima indijske kulture i povijesti, svako malo vidi koliko su buddhizam i Aśoka promijenili Indiju i svijet.

- Najvrjedniji prinos Bhagavadgīte etici jest formulacija načela da je jedino djelovanje iz dužnosti (*dharma*), i nikada (*mā kadācana*) vezano s koristoljubljem, željom za plodovima (*phala*), probitkom ili užitkom, naša moralna zadaća (*adhikāra*)! To je temeljno načelo *karmayoge*, i po tome *karmayogu* možemo smatrati najizrazitijim brahmanističkim sustavom etike. On se od buddhizma razlikuje po tome što se ne temelji na nenasilnosti (*avihimsā*), a od yoge što nalaže djelovanje (*karman*) i smatra ga boljim od nedjelovanja (BhG 3.1–9).
- Drugo najvrjednije načelo *karmayoge* jest načelo da sve naše djelovanje treba imati za svrhu održanje svijeta (*lokasaṃgraha*). U tome se krajnja svrha u etici Bhagavadgīte, a s obzirom na njen silan ugled u brahmanizmu, odnosno hinduizmu, i u etici hinduizma »u beskraj« približava i idealno podudara s krajnjom svrhom u etici buddhizma i Aśoke, a to je dobro svega svijeta (*sarvalokahita*). U tim načelima prvo buddhizam u Aśoke, a potom i brahmanizam u Bhagavadgīti prethode Kantovu temeljnomu zakonu čistoga praktičkoga uma oko dva tisućljeća:

»Djeluj tako da maksima tvoje volje svaki put ujedno može vrijediti kao načelo općenita zakonodavstva!« [*Kritik der praktischen Vernunft*, §7]⁸⁸

86

Moj prijevod prema: Belvalkar; Shripad Krishna, 1947: 128.

87

Nakon ontološke ili psihološke pouke o besmrtnosti duše (prvi poučni sloj ugrađen u epsku epizodu: prvi sloj *sāṃkhye*) i etičke pouke o bezinteresnome djelovanju radi održanja svijeta (idući sloj: prvi sloj *yoge* – *karmayoga*; do kraja 4. pjevanja), slijedi u Bhagavadgīti niz pouka u stilu upanišadi u stihovima (u pjevanjima 5–18), među kojima se izdvaja i najviše razrađuje teološka pouka o sudioništvu u bogu (*bhakti*) i djelovanju kao žrtvi (*yajña*) bogu (osobito u pjevanjima 7–12, 15 i na kraju 18. pjevanja; to je sloj *bhakti*), ali ona pripada prvjenstveno himnu u jedanaestercu kasnije uklopljenu u spjev u mladim osmeračkim slojevima Bhagavadgīte. No i na vrhuncu teološke pouke u zaključku spjeva (u 18. pjevanju) nastavlja se polemika s buddhizmom. Kṛṣṇa poučava Arjuna da se bogu, ovdje čak utjelovljenomu bogu, utekne kao jedinom utočištu (*śaraṇa*). Očito je to aluzija na tri utočišta (*saraṇa*) kojima se utječe buddhistički novak kada ulazi u redovničku zajednicu. Ali pouka je suprotna: bog će te tada (a ne Buddhina nauka) osloboditi svih grijeha! V. npr. Ježić, 1986, 2009.

88

Izvornik: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« Hans Jonas je u svojoj etici odgovornosti (što bi moglo odgovarati Aśokinu buddhističkomu pojmu »duga«, ali je čak manje djelatno obvezujuće) formulirao moguću novu maksimu ovako: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.« (Jonas, 1979, 2003: 36, s nekoliko varijanata) Zapadne formulacije o općem zakonodavstvu (ili održanju nepatvorena ljudskoga života) u biti su podudarne sa staroindijskim formulacijama *sarvalokahita* i *lokasaṃgraha*, ali su staroindijske obuhvatnije (nisu samo antropocentrične ili specieističke da bi moralni obzir ograničile samo na ljudsku vrstu) od navedenih novijih europskih formulacija. Uz to *ahimsā* u buddhističkoj formulaciji strože određuje dopustiva sredstva za postizanje spomenutoga cilja, nego brahmanistička (hinduistička) *dharma* ili u pogledu sredstava razmjerno neodređene zapadne formulacije. Može se vjerojatno reći i to da se indijske etičke formulacije svjetski-povijesno (od Aśoke do Gāndhīa te u zapadnih nasljedovatelja) nisu pokazale nemoćnijima od zapadnih filozofskih formulacija, nego su ostavile bitan i pozitivan učinak u povijesti.

