

V ISKANJU BUDDHE

SPREHODI PO KRAJINAH BUDISTIČNE FILOZOFIJE

Uredila: Nina Petek in Sebastijan Pešec

V iskanju Buddh: sprehodi po krajinah budistične filozofije

Uredila: Nina Petek, Sebastijan Pešec
Recenzenta: Goran Kardaš in Vladimir Drekalović
Lektura: Nina Petek
Tehnično urejanje in prelom: Irena Hvala

Založila: Založba Univerze v Ljubljani
Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani
Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani
Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Tisk: Birografika Bori d. o. o.
Ljubljana, 2024
Prva izdaja
Naklada: 150 izvodov
Cena: 25,90 EUR

Naslovna fotografija kipca Buddh: Napad Mare in Buddhov poslednji preizkus v premoščanju skušnjav; Kašmir, Indija, 8. stoletje (vir: The Cleveland Museum of Art; javna last)

Fotografija na platnici (zadnja): Buddhova poslednja smrt in prehod v večnost parinirvane; Pakistan (nekdanja indijska regija Gandhara), 2., 3. stoletje (vir: The Metropolitan Museum of Art; javna last)

Besedilo je bilo pripravljeno z vnašalnim sistemom ZRCola (<http://zrcola.zrc-sazu.si>), ki ga je na Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU v Ljubljani (<http://www.zrc-sazu.si>) razvil Peter Weiss.



Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2023.

Raziskovalni program »Filozofske raziskave« (P6-0252) in raziskovalni projekt »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211) sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na: <https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>
DOI: 10.4312/9789612973094

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=191497731
ISBN 978-961-297-311-7

E-knjiga
COBISS.SI-ID=191495683
ISBN 978-961-297-309-4 (PDF)

Kazalo

Monografiji na pot: besede urednikov	7
<i>Nina Petek, Sebastijan Pešec</i>	
Kje je Buddha?	11
Pojem (ne)-sebstva v budizmu	13
<i>Andrej Ule</i>	
Ideal samote v zgodnjem indijskem budizmu	27
<i>Nina Petek, Jan Ciglencečki</i>	
Meditacije o smrti: načini soočanja z minljivostjo v budizmu <i>theravāda</i> in vplivi na šolo <i>kagyū</i>	49
<i>Nina Petek</i>	
Soteriološki potenciali smrti v budizmu <i>vajrayāna</i>	77
<i>Sebastijan Pešec</i>	
Izbrani odlomki prevodov izvirnih besedil in galerija fotografij	101
Izbrani odlomki prevodov hagiografskih besedil o Buddhi	103
Izbrani odlomki iz palijskih besedil	116
<i>Po sledih Siddharthe Gavgame Buddhē v rodni Indiji</i>	137
<i>V samotnih džunglah Šrilanke</i>	143
<i>Budizem na strehi sveta: Tibet</i>	149
<i>V prazninah skalnih puščav Ladakha</i>	155
<i>V spokojnih gajih budizma na Japonskem</i>	161
Izbrani odlomki iz besedil budizma <i>mahāyāna</i>	167
Izbrani odlomki iz besedil budizma <i>vajrayāna</i>	183
Za konec: utrinek iz japonskega budizma	191
»To vem ob reki Hao«: <i>ādarśanajñāna</i> ali o umetnosti spoznanja	193
<i>Borut Ošlaj</i>	
Pojmovanje in občutje narave v japonskem budizmu	215
<i>Marko Uršič</i>	
Evropski budizem kot pesimizem in nihilizem: recepcija budizma v nemški filozofiji 19. stoletja (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)	239
<i>Franci Zore, Janko Lozar Mrevlje</i>	
Budizem in svobodna volja	263
<i>Olga Markič</i>	

Maji Milčinski

oṃ gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā

Monografiji na pot: besede urednikov

»Na nebu ni poti, v sebi išči pot ...«

(Siddhartha Gavtama Buddha, *Dhammapada*, 18.20–21)

V monografiji *V iskanju Buddhe: sprehodi po krajinah budistične filozofije* svoje raziskovalne izsledke iz srečevanj s tremi temeljnimi vejami budizma, namreč *theravāda*, *mahāyāna* in *vajrayāna*, ter njihovimi raznovrstnimi tokovi predstavijo nekateri raziskovalci in raziskovalke z Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki v svoja primarna raziskovalna področja vključujejo tudi premisleke o budistični filozofiji. Prispevki se dotikajo raznovrstnih tematik, vsi pa z različnih perspektiv nagovarjajo tisto, kar predstavlja samo jedro budistične nauka in odgovarja na preprosto in hkrati zagonetno vprašanje – kje je Buddha? Buddha namreč ni v presežnih, daljnih in nedosegljivih krajinah, ampak v nas, in sicer v vselej prisotni zmožnosti, da premostimo lastne notranje prepreke in si utremo pot v svobodno bivanje, za kar pa smo vselej odgovorni le mi sami. Vsa semena preteklih dejanj in prihodnjih možnosti so v nas in le naša lastna kultura lahko pripelje do vzklitja njihovega polnega potenciala. Premagovanje notranjih tegob vodi v premagovanje zunanjih omejitev, obrat k sebi pa ne pomeni brezbržnega individualizma, ampak ravno nasprotno – budistična kultura namreč vodi do eliminacije zgolj vase zaverovanega ega in s tem do egalitarne države ter spoštovanja življenja v vseh pojavnih oblikah. Življenje je tako uzrto skozi drugačen pogled, a še vedno je to pogled znotraj življenja; ne gre za iskanje drugega življenja, ne za pobeg od njega. Torej odgovor na vprašanje, kje najdemo Buddho, ko tako vztrajno pogledujemo za njim, je zgolj eden – v sebi. In ko ga bomo odkrili v sebi, ga bomo hkrati prepoznali tudi v vsem živečem. Buddhov nauk je tako še posebej v današnjem bolečem in negotovem času, ko se svet sooča z globokimi krizami in do skrajnosti načetimi temelji humanosti, še kako relevanten. Ponudi nam lahko pomembno možnost za privzetje drugačnih pogledov na temeljne probleme človeštva, vpelje raznovrstnost novih etičnih ter soterioloških (z)možnosti in konec koncev nastavi ogledalo za lažjo in globljo refleksijo vsega nekritično ustaljenega in zaustavljenega v našem mišljenju, občutenju in delovanju.

Prvi sklop prispevkov pospremi članek Andreja Uleta, ki predstavi nekatere segmente pojmovanja (ne)-sebstva v zgodnjem indijskem budizmu *theravāda*, ob tem pa oriše tudi proces spoznavanja, ki vodi do višjih duhovnih uvidov ter s tem do preseganja navezanosti in trpljenja. Sam način usvajanja znanja pa ne temelji zgolj

na teoretičnih osnovah Buddhovega nauka, ampak je ključen tudi preizkus le-tega v praksi, tj. prek izvajanja meditacijskih tehnik, ki vodijo do nepojmovnega uvida v naravo človeka in stvarnosti. Negovanje izkustvenih vidikov budistične filozofije namreč razpira možnost drugačnega osmišljanja bivanja, pri čemer budizem še danes nagovarja eksistencialne stiske človeka, zlasti pa ponuja strategije njihovega premoščanja. Raznim kontemplativnim in meditacijskim tehnikam se je mogoče celovito posvečati v samoti, o čemer razpravlja prispevek Nine Petek in Jana Ciglencekega, ki oriše raznolika pojmovanja samotnega bivanja, kot so bila predstavljena v budizmu *theravāda*. V zgodnjem budizmu so imele med meditacijskimi tehnikami še zlasti pomembno vlogo tiste, ki so bile povezane s premoščanjem strahu pred smrtjo, le-te pa v naslednjem prispevku predstavi Nina Petek. Sebastijan Pešec nadalje razpravlja o raznolikih vidikih pojmovanja smrti v budizmu *vajrayāna*, med drugim tudi v navezavi na nekatere vplive indijskega budizma.

Prvemu sklopu sledita galerija fotografij, tj. drobnih utrinkov s poti po deželah budizma, in berilo, ki sestoji iz prevodov odlomkov nekaterih izvirnih besedil tradicije, ki poglobljajo tematike, predstavljene v prispevkih, hkrati pa bralko in bralca vzpodbujajo k dodatnim premislekom o obravnavanih vsebinah.

Zgodnji indijski budizem je vplival na nastanek številnih tokov budizma tudi izven meja Indije, kar nakaže že prispevek Sebastijana Pešca, ki zaključuje prvi sklop, medtem ko je drugi sklop posvečen razpravam s področja filozofije budizma *zen*, ki se je oblikoval na Japonskem, hkrati pa tudi recepciji budizma v kontekstu evropske filozofije in v okvirih obravnave sodobnejših odkritij, predvsem v kognitivni znanosti. Sklop se začne s člankom Boruta Ošlaja, ki predstavi poseben ustvarjalno umetniški način spoznanja zlasti na ozadju zenbudističnih in daoističnih izhodišč, pri čemer se posveča tudi primerjavi z nekaterimi evro-ameriškimi epistemološkimi vprašanji. Nadalje Marko Uršič razpravlja o pojmovanju narave v japonskem budizmu *zen*, kar pospremi s svojimi pretanjenimi osebnimi refleksijami, ki jih je začel snovati v času potovanja po Deželi vzhajajočega sonca. Franci Zore in Janko Lozar Mrevlje predstavita svoje poglobljene raziskave s področja recepcije budizma v evropski filozofiji, zlasti pri Heglu, Schopenhauerju in Nietzscheju. Monografija se zaključi s prispevkom Olge Markič, ki analizira nekatere vidike pojmovanja svobodne volje v budizmu v navezavi na vprašanje (in)determinizma in nekatere sodobne raziskave s področja kognitivne znanosti.

