

Dvoje misli nas vodi pri uvajanju te rubrike. Prvo je že pred stoletji izrekel Spinoza: "Ne vem, zakaj bi materija bila nevedna božanske narave, ko pa vendar zunaj Boga ne more obstajati nič, kar bi lahko škodovalo njegovi naravi." Drugo je v času, ki je precej bližji našemu, izrazil Albert Einstein: "Menim, da je kozmični religiozni občutek najmočnejši in najplemenitejši motiv za znanstveno raziskovanje." Med znanostjo in vero, med fiziko in mistiko, med materijo in duhom, med filozofijo Zahoda in miselnimi tokovi tradicionalnega Vzhoda še kar naprej vlada napetost, ki je doslej ni uspešno odpravil noben poskus premostitve. Za veliko ljudi, morda za večino, ostajata izjavi Spinoze in Einsteina še vedno sporni – ali vsaj neaktualni za naš hitri čas robotike in elektronskih komunikacij. Toda hkrati je to čas popolne fragmentiranosti vseh oblik iskanja višjega razumevanja in globljih vpogledov v naravo stvari. Raznorodne niti globalnega uma so tako slabo povezane med seboj, da se večina ljudi zadovolji s tistimi parcialnimi resnicami, ki so jim dosegljive. V rubriki Alternativna misel bi radi nekaj teh niti povezali. Prepričani smo, tako kot mnogi, katerih misli vam bomo predstavili, da je tvorna sinteza na videz nasprotujočih si idej ne le mogoča, ampak tudi nujno potrebna, da se izognemo prepadu, ki se odpira pred nami. Ne bomo predstavljali misli fantastov in verskih zanesenjakov, tudi ne zagrizenih materialistov med fiziki, filozofi in kozmologi (takih je v vsakem primeru čedalje manj), ampak bomo skrbno izbirali tiste mislece, ki znajo biti kritični do šibkih argumentov obeh strani; tiste, skratka, ki jih zanima samo resnica. Za začetek ni primernejšega alternativnega misleca, kot je lama Anagarika Govinda, v Nemčiji rojeni strokovnjak za tibetanski budizem, s katerim se je (skupaj z Emily Sellon, urednico revije Glavni tokovi v sodobni misli) pogovarjala Renée Weber, profesorica filozofije na univerzi Rutgers v New Jerseyju.

Tako kot šunjata ni zgolj odsotnost vseh opredelitev omejene narave jaza, temveč tudi izraz končne resničnosti, tudi maja ni le negativno, kopreno, a čuti zaznavna oblika, marveč dinamični princip, ki proizvaja vse oblike pojavnosti in se nikoli ne razkrije v enem samem končnem izdelku, temveč zgolj v procesu nastajanja, v živem toku, v neskončnem gibanju.

Lama Govinda

Raznolikost v enosti

Lama Govinda je bil star osemdeset let, ko sva se srečala. Bil je vitek, krhek, z velikimi in globokimi očmi, z dolgo belo brado, nosil je žafranovo rumeno in rdečo tuniko meniškega reda *vadžrajana*. Navkljub svojemu nemškemu naglasu je bil videti kot arhetipska podoba vzhodnjaškega modreca. Intervju sva imela v Westchestru blizu New Yorka, v podeželskem domovanju Emily Sellon, urednice revije *Main Currents in Modern Thought* (Glavni tokovi v sodobni misli) in učenke vzhodnjaške filozofije. Pri njej je lama Govinda stanoval, kadar je bil na ameriškem vzhodu.

Lama Govinda je izžareval otroško preprostost, pravo nasprotje z veliko učenostjo in filozofsko pretanjenostjo, ki sem ju občudovala v njegovih delih. Ta izraz nedolžnosti je bil težko opisljiv. Poleg milega obraza z velikimi očmi, ki so morda prispevale k takemu izrazu, je izžareval tudi neprisljano radost, s katero se je loteval drobnih opravkov vsakdanjega življenja. Spominjam se ga med glasbenim odmorom v knjižnici gospe Sellon, kako je sedel v naslanjaču z zaprtimi očmi in z grčastimi rokami, z dolgimi, na široko razprtimi prsti na naslonjalih, povsem zatopljen v glasbo Gustava Mahlerja. Lama Govinda je podobno kot dalajlama in misijonar Bede Griffiths – v nasprotju z veliko bolj resnim Krišnamurtijem – izžareval preprosto radost nad bivanjem.

Lama Govinda se je rodil v Nemčiji leta 1898 in umrl leta 1985 v Kaliforniji, kjer je živel v bližini Zen centra v okrožju Marin. Bil je eden od vodilnih učenjakov in razlagalcev tibetanskega budizma, sistema, ki pripada smeri *mahajana*. Avtobiografija o njegovi posvetni in duhovni poti, *The Way of the White Clouds* (*Pot belih oblakov*), govori o iskanju, ki ga je vodilo s študija teologije in filozofije v Nemčiji na univerzo v Neaplju, kjer je študiral jezika pali in sanskrt, ter končno na Šrilanko, kjer je nekaj let študiral in poučeval. Lama Govinda pripoveduje tudi o svoji prvi knjigi o Budi (napisal jo je na podlagi proučevanja primerjalne teologije), ki je izšla, ko je bil star enaindvajset let, in o svoji poti na sever v deželo snega, na konferenco v Darjeelingu. Tam se je zaljubil v Tibet, v tamkajšnje gore in vsepovsod navzoče zanimanje za duhovno življenje, ter se pri priči odločil, da bo zapustil svoj sinhalski "tropski raj" in odšel v Himalajo.