Pri usporedbi buddhističke etike i brahmanističke *karmayoge* s Kantom, treba biti svjestan razlika, ali i sličnosti.

Pri tome Bhagavadgītā u sloju teksta posvećenu *karmayogi* naglašuje, slično Kantu, da djelovati treba iz dužnosti (*dharma*, *adhikāra*, *karman*), a nikada radi plodova (*phala*; radi koristi, tj. iz heteronomna razloga). Dužnost se tu (2.20 i 25) podređuje održanju svijeta (*lokasamgraha*). Iako raniji junački sloj i kasnije interpolacije *dharmu* interpretiraju kao stalešku dužnost kakvu opisuju brahmanistički zakonici, sam sloj *karmayoge* govori samo o tome da treba djelovati kao znalac na održanju (cijeloga) svijeta, što implicira da iz svrhe održanja svijeta (a ne iz brahmanističkih zakonika) proizlazi što su dužnosti u pojedinim slučajevima. U buddhizmu i u Aśoke to je usklađenost djelovanja s dobrom cijeloga svijeta (*sarvalokahita*). Slično Kant po usklađenosti s (mogućim) općim zakonodavstvom prosuđuje moralnost maksime po kojoj djelujemo. No kada daje pojednostavljene primjere, poput istinita svjedočenja na sudu ili neuzimanja tuđega vlasništva, čini se da ga na njih navodi prisnost sa zapovijedima iz Dekaloga, a ne umsko izvođenje. Ipak, umska forma njegova temeljnoga zakona praktičkoga uma nije upitna.

No u sve tri tradicije osjeća se potreba da se postulira pravedni poredak svijeta da bi moralno djelovanje u njem moglo imati smisla. Pri tome Kant naglašuje da predodžba o takvu poretku (i ono što on donosi) može biti posljedica moralnoga djelovanja, ali ne smije biti razlog za nj. Taj postulat pravednoga poretka zahtijeva za Kanta da postoji neko moralno svemoguće biće, naime Bog, u čijoj je moći i volji ona krajnja svrha (stvaranja svijeta) koja treba biti i krajnja svrha čovjekova. Drugi je dio postulata potreba da se i ljudska duša shvati kao bessmrtna jer se u granicama ovoga života niti nagrada (blaženstvo) niti kazna za djelovanje (očito) ne ostvaruje u potpunosti pravedno. I u buddhizmu se je, da bi se zajamčio smisao djelovanja poradi općega dobra cijeloga svijeta, morao postulirati (nevidljivi) pravedni poredak svijeta koji transcendirira ovaj život, no zbog drugačije kulturne tradicije, on se formulirao drugačije: da bi naše čudoredno (etično, moralno) djelovanje moglo imati smisla, zahtijeva se pretpostaviti da nagrade i kazne za svoja djela iskušavamo po pravednome zakonu djelovanja (*karman*) u ovome i budućim životima kroz koje ćemo prolaziti (*samsāra*) sve dok se ne oslobodimo. Drugim riječima, ne postulira se zakonodavac i sudac koji primjenjuje zakon, nego se postulira samo zakon koji se, kao naši prirodni zakoni, sam ozbiljuje time što određuje uvjete opstanka (tijekom svih života). U brahmanizmu se dogodilo nešto još usporedivije s kršćanskom tradicijom i s Kantom: u mlađem sloju *bhakti* u Bhagavadgīti stavlja se *karmayoga* u kontekst objave (koja tu zamjenjuje postulat) opstojnosti Boga koji je svemoguć i bez čijega bi neumorna djelovanja svijet odmah propao (interpolacija 3.22–24),⁸⁹ pa se čovjekovo pravedno djelovanje interpretira kao sudjelovanje (*bhakti*) u Božjem djelovanju na održanju svijeta (koje na kraju, i poslije ovoga života, čovjeka dovodi do Boga; v. npr. 8.5–10). Slično kao u Kanta kada govori o krajnjoj svrsi Božjega stvaranja koja treba biti i krajnja svrha čovjeku.⁹⁰

* * *

Kada usporedimo ovu pobjedu dužnosti (*dharma*) u Bhagavadgīti, koja se ne razlikuje od pobjede ratom u slučaju *ksatriye*, s pobjedom pravdom ili Buddhinom poukom (*dhamma*) u Aśoke, kada usporedimo brahmanističko »znanje« o bessmrtnosti duše, a zatim i o bogu, s buddhističkom »mudrošću, proznavom« o bessopstvenosti svakoga bića u svijetu, ali i o mogućnosti da

se oslobodi vezanosti uza sebe a time i uza svijet, te brahmanističku etiku dužnosti s buddhističkom etikom milosrđa i nenasilnosti, otvaraju se pred nama obrisi nazora na ljudsko djelovanje i život uopće, koji mogu i nas danas i ovdje jednako zaokupljati kao Indijce prije dvije tisuće godina kao temeljna, za svaku pojedinu osobu otvorena pitanja, i jednako nas mogu poticati na razmišljanje i na zauzimanje stava prema životu, prema drugim ljudima i prema živim bićima.

