



Studije

Izvorni članak UDK 141.131:233-852.5U

Primljeno 2. 7. 2009.

Ivan AndrijanićSveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
iandrij@ffzg.hr

Usporednice antičke tradicije filozofskih komentara i indijske vedāntske filozofije

Sažetak

Ovaj članak istražuje neke usporednice novoplatonističke tradicije filozofskih komentara uz Platōna i Aristotela. Uz to istražuje egzegetske metode usuglašavanja tih dvaju velikih antičkih mislilaca. Ako prihvatimo Sorabjijevu tvrdnju da je cilj novoplatonističkoga usuglašavanja obrana poganskih filozofa od kritike kršćanskih mislilaca možemo vidjeti jasnu usporednicu s vedāntom koja je branila koherenciju svetoga upanišadskog kanona od buddhističke kritike. Ovaj se članak usredotočuje na novoplatonističkoga komentatora Amonija koji je pokušao usuglasiti Aristotelov nauk o Nepokrenutom pokretaču s Platonovim naukom o Demijurgu i Ideji dobra. S druge strane u Indiji možemo vidjeti sličan pokušaj usuglašavanja različitih upanišadskih učenja o najvišem biću.

Ključne riječi

novoplatonizam, vedānta, komentar, nepokrenuti pokretač, demijurg, brahman

Svrha je ovoga rada pokazati neke od usporednica antičke tradicije filozofskih komentara koja se ponajviše razvijala u okviru novoplatonizma i vedānte. Mnoga su djela tih dviju filozofskih škola sastavljena u obliku komentara uz starija filozofska djela. Vedānta, uz pūrva-mīmāṃsu, sāmṅhyu, yogu, vaišešiku i nyāyu, predstavlja jedan od šest klasičnih sustava indijske brahmanističke¹ filozofije. Vedānta u svojoj biti predstavlja hermeneutički sustav tumačenja upanišadi, najmlađega dijela veda. Vede su korpus tekstova koji se u brahmanizmu smatraju svetima. Najstariji dio vedskog korpusa predstavljaju saṃhite, zbirke svetih izreka ili *mantra* koje se nazivaju *ṛcīma* kad su u metru, *sāmanīma* kad se pjevaju na žrtvenim svečanostima i *yađusīma* kad su u prozi. Na saṃhite se nadovezuju brāhmaṇe, obredni komentari i āraṇyake, šumski tekstovi koji se bave semiotikom obreda. Od obrednoga su okvira

1

Indijske filozofske škole najčešće pripadaju pojedinim velikim religijama nastalima na tlu indijskoga potkontinenta. Šest je gore nabrojanih klasičnih sustava tako pripadalo brahmanističkoj religiji (hinduizmu). Najpoznatije su buddhističke škole sarvāstivāda (unu-

tar sarvāstivāde nalazimo škole vaibhāšika i sautrāntika), yogācāra i māđhyamika. Dini-zam je također razvio znatne filozofske sustave. Jedino su se materijalističke filozofske škole poput lokāyata razvijale izvan velikih religijskih sustava.

uvelike slobodne upanišadi,² tekstovi koji progovaraju o osnovnim životnim pitanjima. Iako upanišadi ne predstavljaju neku sustavnu filozofiju, u njima nalazimo mnoga različita ali srodna učenja. Upanišadske se predodžbe kreću od kozmoloških³ i teoloških pa sve do pravih ontoloških⁴ i gnoseoloških predodžaba zbog kojih se one smatraju početkom indijske filozofije.⁵ Upanišadi su nastajale u različitim vedskim školama kroz dug vremenski period. Tako je u nekim upanišadima filološkim metodama moguće razdvojiti starije slojeve i rekonstruirati povijest nastanka teksta.⁶ Iako su ta različita učenja upanišadska srodna, postoje i razlike koje su vjerojatno uočene u vremenu oblikovanja filozofije vedānte, u doba kad su svršene konačne redakcije upanišadskih tekstova. Vedāntska je tradicija svojim pomno sastavljenim komentarima pokušavala usuglasiti upanišadsku objavu i obraniti njezinu koherenciju pred kritikom suparničkih filozofskih škola koje su osporavale autoritet vedskih tekstova. U osporavanju su autoriteta vedskih tekstova najvažniji protivnici vedāntincima s jedne strane bili buddhisti koji su osporavali važenje cijeloga vedskog kanona, dok su se s druge strane nalazili pripadnici brahmanističke škole pūrva-mīmāṃsē koji su osporavali važenje upanišadskih tekstova ističući prvenstvo brāhmaṇa, obrednih komentara na koje se pūrva-mīmāṃsā oslanja oblikujući svoju teoriju obrednog čina.

U približno se isto vrijeme (u prvoj polovini prvoga tisućljeća n. e.), u mediteranskom kulturnom krugu, oblikovala i antička tradicija filozofskih komentara koja po Sorabjiju (2004: 1) predstavlja prijelaz iz antičke u srednjovjekovnu filozofiju. Komentatorska filozofija počinje s peripatetičarima koji brane Aristotelovu filozofiju od napada stoika i platonista. Najstariji su peripatetički komentari nastali u prvom stoljeću prije n. e. pošto je Andronik s Roda uredio i izdao Aristotelove tekstove. Andronikovi učenici Boet⁷ iz Sidona, Sotion, Aleksandar iz Ege i Nikola iz Damaska nastavili su s uređivanjem Aristotelovih djela i sastavljanjem komentara uz njih. Od tih su se komentara, koji su se usredotočivali na *Kategorije*, sačuvali tek fragmenti.⁸ Najstariji je sačuvani komentar uz neko Aristotelovo djelo Aspasijev komentar uz *Nikomahovu etiku*.⁹ Poslije Aspasija djeluje Aleksandar iz Afrodizijade, najslavniji komentator peripatetičke škole, kojega su u antici smatrali jednim od najboljih tumača Aristotelovih.¹⁰ Najstariji je sačuvani komentar uz neko Platonovo djelo anonimni komentar uz dijalog *Teetet* iz prvoga stoljeća pr. n. e. iako Proklo (oko 412.–485.) u svom komentaru uz dijalog *Timej* (1.76.1.–2.) tvrdi da je već Platonov učenik Krantor sastavio komentar uz dijalog *Timej* koji se do danas nije sačuvao. Nakon Aleksandra iz Afrodizijade novoplatonizam¹¹ preuzima ulogu tumačenja i čuvanja starije antičke filozofije. Tako najvažnije komentare uz Platonova i Aristotelova djela sastavljaju upravo novoplatoničari koji se dijelom nadovezuju na peripatetičke komentatore čime pokazuju koliko je njihov utjecaj važan za razvoj novoplatonizma. Novoplatonizam kao filozofska škola nastaje sredinom trećega stoljeća s Plotinom. Karl Praechter¹² razlikuje četiri grane novoplatonizma. Prvu granu predstavljaju Plotin i Porfirije koji se smatraju osnivačima sustava. Druga granu Praechter naziva spekulativnom koju dijeli na a) Sirijsku školu (Jamblih) i b) Atensku školu (Plutarh, Sirijan, Proklo, Simplikije). Treća je religijsko-teurgijska grana koju predstavlja pergamska škola (Julian Apostat). Četvrtu granu naziva učenom granom koju predstavljaju a) Aleksandrijska škola (Hipatia, Hijeroklo, Amonije, Ivan Filopon) i b) zapadna škola (Makrobije i Boetije). Plotin, za razliku od svojih nastavljača, sam nije sastavljao komentare.¹³ Porfirije, Plotinov učenik, biograf i redaktor njegovih djela, prvi se okrenuo Aristotelu i sastavio mnoge komentare uz Aristotelova djela¹⁴ kao i slavno ne komentatorsko djelo *Uvod u Kategorije*,¹⁵ koji je u srednjem vijeku postao standardni udžbenik iz logi-