Monografijo posvečamo dr. Maji Milčinski, dolgoletni profesorici z Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki je s svojim pionirskim delom na področju raziskovanja azijskih filozofij in religij v našem akademskem prostoru,

med drugim tudi na področju budizma, zasnovala trdne temelje za znanstveno proučevanje teh dragocenih tradicij. Filozofsko stroko je obogatila s številnimi študijami s področja kitajskih, japonskih, indijskih in tibetanskih filozofsko-religijskih tokov, hkrati pa tudi s prevodi nekaterih temeljnih besedil. Ob vsem tem pa je kleno utirala pot tistemu, kar bistveno dopolnjuje teoretične diskurze in je v sami srži azijskih duhovnih obzorij – namreč praznini in tišini, ki odstirata bistvo vsakršne filozofije in hkrati razpirata resnično živost slehernega trenutka.

Draga Maja, hvala za vse. ॐ

Urednika*

* Opomba urednikov glede zapisovanja sanskrtskih in palijskih filozofskih términov in imen: v člankih je besedišče iz sanskrta in palija zaradi lažjega branja podomačeno, pri čemer smo upoštevali normo, ki sta jo vzpostavila slovenska indologa dr. Luka Repanšek z Oddelka za primerjalno in splošno jezikoslovje Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in Vlasta Pacheiner Klander ter je dostopna v delu *Razgledi po staroindijski književnosti: prevodi in interpretacije* (ur. Vlasta Pacheiner Klander in Luka Repanšek. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2021). Ob vsaki prvi pojavitvi sanskrtskih in palijskih izrazov je ob podomačenem izrazu v oklepaju dopisan tudi izvorni izraz v skladu z znanstveno transliteracijo, tj. mednarodno abecedo za prečrkovanje sanskrta (IAST, International Alphabet of Sanskrit Transliteration), ki velja tudi za jezik pali. Upoštevali smo torej zapisovanje izrazov v skladu s slovensko indološko stroko, razen pri članku Marka Uršiča (na željo avtorja in ob odobritvi urednikov).



Kje je Buddha?

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, ali Buddha obstaja?«

»Da, veličanstvo, Gospod obstaja.«

»Prečastiti Nāgasena, ali lahko pokažemo, kje se Buddha točno nahaja?«

»Gospod je popolnoma ugasnil, veličanstvo, dosegel je tisti element *nibbāne*, kjer ni več nobene navezanosti na življenje. Zato ne moremo točno pokazati, kje se Gospod nahaja.«

»Razložite mi na primeru.«

»Kaj mislite, veličanstvo, ali lahko pokažemo plamen velikega ognja, ki je ugasnil? Ali lahko povemo, kje se ta plamen točno nahaja?«

»Ne, prečastiti, ta plamen je ugasnil in izginil.«

»Natanko tako, veličanstvo, je tudi Gospod ugasnil in odšel; dosegel je tisti element *nibbāne*, kjer ni več nobene navezanosti na (nadaljnje) življenje. Zato ne moremo točno pokazati, kje se Gospod nahaja, lahko pa ga opišemo s pomočjo nauka (*dhamma*), ki ga je učil.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

Iz pogovora med indo-grškim kraljem Milindo in budističnim modrecem Nagaseno: »Vprašanje o tem, kje je Buddha« (3.18), v: *Vprašanja kralja Milinde: o Buddhovem nauku (Milindapañha)*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.

←

Buddhova dlan

Kambodža, 17. stoletje

(vir: The Metropolitan Museum of Art, New York; javna last)

Andrej Ule

Pojem (ne)-sebstva v budizmu



Trije vidiki Absoluta
Džodhpur, Radžastan, Indija, 1823
(vir: Mehrangarh Museum Trust, Džodhpur; javna last)

Iz zgodovine religije in filozofije je znano dejstvo, da si hinduizem in budizem ostro nasprotujeta glede obstoja in narave sebstva, tako glede pojmovanja vsakdanjega ega oz. zavesti kot tudi glede transcendentalno-transcendentnega Sebstva (čista zavest samobitnosti). Za avtorje upanišad (skrt. *upaniṣad*) obstaja večno Sebstvo, atman (skrt. *ātman*, pal. *anattā*), ki je notranji absolut v zavestnih bitjih in je enak bistvu vsega živečega, brahmanu (skrt. *brahman*). To idejo v kratki formuli izraža znana trditev iz upanišad *Tat tvam asi* (,To si ti').¹ ,*Ti*' se nanaša na atmana v nas, ,*tat*' pa na brahmana. Stavek tako pravi: »Atman je brahman.« Poznejši misleci vedante (skrt. *vedānta*), zlasti Šankara (skrt. *Śaṅkara*), so to misel razumeli kot identiteto posamezne zavesti v človeku in kozmične zavesti. Ta identiteta obstaja na transcendentalni ravni, ne pa na fenomenalni (empirični) ravni. Vendar imata empirični ego (skrt. *ahaṃ*) ali empirična duša (skrt. *jīva*) svoj relativni obstoj. Ego obstaja v življenju posamezne osebe in umre s smrtjo te osebe. Empirična duša je nekoliko bolj resnična kot ego, ker se seli skozi številna življenja. Jaz in samozavedanje sta podobna »mentalnim projekcijam« atmana v posamezno bitje.² Po besedah upanišad je atman večno bitje. Živi v srcu človeka in je zaznavalec, počelo in poznavalec. Nekatere upanišade so v opisu atmana še bolj »realistične«: ima obliko, analogno moškemu, večinoma prebiva v srcu, včasih pa gre iz telesa (npr. v spanju ali transu). Ob smrti uide iz telesa in nadaljuje večno življenje. Vendar se vrne v novo telo, če se pokojni človek ni ovedel njegove resnične večne narave, to je identitete z brahmanom. Če človek preseže svojo prirojeno nevednost o lastnem jazu, potem njegov atman »ostane« v svoji naravi. Ostane namreč kot čisto bitje (skrt. *sat*), zavest (skrt. *cit*) in blaženost (skrt. *anānda*). Vendar je v nekaterih upanišadah jasno navedena transcendenca atmana. Znamenita izjava iz *Upaniṣade Čhandogja* (skrt. *Chāndogyopaniṣad*) *neti neti* (,niti to niti ono') kaže, da ideja o atmanu ni bila metafizično naivna. Mnogi stavki so le metafore za nekaj, česar ne moremo pravilno izraziti.³

Po nauku zgodnjega budizma ni nobenega atmana, nobenega sebstva, ki bi lahko obstajal ob posamezni zavesti. Budizem zavrača vse vrste večnih bitij ali ne-bitij in postavlja tezo o nesebstvu. Po tej tezi je sebstvo prazen pojem, ker je vsako živo bitje spremenljiv in prehodni kompleks komponent, ki nima lastne substance. Tako se pojavi vtis konflikta med hinduizmom na eni in budizmom na drugi strani.

1 Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 166–169.

2 *Tat tvam asi* je le eden od temeljnih izrekov (skrt. *mahāvākya*) o nedualnosti brahmana in atmana v upanišadah. Poleg tega se denimo pojavijo še *ahaṃ brahmāsmi* (,Jaz sem brahman'; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 1.4.10), *ayam ātmā brahma* (,Ta atman je brahman'; *Māṇḍūkyaopaniṣad*, 1.2) in *prajñānam brahma* (,Zavest/dih je brahman'; *Aitareyopaniṣad*, 3.3) (*Mahāvākya*s, 2021).

3 Glej De Smet, »Towards an Indian View of the Person«. Jasno je, da bom zaradi neizmerne zapletenosti koncepta nesebstva v budizmu podal samo skico te teme.

Za budiste obstajajo samo procesi, ali bolje, subsistirajo. Vse je nestalno, vse povzroča in/ali doživlja trpljenje in nima sebstva. To so tri značilnosti obstoja. Kot rezultat razumevanja teh treh značilnosti se naučimo razvijati odrekanje ali meditativno odmaknjenost. Ko enkrat razumemo, da so za obstoj splošno značilni nestalnost, trpljenje in ne-jaz, odpravimo svojo navezanost na obstoj. Ko odstranimo svojo navezanost na obstoj, dosežemo prag nirvane oz. nibbane (skrt. *nirvāṇa*, pal. *nibbāna*). Ves kozmos je sestavljen iz vrste vzrokov in posledic, brez začetka. Vsako bitje je zamišljeno kot trenutna »vsota« različnih vzrokov, zato ima vse le pogojeni in relativni obstoj (skrt. *pratītyasamutpāda*, pal. *paṭīccasamuppāda*).

Buddha je nekoč dejal: »Pet sestavin, menihi, je nestalnih; kar je nestalno, to je nezadovoljivo; kar je nezadovoljivo, to je brez sebstva. Kar je brez sebstva, to ni moje, to nisem jaz, to ni moje sebstvo. S popolno modrostjo bi morali gledati na to, kakor dejansko je. Kdor gleda s popolno modrostjo – nepojmovno – stvari, kot dejansko so, je ločen od nesreč, ta je osvobojen.«⁴ Malezijski budistični menih Sayadaw U Silānanda v svoji knjigi *No Inner Core: An Introduction to the Doctrine of Anatta* (,Ni notranjega jedra. Uvod v doktrino anatte‘) o trpljenju, tj. dukkhi (skrt. *duḥkha*, pal. *dukkha*), pravi takole:

Dukkha pomeni več kot le boleče. Dukkha izvira tudi iz naše želje po stalnosti. Dukkha pomeni težavo pri duševnem ali fizičnem prenašanju, zato imenujemo nestalnost vseh pojavov dukkha. [...] Podobno z dukkho ne mislimo običajne bolečine ali bolezni. S tem mislimo na stalni pritisk pri nastajanju in izginjanju, in to lahko uvidimo le v meditaciji vipassana (pal. *vipassanā*, dod. av.), celo če gre za pojave, ki jih imamo za prijetne.⁵

Buddha govori tudi o cikličnih povezavah med prvobitno nevednostjo (skrt. *avidyā*, pal. *avijjā*), voljo, zaznavanjem, videzom imen in oblik, dotikom in občutkom, željo in razumevanjem, postajanjem, rojstvom, bolečinami, starostjo in smrtjo. Noben dejavnik človeškega obstoja ni večen; ima svoj začetek in konec. Vsi nujno proizvajajo sansaro (skrt., pal. *saṃsāra*), empirični svet in različne vrste trpljenja.