Kada je u 20. stoljeću Mahātmā Gāndhī stajao na čelu indijskoga pokreta za neovisnost, nadahnjavao se *karmayogom* iz Bhagavadgīte, ali je svesrdno zastupao u načinu borbe *ahimsu*, kakvu je Indija naslijedila od buddhizma (naravno i od jinizma, o kojem ovdje nije bilo prilike govoriti), a sveindijskim ju je dobrom bio učinio Aśoka. Gāndhīev primjer dokazuje živost obaju različitih, a opet bliskih, etičkih nazora koji su duboko obilježili indijsku kulturu, a u 20. stoljeću (kao i u 3. st. pr. Khr.) i daleko zračili svojim vrjednotama i utjecali na mirovne pokrete u svijetu, poput Radićeva seljačkoga pokreta u Hrvatskoj, ili borbe za građanska prava crnaca Martina Luthera Kinga u Sjedinjenim Američkim Državama. Prvi je u nenasilnoj borbi za socijalnu i nacionalnu slobodu poginuo Stjepan Radić 1928., drugi Mahātmā Gāndhī 1948., a treći Martin Luther King 1968. godine. Kategorički imperativ u raznim svojim varijantama ne dopušta onima koji ga slijede da se štede, ali, za razliku od nasilne uporabe nemoralnih sredstava za svrhe koje bi trebale biti dobre, ne stvara totalitarizme, nego otvara prostore slobode u svijetu.

A u 20. stoljeću postupno jača i svijest o našim moralnim obvezama i prema drugim živim bićima u svijetu iako se još uvijek slabo osjeća prema razmjerima zastrašujuće bezdušnoga odnosa najmoćnijih društvenih, gospodarskih i pravnih sustava prema njima. Ta svijest nije posve neprisutna niti na Zapadu, niti u drugim dijelovima svijeta, a o njejoj prisutnosti osobito svjedoči primjer Franje Assiškoga u kršćanskoj tradiciji, kao i najnovija enciklika pape Franje, nadahnuta svetčevim primjerom, *Lodato si*, gdje se o sveopćem zajedništvu kaže ovo:

»S druge strane, kada je ljudsko srce doista otvoreno sveopćoj zajednici, iz toga bratstva ništa i nitko nisu isključeni. Zbog toga ravnodušnost ili okrutnost prema drugim stvorenjima ovoga

89

Vidi Ježić, 1979, 1986; Szczurek, 2005.

90

Usp. Kant, 1793, 2003: 4. »Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. – Denn ohne alle Zweckbestimmung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden (...).« Prijevod Miladinov (Kant, 2012: 8): »No iako moralu radi njega samoga nije potrebna nikakva predodžba svrhe koja bi morala prethoditi određenju volje, ipak bi zacijelo moglo biti da se on nalazi u nekom nužnom odnosu s takvom svrhom, naime ne kao s razlogom nego kao s nužnim posljedicama maksimā koje se u skladu s njima prihvaćaju. – Jer bez ikakva svršnog odnosa u čovjeku ne može

doći ni do kakvog određivanja volje (...).« I dalje (Kant, 1793, 2003: 5): »... das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen (...).« Prijevod Miladinov (Kant, 2012: 9): »...znači ideju nekog najvišeg dobra u svijetu radi čije mogućnosti moramo pretpostaviti neko više, moralno, najsvetije i svemoguće biće (...).« (Kant, 1793, 2003: 7): »Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch die sich zur Idee eines moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.« Prijevod Miladinov (Kant, 2012: 9): »Moral, dakle, neizbježno vodi k religiji, čime se proširuje u ideju moralnog zakonodavca izvan čovjeka koji ima moć i u čijoj volji jest ona krajnja svrha (stvaranja svijeta) koja ujedno može i treba biti čovjekova krajnja svrha.«

svijeta prije ili kasnije utječe na način kako postupamo s ljudskim bićima. Srce je samo jedno i ista ona bijeda koja nas dovodi do toga da zlostavljamo životinje prije ili kasnije očitovat će se u odnosu prema drugim ljudima.«⁹¹

To nije formulirano teoretički (formulirano je čak i s mnogo obzira prema antropocentrizmu onih kojima je upućeno), ali se iz te jednostavne formulacije, u kojoj riječ »srce« odговara buddhističkomu (i kršćanskomu) pojmu »milo-srđa« ili »sućuti« (*karuṇā*), dade izgraditi etički sustav koji počiva na općem dobru i kategoričkome imperativu, kao i iz riječi Aśokinih. Kada bi se on ne samo izgradio, nego i ozbiljivao, pa i preko onih sustava koji ga sada gaze, bila bi to – umjesto pobjede ratom protiv ljudi, drugih bića i prirode – prava pobjeda pravdom u svijetu.