Tam je dve desetletji živel kot učenjak menih, član meniškega reda *kargjup-ta*. Učenje pri mojstrih v tibetanskih samostanih mu je omogočilo neposreden vpogled v tibetanski budizem, ki ga je pozneje izrazil tako jasno in pronicljivo, da je s svojimi knjigami zaslovel. Po približno dvajsetih letih se je skupaj z ženo, indijsko umetnico Li Gotami, preselil v Indijo, v samostan nedaleč od

mesta Almora, ki leži visoko v Himalaji. Postal je duhovni vodja *Arja maitreja mandale*, budističnega meniškega reda tibetanske *vadžrajane*. Zadnja leta življenja je prebil v okolici San Francisca, najprej na jahti Alana Wattsa, poleg Sausalita, pozneje pa v Mill Valleyju.

Lama Govinda je kot poznavalec sanskrta, tibetanščine in evropskih jezikov objavil veliko knjig o budistični filozofiji in veri. Ena izmed njih, *Foundations of Tibetan Mysticism (Temelji tibetanskega mysticizma)*, je postala poglavitna na tem področju, zaradi globokih vpogledov in lepote jezika jo pogosto navajajo. V njej pravi, da je ključ do modrosti v razumevanju odnosa med posameznim in univerzalnim, v zaznavanju enotnosti v mnogoterosti, duha v snovi, svetega v posvetnem in v prepoznavanju vloge posamezne zavesti znotraj kozmične zavesti. Te zamisli, ki sva jih delno pojasnila v najinem pogovoru, so primerljive z zapleteno filozofijo reda fizika Davida Bohma. Oba pozivata k spojitvi teh vidikov, saj je brez harmonije naš obstoj okrnjen.

Življenje lame Govinde je odražalo težnjo po integraciji, ki je bila vodilni motiv njegovega bivanja. Izjemno uravnoteženo je živel intelektualno življenje učenjaka, kontemplativno življenje modreca, meditativno življenje mistika, aktivno življenje raziskovalca in alpinista, umetniško življenje slikarja tibetanske pokrajine, samostansko življenje v budističnem meniškem redu, posvetno življenje moža. Samega sebe je opisal kot "Indijca evropskega izvora in tibetanskega budista, ki verjame v bratstvo med ljudmi".

WEBER: Bi lahko kaj povedali o pogledih na snov in *majo* v *mahajana* budizmu? *Majo* pogosto narobe razumejo kot iluzijo (kopreno), kar namiguje na slepilo in pomanjkanje občutka za stvarnost, toda izvedela sem, da se izraz pravzaprav nanaša na ustvarjalni vidik stvarnosti.

GOVINDA: To je za budizem dokaj značilen pogled. V (hinduizmu) *Advaiti* je *maja* tisto, kar nam preprečuje, da bi bili celoviti, v budizmu pa nekaj, kar bi se dalo celo častiti! Eno izmed božanstev se imenuje Mahajama, ki je ustvarjalna sila, brez katere ljudje ne bi mogli obstajati. Z drugimi besedami, v trenutku, ko dojamemo *majo* kot *majo*, ta preneha obstajati.

SELLON: To je nekaj takega kot ustvarjalna domišljija in prav ta ustvarja svet.

GOVINDA: Natanko tako. *Maja* je po hindujski definiciji božanska sila. Če je tako, potem ne more biti nekaj slabega in bi jo morali kot tako sprejeti.

SELLON: Potemtakem je svet to, kar smo ustvarili s pomočjo domišljije.

GOVINDA: No, živimo v svetu, ki smo ga ustvarili mi ali naša čutila oziroma so ga omejila naša čutila. Ker pa to ni dokončni svet – če tak obstaja –, ga

moramo sprejeti z njegovimi omejitvami. Absurdno je reči: Rad bi videl svet brez *maje*. Nihče ne more videti sveta brez *maje*, ker smo vsi znotraj sveta in se ne moremo postaviti zunaj njega. Zato je zamisel sveta samega po sebi čista neumnost.

WEBER: Bi lahko Buda videl svet brez *maje*?

GOVINDA: Menim, da Buda ni vseveden v običajnem pomenu te besede (vedeti vse). Buda, denimo, ni poznal znanosti v njenem sodobnem pomenu besede, na primer fizike. Kljub temu je prekašal druge, ker je imel vpogled v bistvo življenja. Pri tem se je omejil na praktično znanje. Spraševal se je: "Kako bi bil lahko srečnejši? Kako bi se lahko izognil trpljenju?" Predal se je iskanju odgovora, ki mu ga je uspelo najti. Poznejši rodovi so Budo poskušali spremeniti v nekakšen nedosegljiv idealen lik s popolnim znanjem, popolno vizijo, s popolnimi vrtilinami in drugimi popolnostmi.

Zato izraz *avidja* ne pomeni neznanja v njegovem temeljnem pomenu, temveč prej neznanje, ki zadeva ego posameznika. Neveden človek je tisti, ki misli, da je njegov ego končna resničnost, medtem ko tisti, ki zmore preseči ego, ni neveden. Zato besedo *avidja* popolnoma narobe prevajajo kot nevednost *per se*. Raje bi ji rekli omejitvev. Nasprotje od *avidje* pa je osvoboditev. Osvoboditev od česa? Od nevednosti, od te napačne ujetosti v ego. To pa pomeni popolno odprtost. Zato bi sam prevedel nirvano kot odprtost, saj nirvana ni neki sterilni končni cilj. To bi bilo grozno. Moja zamisel nirvane ni večna blaženost, temveč odprtost, ki nam omogoča napredek.

WEBER: Je to nekaj takega kot izginotje iluzije ega, ki iz odprtosti vodi v druga stanja zavedanja?

GOVINDA: Ja, lahko bi bilo. Vendar pa sam ne menim, da gre za popolno izginotje iluzije ega, temveč za preseganje iluzije ega kot nečesa statičnega in omejenega. V trenutku, ko vidimo, da je naš ego nekaj, kar potrebujemo, da lahko osrediščimo svoj um ...

SELLON: Je ego mehanizem?

GOVINDA: Ja, mehanizem za delovanje. Prav za to ego potrebujemo. Od ljudi ne pričakujem, da bi bili povsem brez ega.