V dobro znanem besedilu o kači (pal. *Alagaddūpamasutta*, ,Govor o primerjavi s kobro‘) je podan dolg Buddhov govor o različnih pogledih na sebstvo. Temeljna točka tega govora je morda v naslednjem odlomku:

4 *Saṃyutta-nikāya*, 22.45, v: *The Three Basic Facts of Existence*, na: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html>, prevod Nāṇaponika Thera.

5 U Silānanda, *No Inner Core. An Introduction to the Doctrine of Anatta*, 46–47.

Menihi, če bi bilo sebstvo, ali bi bilo kaj, kar bi mi pripadalo? – Da, prečastiti Gospod. – Ali če bi bilo kaj, kar bi mi pripadalo, to moje sebstvo? – Da, prečastiti Gospod. – Menihi, ker sebstvo in to, kar pripada sebstvu, ni razumljeno kot resnično in utrjeno, ali so potem ta stališča, namreč »To je sebstvo, to je svet«, »Po smrti bom stalen, nenehen, večni, ne bom predmet sprememb«, »Trajal bom tako dolgo kot večnost«, povsem nor nauk? – Le kaj drugega bi lahko bilo to, prečastiti Gospod? To bi bil povsem nor nauk.⁶

Mi, nerazsvetljeni ljudje, se navezujemo na te ali one »nore« nauke in smo »obsojeniki« na večinoma mučno preseljevanje v sansari. Ločiti moramo med preseljevanjem (duš) in ponovnim rojstvom. Ponovno rojstvo (reinkarnacija) pomeni le prehod duševnih dogodkov iz enega življenja v drugo, vendar ni nujno, da gre za stabilno substanco, ki bi omogočila ponovno rojstvo. Pri hinduizmu obstaja ponovno rojstvo s preseljevanjem, pri budizmu pa gre bolj kot za ponovno rojstvo s preseljevanjem za proces postajanja. Budizem ne zanika kontinuitete zavesti v našem življenju in relativne kontinuitete toka zavesti skozi številna zaporedna življenja, zanika pa domnevo o kaki trajni duševni substanci, ki bi se selila iz življenja v življenje.

Kako lahko razumemo to stališče, ne da bi sprejeli nekaj, kar ostane nespremenjeno v celotnem procesu ponovnega rojstva ali vsaj v enem življenju? Budistično predstavo o toku zavesti lahko primerjamo z Wittgensteinovo idejo o kontinuiteti dane jezikovne igre. Wittgenstein to kontinuiteto primerja z vrstico. Trdnost vrvice ni vedno odvisna od tega, ali obstaja en sam pramen, ki poteka od začetka do konca; včasih je odvisen tudi od medsebojnega razmerja med prekrivajočimi se vlakni, od katerih nobeno ne poteka po celotni dolžini vrvice.⁷ Na zgodnjo budistično doktrino o ponovnem rojstvu je mogoče gledati tako: ni stalnega in nespremenljivega atmana, ki bi zaporedna življenja povezoval s svojimi neprekinjenimi psihičnimi vlakni, kljub temu pa obstaja kontinuiteta, ki jo zagotavljajo prekrivajoča se vlakna. Budisti pri ponazoritvi slednjega včasih uporabljajo metaforo plamena, saj se plamen nenehno in neprekinjeno spreminja.

Zgodnji budisti so uporabljali koncept toka zavesti, ki nima kognitivnega subjekta. Zavest, tj. vidžnjana (skrt. *vijñāna*, pal. *viññāṇa*), je bolj ali manj pasivna, netrajna, brezoblična in trenutna. Deluje kot pasivna sila življenjskega kontinuuma. Nima notranje kontinuitete, vendar karmični vpliv povzroči kontinuum vidžnjane. Zanimivo je, da je bilo v zgodnjem budizmu in tudi v budizmu *zen* le malo ali nič zanimanja za ponovno rojstvo, več zanimanja je bilo za odpravljanje navezanosti na obstoj, ki vodi v ponovno rojstvo.

6 *Alagaddūpamasutta*, v: *Majjhima-nikāya*, 232.

7 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 67.

Tok zavesti je torej enak toku postajanja. Pri tem je pomembno vprašanje: kaj prispeva k enotnosti zavesti neke osebe? Budisti sprejemajo idejo o petih osnovnih sestavinah osebe, tj. khandhah (pal. *khandha*): oblika (pal. *rūpa*), občutek (pal. *vedanā*), zaznavanje (pal. *saññā*), vtis (pal. *saṅkhāra*) in zavest (pal. *viññāṇa*). Kaj jih veže v posamično zavestno bitje? Je to eden od teh dejavnikov ali kaj zunaj njih? Zgodnji budisti zanikajo obe možnosti. Enotnost zavesti temelji le na medsebojnih povezavah njegovih delov ali »elementov«, khandh. Tako imamo idejo o enotnosti bitja in kontinuiteti procesa brez potrebnega zavezujočega elementa, sile, stanja itd. Vsaj zgodnja budistična kritika ideje o čistem sebstvu ne pomeni zanikanja ideje o sebstvu kot take, ampak le kritiko metafizične ideje o Sebstvu kot večnem notranjem bitju vsakega zavestnega posameznika. Budisti prav tako zavračajo idejo o Sebstvu kot skritem ali zasebnem »lastniku« (posedovalcu, poznavalcu) duševnega življenja in izkušenj, sprejemajo pa idejo o osebi ali empiričnem duševnem bitju, ki začasno in pogojeno živi v dani obliki. Natančneje rečeno, le izraz »oseba« združuje kompleks sestavnih delov človeka v celoto.

Pojav trpljenja kaže na nestalnost in brezsebnost vseh ravni bivanja. To je rezultat naše temeljne nevednosti. Le z izkoreninjenjem nevednosti prek meditacijske prakse in s pomočjo osemčlene poti je mogoče preseči temeljno nevednost in na videz neskončno verigo vzrokov in posledic. Natančneje rečeno – pravzaprav nihče ne bo prost in nihče ne bo vstopil v nibbano, ker konec koncev ni osebe ali sebstva po sebi, ki bi bilo vezano ali svobodno. Ta misel je bila dobro izražena v Buddhaghosevem delu *Visuddhimagga* (,Pot očiščenja‘): »Kajti trpljenje je, a ni trpečega, / dejanje je, a ni delujočega, / ugasnitev je, vendar ni ugasnjenega; / čeprav obstaja pot, ni popotnika.«⁸

Opozarjam pa, da te misli ne smemo razumeti tako, kot da na ravni vsakdanje realnosti ni delujočih, trpečih popotnikov, saj so to le sklopi pojavov, tj. khandh, ki jih skupaj veže navezanost na bivanje in strah pred ne-bivanjem. Res je, da se ti sklopi v toku duhovnega poglobljanja izkažejo za soodvisne glede na druge dejavnike nenehnega prerajanja v sansari in se končno razvežejo v nibbani, vendar pa so ti isti sklopi, ki ustrezajo delujočim osebam, zaradi navezanosti na določeno sansarično nit kljub vsemu odgovorni za svoja dejanja in podvrženi zakonu karme (skrt. *karma*, pal. *kamma*). Zato še vedno velja izrek, ki ga najdemo v besedilu *Dhammapada* (,Besede modrosti‘): »Ne počenaj zla, / delaj samo dobro, / očisti svoje misli – / tako učijo *budde*.«⁹

8 Buddhaghosa, *Visuddhimagga* (,Pot očiščenja‘), 529.

9 *Dhammapada*, 14.5. Prevod Primož Pečenko.

Nekateri zahodni in indijski interpreti Buddhovega nauka in budistične kritike esencialnega Sebstva ugotavljajo, da ta kritika meri na empirično, osebno sebstvo, ali bolje – na empirično doživljanje samega sebe, vendar ne na »višje« (transcendentno, transcendentalno) Sebstvo, kot je npr. atman (npr. George Grimm, Kamaleswar Bhattacharya, Joaquín Pérez-Remón, Heinrich Karl Anton von Glasenapp, Ananda Coomaraswamy, Sarvepalli Radhakrishnan, John Blofeld idr.). Po tem razumevanju Buddha ni želel zagovarjati nobene metafizične teze, a ne le o Sebstvu, temveč tudi o svetu ali celo o svojem lastnem obstoju po smrti. Buddha je verjel, da navezanost na takšne teze lahko podaljša mučno sansarično življenje, zato je zavračal vse mogoče »pozitivne« ali »negativne« teoretične poglede o teh predmetih, ali pa je, še raje, molčal o njih.¹⁰

Mislím, da obstajajo globlji razlogi za Buddhov molk glede prave resnice o Sebstvu. Strinjam se z namigom, ki ga je podal Alexander Wynne v sestavku o atmanu, namreč da vse manifestacije subjektivnih vidikov samozavedanja – jaza kot kva-zi-neodvisnega opazovalca pojavov – nastajajo v odvisnosti od miselne dejavnosti uma, in da se subjektivni vidik samozavedanja konceptualno konstruira v procesih odvisnega nastajanja zavesti in torej nima nobene neodvisne realnosti. Wynne dalje piše: »Končna resnica potemtakem ni v tem, da ‚sebstvo‘ ne ‚obstaja‘, temveč prej v tem, da različni pojmi individualnega obstoja in intrinzične identitete nastajajo v odvisnosti, in torej nobeno oblikovanje takšnih pojmov ne more biti dokončno resnično; takšni pojmi ne ustrezajo načinu, kako stvari stojé.«¹¹ Na osnovi tega sklepa, da so »vsi pojmi obstoja, neobstoja in časa odvisni od kognitivnega delovanja osebe, osvoboditev ‚od‘ pa implicira prenehanje zavedanja osebe o individualnem obstoju v prostoru-času.«¹²

Če je temu tako, napor za kakšno konceptualno rešitev problema sebstva (in podobno vseh drugih metafizičnih problemov) ne vodi nikamor, ampak le podaljšuje človekovo žejo po bivanju in njegov strah pred izničenjem. Prava rešitev je v izničitvi neznanja in usvojitvi nauka o neodvisnem nastajanju, v prenehanju naše psiho-kognitivne »mašinerije«, ki podpira iluzorni občutek individualnega obstoja. Pri tem se strinjam z ugotovitvijo, ki jo je podal Mircea Eliade:

10 V pogovoru z modrecem po imenu Vacchagotta Buddha ni odgovoril na njegovo neposredno vprašanje o obstoju ali neobstoju sebstva. Buddha je pozneje svoj molk utemeljil s tem, da ga ni hotel zmeti (*Saṃyutta-nikāya*, 4.8, v: Wynne, »The *ātman* and Its Negation«, 139).