ke. Na prvi se pogled čini paradoksalnim da je glavna književna preokupacija novoplatoničara bila sastavljanje komentara uz Aristotelova djela imajući u vidu bitnu razliku između Platona i Aristotela. Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje nudi Karamanolis (2006: 2) tvrdeći da su novoplatoničarima neka Aristotelova djela bila vodilja u područjima koja Platon nije sustavno razradio. Tu se prvenstveno misli na logiku. Dokaz za to jest činjenica da je najveći broj komentara sastavljen upravo uz logička djela Aristotelova. Ovdje ipak dolazi do velikog problema jer primjerice u *Kategorijama*, koje su bile možda najčešće komentirano djelo u novoplatonizmu, Aristotel predstavlja

2

Po Deussenu (1905: 23–24) upanišadi možemo podijeliti na starije prozne (*Bṛhadāraṇyaka*, *Āchāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* i *Kena*) i na starije metričke upanišadi (*Kātha*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i *Mahānārāyaṇa*). Od njih su nešto mlađe prozne upanišadi *Praśna*, *Maitrāyaṇīya* i *Māṇḍūkya*. Kako starije upanišadi pripadaju vedskom korpusu sve poteškoće u dataciji Veda vrijede i za njih. Okvirno bi ih se moglo smjestiti u doba između 8. i 7. st. pr. n. e. i razdoblja buddhizma. Vidi Ježić (1999: 8–11) i Olivelle (1998: 12–13).

3

Vidi *Aitareya-upanišad* 1.1., *Āchāndogya-upanišad* 6. 3.–4. i dr.

4

Govoreći o stvaranju upanišadi često govore o iskonu (*agra*). Tako je u *ĀhU* 6.2.1.-3. u iskonu suče što ukazuje na ontološko poimanje iskona, dok je u *Satapatha-brāhmaṇi* 2. 5. 1.1. i 11. 5.8.1. Bog Otac (Pradāpati ili otac poroda) u iskonu što ukazuje na teološko poimanje iskona.

5

Za pregled upanišadskih duhovnih i misaonih sadržaja vidi Ježić (1999: 73–83) i Deussen (1905.)

6

Uzorne mi se čine Ježičeve raščlambe starijih slojeva unutar *Kauṣītaki-upanišadi* (Ježić, 2007 a) i *Īśa-upanišadi* (Ježić, 2007 b), te Schmithausenove (1994.), Hanefeldove (1976.) i Breretonove (2006.) raščlambe dijelova *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* i *Āchāndogya-upanišadi*.

7

Imena grčkih autora navodim prema *Leksikonu antičkih autora* (ed. Škiljan, 1996.) iako se ona mogu navoditi i transliterirana s grčkoga pisma. Tada bi se ime Boet (Βόηθος) moglo pisati i kao Boëth čime bi se sačuvala aspiracija i duljina samoglasnika. Za transkripciju provedenu u *Leksikonu antičkih autora* odlučio sam se jer je bliža čitateljstvu.

8

Tako primjerice novoplatoničar Simplikije u svojem komentaru uz *Kategorije* često spominje Boetova tumačenja istoga djela.

9

Aspasije je sastavio i komentare uz *Kategorije*, *Fiziku*, *Metafiziku*, *O nebu* i *O tumačenju* koji se nisu sačuvali (ed. Škiljan, 1996: 86).

10

Temistije u svojoj parafrazi Aristotelove *Druge analitike* kaže da je izabrao oblik parafraze jer bi se komentar mogao shvatiti kao pokušaj ispravljanja Aleksandrova tumačenja toga djela (sačuvana u fragmentima) što je slično pokušaju ispravljanja Fidijine Atene (Touminen, 2009: 21–22).

11

Naziv 'novoplatonizam' potječe iz 18. stoljeća kad se uvriježio za označavanje filozofije Plotina i njegovih nastavljača koji priznaju hijerarhijsko stupnjevanje (ὀπτότασις) i emanaciju iz Jednoga, najvišega bića, prema nižim stupnjevima. Karamanolis je (2006: 140–149) pokazao da je već Numenije, novopitagorejac iz drugoga stoljeća, razlikovao hijerarhiju triju bogova (prvi Bog [πρωτος θεός], Demijurg i svijet [τὸ ποιημα]) što anticipira Plotinov nauk o emanaciji. Više o raspravi o originalnosti Plotinova nauka vidi kod Remes (2008: 3ff).

12

Verrycken (1990: 200) prikazuje tu podjelu prema Praechterovu članku »Richtungen und Schulen im Neuplatonismus«, *Genethliakon C. Robert*, Berlin 1910: 155–156.

13

Plotin sebe u petoj eneadi (5.1.8.) naziva tumačem Platonovim.

14

Djelomično su sačuvani komentari uz *Fiziku*, *Kategorije* i *O tumačenju* dok su izgubljeni komentari uz 12. Knjigu *Metafizike*, *Prve analitike* i *O duši*.