WEBER: Moralo bi ga biti ravno prav.

GOVINDA: Ja, ravno prav. Ego v naših življenjih ne bi smel biti preveč pomemben. Zato menim, da je v budizmu srednja pot v resnici med skrajnostmi.

WEBER: Ali po vašem mnenju budistična besedila sporočajo to dovolj jasno?

GOVINDA: Tri četrtine budističnih knjig je neuporabnih! Upoštevati moramo bistvo, ne pa površinskih učenj. Površinskost pomeni kratko malo kopičenje vsega, kar se je dogajalo skozi stoletja in kar je morda imelo neki pomen v prejšnjih časih – pravzaprav ga je takrat v resnici imelo. Sami pa ne bi smeli posnemati dosežkov drugih časov; upoštevati bi morali bistvo učenja, primerno našemu času.

WEBER: Rekli ste, da je v današnjih časih na Zahodu sicer veliko zanimanje za budizem in druge vzhodne sisteme, vendar pa zahodnjaki ne moremo priti do njihovih vpogledov zgolj s prevzemom forme, temveč moramo oživiti notranje bistvo tako, da ga preoblečemo v novo formo. Ali imamo na razpolago svoje lastne simbole in ikone, s katerimi bi lahko postavili nove forme?

GOVINDA: Menim, da bi morali usmeriti svojo inteligenco in občutek na poglobitve stvari. Pomembno namreč ni to, kaj lahko povedo drugi, temveč to, kar sami izkusimo. To pomeni, da bi se morali spopasti z osrednjim vprašanjem, ki si ga je Buda postavljajal. V zgodovini je bil prvi človek, ki je začel logično razmišljati. Pred njim je šlo le za vero in ljudje so lahko verjeli v skorajda vse. Buda pa je prvi rekel: "Ni pomembno, v kaj verjamete, temveč to, kar počnete, kar ste in kar občutite. Samo ko se učenje ujema z vašo lastno izkušnjo, ga sprejmite. Tudi mojega učenja ne smete nekritično sprejemati. Sprejmite ga le, če ga razumete s svojega vidika." Ne poznam nobenega drugega verskega voditelja, ki bi imel tako svobodno držo, razen morda Lao Tseja.

WEBER: Če nam bi uspelo doseči resnično sintezo vzhodnega duhovnega vpogleda in zahodne znanosti, bi lahko ustvarili jasno vizijo veselja.

GOVINDA: Menim, da bi morali biti sposobni združevati naše znanje s področja znanosti z izkušnjo nas samih. Tako bi bila znanost bolj življenjska, naše življenje pa bolj znanstveno. Potrebujemo obe plati. Zahod rabi vzhod in vzhod rabi zahod. Če ju združimo, bomo popolni. Vzhod in zahod sta kot dve strani naših možganov: ena je razumska, druga intuitivna. Domišljija vzhoda bi morala odtehtati obsedenost z dejstvi zahoda in obratno.

WEBER: To pa ima nemara dodaten pomen. Kakor veste, poskušajo nekateri pisci v starodavnih vzhodnih doktrinah zaznati vzporednico doktrinam sodobne fizike, glede prostora, časa, energije.

GOVINDA: Res je. Menim, da ima, na primer, Fritjof Capra (*The Tao of Physics, Tao fizike*, 1975) docela prav. Sodobna fizika je bližje vzhodnim konceptom kot mehanicistični filozofiji. Zahod se po lastnem vzgibu približuje

vzhodu; spajanje je torej možno, saj ni več nobenih nasprotij. Če se podate globoko v sodobno znanost, spoznate, da potrjuje stare izkušnje. Še danes je naša zamisel vesolja tako nejasna, da je skoraj nedoumljiva. Priznati si moramo, da ničesar ne vemo.

To je zelo pomembno. Pravzaprav je nevednost v resnici blagoslov. V nasprotju z običajnim pogledom na *avidjo* moram reči, da mi je včasih všeč! Življenje dobi svoj pomen in vrednost največkrat tako, da ne vemo, kaj se bo zgodilo. Oglejte si osebo, ki gre na nogometno tekmo. Če bi vedela izid že vnaprej, bi v igri bolj malo uživala. Zgolj nevednost – napetost med védenjem in tem, da ne vemo – nam daje užitek. Grozno bi bilo, če bi vedeli, kakšno bo naše življenje v prihodnosti.

WEBER: Rekli ste, da mora filozofija izvirati iz razmer v določenem času. V primerjavi z modrostjo prednikov je to v našem času težko.

GOVINDA: Menim, da bi morali upoštevati potrebe našega časa in se ne spraševati, kaj so storili predniki, temveč kaj lahko storimo mi. Predniki so živeli v razmerah, ki so se zelo razlikovale od današnjih, zato moramo najti svoj način delovanja. Če živite, denimo, v velikem mestu, morate prenašati hrup, prenaseljenost, vrvež. Kljub temu pa ste lahko tudi sredi hrupa zelo mirni. Menihi v burmanskim samostanih so navajeni izgovarjati na glas tisto, česar bi se radi naučili na pamet. Niti zamisliti si ne morete, kakšen hrup to povzroča! Ne morem si predstavljati ničesar bolj hrupnega od samostana. Menihov pa to ne moti tako, kakor bi motilo zahodnjake, saj tega kratko malo ne slišijo več in zato ne kali njihovega miru.

WEBER: Ali meditacija doseže svoj namen tudi brez samostanskih razmer in šole, sredi našega vročičnega zahodnega načina življenja?

GOVINDA: Menim, da ja. Pravzaprav je boljša brez šole, saj je večina šol zavajajočih. Vse, kar lahko poveste drugemu, je namreč zgolj vaše mnenje. Lahko da ustreza vam, ne pa tudi drugim. Zato so šole za meditacijo lahko zelo nevarne. Pravi guru ni tisti, ki poskuša prepričati druge v pravilnost svojega mnenja, temveč tisti, ki pomaga, da pridejo na površje kvalitete drugih. Samo zelo dober psiholog poskuša učiti svojega učenca neodvisnosti od sebe samega.