11 Wynne, »The *ātman* and Its Negation«, 142.

12 Prav tam, 163.

Če [Buddha] privzema neusmiljeno analizo, kateri sta predklasični *sāṃkhya* in *yoga* podvrgli pojma »osebe« in duševno-mentalnega življenja, je bilo to zato, ker »sebstvo« nima ničesar opraviti s človeško dušo, to iluzorno bitnostjo. Vendar je Buddha šel še dlje kot *sāṃkhya* in *yoga*, saj je odklonil sleherno postuliranje obstoja puruše (skrt. *puruṣa*, dod. av.) ali atmana. Dejansko je zavrnil možnost razprave o kakršnemkoli absolutnem počelu, kakor je zavrnil tudi možnost posedovanja celo približnega doživljanja resničnega Sebstva, in sicer tako dolgo, dokler se človek ne »prebudi«. ¹³

Kljub vsem razlikam med budizmom in hinduizmom ter ne glede na budistično kritiko ideje o esencialnem Sebstvu, poznejši budizem in hinduizem izkazujejo določeno konvergenco. Nekateri misleci šole advajta vedanta (skrt. *advaita vedānta*) in budizma mahajana (skrt. *mahāyāna*) so se še posebej tesno približali konceptu Sebstva. Nekateri filozofi mahajane, kot npr. Vasubandhu (skrt. *Vasubandhu*), predstavnik šole jogačara (skrt. *yogācāra*) in eden od začetnikov filozofije »le uma oz. le zavesti« (skrt. *citta mātra*), so razvili koncept čiste temeljne zavesti (skrt. *vijñaptimātratā*) ali temeljnega uma (skrt. *citta, vijñana*), ki je resnična podstat obstoja. Vasubandhu meni, da temeljne zavesti ne moremo dojeti z razumom, kajti razum sam ne obstaja, saj je le iluzorna miselna moč. Vendar ta trditev ne pomeni, da temeljna zavest ne obstaja; Vasubandhu zavrača realni obstoj sveta in brani njegovo konstrukcijo v polju toka čiste zavesti. Podobno zamisel je pozneje podal Šankara, vodilni filozof nedualne vedante. Vasubandhu in Šankara sta razvila celo podobna argumenta v prid obstoju temeljne zavesti oz. Sebstva, kot ga je pozneje podal Descartes v svojem argumentu o *cogitu*. ¹⁴

Temeljna zavest je neizpodbitna, ker sam proces njenega zanikanja temelji na moči samoosvetljujočega in samoumevnega toka zavesti. Je edina resničnost in jo je mogoče neposredno spoznati z duhovno izkušnjo, ki presega dvojnost subjekt-objekt. ¹⁵ Nediskurzivno skupno spoznanje praznine narave zavesti in vseh vrst predmetov zavesti vodi v nirvano. Temeljna zavest in realnost sta brez substance in sebstva. Sta dva vidika praznine vsega (skrt. *śūnyatā*), presegata tako bit kot tudi ne-bit. Temeljna zavest je duhovna zavest, ki je bistveno neopisljiva in neumljiva prek pojmov. Podobno

13 Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, 163.

14 Argumenta Vasubandhuja in Šankare predstavljata dva primera transcendentalnih argumentov, ki skušata prikazati nekatere potrebne pogoje za možnost obstoja zavestnih (mentalnih) dejanj in zavestnih (mentalnih) pojavov. Več o transcendentalnih argumentih v indijski in evropski filozofiji glej Ule, Andrej. »Transcendental Arguments on the Self in Indian and in European Philosophy«. V: Ule, Andrej. *Circles of Analysis. Essays on Logic, Mind and Knowledge*, 192–205.

15 Tripathi, *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism*, 333.

je atman za nekatere pripadnike vedante duhovna zavest, ki je bistveno neopisljiva in nepredstavljljiva. Eden najboljših, t. i. pozitivnih opisov, bi bil: to je *sat cit ānanda* (,re-snica, zavest, blaženost‘). A ta opis je samo metaforičen, ne dotika se samega bistva atmana. Logično gledano pa gre pravzaprav za negativen opis: *sat* namreč prej pomeni ne-nič kot bit, *cit* prej pomeni ne-nezavest kot zavest in *anandā* prej pomeni ne-bolečino kot radost. Ne moremo reči, kaj predstavlja pozitivno vsebino atmana in njegovo identiteto z brahmanom. Izraz »sebstvo« je podobno metaforičen in paziti moramo, da ga ne zamenjujemo s konceptom posamezne snovi, duše, osebe ali celo Boga.

Pomembna razlika v pojmovanju temeljne zavesti večine filozofov šole jogačara in metafizičnega Sebstva pripadnikov nedualne vedante je v tem, da je temeljna zavest zasnovana kot čisti tok zavesti, metafizično Sebstvo pa kot večno prisotno in neintencionalno samozavedanje. Budistični misleci šole jogačara so zelo natančno analizirali um. Predstavili so psevdoustvarjalno potencialnost uma pri konstruiranju pojavov, niso pa sprejeli substancializma Sebstva in identitete individualne zavesti z absolutnim Sebstvom. Budizem na splošno ne sprejema substancialnosti sebstva in identitete individualne zavesti z absolutnim Sebstvom. Vendar so nekatere izjeme. Skupina poznejših mahajanskih suter (skrt. *sūtra*), ki spada v skupino besedil, znano kot *Tathāgatagarbha*, je razvila pojem univerzalne Buddhove narave, o kateri je rečeno, da »prebiva« v vseh živih bitjih in je potencial njihovega razsvetljenja. Ta univerzalna Buddhova narava zavzema obliko absolutne sebnosti, ki se zdi kot vedantski pojem Sebstva oz. atmana. Osrednje besedilo omenjene skupine je *Mahāparinirvāṇasūtra*, ki zlasti v tretjem poglavju vsebuje številne trditve o Sebstvu, ki jih tradicionalno pripisujejo samemu Buddhi. Vendar je vprašljivo, ali je Buddha zagovarjal zamisel o Sebstvu kot neodvisni realnosti. V zadnjem poglavju poda natančnejšo opredelitev Sebstva: »Plemenito rojeni, nikoli nisem učil, da je šest notranjih in zunanjih sfer čutov in šest zavesti Večno, Blaženo, Čisto Sebstvo; vendar pravim, da se prenehanje šestih notranjih in zunanjih sfer čutov in šestih zavesti, ki izvirajo iz njih, poimenuje kot Večno, Sebstvo in Blaženo. Kajti to, kar je Večno, Sebstvo in Blaženo, se imenuje Čisto.«¹⁶

Večno Sebstvo je torej razumljeno kot »rezidualni« izraz, ki označuje neizgovorljivo Realnost, ki »preostane« tedaj, kadar »preminejo« vse sansarične sestavine našega bitja, in ne kot ideal absolutnega bitja, ki je zunaj pojavnega sveta. Prav ta točka je izražena tudi v Nagardžunovi (skrt. *Nāgārjuna*) kritiki ideje o neodvisnem sebstvu. Nagardžuna, slavni utemeljitelj dialektične filozofije srednje poti, tj. madhjamake (skrt. *madhyamaka*), zavrača vse pojme sebstva kot posebne realnosti, kot

16 *Mahāparinirvāṇasūtra* (,Govor o véliki parinirvani‘), 43, 474.

posebne bitnosti, ki bi imela samostojen ontološki položaj v strukturi biti. Kritiziral je vse pojme absolutnega, ki bi bili onstran pojavnega sveta, sansare. Njegova kritika implicitno zadeva tudi teorijo jogačare o temeljni zavesti kot bistvu realnosti in idejo o svetu kot iluziji glede na Absolutno. Predstavil je vrsto razmišljanja »brez stališča«, saj je prazno tudi vsako stališče in ne označuje nekaj nespremenljivega v svetu; ne potrebuje nič Absolutnega poleg sveta, vključno z nirvano.¹⁷ Nagardžunova kritika substancialnega sebstva, ki jo je podal v delu *Mūlamadhyamakakārikā* (,Temeljni verzi o srednji poti‘), ne pomeni, da zanika kakršenkoli koncept sebstva, ampak nas s svojo argumentacijo vodi do razumevanja praznine sebstva, tj. do sebstva, ki je povsem soodvisno glede na vse pojave, tj. dharme (skrt. *dharma*). Edina racionalna ideja o sebstvu je vzajemno odvisen obstoj sebstva in elementov osebnega obstoja, kot sta dejavnik in dejanje: »Delujoči je odvisen od dejanja, dejanje od delujočega. Le kako, povej, bi ju lahko drugače utemeljil?«¹⁸ To razumevanje lahko privede do osvoboditve iz sansare, osvoboditve od našega »oklepanja« pojavov. Poleg tega za razsvetljenega ne moremo reči niti da obstaja niti da ne obstaja – ampak gre za neko stanje obstoja na način srednje poti. Nagardžuna pravi: »Ko premineta ‚moje‘ in ‚jaz‘, ki temeljita na ‚zunanjem‘ in ‚notranjem‘, premine prisvajanje. Zaradi preminutja prisvajanja pa premine tudi rojstvo.«¹⁹