15

Puni je naziv djela Ἐισαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πρῶσιν καὶ ἀπόκρισιν (*Uvod u Aristotelove Kategorije pomoću pitanja i odgovora*).

neke metafizičke tvrdnje koje po današnjem shvaćanju nisu u skladu s naukom Platonovim, a poznato je da se u novoplatonizmu Platonov nauk smatrao krajnjom istinom. Također valja imati u vidu i to da su novoplatonici sastavljali komentare i uz djela kao što su *Metafizika* i *O duši* koja sadrže učenja o duši ili o najvišem biću koja su sasvim suprotna Platonovim učenjima o besmrtnosti duše i božanskom stvaratelju svijeta.

Zanimljivo je da novoplatonici zapravo nisu vidjeli nesuglasje između Platona i Aristotela jer se Aristotelova filozofija po njima samo mora ispravno shvatiti.¹⁶ Zato je glavni zadatak novoplatoničkoga tumača usuglašivanje Aristotelova nauka s Platonovim. Novoplatoničko usuglašivanje Platona i Aristotela službeno započinje upravo Porfirijem.¹⁷ Po tom se pokušaju usklađivanja novoplatonički komentari bitno razlikuju od peripatetičkih kod kojih nema takve težnje za usuglašivanjem Platona i Aristotela. Ovdje valja imati u vidu da težnja za usuglašivanjem Platona i Aristotela nije prisutna kod svih novoplatoničara u istoj mjeri. Usuglašivanje je najprisutnije kod Porfirija i Amonija dok Sirijan i Proklo tvrde da se protuslovlja u nekim slučajevima moraju prihvatiti ističući načelo da Platon u svim takvim slučajevima mora biti u pravu. Porfirije, prvi novoplatoničar koji se prihvatio usklađivanja Platona i Aristotela, usklađivao je aristotelovsku logiku s platonističkom metafizikom dodjeljujući svakoj nauci svoju ravan djelovanja. Aristotelova logika služi istraživanju svojstava jezika¹⁸ koji predstavlja oruđe tumačenja svijeta pojava. Aristotelove logičke spise Porfirije ne smatra (platonističkom) metafizikom koja stavlja rod ili ideju ispred pojedinačnoga bića. Aristotelova se logika bavi označujućim izrazima i klasifikacijom onoga što označuju i prirodno je da se u tom kontekstu osjetilno spoznatljive pojedinačne stvari koje se imenuju na razini osjetila smatraju prvotnima dok su rodni pojmovi na toj razini drugotni. Na inteligibilnoj su razini metafizike ideje prvotne a osjetilni predmeti drugotni. Na tom je tragu Porfirijev učenik Jamblih osporavao tvrdnje da je Aristotel uopće kritizirao nauku o idejama. Touminen (2009: 29) navodi Simplikijevu tvrdnju iz komentara uz *Kategorije* (6.19–7.33) da Aristotela valja slijediti u pitanjima osjetilnoga svijeta a Platona u pitanjima inteligibilnoga svijeta. Hijeroklo (5. st.) je naučavao suglasje Platona i Aristotela u pogledu stvaranja svijeta. Nauku o suglasju je pripisao Plutarhu iz Atene (1./2. st.) i Amoniju Sakku (3. st.), učitelju Plotinovu. Ovdje bismo mogli govoriti o prvoj metodi usklađivanja Platona i Aristotela gdje se svakom dodjeljuje njegova ravan djelovanja. Porfirijev nauku o različitim svrhama Aristotelove logike i Platonove metafizike ogledao se u stupnjevanju tekstova koji su se proučavali u novoplatoničkim školama.

Tako se već se u ranom novoplatonizmu na Aristotela gledalo kao na nužni uvjet za shvaćanje Platonove filozofije. U duhu takva stupnjevanja i utvrđivanja tekstovnoga kanona već je za Jambliha odabrano dvanaest Platonovih djela koja su se čitala poslije Aristotelovih. Vrhunac Platonova opusa po novoplatonici predstavljaju dijaloz *Parmenid* i *Timej*. U *Timeju* se nalazi nauku o Demijurgu koji će zauzeti posebno mjesto u novoplatoničkoj teologiji. Sirijan i Proklo su smatrali da Aristotelova djela pripadaju nižim misterijima koje se proučavaju prije velikih misterija sadržanih u Platonovim dijalozima. Sirijan je u Atenu uveo shemu logika–etika–politika–fizika–teologija. Tako je naukovanje u novoplatoničkoj školi u Atenu za vrijeme Sirijana i poslije njega započinjalo Aristotelovim logičkim spisima, konkretno *Kategorijama*. Slijedile su *Analitike* i *O tumačenju* (vidi bilješku 15 i 16). Dalje su se proučavali etički i politički spisi pa *Fizika* da bi vrhunac nauka bila *Metafizika* tek nakon koje bi na red došao Platon.¹⁹ Sirijan i Proklo negdje su vidjeli suglasje, ali

su u nauku o idejama i stvaranju svijeta priznavali razliku. Amonije je i u tim pitanjima vidio suglasnost.

Za nas je iznimno važan razlog zašto je uopće do usuglašivanja dolazilo. Po Richardu Sorabjiju (2004, vol. 1: 14) usuglašivanje Platona i Aristotela bilo je vrlo važno u novoplatoničkim raspravama s kršćanima koji su napadali unutarnju suglasnost antičke filozofije dokazujući da poganski filozofi proturječe jedni drugima osporavajući na taj način valjanost njihova nauka. Valja imati na umu da do usuglašivanja vjerojatno nije došlo isključivo zbog rasprave s kršćanima jer smo već vidjeli da je pokušaja usklađivanja njihova bilo i ranije, dok još nije bilo opasnosti od kršćanske kritike. Zato bi se moglo reći da novoplatoničari razvijaju već postojeće ideje o suglasju Platona i Aristotela koristeći ih u raspravi s kršćanima. Tako su Proklo i Simplikije vidjeli cijelu tradiciju antičke filozofije (osim skeptika i epikurejaca) kao tok jedne jedinstvene filozofije koja predstavlja božansku objavu u kojoj ne smije biti unutarnjega nesuglasja.²⁰ Sorabji (ibid.) također primjećuje paradoks da je upravo novoplatoničko tumačenje, izvorno usmjereno protiv kršćanske kritike, učinilo Aristotela prihvatljivim kršćanstvu i skolastičarima trinaestoga stoljeća.