WEBER: To me spomni na Milarepo. Njegov učitelj mu je nenehno dajal pogum jemajoče naloge.

GOVINDA: Ja, ja. Saj poznata zgodbo o tem, kako je Milarepa zgradil različne hiše: trikotno hišo, okroglo hišo, kvadratno hišo in tako dalje. Ti liki so oblike različnih čakr v človeškem telesu. (Čakre so po hindujski in budistični filozofiji energetska središča v subtilnih notranjih telesih, ki uravnavajo naše fizično in

emocionalno počutje. Zanimivo je, da je sedem čakrov sestavljenih iz tistega, kar Bohm imenuje "subtilna" snov, torej ne eksplicitna (torej vidna), temveč implicitna snov.) Tako je Milarepa moral zgraditi čakro in jo nato porušiti, pa zgraditi naslednjo in jo porušiti in tako naprej. Osvobojeni ste lahko le tistega, kar lahko v istem trenutku ustvarite in porušite. To je zelo pomembno. Podobno je v procesu meditacije, ki se pomika od graditve form k njihovi raztopitvi.

WEBER: Na Zahodu mislimo, da se meditacija izmenjuje z delovanjem: umaknemo se pred svetom, meditiramo, potem pa gremo po svojih opravkih. Ali je možno meditirati sredi vsakodnevnih dejavnosti?

GOVINDA: Meditacija, ki se ne obnese pri delovanju, je neuporabna. V takem primeru mislite, da ste nekaj dosegli, v resnici pa niste dosegli ničesar. Če pa se rezultat vaše meditacije pokaže pri delovanju, ste dosegli nekakšen nadzor. Meditacija naj bi bila odpiranje nas samih vsem možnostim. Tako kakor se roža odpre soncu, tako bi morali vse, kar se pojavi v meditaciji, sprejeti. Morali bi postati kot posoda, ki se znova napolni. Z močjo, ki si jo tako pridobite, lahko opravljate svoje delo.

Poleg tega je to docela naravno. V tibetanski tradiciji gredo ljudje po svojih opravkih: zapolnijo si čas z delom, kuhajo, izpolnijo svoje dolžnosti, očistijo sobe, in vse te dejavnosti so del njihove meditacije. To je v resnici najvišja oblika meditativne dovršenosti. Kar koli počnejo, kar koli razmišljajo, kar koli doživijo – vse to pripada meditativnemu stanju. Vendar pa imajo ti ljudje zelo malo stikov z zunanjim svetom.

Pravzaprav je meditacija nekaj veliko bolj naravnega, kot si mislimo. Večina ljudi razmišlja o meditaciji kot o posebnem stanju, ki je ločeno od življenja in naših vsakodnevnih dejavnosti, toda ne vzamejo si časa, da bi ugotovili, kdo so ali kaj se jim dogaja. Meditacija je zgolj naravno stanje tišine, v katerem dovolimo vsemu, kar je ponavadi potisnjeno v našo notranjost, da pride na površje. Danes številni postavljajo vrsto pravil o meditaciji: kaj naj bi počeli in česa naj ne bi, kako meditacijo pravilno izvajati. Sam pa pravim, da ne počnite ničesar na silo; morate se zgolj zbrati. Za trenutek se osredotočite nase. Vse, na kar naletite, vse, kar znotraj vas pride na površje, je pomembno. Manj boste pričakovali, več boste dobili. Mislim, da bi moral biti pristop k meditaciji pričakujoča radost. Kakovost radosti je najboljši dokaz o učinkovitosti meditacije. Če vam daje večjo radost, je vredna truda. Če vam je ne, se vanjo ne silite.

WEBER: Ko nekateri ljudje prvič meditirajo in doživijo večjo razsežnost zavesti, občutijo strah, saj se nenadoma znajdejo na tako neznanem področju.

GOVINDA: Ne vem, zakaj naj bi se pojavil kakršen koli strah. Čutim, da bi morali biti ljudje kot posoda, ki jo je treba napolniti. Če se najprej ne izpraznijo,

se ne morejo napolniti in tudi ne morejo uživati v polnosti. Še enkrat zagovarjam sprejemljivost. Postanite sprejemljivi.

SELLON: Ali menite, da gre za strah pred izgubo ega, saj se večina ljudi identificira skozi občutek ega – z egom? To je primarna iluzija. Oklepajo se zamisli "jaza", ker se jim zdi, da so brez njega izgubljeni. Da ni nikogar, da izginejo.

GOVINDA: To je možno. Tudi pri tem gre za težavo, izvirajočo iz tega, da ne veste, kaj ste. Vse se vrti okoli tega.

WEBER: S tem se izbriše delitev na sveto in posvetno, življenje pa se integrira. Po tem vsi hrepenimo.

SELLON: Vsemu, kar počnemo, daje nekakšen pomen. Danes veliko ljudi čuti, da je njihovo življenje brez pomena. Če bi spet našli tisto razsežnost zavesti, v kateri se nam zdijo vsa naša dejanja pomembna, ker so storjena v takem duhu, bi življenje spet dobilo svoj pomen. To je del življenjskega ritma, kakor vdih in izdih, mar ne?

GOVINDA: Natanko tako. Zato tudi menim, da je ena izmed najboljših meditacij tista, pri kateri smo pozorni na dihanje, saj je eden izmed najboljših načinov, kako se prepričati v resničnost *anatmana* (doktrine, da v človeku ni statičnega jaza).

WEBER: Bi se potem prepričali v *anatman* na podlagi lastne izkušnje?