Čandrakīrti (skrt. *Candrakīrti*), slavni tolmač Nagardžune, v svojem komentarju dela *Mūlamadhyamakakārikā* z naslovom *Prasannapadā* (,Prodorna razlaga srednje poti‘) navaja nekaj Buddhovih besed v podporo Nagardžuni: »Dejavniki osebnega obstoja nimajo samo-obstoja in nimajo biti. Razsvetljenje je brez samo-obstoja in brez biti. Tisti, ki je vpleten v oboje, nima samo-obstoja. Pomislite torej na modre, ne pa na neumne [...]. Ko se jaz in občutek ‚moje‘ izsušita, tako navznoter kot navzven, se konča posesivna navezanost, in z njenim prenehanjem se konča tudi ponovno rojstvo osebe.«²⁰

17 Tu želim opozoriti na zgodnjega Wittgensteina, ki je razvil sintezo absolutizma in njegove kritike, ki presega misli in jezik. Zapoved molka na koncu *Traktata* izraža mejo govora in jo obenem zanika. Wittgenstein je tu še vedno predpostavljal skupno logično obliko jezika in sveta kot nekakšno absolutno bistvo. Pozneje je Wittgenstein v svoji analizi vsakdanjega jezika podal še en izraz te sinteze. Poskušal je razviti nenavezanost na katerokoli določeno teoretično stališče. Ni predpostavljal bistvene korespondence jezika s svetom. »Ni ga toliko zanimala zasnova stavbe, kot to, da bi imel jasen pogled na temelje možnih stavb« (Wittgenstein, MS 109: 304–307, navedeno po: Hilmy, *The Later Wittgenstein*, 191). Neizrekljiv »pravilen pogled« na koncu *Traktata* deloma ustreza »jasnemu pogledu« na naše rabe vsakdanjega jezika v poznejši Wittgensteinovi filozofiji.

18 Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* (,Temeljni verzi o srednji poti‘), 8.12. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič.

19 Prav tam, 18.4.

20 Candrakīrti, *Prasannapadā*, v: Candrakīrti, *Lucid Exposition of the Middle Way*, 170.

Za Nagardžuno je razlika med iluzornim svetom (skrt. *māyā*) in praznino še vedno teoretično stališče in je teza, ki bi ji lahko ugovarjali. Tu gre še vedno za relativno resnico. Ne predstavlja neizrekljive absolutne resnice, ki presega vsa stališča, vključno z izjavo o iluzorni naravi sveta in dvema resnicama (tj. o nižji, empirični, in višji, duhovni resnici). Občutek jaza ne obstaja kot realnost; je kot odsev nečesa drugega v ogledalu našega uma. Sebstvo lahko razumemo kot odraz kompleksa psihofizičnih sestavin osebe v njeni mentalni realnosti. Čeprav so po Nagardžuni naša svoboda in naša dejanja enako soodvisna (prazna) kot drugi pojavi, pa to ni le iluzija. Brez svobode bi bilo vsako upanje na razsvetljenje prav tako zgolj iluzija. Nagardžuna zanesljivo ni zagovarjal takšne trditve. Morda je modro reči, kot je dejal nek japonski zenbudistični mojster, ko je odgovarjal na vprašanje, ali je Buddha vezan s svojo karmo; odgovoril je, da je Buddha identičen s svojo karmo (ali še bolje, ni različen od nje).²¹ Buddha kot povsem razsvetljen človek nima *svoje* karme, ker nima *svojega* sebstva: zato je lahko ne-različen od celotne karme vseh živih bitij. Ta pogled se ujema z mahajanskim pogledom na bodhisattve (skrt. *bodhisattva*): so živa bitja, ki ne želijo »vstopiti« v nirvano, preden ne bodo vanjo vstopila vsa druga živa bitja. To naziranje morda lahko demitologiziramo z razumevanjem, kako uvid v nesubstancialnost oseb in njihovih dejanj nujno sovпада z razširitvijo mreže medsebojnih odvisnosti živih bitij, za katere se kdo čuti odgovornega.

Pomembna konceptualna in duhovna težava ne-dvojnih pogledov na Sebstvo ali čisto zavest (um) je, da ti implicitno ali eksplicitno težijo k ideji trans-moraličnega ali celo a-moraličnega pogleda na človeško življenje in vedenje v kontekstu ne-dvojnega Absoluta, naj bo to čisto sebstvo ali čista zavest. Vendar je »nasprotni« problem v budističnem pogledu ta, da »ne ve« za dejanski subjekt delovanja, ki bi bil moralno odgovoren za svoja dejanja, in ni le vzročno, tj. po karmi, vezan na posledice svojih dejanj. Menim, da oba pogleda predstavljata enako možni in omejeni obravnavi človekovih večnih vprašanj. Ležita na nasprotnih lokih istega kroga človekovega prizadevanja po doseganju temeljne Resnice in Smisla življenja, vendar ju ne moreta dejansko prikazati ali doseči. Opisi numinozne Resnice se zdijo podobni različnim tangentam na tem krogu. Vendar lahko iz njihovih »vrhuncev« in »padcev« zaslutimo pravokotnice na tangente, ki merijo v dejansko Središče kroga. Takšnih pravokotnic ni mogoče izreči ali pojmiti, vendar verjamem, da je možno pustiti vse konceptualizacije in teoretične poglede izza nas in se *obrniti k Središču*. Konec koncev je to nenehno počel Buddha Šakjamuni (skrt. *Śākyamuni*, ‚Molčeči modrec iz rodu Šakja‘) s svojim »bobnečim molkom«. Morda je bil njegov molk

21 Katz, »Note: Dependent Origination, Free Will, and Moral Responsibility«, 26.

prisoten celo tedaj, ko je govoril in razpravljal o kakšni temi, vendar mi ne znamo slišati njegovega odmeva.

Nagardžuna tako dopušča možnost obstoja čistega procesa znanja (in samospoznavanja) brez fiksne subjekta ali »posestnika« znanja, ki se osredotoča na notranje izkušanje praznine in nirvane. Zdi se paradoksalno, da obstaja znanje brez dejanja znanja in brez subjekta. Ta ideja je v globokem soglasju z nekaterimi zenovskimi zgodbami in paradoksi o sebstvu in znanju. Naj zaključim z Nansenovo zenovsko kitico:

Slišati, videti, razumeti, vedeti –
nič od tega ni ločeno.
Gore in reke se mu
ne prikazujejo v ogledalu.
Ko zaide luna zaledenelega neba
in se bliža polnoč –
čigavo senco z menoj
bo odseval bister mrzel ribnik?²²

Bibliografija

- Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimagga*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.
- Candrakīrti. *Lucid Exposition of the Middle Way (Prasannapadā)*. Prevod Mervyn Sprung (v sodelovanju z V. Murti in U. S. Vyas). London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- De Smet, Richard. »Towards an Indian view of the Person«. V: *Contemporary Indian Philosophy* (Series II), ur. Margaret Chatterjee, 51–75. London: Allen and Unwin, 1974.
- Dhammapada: besede modrosti*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Eliade, Mircea. *Yoga, Immortality and Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Hilmy, Stephen. *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Blackwell Publishing, 1987.
- Katz, Nathan. »Note: Dependent Origination, Free Will, and Moral Responsibility«. *Bulletin of Tibetology* 11, št. 1 (1974): 24–26.
- Mahāvākyas*. Na: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mah%C4%81v%C4%81kyas>; dostop dne: 18. april 2023.
- Miura, Isshu, in Ruth Fuller Sasaki. *The Zen Koan*. New York: Harcourt Brace, 1965.
- Nāgārjuna. *Temeljni verzi o srednji poti*. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

22 V: Miura, Fuller Sasaki, *The Zen Koan*, 59.

- The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation.* Prevod Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- The Mahayana Mahāparinirvāna Sūtra.* Prevod Kōshō Yamamoto, ur. Tony Page. London: Nirvana Publications, 1999.
- The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya.* Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- The Three Basic Facts of Existence. I. Impermanence (Anicca).* Na: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html>; prevod Ñāṇaponika Thera; dostop dne: 24. 5. 2023.
- Tripathi, Chhote Lal. *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism.* Varanasi: Bharat-Bharati, 1972.
- U Silānanda, Sayadaw. *No Inner Core. An Introduction to the Doctrine of Anatta.* Penang: Inward Path, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations.* New York: Macmillan, 1968.
- Wynne, Alexander. »The ātman and Its Negation. A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought«. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33, št. 1–2 (2010): 103–171.

Izveček

V prispevku na kratko soočim budistični koncept sebstva kot procesa in pogojene resničnosti s konceptom substancialnega metafizičnega Sebstva v hinduizmu. Predstavim Buddhovo kritiko in kritiko budističnih mislecev, kot je Nāgārjuna, ki zavračajo ideje o metafizičnem Sebstvu. Zanikajo namreč idejo Sebstva kot samo-bitnosti ali kot posestnika duševnih dejanj, vendar ne zavračajo občutka sebstva. Dopuščajo čisti proces znanja (predvsem samospoznavanja) brez fiksnega predmeta ali posestnika znanja. Ta ideja je v globokem soglasju z nekaterimi zenovskimi zgodbami ter paradoksi o sebstvu in znanju. Menim, da substancialistični in procesni pogledi na sebstvo predstavljajo dve enako možni in omejeni obravnavi večnih človekovih vprašanj. Ležita na nasprotnih lokih istega »kroga« človekovega prizadevanja po doseganju temeljne Resnice in Smisla življenja, vendar ju ne moreta doseči. Morda pa jih lahko pokaže molk, podoben Buddhovemu.