Ovdje valja uočiti da se i vedānta i novoplatonički komentari oslanjaju na jasno utvrđeni korpus tekstova koji u obje škole uživaju velik autoritet. Komentari vedānte oslanjaju se na anonimne usmeno prenošene upanišadske tekstove koji su se u vedskim školama prenosili zapanjujućom točnošću i preciznošću dok se novoplatonički komentari oslanjaju na Aristotelove tekstove u redakciji Andronika s Roda. Obje škole razvijaju metode tumačenja braneći unutarnju dosljednost tekstova u raspravama s protivnicima koji pripadaju suparničkim religijskim sustavima. Novoplatoničari se nalaze u sukobu s kršćanstvom dok se vedāntinci sukobljavaju s filozofima koji pripadaju raznim buddhističkim školama. Neke od egzegetskih metoda usuglašivanja pokušat ću opisati u ovom radu usredotočujući se na raščlambu Amonijeva usuglašivanja Platonova nauka o Demijurgu iz dijaloga *Timej* s Aristotelovim naukom o Nepokrenutom pokretaču iz osme knjige *Fizike* i učenjem o Bogu (ὁ θεός) pokretaču nebesa iz 12. knjige *Metafizike*. Također ću ukratko opisati kako stariji vedāntinci usklađuju različita upanišadska učenja o brahmanu, najvišem biću koje je na različite načine opisano u različitim upanišadima.

Amonije, sin Hermijev, živio je na prijelazu iz petoga u šesto stoljeće (po Sorabjiju [1990: 181] od 435. ili 445. do otprilike 517./526.) u Aleksandriji gdje je bio predstojnik novoplatoničke škole. U mladosti je živio u Ateni gdje je bio učenik Proklov da bi kasnije u Aleksandriji poučavao neke od

16

Tumač Aristotelov, po novoplatoničaru Simplikiju, kako bi ispravno shvatio Aristotelovu navodnu kritiku Platona, ne treba gledati samo slova (λέξις) već i duh ili um (νοῦς) iza riječi čije će ga sagledavanje uvjeriti u suglasnost u najvažnijim pitanjima. (Simplikije uz *Kategorije* 7. 23–32, citiran u Sorabji, 2004, sv. 3: 38).

17

Najstariji je pokušaj usuglašivanja Platona i Aristotela prisutan već kod Antioha iz Askalona (oko 130.–68. pr. n. e.), učenika Filonova, koji je njihova djela pokušao pomiriti sa stoičkom filozofijom (vidi Karamanolis, 2006: 44–84).

18

Porfirije je smatrao da *Organon* čini cjelinu koja se kreće od jednostavnih jezičnih izraza opisanih u *Kategorijama*, zatim da proučava složene izraze u obliku rečenica i premisa u *O tumačenju* da bi u *Prvoj analitici* opisao složene rečenice u obliku silogizma. (Ebbesen, 1990: 146)

19

Više o naukovanju u novoplatoničkim školama može se naći u Sorabjija (1990: 5–10).

20

Sorabji (1990: 5) navodi da Simplikije u komentaru uz Aristotelovu *Fiziku* (28.32–29.5 i 640.12–18) izravno iznosi ove tvrdnje.

najvažnijih novoplatoničara poput Ivana Filopona, Simplikija, Asklepija i Damaskija. Amonijeva se mnogobrojna komentatorska djela nisu sačuvala iako u djelima njegovih učenika i kasnijih novoplatoničara nalazimo mnoge fragmente Amonijeve iz kojih se prilično precizno mogu rekonstruirati glavna načela njegove filozofije.²¹ Sorabji (1990: 181–182) navodi da po Amoniju Aristotelov bog ili Pokretač pokreće i održava svijet u smislu da ga stvara i održava. Tako on ne samo da ga pokreće već predstavlja i načelo njegove opstojnosti. Ova je tvrdnja u suprotnosti s naukom Aleksandra iz Afrodisijade po kojem je Aristotelov Pokretač, sam nepokrenut, pokrenuo već postojeće ne sudjelujući u njegovom bivanju. Tvrdnja da Pokretač predstavlja stvoritelja koji svijetu osigurava beskonačnu opstojnost služi usuglašavanju Aristotelova nauka o Nepokrenutu pokretaču s Platonovim naukom o Demijurgu iz *Timeja*.²² Sorabji (1990: 182) pokazuje da Amonijevoj zamisli o Pokretaču kao stvaratelju i održavatelju prethodi nauk stoika Arija Didima (1. st.), po kojem Nepokrenuti pokretač drži zajedno nebesa, i nekih ranijih novoplatoničara poput Deksipia (4. st.) i Hijerokla iz Aleksandrije (5. st.). Amonijeva se prerada Aristotela sačuvala u djelima Ivana Filopona, Simplikija i Asklepija. Arapski filozof Farabi (oko 873.–950.), uz Aristotelu pogrješno pripisanu *Teologiju Aristotelovu*, citira Amonija i preuzima njegove argumente za tumačenje Nepokrenutog pokretača kao stvaratelja svijeta u svom djelu *Harmonija Platona i Aristotela*.²³ Farabi je utjecao na Ibna Sinu a zatim i na Maimonida čija su djela u latinskome prijevodu odigrala ključnu ulogu u velikom oživljavanju aristotelizma u 13. stoljeću. Zato Sorabji (1990: 183) vidi izravan put utjecaja Amonijeva na pogrješno tumačenje Aristotelove teologije u skolastici.