GOVINDA: *Anatman* ne pomeni, da v nas ni nič večnega, temveč da je večno sestavljeno iz nenehnega dajanja in jemanja. Zrak vdihnemo iz naše okolice, ga znotraj sebe spremenimo in ga potem vrnemo naravi. Ničesar ne moremo vzeti, česar ne bomo vrnil. Vse v življenju – najsi bo zrak, hrana ali materialna lastnina – vse, kar vzamemo, moramo tudi vrniti.

WEBER: Prav to ste omenili v svoji knjigi o meditaciji (*Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness* (*Ustvarjalna meditacija in večdimenzionalna zavest*)), ko ste pisali o tem, da je naše oklepanje česar koli enako smrti.

GOVINDA: Začasnost nas osvobaja, mar ne? Če bi bilo vse stanovitno, večno in nespremenljivo, bi bilo grozno. Bilo bi podobno tem plastičnim snovem, ki jih ni moč razgraditi, in se jih nikoli ne bomo znebili.

WEBER: Predstava o *anatmanu* bega in vznemirja ljudi, ko jo poskušajo povezati s karmo. Karmo opisujemo kot zakon univerzalne pravičnosti; vse, kar sejemo, tudi žanjemo: vse, kar nameravam storiti, ima posledice. Težava je

v tem, kako uskladiti te posledice z dejstvom, da ni nekega stalnega "povzročitelja", ki bi opravil žetev.

GOVINDA: Povzročitelj je, a ni statičen. To pomeni, da je vsakdo utelešenje življenjske sile. Toda ta življenjska sila je nekaj tekočega, nekaj rastočega, nekaj, kar se razvija. Tako ne morete reči, da obstaja vase zaprti povzročitelj – nekaj, kar se zadržuje samo znotraj sebe, ločeno od vsega drugega. Kljub temu pa lahko govorimo o svoji psihi, mar ne?

WEBER: Prav v tem je težava. Četudi sprejmemo, da se to, kar tam že je, zadržuje pri namerah in namenih in da ni stvar ali snov, je to še vedno težko uskladiti s pripisom karme in odgovornosti za prejšnje življenje – torej okoliščin, ki jih je vse to pognalo v gibanje in se zdaj uresničujejo v "mojem" življenju.

GOVINDA: To, kar imenuješ svoje življenje, je tako rekoč tvoja linija neprekinjenega razvoja. To pomeni, da imaš sebi lastno manifestacijo svoje življenjske energije, ki teče v eni sami nepretrgani črti. V tem pomenu je drugačna od vseh drugih linij, toda kot sila sama po sebi ni drugačna. V resnici to pomeni, da je drugačna in ni obenem.

WEBER: To je težko dojeti.

GOVINDA: No, lahko rečemo, da so ljudje pač ljudje, obenem pa je vsak človek drugačen od vseh drugih. Zato gre hkrati za enotnost in raznolikost. Ta pola obstajanja sta vedno drug ob drugem; ni enega brez drugega.

WEBER: Torej ne vidite nobenega nasprotja med zamisljivo *anatmana* – da ni nobene duševne substance, kot to domnevajo hinduisti – in pripisom osebne karmične odgovornosti?

GOVINDA: Ne. Odgovorni ste za svoja dejanja in razvoj, ki se posledično odvija. Če pa bi radi govorili o pravičnosti, je to drugo vprašanje. O pravičnosti lahko govorimo znotraj našega referenčnega okvira. Nemogoče pa je moralizirati o naravi ali ekstrapolirati naše poglede na etiko naravnega sveta.

WEBER: Potresi torej ne morejo biti "nepravični".

GOVINDA: Natanko tako. In ne moremo niti reči, da ima tak dogodek kar koli skupnega s karmo. Naravne sile delujejo v skladu s svojo naravo. Niso ne dobre ne slabe, ne pravične ne nepravične.

WEBER: V fiziki govorijo o "svetovnici delca", ki je vsa zgodovina njegovih izmenjav energije. To je podobno vaši trditvi.

GOVINDA: Ja. Menim, da nas temeljni koncepti fizike lahko privedejo do večjega razumevanja tega vprašanja. Zelo zanimivo je, da bolj ko poskušamo biti logični v sodobni fiziki, bolj se motimo. To zelo jasno kaže na meje naše logike. Pogosto se nam vesolje v resnici zdi nerazumno, saj apliciramo svojo logiko na nekaj, kar ni v isti kategoriji. Nikoli ne moremo reči, kje je delec in kaj se dogaja z njim, zato lahko le ugibamo ali pa ga opredelimo kot delec ali kot valovanje. Kljub temu pa ni le eno ali le drugo, temveč oboje.

Na primer: Vprašali ste me za "logiko" reinkarnacije. Zamisli o reinkarnaciji ne moremo prevesti v čisto logiko. Ker so naši začetki neskončni in so vzroki prav tako neskončni, mora biti njihova kombinacija prav tako neskončna. Teh stvari ni moč razložiti z našo linearno logiko, saj sta vzrok in učinek z univerzalnega gledišča večdimenzionalna. V *Lankavatara sutri* me je navdušil opis karme kot "energije navade". Ko enkrat nekaj storimo, nas nekaj spodbuja, da v podobnih okoliščinah storimo isto. Karma je v resnici energija navade in v trenutku, ko se navade znebimo, karma izgine.

SELLON: Pri tem gre tudi za vprašanje zaznave, mar ne? Kakor hitro zaznavamo stvari drugače, postanejo za nas drugačne.

GOVINDA: Ja, to je nekaj zelo subtilnega. Sam enačim zamisel o karmi z zamisljivo o značaju, saj je naše vedenje naš značaj.

SELLON: Zakon karme potemtakem ni mehanski.

GOVINDA: Seveda ni. Poglejte, večini ljudi je všeč zamisel, da obstaja nekakšno maščevanje vesolja.

SELLON: Tudi v primeru, če se ti sam ne morem maščevati, se ti bo vesolje!