Literatura

Belvalkar, Shripad Krishna (izd. 1947), »The Bhīṣmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India«, u: *The Mahābhārata*, vol. 7, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Bloch, Jules (1950), *Les inscriptions d'Asoka*, traduites et commentées par J. B., Paris: Les belles lettres.

Brockington, John L. (1998), *The Sanskrit Epics*, u: Bronkhorst, Johannes (ur.), *Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung, Indien*, 12. Bd, Leiden – Boston – Köln: Brill.

Brockington, John L. (1997), »The Bhagavadgītā Text and Context«, u: Julius Lipner (ur.), *The Fruits of Our Desiring*, Calgary: Bayeux Arts Inc., str. 28–47.

Charpentier, Jarl (1930), »Some Remarks on the Bhagavadgītā«, *Indian Antiquary* 59, str. 46–50, 77–80, 101–105, 121–126.

Falk, Harry (2006), *Aśokan Sites and Artefacts*, Mainz: Ph. von Zabern.

Francesco, papa (2015), *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.

Franjo, papa (2015), *Laudato si' Enciklika o brizi za zajednički dom*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hultzsch, Eugen (1925; ²1969), *Inscriptions of Aśoka*, Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I, Oxford: Clarendon Press; 2. izd. Delhi-Varanasi: Indological Book House.

Ježić, Mislav (2012), »Aśokini natpisi na stijeni: 14 proglaša (Shāhbāzgarhī, Mānsehrā, Kālsī, Gīrnār, Sopārā, Dhaurī, Jaugaḍa, Eṛṛaguḍi, Sannati). Povijesni uvod, prijevod i tumačenja«, *Književna smotra*, god. XLIV / 2012, broj 166 (4), str. 165–182.

Ježić, Mislav (2009), »The Triṣṭubh Hymn in the Bhagavadgītā«, u: Koskikallio, Petteri (ur.), *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purānas*, Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, str. 31–66.

Ježić, Mislav (2008), »The Relationship between the Bhagavadgītā and the Vedic Upaniṣads: Parallels and relative chronology«, u: Goldman Robert P., Tokunaga, Muneo (ur.), *Papers of the 12th World Sanskrit Conference held in Helsinki, Finland, 13–18 July, 2003*, vol. 2, *Epic Undertakings*, Delhi: Motilal Banarsidass, str. 215–282.

Ježić, Mislav (1986), »Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of Indian Cultural History«, u: *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin: Akademie Verlag, str. 628–638.

Ježić, Mislav (1979), »The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā«, u: *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, Pt. 1, Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, str. 545–557.

Jonas, Hans (1979; 2003), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag; Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Kant, Immanuel (1781), *Kritik der reinen Vernunft / Kritik der reinen Vernunft*, Erste Ausgabe: Riga: J. F. Hartknoch; Zweite Ausgabe (1787.): Riga: J. F. Hartknoch; Akademie Ausgabe (AA) I–XXIII, (1902. i d.), u: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. III i IV, Berlin: Georg Reimer i nastavljajući.

Kant, Immanuel (1788), *Kritik der practischen Vernunft / Kritik der praktischen Vernunft*, Erste Ausgabe: Riga: J. F. Hartknoch; Zweite Ausgabe 1792: Riga: J. F. Hartknoch; Akademie Ausgabe (AA) I–XXIII, 1902. i d., u: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. V, Berlin: Georg Reimer i nastavljajući.

Kant, Immanuel (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg: Friedrich Nicolaus.

Kant, Immanuel (2012), *Religija unutar granica pukoga uma*, Zagreb: Breza.

Khair, Gajanan Shripat (1969), *Quest for the Original Gītā*, Bombay: Somaiya Publications.

Malinar, Angelika (1996), *Rājavidyā: das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Schweitzer, Albert (1935; ²1965), *Die Weltanschauung der indischen Denker*, 2. izd. München: C. H. Beck.