Prije nego započnemo s Amonijevim argumentima za usklađivanje Platonova i Aristotelova nauka valja naglasiti da je u središtu novoplatoničkoga nauka tumačenje odnosa jedinstva i mnoštva, odnosno objašnjenje kako mnoštvo bića proizlazi iz jednoga prvog uzroka. Uzor svih novoplatoničkih učenja o emanaciji mnoštva iz Jednoga predstavlja Plotinov nauk o slojevima (ὑπόστασις) stvaranja. Na vrhu je Jedno (τὸ ἓν) koje se izjednačuje s Idejom dobra iz Platonove Republike iz čega proizlazi um (νοῦς)²⁴ iz kojega proizlazi duša (ψυχή). Svaki je viši sloj djelatni uzrok nižega. Iz duše dalje proizlazi osjetilni svijet i tvar. U Plotina je Jedno onkraj bića i uma (*Eneade*, 1.1.8.9–10, 5.3.13.1–6), prije svega, jednostavno i različito od svega što dolazi poslije s čim nije pomiješano. Iako ono uistinu (ἄνωτος) jest Jedno, ne može mu se pridodati nikakav predikat pa čak ni to da je Jedno (*Eneade*, 5.4.1.1ff). Po Plotinu je to prvo Jedno ideja dobra (τὸ ἀγαθόν [*Eneade*, 6.7.38 i 6.9]). Iz Jednoga proizlazi um (*Eneade*, 5.4.2.1–5) koji motri Jedno i sebe sama i koji sadrži Platonove ideje (*Eneade*, 5.9.9). Iz uma izlazi duša koja predstavlja spojnicu osjetilnoga i nad osjetilnog svijeta zbog čega joj je pogled usmjeren nagore prema umu i nadolje prema prirodi (φύσις) koja je i sama niža duša (*Eneade*, 3.8.3.9–11).

Amonijevo je učenje o Aristotelovu Nepokrenutom pokretaču sačuvano u Simplikijevu komentaru uz *Fiziku* i *O nebu* i u Asklepijevom komentaru uz *Metafiziku*.²⁵ Ova se dva tumačenja međutim razlikuju. U Simplikija je Amonijevo tumačenje Nepokrenutoga pokretača takvo da se on izjednačuje s drugim slojem u procesu emanacije (ὑπόστασις), odnosno s Umom ili Demijurgom koji sadrži sve ideje. Tako Amonij tvrdi da je Aristotel prihvaćao Platonov nauk o idejama u obliku načela u umu Pokretača koje su kauzalno odgovorne za opstojnost beskonačna svijeta. Nepokrenuti je pokretač u isto vrijeme djelatni uzrok i svrha svega svijeta.²⁶ Aleksandar iz Afrodisijade je ograničio djelatnu kauzalnost Prvoga pokretača na pokretanje nebesa, ali je odbijao mogućnost da on bude djelatni uzrok nebeske supstancije. U novoplatonizmu je

Nepokrenuti pokretač načelo kretanja svijeta i načelo njegove opstojnosti. Po Amoniju dva su argumenta za to. Prvi jest taj da ono što izvana prima pokret nužno izvana prima i opstojnost. Kako Nepokrenuti pokretač izravno pokreće nebesa kao djelatni uzrok, nebesa od njega primaju i tjelesnu supstancu. Drugi dokaz Amonije nalazi u *Fizici* 2.6.198a 5–13. gdje se kaže da su $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$ (um i priroda) uzroci svijeta što se lijepo uklapa u novoplatonički nauk o emanaciji. Po Simplikiju je Aristotel izbjegavao govoriti o Pokretaču kao djelatnom uzroku jer se može pomisliti da stvaranje svijeta implicira njegov početak u nekom realnom vremenu, što se protivi osnovama novoplatoničke metafizike po kojoj je svemir vječan.²⁷ Zato je Aristotel po Simplikiju ponajviše govorio o bogu kao o svrsi.

Na drugoj se strani nalazi Asklepijevo svjedočanstvo o Amonijevu usuglašivanju nauka o Platonovu i Aristotelovu najvišem biću u njegovu komentaru uz *Metafiziku*. Amonije je po Asklepiju izjednačavao Aristotelova boga iz Metafizike s Plotinovim Jednim i s Platonovom idejom dobra koja po njem predstavlja prvo počelo ($\alpha\chi\chi\acute{\eta}$) svijeta. Tako je Amonijev bog iz Aristotelove *Fizike* u Simplikijevu tumačenju zapravo Demijurg koji stvara svijet pokrećući ga u skladu s idejama koje se nalaze u njegovu umu. Po Amoniju Aristotelova kritika nauka o idejama nije usmjerena protiv ideja samih već protiv onih tumačenja Platonova nauka o idejama po kojima ideje opstojе izvan Uma koji je zapravo Demijurg. Amonijev je bog iz Aristotelove *Metafizike* u Asklepijevu tumačenju zapravo Plotinovo Jedno i Platonova ideja dobra. Po Koenraadu Verryckenu (1990: 220–223) ovi izvodi zapravo nisu proturječni. Na prvi bi se pogled moglo zaključiti da je proturječno tvrditi da je Aristotelov bog u jednom tekstu Um, a u drugom Jedno. Verrycken misli da Simplikije i Asklepije svaki za sebe ne daju cjelovitu sliku Amonijeve metafizike, već ih se treba promatrati zajedno – s time da komentare Simplikijeve i Asklepijeve treba shvatiti u duhu novoplatonističke hijerarhije slojeva emanacije. Tada bi *Metafizika* opisivala Jedno dok bi *Fizika* opisivala Um podređen Jednomu. Po tom tumačenju Amonij s jedne strane usklađuje Platonov nauk o Demijurgu i nauk o Ideji dobra s navodno različitim slojevima emanacije u *Fizici* i *Metafizici*. Takvo je tumačenje u skladu i s hijerarhiziranjem Aristotelovih tekstova među kojima je vrhunac upravo *Metafizika* koja opisuje Jedno. Radi se o tome

21

Po Tuominenu (2009: 33) su danas izgubljeni komentari uz *Kategorije* i *Prvu analitiku* u antici izdani pod Amonijevim imenom dok su Filoponove bilješke s Amonijevih predavanja izdane i sačuvane kao Filoponovi komentari uz *Prvu* i *Drugu analitiku*, *O duši* i *O rađanju i uništenju*. Remes (2008: 29) tvrdi da su sačuvana (?) dva autentična djela Amonijeva: komentar uz *O tumačenju* i komentar uz Porfirijev *Uvod u Kategorije*. Ostala su djela po Remesu ili izgubljena ili izdana pod imenom onih koji su bilješke izdali.

22

Platon u *Timeju* (41a–b) tvrdi da ono što je Demijurg stvorio i čemu je otac ne može biti ukinuto bez njegove privole što znači da on nakon stvaranja bdije nad stvorenim.

23

Djelo je izdano zajedno s njemačkim prijevodom u sklopu Dietericijeva djela *Alfarabi's*

philosophische Abhandlungen, Brill, Leiden 1892.

24

S umom se u metafiziku uvodi princip mnogostrukosti. Um odgovara Platonovu Demijurgu koji sadrži sve ideje.