GOVINDA: Karma je zelo splošen pojem, ki lahko pomeni zelo različne stvari. V džainizmu karma pomeni učinek nekega dejanja ne glede na to, kakšno je, pri tem pa se ne upošteva miselne namere, ki stoji za dejanjem. V budizmu pa karma vključuje hotenje in v skladu s tem učenjem ni karme brez hotenja.

V moderni zakonodaji govorijo o motivu. Tako, denimo, ni isto, če želi nekdo nekoga umoriti ali če to v resnici stori. Kljub temu pa imajo motiv za pomembnejšega od izida. Za primer vzemimo zidarja, ki gradi zid na vrhu nedokončane stavbe. V rokah ima opeko, ki mu zdrsnje iz rok v globino in ubije osebo, ki gre po naključju mimo. Zidar ni imel nobenega namena ubijati; zgodila se je nesreča in zato ga po zakonu ne bodo obravnavali kot morilca. Če pa bi imel opeko v rokah in videl, da gre pod zidarskim odrom njegov sovražnik, ter bi ga s to opeko poskušal ubiti, bi ga obravnavali kot morilca tudi v primeru, če bi ga zgrešil, saj je *poskusil* moriti. V tem je vsa razlika med zamisljivo karme v džainizmu, hinduizmu (čeprav v slednjem obstajajo tudi drugačne razlage) in

v budizmu. Budistična besedila zelo jasno povedo, da karmo opredeli hotenje, saj pravijo: "Cetanaham bhikkhave kamman vadami (Hotenju, o menihi, pravim delovanje)."

WEBER: Bi lahko kaj povedali o odnosu trpljenja in sočutja do ega?

GOVINDA: Menim, da bi bilo življenje brez vsakega trpljenja obenem tudi življenje brez vsakega sočutja, saj je sočutje do drugih zadnje trpljenje Arhata, torej nekoga, ki se je izpolnil. Meni kajpak ne bi bilo do stanja bivanja, ki bi bilo brez sočutja. Zato imamo tako v *mahajana* kakor tudi v *vadžrajana* budizmu "svetnike" za največje egoiste, saj hočejo osvoboditev zase; hočejo, da bi jih pustili pri miru; hočejo se izogniti vsakemu trpljenju; hočejo ubežati bolečinam in odgovornostim človeškega življenja. To je egoistično.

WEBER: Videti je, da ego blokira to sočutje, individualnost pa jo izraža.

GOVINDA: Individualnost je zgolj žariščna točka veselja. Individualnost namreč ni ujeta v omejitve. Pravzaprav je žariščna točka, ki zajema vse veselje. Zato individualnost ni v nasprotju z univerzalnostjo.

WEBER: Iluzija ega pa je.

GOVINDA: Iluzija ega je drugačna.

WEBER: Pri budistični meditaciji vizualizirajo sočutno osebo, na primer bodisatvo, in to prežene strah pred izgubo svojega jaza?

GOVINDA: Ja, do neke mere, saj v tem primeru samega sebe poistovetiš s svojo vizijo in tako lahko presežeš samega sebe.

WEBER: Torej to, kar ostane, ni ničnost, marveč nekaj, kar priteka.

GOVINDA: Nekaj takega. Zato trdim, da *sunjata* ni negativen koncept. *Sunjata* pomeni ustvarjalno praznino, iz katere se vse rojeva v obstoj. To pa spet kaže na vzporednost sodobni znanosti.

SELLON: Gre za polnost kot tudi za praznost.

GOVINDA: Za polno praznino. Ta izraz, ki si ga je izmislil antropolog Walter Yeeling Evans-Wentz, bi bil pravi opis.

WEBER: Bi zdaj lahko govorili o tej praznini oziroma o odsotnosti ega?

GOVINDA: Menim, da v splošnem vse teološko razmišljanje temelji na tem principu. Preseči morate svoj ego. Pri tem ni nujno, da ego odpravite, temveč da nanj niste več navezani ali pa da vas ta ne veže več nase. V trenutku namreč, ko se osvobodite iluzije, da je ego nespremenljiva substanca, dosežete osvoboditev. V *Upanišadah* je bil Atman zamišljen kot univerzalno središče znotraj jaza: Atman je enako Brahman. V tem pomenu je dokaj sprejemljiv. Toda zamisel Brahmana v času Bude ni bila priljubljena. Ko torej govori o Brahmi, je to vedno osebna Brahma in ni nikoli univerzalni Brahman. V tem se kaže, da zamisel Brahmana, ki so jo oznanjale *Upanišade*, bržkone ni dosegla ljudi iz Budove okolice.

WEBER: Ali lahko primerjamo to, kar so hinduisti pojmovali z Brahmanom, s tem, kar je Buda pojmoval z *darmakajo* (resnico ali zakonom)?

GOVINDA: Menim, da Brahman pomeni kratko malo enost sveta. Ena od sorodnih zamisli, ki jo je oznanjala še zlasti filozofija *advaita*, je ta, da ima na tem svetu vrednost zgolj ta enost in da je edina osrednja iluzija, ki jo moramo premagati, raznolikost. Seveda pa ni možno sprejeti enosti, obenem pa zanikati raznolikost, saj sta dva pola iste resničnosti. Če se enost in raznolikost pojavita skupaj, potem lahko razumem, da lahko obstaja raznolikost v enosti. Vendar pa je enost sama po sebi brez pomena. Je kot en sam velik mišmaš, v katerem je vse neizrazito, brez vsakega razlikovanja. Zato pravim, da je budistična *advaja* precej drugačna od *advaita*. *Advaja* pomeni nedvojnost, *advaita* pa eno nasproti mnogemu – eno in ne mnogo oziroma zanikanje mnogoterosti. Vse je isto. Ta zamisel danes resnično zavira Indijo, saj bodo Indijci ne glede na to, o čem govoriš, rekli: "Oh, vse je eno; vse je enako." Pravzaprav je brezplodno sploh govoriti o čemer koli, če sogovornik ne razume enkratnosti in pomena različnih stvari.