Ključne besede: (ne)-sebstvo, samospoznavanje, Resnica, molk

O avtorju

Dr. Andrej Ule je upokojeni profesor z Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Diplomiral je iz tehnične matematike na Fakulteti za naravoslovje in tehnologijo Univerze v Ljubljani. Med študijem matematike je vpisal tudi študij filozofije. Leta 1982 je bil imenovan za docenta in leta 1987 za izrednega profesorja za področje logike in teorije znanosti. Leta 1991 je bil imenovan za rednega profesorja za analitično filozofijo in filozofijo

znanosti na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Kot Humboldt-ov štipendist je gostoval pri Inštitutu za logiko, teorijo znanosti in statistiko na Univerzi v Münchnu, kjer je proučeval strukturalno teorijo znanosti in filozofijo Ludwiga Wittgensteina. Septembra in oktobra 1995 je gostoval na instituciji Augsburg College v Minneapolisu v ZDA. V svojem raziskovalnem delu se med drugim ukvarja tudi z indijskimi in kitajskimi filozofsko-religijskimi sistemi.

Abstract

The Concept of (Non)-Self in Buddhism

I contrast the Buddhist concept of self as a process and a conditional reality with the concept of the substantial metaphysical Self in Hinduism. I present the Buddha's criticism and that of the Buddhist thinkers, such as Nāgārjuna, who rejected any idea of the metaphysical Self. They deny the idea of the Self as an own-being or as an owner of its mental acts. However, they do not reject any sense of self. They allow a pure process of knowledge (first, Self-knowledge) without a fixed subject or owner of knowledge. This idea is in deep accord with some *Zen* stories and paradoxes of the Self and knowledge. I believe that substantialist and processual views on the Self represent two equally possible and limited treatments of the eternal human questions. They lie on the opposite curves of the same "circle" of human endeavours to reach the fundamental Truth and Meaning of life, but they cannot really reach it. But perhaps a silence like the Buddha's can show this.

Keywords: (non)-self, self-knowledge, Truth, silence

Author

Dr. Andrej Ule is retired professor from the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He graduated in Technical mathematics at the Faculty of Sciences and Technology at the University of Ljubljana. In addition, he matriculated philosophy during his study of mathematics. In 1982 he was appointed assistant professor and in 1987 as associate professor for analytic philosophy and philosophy of science at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He got Humboldt scholarship at the Institute for Logic, Theory of Science and Statistics in Munich, where he studied the structural theory of science and the philosophy of Ludwig Wittgenstein. In September and October 1995 he was a guest lecturer at the Augsburg College in Minneapolis in USA. His research focuses also on Indian and Chinese philosophical and religious systems.

Nina Petek, Jan Ciglencečki

Ideal samote v zgodnjem indijskem budizmu



Prazen sedež pod drevesom prebujenja kot simbol Buddhovega premaganja Mare
(kamniti relief)

Amaravati, Andhra Pradeš, Indija, 2. stoletje
(vir: Wikimedia Commons; javna last)

Filozofske šole in religijski sistemi v Indiji so oblikovali unikaten »repertoar« samotnih načinov bivanja in z njimi povezanih duhovnih praks, katerih najzgodnejši začetki segajo že v vedsko obdobje (med ok. 1500–500 pr. n. št.), zlasti v čas nastanka filozofskih spisov upanišad (skrt. *upaniṣad*, ok. 900 pr. n. št.). Motiv umika v samoto kot sestavni del duhovne poti je večplastna tematika, ki jo je nemogoče obravnavati posplošeno, ampak zaradi svoje narave zahteva podroben premislek v kontekstu vsake tradicije in šole posebej. Pričujoči prispevek je zasnovan kot študija nekaterih vidikov pojmovanja samotnega bivanja v budizmu theravada (pal. *theravāda*), pri čemer se opirava na najzgodnejša besedila budizma, zlasti Buddhove govore (pal. *sutta*), ki so zbrani v petih nikajah (pal. *nikāya*)¹ in sestavljajo prvo košaro palijskega kanona, *Suttapitako* (pal. *Suttapiṭaka*).² Omenjena besedila odslikavajo notranjo napetost v jedru samega budizma, ki izhaja iz različnih načinov vzpostavljanja razmerja in harmonije med življenjem v družbi in v samoti. Ta napetost je integralni element človekovega bivanja in ni omejena samo na meniško skupnost. Človek je namreč od rojstva vpet v različne segmente svetnega dogajanja, hkrati pa je tudi duhovno bitje, ki se v stremljenju za višjimi dognanji in uvidi spogleduje z bivanjem v samoti, kjer so zunanji pogoji ugodnejši za duhovni razvoj.

V zgodnjem indijskem budizmu je bila pogosto izpostavljena misel, da je potreba po samoti (pal. *viveka*) oz. ohranjanju določenega deleža le-te konstitutivni element človekove eksistence.³ Občasni umiki v samoto so predstavljali bistveni del človekove duhovne poti, ki vodi k premoščanju trpljenja (pal. *dukkha*) in preseganju navezanosti (pal. *upādāna*), s tem pa do vrhovnega cilja človekovega bivanja, nibbane (pal. *nibbāna*). Za razumevanje ideala samote v budizmu je ključnega pomena proučitev njenih izrazov v teoretskem diskurzu in praksi, hkrati pa tudi poznavanje vplivov predhodne vedske oz. upanišadske tradicije. Kljub temu da se je Siddhartha Gajtama

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira ARIS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 *Dīgha-nikāya* (Zbirka dolgih govorov), *Majjhima-nikāya* (Zbirka srednje dolgih govorov), *Samyutta-nikāya* (Zbirka povezanih/sorodnih govorov), *Aṅguttara-nikāya* (Zbirka oštevilčenih govorov) in *Khuddaka-nikāya* (Zbirka ostalih govorov).

2 Nekatere druge relevantne vidike, ki osvetljujejo pojmovanje samote v zgodnjem budizmu, vsebujeta tudi drugi dve zbirki *Tipitake* (pal. *Tipiṭaka*, »Tri košare« Buddhovega nauka, tj. *Vinayapiṭaka* (Košara meniških pravil) in *Abhidhammapiṭaka* (Košara vrhovnega (tj. filozofskega) nauka).

3 O tem pričajo številni odlomki iz nikaj; v zbirki *Aṅguttara-nikāya* Buddha denimo nagovarja ljudi, ki živijo v družbi in izpolnjujejo svoje posvetne dolžnosti, naj vselej razmišljajo tudi o umiku v samoto. Slednje Buddha opredeli kot »dolžnost samotek«, ki predstavlja bistveni del duhovnih prizadevanj (*Aṅguttara-nikāya*, 5. knjiga, sutta 156.6.4), ali pa svojim učencem posreduje napotek, naj se od časa do časa pustijo »ugrabiti v samoto« (prav tam, 5. knjiga, sutta 176.6).

Buddha (pal. *Siddhattha Gotama Buddha*, skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*) na svoji poti odvrnil od številnih segmentov duhovnih obzorij te kulture, pa so mu nekateri njeni vidiki, vključno z idealom samotnega bivanja, na začetku njegovega iskateljstva predstavljali navdih pri snovanju lastne odrešenjske poti. Zaradi tega se velja na kratko ustaviti pri orisu pojmovanja samote v času upanišad.

1 Buddhovo iskanje drugačnega načina bivanja: od upanišadskega in šramanskega puščavništva k »srednji poti«

1.1 Gozdni asketizem v času upanišad

Že v zgodnejši vedski tradiciji so začele nastajati t. i. gozdne razprave (skrt. *āranyaka*), ki so opisovale življenje in meditacijske prakse asketov v samoti, svoj vrh pa je ideal asketskega življenja dosegel v času poznih vedskih spisov upanišad,⁴ ko se je izoblikoval lik asketa-samotarja, sannjasina (skrt. *saṃnyāsin*, ‚nekdo, ki je opustil, zapustil‘). Odhod v odljudno samoto je posamezniku, ki se je odločil stopiti na to pot, omogočal poglobljeno posvečanje študiju upanišadskih besedil. Slednje je spremljalo zahtevno urjenje v različnih asketskih praksah, znanih pod zbirnim imenom tapas (skrt. *tapas*), ki so vključevale postenje, fizične vaje ter razne kontemplativne tehnike.⁵ Na ta način si je asket prizadeval doseči neposredno in nepojmovno spoznanje svojega nesmrtnega bistva, atmana (skrt. *ātman*), ki je enak vrhovnemu temelju bivajočega, brahmanu (skrt. *brahman*), kar naj bi vodilo do blaženega stanja osvoboditve iz krogotoka ponovnih rojstev in smrti (skrt. *saṃsāra*): »Ko se nekdo prebudi v to spoznanje [...], doseže nesmrtnost.«⁶

Umik iz območja družbenega in življenja v samoti sta bila vseskozi tesno povezana s prizadevanji za dosego osvoboditve, kar je imelo velik vpliv tudi na zgodnji budizem.

4 Po klasičnih vedskih upanišadah je nastala tudi zbirka dvajsetih besedil *Samnyāsaupaniṣad*, ki jih raziskovalci običajno umeščajo v čas med 1. in 3. stol. n. št., nekateri deli pa so najverjetneje precej starejši. Že poimenovanje upanišad, torej *saṃnyāsa* (‚odpoved‘, ‚opuščenje‘), kaže na to, da razpravljajo zlasti o asketskem načinu življenja (glej npr. Petek, Nina. »Sopotja zgodnjega puščavništva v Egiptu in Indiji«. V: *Egiptovsko puščavništvo*, ur. Jan Ciglencečki, Franci Zore in Nena Bobovnik, 185–187. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2021. Glej tudi *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Prevod iz sanskrta, uvod in opombe Patrick Olivelle. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.)

5 Izjemno pomembni praksi, ki vodita do umirjenosti uma in odmislitve zunanjega sveta, sta denimo recitacija svetega zloga *oṃ* (*Chāndogyaopaniṣad*, 1.1) in različne dihalne tehnike (skrt. *prāṇā*; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 2.1.17). Glej tudi *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 4.4.22.