25

Prikaz Asklepijeva i Simplikijeva tumačenja Amonijeva usklađivanja Platona i Aristotela učinjen je prema Verryckenu (1990: 199–223).

26

Vidi Simplikijev komentar uz *Fiziku* 1363.9–10.

27

Amonijeva je knjiga izgubljena ali su glavni argumenti za taj nauk sačuvani u Simplikijevu komentaru uz *Fiziku* 1361.11–1363.12.

da je po Amoniju Bog ili Nepokrenuti pokretač opisan u različitim tekstovima Aristotelovim u skladu s naukom o emanaciji. Tako je Aristotel usklađen ne samo s Platonom već i s Plotinom. S druge je strane naukom o emanaciji usklađeno i unutarnje proturječje u Platona između Demijurga i Ideje dobra. Može se reći da novoplatonički komentatori koriste shemu hijerarhijskoga stupnjevanja i u nju umeću različita shvaćanja božanstva koja nalaze u tekstovima koji se trebaju uskladiti.

Vrlo se sličan postupak razvio i u filozofiji vedānte gdje se egzegetski ideal ocrta u usklađivanju nauka o brahmanu, najvišem biću opisanom u upanišadima, anonimnim tekstovima koji sadrže mnoge i znatne filozofske spekulacije. Upanišadi su nastajale u sklopu različitih škola kroz dugo vremensko razdoblje, pa nije ni čudo da sadrže različita učenja. Vedānta ih uzima kao objavu i jedini valjani način spoznaje²⁸ brahmana. Kako bi se moglo raspravljati s drugim filozofskim školama koje ne priznaju autoritet Veda potrebno je uskladiti glavna učenja upanišadska, napose ona o brahmanu. Tako je na nekim mjestima brahman opisan kao najviše božanstvo, tvarni uzrok svijeta koji je nastao njegovom preoblikom, dok je na nekim mjestima opisan kao stvoritelj svijeta. Neki dijelovi upanišadi opisuju jedinstvenog brahmana koji se ne može opisati nikakvim značajkama, već samo odricanjem značajaka. Je li brahman biće koje posjeduje određena svojstva ili je on jedinstveni apsolut bez svojstava postaje ključni problem u filozofiji vedānte. Najstariji je pokušaj tumačenja upanišadskih tekstova zabilježen u *Brahma-sūtrama*, tekstu koji predstavlja temeljni filozofski priručnik škole. *Brahma-sūtre* su tekst koji predstavlja egzegetski napor mnogih generacija upanišadskih tumača pri čem tekst čuva imena i osnovne filozofske nazore nekih ranijih vedāntskih učitelja čiji se radovi nisu sačuvali. Sastoji se od četiri poglavlja od kojih se prvo naziva *samanvaya* što znači usuglašavanje. To znači da je prvo potrebno osigurati temelj na kojem će se izgraditi nauk. Taj su temelj upanišadi i vedāntski mislilac mora prvo pokazati da su upanišadi potpuno suglasne u opisu brahmana kao najvišeg bića.

Moglo bi se reći da *Brahma-sūtre* na dva načina pristupaju tumačenju upanišadske objave. S jedne su strane prisutna tehnička pravila tumačenja koja su vedāntinci preuzeli iz škole pūrva-mīmāṃsā. To su izvorno bile metode tumačenja obreda koje su vedāntinci preoblikovali u hermeneutički aparat za tumačenje upanišadskih tekstova. S druge strane u *Brahma-sūtrama* već vidimo kako potreba za usklađivanjem upanišadi ima za ishod stvaranje temeljnoga metafizičkog nauka o počelu svijeta. Taj je temeljni metafizički stav neki rani oblik bhedābhedavāde gdje se različiti načini opisa brahmana pokušavaju uskladiti idejom o istovremenom jedinstvu i različitosti triju temeljnih načela postojanja – apsoluta, osobne duše i svijeta pojavnosti. Svoja temeljna metafizička, kao i ontološka učenja vedānta razvija iz potrebe usustavljanja upanišadi i dokazivanja da u njihovim učenjima o počelu svijeta nema proturječja. Prvi mogući odgovor na pitanje o odnosu apsoluta i sopstva daju *Brahma-sūtre* naukom da je svaka pojedinačna duša dio brahmana. Iz brahmana je, koji je izvor spisa, sve rođeno. On je materijalni²⁹ uzrok svijeta jer svijet kao njegovo djelo predstavlja preobliku (*pariṇāma*)³⁰ samog brahmana. Kako je posljedica (svijet) jednaka uzroku (brahman)³¹ *Brahma-sūtre* očito poučavaju monističku filozofiju preoblike brahmana po načelu *satkārya-vāde* (učenja po kojem je uzrok sadržan u posljedici). *Brahma-sūtre* ne poučavaju da je svijet privid, već da je svijet preoblikovani brahman. U odnosu prema osobnoj duši brahman se odnosi kao cjelina prema dijelu, kojemu je u isto vrijeme istovjetan.³² Kako bi se ovo ilustriralo koristi se nekoliko primjera poput primjera svjetla (*prakāśa*) i njegova izvora (*āśraya*) koji su različiti, ali

im je zajednička jara (*tejas*) u *Brahma-sūtrama* 3.2.28. U *BS* 3.2.27 koristi se primjer zmiye i njezine grivne. U razjašnjenju odnosa brahmana i onoga što je nastalo njegovom preoblikom *BS* 3.2.18 služe se primjerom sunca i njegova odsjaja iako se u *BS* 3.2.14 kaže: »Jer (brahman) je samo bez oblika zbog toga što je ključni dio toga (spisa).« (*arūpavad eva hi tatpradhānatvāt*) Kako bi se objasnio odnos razlikovanja brahmana i svijeta u *BS* 3.2.15 kaže se: »I poput svjetla (i njegova izvora) kako (spisi) ne bi bili besmisleni.« (*prakāśatac cāvaiyarthiyāt*) Ovdje se najbolje vidi sintetička narav *sūtra*. Upaniṣadi po *sūtrama* najviše govore o bezoblikom brahmanu; kako se velik dio upaniṣadi ne bi proglasio suvišnim, jer se u tim dijelovima očito govori o brahmanu obdarenom značajkama, mora se uspostaviti odnos istovremenog jedinstva i različitosti. Svjetlo i njegov izvor nisu sasvim isti ali imaju istu bit, jaru. Isto je i s brahmanom i svijetom. Ovim se temeljnim metafizičkim stavom mogu protumačiti sva naoko protuslovna mjesta u upaniṣadima. Taj se način shvaćanja temeljnoga odnosa brahmana i svijeta od Bhāskare na dalje naziva *bhedābhedavāda* (govor o razlici i ne razlici).