SELLON: V židovsko-krščanski tradiciji je poudarjena individualnost, enkratnost posameznikov. Na zahodu sicer v tem morebiti pretiravajo, vendar pa to krepi drugega od dveh polov.

GOVINDA: Zagotovo. Lahko smo enkratni znotraj sebe, toda to ne pomeni, da smo absolutno ločeni od vsega drugega, temveč da je moje stališče enkratno zaradi preprostega razloga, ker zavzemam točno določeno točko v vesolju. Svet vidim s te točke, in ker vsi drugi zavzemajo druge točke, nihče ne more videti sveta tako, kot ga sam. Zato lahko rečem, da stvarnost sama po sebi ne more obstajati, saj kje je pa oseba, ki bi jo lahko izkušala? Ego in Atman postaneta bolj ali manj sinonima v ljudskem umu. Zato je moral Buda govoriti o *anatmanu*. Nikoli ni govoril o resničnosti Atmana; rekel je zgolj to, da je vse, kar ti pride na misel, vse, kar lahko spoznaš, zagotovo *anatman*. Kakor hitro ga identificiraš, ni Atman. Zato je *anatman* prej psihološka trditev kot doktrina.

Taka psihološka trditev je veliko varnejši način obravnave subjekta, saj ga v tem primeru, tudi če misli na staro zamisel Atmana, ki je čudovita, ne moreš zamenjati s svojim egom.

WEBER: Torej se ti zdi, da obstaja nevarnost tolikšnega posploševanja, da na koncu ostane zgolj abstrakcija?

GOVINDA: Ja. Vzemite na primer Ramana Maharšija. Bil je čudovit človek in ga v resnici spoštujem, ne cenim pa njegovih knjig.

WEBER: Zakaj ne?

GOVINDA: V njih pravi, da je bilo prvo vprašanje, ki si ga je postavil: "Kdo sem jaz?" Če je to vprašanje prvi pogoj, se motite že od samega začetka, saj iščete neki "jaz", ki ga ni.

WEBER: Kakšno pa bi moralo biti prvo vprašanje?

GOVINDA: Moral bi se vprašati "Kdo nisem?" Po mojem mnenju bi bilo to bolj modro, bolj psihološko.

SELLON: Ali bi bilo v primeru, če bi se vprašal: "Kaj je ta jaz?", tudi drugače?

GOVINDA: Ja. Če bi se vprašal: "Kaj je 'jaz'?", bi prišel do sklepa, da ga pravzaprav nihče ne more opredeliti. V trenutku, ko se je vprašal: "Kdo sem jaz?", si je zamislil nekega "kdo" in ga projiciral v "jaz".

WEBER: Z drugimi besedami, začel je z napačno enačbo.

GOVINDA: Kajpak je bil prepričan vedantist in zato se vse, kar je rekel, ujema z *Vedanto*. Vem, da so bili njegovi nameni dobri, in kot osebnost ga zelo cenim, toda ta je bila veliko pomembnejša od njegovega učenja. V svoji osebnosti je v resnici utelešal nekatere najvišje religijske zamisli. Ko pa je poskušal te zamisli ubesediti, so bile zgolj ponavljanje spoznanj iz *advaite* – nič zares izvirnega ni bilo.

WEBER: To, kar ste prej povedali o tem mišmašu celote, je zelo zanimivo. Nekoliko podobno situacijo smo imeli na zahodu, ko je Hegel ugovarjal Schellingu in se mu posmehoval, ko je njegovo Absolutno označil za "prazno", "za neskončno noč, v kateri so vse krave črne", s čimer je menil, da je bilo tako splošno, da ni imelo nobene vsebine.

GOVINDA: Ja, vendar pa je bil tudi Hegel eden izmed velikih posploševalcev – tipičnih logikov. Bil je zelo logičen in zato nestvaren. Pomenil je nekakšen vrhunec tovrstnega evropskega razmišljanja.

WEBER: V svoji zadnji knjigi ste zapisali, da kakor hitro si izberemo pot, moramo hoditi po njej, ne glede na to, kakšna je, in da pri tem ne smemo mešati različnih tradicij – torej vzeti nekaj hinduističnih elementov, nekaj budističnih, jih tako rekoč iztrgati iz njihovega konteksta. Ste v to trdno prepričani?

GOVINDA: Ja, sem. Tudi če si izberete napačno pot, je bolje, da greste po njej do konca in ugotovite, da je napačna, kot pa da se na pot ne bi podali. Eklektične poti ne vodijo nikamor, saj na njih nenehno lažno začemjaš – tu, tam, vsepovsod. Vedno se moraš vračati na začetno točko, če hočeš začeti z novo potjo, tako da na koncu ne prideš nikamor.

Vse skupaj je podobno osvajanju gore. K njej lahko pristopiš z juga, z vzhoda, z zahoda ali s severa. Vsaka od teh smeri je dobra za napad na goro. Kaj pa bi se zgodilo, če bi začel s severa, si potem nenadoma premislil, se vrnil v bazni tabor in začel svoj vzpon z vzhoda? Na polovici poti pa bi pomislil: "Ne, ne, ta pot tudi ni prava," in bi se spet vrnil na začetek ter se gore lotil z juga. Tako seveda nikoli ne bi prišel na vrh po kateri koli od teh smeri, saj ne bi vztrajal na eni poti do konca.

SELLON: Lama, vaša metafora vključuje delovanje, mar ne? Hojo po poti. Kljub temu pa je možno že vnaprej proučiti smer vzpona in jo primerjati z drugimi. Kaj menite o uporabnosti primerjalnega študija?

GOVINDA: Načeloma nimam nič proti takemu študiju, a ugotovil sem, da večina ljudi, ki študira primerjalno teologijo, nima resničnega znanja. Do nikakršnih ugotovitev ne pridejo, saj lahko v nedogled zgolj primerjajo in primerjajo in primerjajo, rezultatov pa ni.