6 *Kenopaniṣad*, 2.4.

Četudi se je Buddha eksplicitno distanciral od številnih praks upanišadskega tapasa,⁷ pa je v samem načinu samotnega življenja, posvečenega meditaciji in kontemplaciji, prepoznal merodajen model odrešenjske poti, ki stremlji k izničenju slabih lastnosti, obvladovanju uma in čutov ter notranji spokojnosti. V tem smislu je pomenljiva Buddhova metaforična opredelitev tapasa kot dežja, ki s svojo močjo prispeva k duhovni rasti: »Predanost je seme, asketska gorečnost je dež, modrost je kot jarem in plug.«⁸

Na vpliv, ki so ga gozdni samotarji imeli na zgodnji budizem, kažejo tudi številne omembe asketov v Buddhovih govorih, pogosto pa so izpričani tudi opisi samotnih krajev, zlasti gozdov in gora (npr. skrt. *tapovana*, ‚gozd asketov‘), ki so prikazani kot najprimernejši kraji za izvajanje meditacij. V delu *Nivāpasutta* (‚Govor Nivape‘) je tako denimo rečeno, da se tisti, ki biva v gozdu, lahko izogne napadom demona Mare (pal., skrt. *Māra*), vladarja sfere želje, imenovane Kamaloka (skrt. *Kāmaloka*): »Kam Mara in njegovi privrženci ne morejo seči? / Sem [v samoto], kjer smo povsem odmaknjeni od čutnih užitkov, daleč od neugodnih stanj [...], jasnih misli in z zadovoljstvom, ki se rojeva iz samote. [...]« In dalje: »Z umirjenimi in jasnimi mislimi [...] / bhikkhujev⁹ um postaja stanoviten, / prevzame ga užitek, ki se rojeva iz zbranosti. / Za takšnega bhikkhuja pravijo, da je Mari zavezal oči.«¹⁰ Pri tem je pomenljiva sintagma »zavezati oči Mari«, kar lahko razumemo v simbolnem pomenu, namreč »zavezati oči želji«, ki povsem ponikne, čemur predhodi »prekritje oči« meditirajočega prek meditacijskih tehnik, tako da njegov um ne išče več zadovoljstva v zunanjih predmetih in ostaja zbran v sebi.

Pomemben literarni žanr, ki odslikava Buddhovo zanimanje za asketski način življenja, so tudi dela s hagiografskimi elementi, kot so džatake (pal. *jātaka*, ‚zgodba iz (prejšnjega) rojstva‘), ki so deloma sočasne s kanoničnimi besedili in pripovedujejo zgodbe o Buddhovih preteklih življenjih,¹¹ še posebej pomemben vir pa je besedilo *Mahāvastu* (‚Velika zgodba‘), nastalo med 2. stol. pr. n. št. in 4. stol. n. št., ki pripoveduje o življenju Buddhē kot Siddharthe Gavgame. V njem najdemo številne omembe asketov, ki bivajo v divjini (skrt. *aranyavāsa*, ‚tisti, ki biva v gozdu‘), opisani pa so tudi načini njihovega samotnega življenja in temeljne asketske kreposti, ki jih morajo razvijati in negovati (skrt. *dhutaṅga*). Termini, prevzeti iz upanišadske tradicije, ki označujejo gozdne askete in skupine asketov, so denimo skrt. *tāpasa* (‚asket‘,

7 Zlasti od tistih, ki se nanašajo na rigorozne prakse postenja.

8 *Brāhmaṇasaṃyutta* (‚Povezani govori z brahmani‘), 2.11.663, v: *Saṃyutta-nikāya*.

9 Pal. *bhikkhu*, budistični ‚asket‘, ‚menih‘.

10 *Nivāpasutta*, 25.12, 13, v: *Majjhima-nikāya*.

11 Džatake so del zbirke *Khuddaka-nikāya*. Nastajale so v času med 3. stol. pr. n. št. in 4. stol. n. št.

‚puščavnik‘),¹² skrt. *vānaprastha* (‚tisti, ki je odšel v divjino‘),¹³ skrt. *vaikhānasa* (‚puščavnik‘),¹⁴ skrt. *tāpasakula* (‚družine gozdnih puščavnikov‘),¹⁵ izpričani pa so tudi izrazi, ki opisujejo način bivanja asketov, kot so npr. skrt. *ṛṣipravrajyā* (‚ršijeva¹⁶ opustitev posvetnega življenja‘).¹⁷ Pojavijo se tudi omembe asketskih bivališč, ki so bila označena s skrt. izrazom *tāpasakulāśramā* (‚eremitaže oz. samotišča, bivališča družin/skupin asketov‘).¹⁸ Pri tem so, po zgledu gozdnih razprav in upanišad, opisani tudi načini preživetja v samoti, npr. prehranjevanje s koreniki, listi in nekaterimi cveticami.¹⁹ V besedilu najdemo tudi omembe mladih brahmanskih asketov,²⁰ skrt. *ṛṣikumāra* (‚mlad rši‘), ki so odeti v živalske kože in imajo dolge prepletene in zlepljene lase (‚dredi‘).²¹

V osnovi je bil tako Buddhov odnos do upanišadskega umika v samoto izrazito naklonjen, vendar pa je predobstoječe modele modificiral v skladu s svojim novim odrešenjskim naukom, t. i. srednjo potjo (pal. *majjhimā-paṭipadā*). Nauk o srednji poti je temeljil na negovanju bolj umerjenih in uravnoveženih oblikah asketskih praks, zaradi česar se je preoblikovalo tudi samo pojmovanje bivanja v samoti, kar bo osvetljeno v drugem delu prispevka.

1.2 Tradicija potujočih asketov

Upanišadski model sannjasina, ki se je odpovedal delovanju v območju družbenega in se umaknil v samoto gozdov, je vplival na neortodoksne (nevedske) tradicije potujočih asketov (skrt. *śramaṇa*, pal. *samaṇa*), kamor se poleg budistov uvrščajo še džainisti ter pripadniki šole materializma (skrt. *cārvāka*, tudi skrt. *lokāyata*) in

12 To poimenovanje je izpričano zlasti v džatakah; glej Benedetti, »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the Mahāvastu and the Pāli Canon«, 4.

13 *Mahāvastu*, 2.220.6–7.

14 Ta izraz je izpričan denimo v džatakah in besedilu *Dharmaśāstra* (‚Znanost o dharmi‘); glej tudi Benedetti, »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the Mahāvastu and the Pāli Canon«, 1.

15 *Mahāvastu*, 2.220.6–7 in 2.227.8–9.

16 Skrt. *ṛṣi*, ‚modrec‘, ‚asket‘ iz vrst upanišadskih oz. brahmanskih krogov.

17 Glej Benedetti, »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the Mahāvastu and the Pāli Canon«, 1.

18 *Mahāvastu*, 3.198.17.

19 Benedetti, »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the Mahāvastu and the Pāli Canon«, 1.

20 V džatakah se za oznako mladih gozdnih puščavnikov, ki so večinoma sinovi asketov, uporabljata predvsem sanskrtski izraza *munikumāra(ka)* ali *tāpasakumāra(ka)*. Več o tem glej Benedetti, »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the Mahāvastu and the Pāli Canon«, 2.

21 *Mahāvastu*, 3.431.1–2. V delu *Mahāvastu* se večkrat pojavi sanskrtski izraz *citrakeśā*, ki označuje goste in debele lasne svaljke.

determinizma (skrt. *ājīvika*). Medtem ko je bilo v upanišadah kot ideal asketskega življenja opredeljeno bivanje na enem kraju,²² pa se je nasprotno v šramanskih tradicijah uveljavil model potujočih asketov. Buddhova naklonjenost šramanom je izpričana v delu *Mahāvastu*, kjer v nekem odlomku gozdni asket sleče živalsko kožo, jo odvrže v vodo, zapusti ogenj, ki tli v bližini njegovega samotnega bivališča, in se odpravi na pot.²³ Takšna oblika askeze je spočetka navdihovala tudi Gotamo; v iskanju lastne poti, ki vodi k premostitvi tegob bivanja, izhajajočih iz uvida v lastno in vsesplošno miniljivost, se je najprej pridružil šramanom.



Domnevna lokacija Buddhovega bivanja med potujočimi asketi
Okolica Bodhgaje, Indija
Foto: Jan Ciglencečki

Pozneje je Buddha svojim učencem šramansko askezo predstavil kot primernejšo od upanišadske, pri čemer se razlike med »statičnimi« in potujočimi asketi kažejo predvsem v odnosu do posesti: upanišadski asket namreč kljub odpovedi svetu vzdržuje

22 V upanišadah se pojavijo le redke omembe potujočega puščavništva, ki je bilo v tem času zelo redko (denimo v *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 4.4.22, *Kauṣītakopaniṣad*, 2.15).