U sedmom ili osmom stoljeću živio je veliki vedāntski filozof Śaṅkara koji je sastavio komentar uz *Brahma-sūtre* i uz sve starije upaniṣadi. On je začetnik škole nazvane advaita-vedānta (ne dvojtvena vedānta) koja naučava apsolutno jedinstvo brahmanovo uzimajući mnoštvenost empirijskoga svijeta pojava kao iluziju. Uslijed neznanja najvišem se brahmanu pridaju iluzorni nameci (*upādhi*) u obliku predikata. Ono najviše se baš poput Jednog kod Plotina i Prokla ne može opisati pridavanjem svojstava, već samo odricanjem bilo kakve predikacije. Radi se o tome da je potrebno opisati načelo iznad i izvan kojega nema ništa drugo jer bi ga to drugo ograničavalo pa je moguće zamisliti nešto još više – a izbjegavanje *regressus ad infinitum* je jedan od aksioma vedāntske filozofije. Taj je brahman na višoj ravni spoznaje jedno bez drugoga (*ekam advitīyam*) i sve je ostalo samo privid gledan s niže ravni spoznaje, slično kao što novoplatoničari smještaju Aristotelovu filozofiju u ravan svi-

28

Vedānta svakoj ravni pridaje pripadajuće valjane načine spoznaje. Tako spoznajom predmeta rukovodi opažaj, spoznajom odnosa među njima zaključak, dok je krajnju istinu moguće spoznati samo iz upaniṣadi.

29

prakṛtiś ca pratīhñādyṣṭāntānuparodhāt / ([brahman je] i materijalni uzrok zbog ne onemogućivanja primjera i poučka [iz spisa]). (*BS*, 1.4.23)

30

ātmakṛteḥ pariṇāmāt / ([brahman je materijalni uzrok] zbog činjenja iz samoga sebe iz preoblake). (*BS*, 1.4.26)

31

tadananyatvam ārambhaṇaśabdādibhyaḥ / (To se ne razlikuje [uzrok i posljedica] zbog tekstova o početku i ostaloga). (*BS*, 2.1.14) Sljedećih šest *sūtra* navode tvrdnje o jedinstvu uzroka i posljedice: posljedica se vidi u uzroku ako je on vidljiv, posljedica ima svoje pred-bivanje u uzroku što dokazuje zaključivanje i svjedočanstvo spisa kao i analogija s tkaninom (vjerojatno jer su niti od kojih je sastavljena tkanina vidljive).

32

*aṃśo nānā vyapadeśād anyathā cāpi dāśa-
kitavādītvam adhīyata eke* / ([duša je] dio [brahmana] jer je označena kao drugačija, i obrnuto jedni shvaćaju [brahmana] kao bivanje i slugu, kockara i ostalo). (*BS*, 2.3.43) Śaṅkara se poziva na stanovitu *Brahma-sūktu* određene grane *Atharva-vede* gdje se kaže: »brahman su ribari, brahman su sluge, brahman su i ovi kockari« (*brahma dāśā brahma dāśā brahmaiveme kitavāḥ*). Po Śaṅkari sluge i ostali ovise o gospodaru kao što duša ovisi o brahmanu. Bhāskara (*Brahmasūtra-bhāṣya*, 2.3.43 [str. 142]) također spominje isti stih, ali ispušta sluge i spominje ovisnost. Po njemu je to iskaz o ne-različitosti brahmana poput onoga iz *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 4.3:

tvaṃ strī tvaṃ pumānasi tvaṃ kumāra uta vā kumārī

tvaṃ jīrṇo daṇḍena vañcasi tvaṃ jāto bhavasi viśvatomukhaḥ /

(You are a woman; you are a man; you are a boy or also a girl.

As an old man, you walk along with a walking stick. As you are born, you turn your face in every direction. [Olivelle, 1998: 425]).

jeta pojava a Platonov nauk na inteligibilnu ravan. Dvije se razine spoznaje u vedānti nazivaju svakodnevna ili *vyavahārika* i najviša ili *paramārtha*. Razlikovanje dviju razina spoznaje daje Śāṅkari moćan aparat za usuglašivanje proturječnih učenja u upanišadima. Metafizički je nauk o tri razine spoznaje prisutan već u ranom advaitskom djelu *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74)³³ a nauk o dvije razine prisutan je u Bhartṛharijevoj *Vākyapadīyi* (3.6.26, 3.7.39, 3.8.45). Hermeneutička dimenzija nauka o razinama spoznaje, koliko mi je poznato, prvi se puta javlja kod Śāṅkare. Onako kako su raniji metafizičari advaite svu pojavnu mnogostrukost smjestili na nižu razinu spoznaje tako je Śāṅkara sve opise brahmana koji proturječe njegovu apsolutnom jedinstvu premjestio na nižu razinu spoznaje. U komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* ti su odlomci dobili i svoje posebno mjesto u Śāṅkarinoj duhovnoj pedagogiji. Ti su opisi po Śāṅkari zapravo obrasci za razmatranje kojemu je cilj pročišćenje unutarnjega organa. Spoznaja je brahmana analogna svakoj drugoj spoznaji i zato je brahman moguće spoznati jedino spoznajom upanišadske objave koja za Śāṅkaru predstavlja jedini valjani načinom spoznaje brahmana. Drugim riječima, dijelovi teksta koji opisuju brahman kao obdaren nekim osobinama služe razmatranju koje služi pročišćenju, dok dijelovi koji govore o brahmanu kao o jedinstvenom apsolutu koji se ne može opisati već mu se mogu samo odricati svojstva služe izravnoj spoznaji brahmana. Spoznaja nedvojtvenoga brahmana za Śāṅkaru predstavlja oslobođenje iz kruga rađanja i umiranja. Iz ovoga vidimo kolika je važnost upanišadi u Śāṅkarinu nauku jer njihov nauk izravno vodi oslobođenju. Hermeneutika teksta je Śāṅkari zapravo u eshatološkoj službi.