Simson, Georg von (1969), »Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata«, *Indo-Iranian Journal* XI (3/1969), str. 159–174. doi: <https://doi.org/10.1163/000000069790078220>.

Smith, Vincent A. (1924; ⁴1967), *The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*, Oxford: Oxford University Press; 3. izd. u: Spear, Percival, *The Oxford History of India*, Oxford: Oxford University Press.

Szczurek, Przemyslaw (2008), »Prajñāvēdāmś ca bhāṣase: Polemics with Buddhism in the Early Parts of the Bhagavadgītā«, u: Gombrich, Richard; Scherer-Schaub, Cristina (ur.), *Buddhist Studies. Papers of the 12th World Sanskrit Conference*, Delhi: Motilal Banarsidass, str. 175–231.

Szczurek, Przemyslaw (2005), »Bhakti Interpolations and Additions in the Bhagavadgītā«, u: Koskikallio, Petteri (ur.), *Epics, Khilas and Purānas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third DICSEP, September 2002*, Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, str. 183–220.

Szczurek, Przemyslaw (2002), »Some remarks on the so-called Epic Layer of the Bhagavadgītā«, u: Brockington, Mary (ur.), *Stages and Transitions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Proceedings of the Second DICSEP, August 1999*, Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, str. 55–72.

Thapar, Romila (1963, ⁸1988), *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, 2. izd., Delhi: Oxford University Press.

Thapar, Romila (1966, ⁷1977), *A History of India I*, Harmondsworth – New York – Ringwood – Markham – Auckland: Penguin Books.

Witzel, Michael (2003), *Das alte Indien*, München: Verlag C. H. Beck.

Mislav Ježić

Victory Through War or Victory Through Righteousness?

Vijaya and dhammavijaya

Abstract

The Indian emperor Aśoka Maurya (273/269 – 232 BC) left behind him an important corpus of inscriptions, describing the leading principles of his rule, which were disseminated over the vast territory of his empire. His ancestors conquered almost the whole of India and of contemporary Afghanistan, as well as parts of Iran. He waged only one war in Kalinga in order to incorporate the eastern coast of India into his realm. He described the horrible consequences of this war very openly in his inscriptions. He decided to stop waging wars thereafter, and to “conquer” the world by means of righteousness in accordance with Buddhist principles. He cultivated diplomatic relations with neighbouring countries and had ambassadors in all the Hellenistic kingdoms. He invested forty years of his rule in efforts to shape a different India, and sent missionaries to shape a different world. His thoughts on war and peace, on righteousness and care for all sentient beings are unique in human political history.

The dynasty of Aśoka, the Mauryas, ruled some fifty years after his death, until 185 BC. After this, the Brahman dynasty of the Śuṅgas (185 – 73 BC) rose to power in the eastern part of the former empire. The northwestern part of the empire was conquered by the Greek rulers of Bactria, and later by Iranian peoples like the Parthians and the Scythians, and other invaders. It is very likely that we have to thank the Śuṅgas for a Brahmanist revival, and the narrative part of the great heroic epic the Mahābhārata was most probably completed during their rule. It is also possible that an essential portion of the famous philosophical and religious poem Bhagavadgītā, which was incorporated into this epic, was composed during the same period. The poem discusses under which circumstances war is a sin, and under which circumstances it is a duty to fight. The Brahmanical or Hindu world-view here polemically opposes the Buddhist one without naming it explicitly.

Some of the most salient dilemmas concerning war and peace, violence and non-violence, duty and compassion found their expression within the context of the polemics between Brahmanism or Hinduism and Buddhism (and Jinism as well), and ethical views concerning human activity and life in general, which emerged on these grounds, can incite us even today to take our stand with regard to life and to other people and sentient beings.

Both the Buddhists and the Hindus formulated their basic concepts of human obligation to act out of duty without regard to personal utility with the ultimate aim of promoting universal good and maintaining further existence of the world. This amounts to the categorical imperative to act in accordance with what would be an ideal universal legislation (dharma, either in the Buddhist or in the Brahmanist sense), as it found its expression in India two thousand years before Kant in Europe. However, the difference between the Brahmanical and Buddhist conception is that, in the Brahmanical world-view, this aim should be attained through the self-denying fulfilment of our duty, irrespectively of the potential pain inflicted on others, while in the Buddhist view, this aim should be achieved through compassion that urges us to invest the greatest efforts to protect other people and sentient beings from pain and physical and spiritual ruin. However, many Buddhist and Jinist views and values were, through the course of time, also incorporated into the Hindu world-view.

Key words

Aśoka, Bhagavadgītā, war, righteousness, dharma, dhammavijaya