SELLON: To bi držalo, če bi različne poti zgolj primerjali brez neke obveze, da bomo po njih tudi v resnici hodili. Toda, ali ne bi ta metoda pomagala, če bi v resnici iskali luč v nekem temnem kotu, ki bi ga zares radi dojeli?

GOVINDA: Nič ni narobe, če primerjate različne tradicije potem, ko ste že izbrali svojo pot in vas z nje nič več ne more odvrniti. Če pa poskušate sestaviti svojo pot iz vsega po malem, boste na koncu ostali praznih rok.

SELLON: Z drugimi besedami, slediti moramo enemu žarku svetlobe?

GOVINDA: Tako je. Slediti morate svojemu prepričanju: poti, za katero mislite, da je za vas najboljša. Drugi ljudje se lahko odločijo za druge poti, vi pa lahko vsaj hodite po svoji poti z neomajnim prepričanjem.

SELLON: Pri tem pa menite, da bi se moral človek sam odločiti?

GOVINDA: Menim, da bi si morali ljudje na začetku vse ogledati, vse proučiti, da bi bili dovolj podkovani za stvarno odločitev. Jasno je, da bi morali vedeti nekaj o krščanstvu, hinduizmu, islamu, o budizmu, preden bi se odločili, saj če se odločite za nekaj, ne da bi poznali kar koli drugega, potem ne gre za odločitev, temveč za naključje, mar ne? Zato bi morali iti skozi nekakšno pripravljalno obdobje, ustvariti bi si morali svojo sodbo, ko pa bi enkrat odločitev sprejeli, bi morali dosledno hoditi po izbrani poti.

SELLON: Nekateri – na primer islamski učenjak Seyyed Nasr – trdijo, da bi morali slediti tradiciji, v katero smo bili rojeni, saj je tudi za nekatere posameznike, ki bi jo občutili kot nekaj tujega, prava pot, je del njihove kulturne in duhovne dediščine.

GOVINDA: To je neumnost. Morebiti drži, da se večina ljudi počuti bolje znotraj svoje tradicije, ne strinjam pa se s tem, da bi nekdo *moral* slediti tradiciji. Če ni prepričan vanjo, naj ji ne sledi.

WEBER: Nasprotje Nasrovi trditvi je Krišnamurtijevo prepričanje, da smo, če sledimo *kateri koli* poti, že po definiciji izgubljeni. Nobeni tradiciji ne moremo slediti – že misel na to zastruplja vodnjak. Kaj menite o tem?

GOVINDA: Mislim, da je Krišnamurti, ki vedno govori o nepogojenosti, eden izmed najbolj pogojenih ljudi na svetu. Tako je pogojen, da kratko malo ne more iz svojega lastnega razmišljanja ali celo iz svojega besednjaka. Nanj še vedno vplivajo izkušnje iz zgodnjega otroštva in mladosti; njegova tragičnost je v tem, da se tega ne more znebiti. Je sicer inteligenten, a ujet v razmišljanje v krogu; kakor mačka okoli vrele kaše se vrti okrog vprašanja bivanja in se na koncu izgubi v čisti abstrakciji. Priznati moram, da Krišnamurtija zelo rad poslušam, ker je zelo dober govornik, omikan in prijeten, ko pa grem z njegovega predavanja, spoznam, da nisem ničesar pridobil. Poleg tega sem izvedel, da zavrača celo tiste, ki ga poskušajo podpreti, saj se noče soočiti z lastnimi zamislimi. Nekdo, ki je brez humorja, ima kajpada le malo modrosti, Krišnamurti pa je povsem brez humorja. Poleg tega ne prenese niti najmanjšega nasprotovanja ali kakršnega koli vprašanja, ki se ne bi ujemalo z njegovim sistemom.

SELLON: Prepričan sem, da bi nasprotoval trditvi, da ima sistem.

GOVINDA: Seveda. V resnici pa poskuša slediti številnim principom zen budizma, čeprav pravi, da v vsem svojem življenju ni nikoli ničesar prebral. Ne verjamem, da je to res in da ni še nikoli slišal za zen.

WEBER: Krišnamurti trdi, da je vsaka tradicija – vsaka pot, celo vsaka zamisel o poti, vsak ideal – ovira na naši poti, iz vaše razlage pa lahko izluščim, da mislite ravno nasprotno: da nas izbrana pot lahko vodi in podpira.

GOVINDA: Res je. Menim, da bi Krišnamurti lahko kaj pridobil, če bi se poglobil v misli drugih. Zagotovo bi jih bolje razumel. Meni se zdi njegova izjava: "Nihče ni vplival name; čisto ves sem svoj in samosvoj," nekakšno samopoveličevanje. Na vse nas vpliva veliko ljudi; vsi moramo biti marsikomu hvaležni. Zakaj tega ne bi priznali? Namesto da nekdo govori o brezpogojnosti, bi moral reči: "Moram biti univerzalno pogojen," to pomeni pogojen ne s strani ene ali nekaj stvari, temveč s strani vsega. Vsi smo pogojeni. Bolje je, če si to priznamo. Napaka ali neuspeh večine je, da razmišlja le o enem ali dveh elementih, ki nas pogojujejo, ne pa o neskončni pogojenosti, kateri nas življenje podreja. Če pa bi lahko videli celoto naše pogojenosti, potem bi bili lahko v resnici večji od katere koli posamezne pogojenosti. Takega, ki na tem svetu ne bi bil pogojen, ni. To je nemogoče. Tega si nihče niti ne bi smel želeli, saj takšna zamisel nasprotuje celoti življenja – botruje njegovi nepomembnosti in okrnjenosti. Namesto tega bi morali vedno stremeti za tem, da bi nas pogojevala celota, ki je neskončna.

Prevedel Vasja Bratina