Dva su načina usklađivanja Platona i Aristotela: prvi se očituje u hijerarhizaciji tekstova i smještanju nauka na različite ravni. Aristotel u logičkim spisima govori o fizičkoj ravni gdje se priprema za viši nauk, dok se u *Metafizici* učenje o Bogu izjednačava s Platonovim naukom o Ideji dobra. Po tome oni govore o istom ali s različitim razina. Na sličan način Śāṅkara smješta različite dijelove upanišadskoga teksta na svakodnevnu ravan i na najvišu transcendentnu ravan. Drugi je način usuglašivanja usklađivanje najviših teoloških i metafizičkih učenja Aristotelovih i Platonovih iz *Metafizike* i *Timeja* u skladu s novoplatoničkim naukom o emanaciji gdje se različiti opisi Boga izjednačuju sa slojevima unutar procesa emanacije. Zanimljivo je da je plod Amonijeve usklađivanja upravo prihvaćanje Aristotela u 13. stoljeću.

Advaita-vedānta također ustanovljuje dvije potpuno analogne razine spoznaje s kojih se jedinstveni brahman opaža na različite načine uslijed neznanja spoznavajućega subjekta. Na najvišoj je ravni naime sve jedno i nikakvo proturječje nije moguće. Metafizika je vedānte vjerojatno i nastala uslijed egzegetskoga napora usklađivanja u sukobu sa suprotstavljenim religijskim nazorima buddhističkim. Vrlo je vjerojatno da su i novoplatoničari pribjegavali usklađivanju braneći antičku filozofsku tradiciju od kritike kršćana koji su u nesuglasju najvećih filozofa antike vidjeli priliku za kritiku filozofije koju su smatrali poganskom. Takvi su napadi za naše filozofe predstavljali prijetnju samom temelju s jedne strane antičke poganske a s druge strane vedske tradicije. Povijest je htjela da krajnji ishod bude potpuno različit. S jedne strane buddhizam do dvanaestoga stoljeća nestaje iz Indije dok atenski novoplatonizam nestaje Justinijanovim ukazom iz 529. kada se zatvara atenska novoplatonička škola. Aleksandrijska je škola neko vrijeme životarila da bi nestala krajem šestoga stoljeća.

Literatura

- Brereton, Joel, (2006.), »The Composition of the Maitreyī Dialogue in the Brhadāraṇyaka Upaniṣad«, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126. No. 3, July–September, str. 323–347.
- Dasgupta, Surendranath, (1922./2007.), *A History of Indian Philosophy I–V*, Motilal Banarsidass, Delhi, ([1922.] Cambridge University Press, Cambridge).
- Deussen, Paul, (1905., pretisak 1908.), *The Philosophy of the Upanishads*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- Ebbesen, Sten, (1990.), »Porphyry's Legacy to Logic: a Reconstruction«, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), Duckworth, London, str. 141–173.
- Hanefeld, Erhardt, (1976.), *Philosophische Haupttexte der Älteren Upaniṣaden*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden.
- Ježić, Mislav, (1999.), *Ṛgvedske upaniṣadi*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Ježić, Mislav, (2007a), *Īśā-upaniṣad: History of the Text in the Light of the Upaniṣadic Parallels*, u tisku, predstavljeno na International Vedic Workshop u Austinu 2007.
- Ježić, Mislav, (2007b), *Kauṣītaki-upaniṣad: The Development of the Text and Its Final Redaction*, u tisku, predstavljeno na International Sanskrit Conference u Edinburghu 2007.
- Karamanolis, George E., (2006.), *Plato and Aristotle in Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- Mayeda, Sengaku, (2000.), »Śāṅkara and Buddhism«, *New Perspectives on Advaita Vedānta, Essays in Commemoration of Professor Richar De Smet, SJ*. (ed. Bradley J. Mal-kovsky), Brill, Leiden.
- Nakamura, Hajime, (1950., eng. prijev. 1983., reprint 1989.), *A History of Early Vedānta philosophy* (Vol. I), Motilal Banarsidass, Delhi.
- Nakamura, Hajime, (1950., engl. prijev. 2004.), *A History of Early Vedānta philosophy* (Vol. II), Motilal Banarsidass, Delhi.
- Olivelle, Patrick, (izd. i prijev.) (1998.), *The Early Upanisads*, Oxford University Press, New York.
- Remes, Pauliina, (2008.), *Neoplatonism*, University of California Press, Berkley.
- Schmithausen, Lambert, (1994.), »Zur Textgeschichte der Pañcāgnividyā«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, str. 43–60.
- Sorabji, Richard, (2004.), *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD: A Sourcebook*, vol. 1: *Psychology*, Duckworth, London.
- Sorabji, Richard, (2004.), *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD: A Sourcebook*, vol. 2: *Physics*, Duckworth, London.
- Sorabji, Richard, (2004.), *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD: A Sourcebook*, vol. 3: *Logic & Metaphysics*, Duckworth, London.
- Sorabji, Richard, (1990.), »The Ancient Commentators on Aristotle«, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), Duckworth, London, str. 1–31.
- Sorabji, Richard, (1990.), »Infinite Power Impressed. The Transformation of Aristotle's Physics and Theology«, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), Duckworth, London, str. 181–199.

Škiljan, Dubravko, (priredio) (1996.), *Leksikon antičkih autora*, Biblioteka Latina & Graeca, Matica Hrvatska, Zagreb.

Touminen, Miira, (2009.), *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, University of California Press, Berkeley.

Verrycken, Koenraad, (1990.), »The Metaphysics of Ammonius Son of Hermenias«, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), Duckworth, London, str. 199–233.

Ivan Andrijačić

**Parallels between Ancient Tradition of Philosophical Commentaries
and Indian Vedāntic Philosophy**

Abstract

This article explores some parallels between neoplatonist tradition of philosophical commentaries on Plato and Aristotle and explores some exegetical techniques of harmonisation of these great ancient thinkers. If we accept Sorabji's claim that the aim of this reconciliation is neoplatonist defence of pagan thinkers from the attack of Christian philosophers than we can see a clear parallel with Vedānta which was defending the coherence of upanishadic sacred canon against Buddhist attack. The paper is focusing on neoplatonist commentator Ammonius who is trying to reconcile Aristotle's Unmoved mover with Plato's Demiurge and the Idea of good. On the other side, in India we can see very similar project of harmonisation of the different upanishadic teachings of the highest being.

Keywords

neoplatonism, vedānta, commentary, harmonisation, unmoved mover, Demiurge, brahman