23 *Mahāvastu*, 3.431.3–6; glej tudi Benedetti, »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the *Mahāvastu* and the Pāli canon«, 10.

neke vrste posest, saj je odvisen od kraja, na katerem biva, zaradi česar je vezan na svoje neposredno okolje (npr. okoliška drevesa, votlino itd.).²⁴ Nasprotno pa je šramana, ki ga v budistični tradiciji označuje izraz bhikkhu (pal. *bhikkhu*), brez takšne posesti in je zato nenavezan. V zbirki *Āṅguttara-nikāya* tako srečamo opise drugih asketskih skupin, pri katerih je Buddha izpostavljajal predvsem zunanje vidike samote. Poleg samote kot nenavezanosti v odnosu do oblačil in hrane se tako eksplicitno omenja tudi samota v odnosu do prebivališč: »To je tisto, kar potujoči asketi drugih skupin predpisujejo kot samoto glede bivališča: gozd, vznožje drevesa, pokopališče, oddaljena bivališča v gozdovih in džungelskih gozdičkih, na prostem, kup slame, hišica iz plevla. To je tisto, kar potujoči asketi drugih skupin predpisujejo kot samoto glede bivališča.«²⁵ Takšna »zunanja« samota se v budizmu preobrazi v samoto v smislu notranje osvobojenosti, ki med drugim vključuje tudi nenavezanost na bivališče. »V tej dhammi²⁶ in praksi, bhikkhuji, obstajajo tri vrste samote. Katere tri? Tu [v samoti] je bhikkhu (1) kreposten; opustil je nemoralnost in ostaja od nje odmaknjen. (2) Ima pravilen pogled; opustil je napačen pogled in ostaja od njega odmaknjen. (3) Njegovi madeži so uničeni; opustil je madeže in ostaja od njih odmaknjen.«²⁷

Iz navedenih odlomkov je razvidno, da Buddha v takšnem načinu življenja ni našel zadoščenja, saj so – tako kot upanišadski asketi – tudi šramani pretirano pozornost namenjali zunanji samoti, ki se pogosto reducira na izvajanje skrajnih asketskih praks. V tem je Buddha videl predvsem znamenje asketskega mazohizma, ki v sebi skriva nevarnost, da v asketu prebudi domišljavost in s tem navezanost na lastni jaz. O tem govorijo številna budistična besedila, med drugim tudi *Udumbarika-sīhanādasutta* (,Véliko levje rjoenje v parku Udumbarika'), kjer v tej zvezi beremo: »Nigrodha, vzemimo primer samomučitelja, ki izvaja rigorozno askezo. Zadovoljen je, ker je dosegel svoj cilj. In to je napaka samomučitelja. Zavoljo tega lahko začne poveličevati samega sebe in zaničevati druge. In to je napaka samomučitelja. Lahko postane omamljen od domišljavosti, prevzeten in posledično nepozoren.«²⁸ In to je napaka samomučitelja.«²⁹

24 Denimo *Kandarakasutta* (,Govor o Kandaraki'), 51.8, v: *Majjhima-nikāya*.

25 *Āṅguttara-nikāya*, 3. knjiga, sutta 93.2.

26 Pal. *dhamma*, skrt. *dharma* je oznaka za Buddhov nauk, ki poleg teoretičnih vidikov bistveno zaobsega tudi izkustvene.

27 *Āṅguttara-nikāya*, 3. knjiga, sutta 93.2.

28 V smislu izgube osredotočenosti na sam srž odrešenjskih prizadevanj, ki temelji na eliminaciji ega in obvladovanju misli.

29 *Udumbarika-sīhanādasutta*, 25.9, v: *Dīgha-nikāya*. Opisi askeze kot mučenja samega sebe so denimo tudi v *Kandarakasutta*, 51.8, v: *Majjhima-nikāya*.

Buddhova kritika upanišadskega tapasa kot tudi šramanskih asketskih praks tako odslikava ideal srednje poti, po kateri se je treba izogibati ekstremom, saj le-ti ne vodijo do kulture etičnih kreposti in gotovosti višjih duhovnih uvidov: »Niti golota, dolgi lasje, umazanija, / niti post in spanje na golih tleh, / niti prah, pepel in vztrajno čepenje / ne morejo očistiti dvomljivca.«³⁰ Tako je svoje učence podučil o (srednji) poti »čudovite dhamme«, ki »vodi v izpopolnjeno in čisto sveto življenje.«³¹ V sami dhammi, kot jo je Buddha v govorih predstavil svojim učencem, pa se kaže tudi njegovo predrugačeno pojmovanje samotnega bivanja.

2 Raznoliki vidiki samote v palijskih nikajah

2.1 Okovi v »gozdovih želja«

Da popolnoma izoliran način življenja ne vodi nujno do duhovnega napredka ali kulture kreposti, je Buddha svoje učence posvaril na osnovi številnih primerov, med drugim izpričanih tudi v besedilu *Dhammapada* (‘Besede modrosti’), zbirki učiteljevih izrekov v verzih, ki je vključena v zbirko *Khuddaka-nikāya*. Nekdo lahko živi v samoti, odmaknjen od svetnega vrveža, a kljub temu ostaja zvezan z nižjimi, mesenimi poželenji in nekrepostjo. Namesto da bi eliminiral človekova nagnjenja, se njegov samotni gozd preobraža v »gozd želja«: »Poglejte tega neumnega človeka – / bil je svoboden, užival je v samoti, / potem pa se je vrnil v gozd želja – / resnično, sam si je nadel okove!«³² Kot je često poudarjal Buddha, fizični umik v osamo še ni zadostni pogoj, da ubežimo pastem lastne eksistence in škodljivim nagnjenjem, ki izhajajo iz želje,³³ kajti »Niti na nebu niti sredi morja, / niti v samotni gorski votlini – / nikjer na svetu ni takega kraja, / kjer bi se človek rešil zla.«³⁴ Samota sama torej še ničesar ne zagotavlja, saj je včasih zgolj oblika bega pred dolžnostmi in odgovornosti, ki jih ima človek v družbi, ali pa odločitev zanjo ni bila sprejeta v skladu s pravim namenom in ciljem.

30 *Dhammapada*, 10.13. Prevod Primož Pečenko.

31 *Samāññaphalasutta*, 40 (‘Govor o sadovih brezdomnega življenja’), v: *Dīgha-nikāya*.

32 *Dhammapada*, 24.11.

33 Želja (pal. *tañhā*) je po nauku budizma opredeljena kot korenina trpljenja.

34 *Dhammapada*, 9.12.

2.2 Priprave na samoto

V Buddhovih govorih so izpostavljene tudi travmatične razsežnosti bivanja v samoti. Četudi so v številnih besedilih izpričani poetični in idealizirani opisi divjih gozdov, pa to ni vselej človeku naklonjeno okolje. O nevarnih vidikih umika v samoto, zlasti če se vanjo poda neizurjen asket, govori *Bhayabheravasutta* (,Govor o strahu in grozi'), ki pa hkrati poudarja tudi njene izrazito pozitivne plati:

»Vendar, mojster Gotama, samotna goščava džungle je težavna za vztrajanje, odmik je težko vzdrževati in silno težko je uživati v samoti. Samotna goščava bhikkhuja oropa uma, če nima primerne zbranosti.« – »Točno tako je, bhikkhu. Preden sem dosegel razsvetljenje, sem premišljeval takole: ‚Samotna goščava džungle je težavna za vztrajanje, odmik je težko vzdrževati in silno težko je uživati v samoti.‘ Samotna goščava bhikkhuja oropa uma, če nima primerne zbranosti. Zaradi goščave in njene samote se te pollaščata strah in groza, ki vodita do nekrepostnih dejanj. A sam sem se v samoto odpravil čistega telesa in čistega uma, zato sem v samoti goščave našel velikansko uteho.« [...] »Zato premišluj takole: če se v samotno goščavo odpravi kdo nekrepostnega vedenja in nečistega uma, bo tam našel zgolj strah in grozo. Ampak jaz sem bil čist v telesu in umu.« [...] »Bivam v samotni goščavi kot Plemeniti in v samoti najdem največjo uteho.«³⁵

Navedeni odlomek odslikava pomembno misel, da je čistost telesa in uma temeljni predpogoj za odhod v samoto – le tako lahko človek »izkoristi« potencial samote, ki vodi do globljih uvidov in posledično do nibbane. Asket mora biti na samoto torej dobro pripravljen in že pred odhodom usvojiti določene kreposti in meditacijske veščine, sicer se samotne krajine hitro preobrazijo v gozd strahu in groze.

Sorodne poudarke o nujnosti priprave na samoto podaja tudi eno najzgodnejših besedil palijskega kanona, *Khaggavisāṇasutta* (,Govor o nosorogu'). Sutta je poimenovana po izjemno redkih, danes ogroženih indijskih nosorogih (lat. *Rhinoceros unicornis*), ki živijo na severu Indije in v Nepalju. Ti se od drugih predstavnikov svoje vrste razlikujejo po svojem samotnem načinu življenja, hkrati pa tudi po tem, da imajo le en rog. Besedilo tematizira ideal samotnega bivanja, ki omogoča doseganje višjih duhovnih stanj in vodi do premoščanja navezanosti ter s tem trpljenja. Pomembnost tovrstnega načina življenja se kaže v pozivu, da bi pravi bhikkhu moral živeti v samoti kakor nosorog,³⁶ s katerim se zaključijo vseh 41 kitic. Tudi v tem

35 *Bhayabheravasutta*, 4.2–4, v: *Majjhima-nikāya*.

36 Na ideal samotnega načina bivanja napeljuje tudi palijski izraz, ki v tekstu označuje asketa, puščavnika, samotarja, namreč pal. *pabbajita*, ,tisti, ki je zapustil, odšel'. Palijski izraz *khaggavisāṇakappo* lahko prevedemo ,kot

besedilu je poudarjeno, da je preliminarno poznavanje Buddhovega nauka, usvojitve kreposti, umske zbranosti in predano stremljenje za pravim ciljem nujen predpogoj za odhod v samoto: »Ta, čigar cilj je odpraviti hrepenenje, / ki je marljiv, pameten, moder, pozoren, odločen, / ki je usvojil nauk in je zavezan prebujenju, / bi moral živeti sam kot nosorog.«³⁷

2.3 Fizična samota

Pravi samotar je torej tisti, ki je usvojil določene kreposti in premostil začetne tegobe, ki izhajajo iz navezanosti – le tako se lahko ustrezno pripravi na fizični umik v samoto (pal. *kāyaviveka*), kjer živi »kot nosorog« in že usvojene uvide in tehnike še naprej pogloblja. V poudarjanju temeljitega preliminarnega urjenja, brez katerega se bivanje v samoti hitro sprevrže v nočno moro, se nakazuje pomembna novost budizma v odnosu do upanišadskega pojmovanja samote. Fizična osamitev je bila v zgodnjem budizmu jasno opredeljena kot nadaljnji korak na duhovni poti, ki že predpostavlja določeno izurjenost, tako etično kot psihofizično. Nasprotno pa je za upanišadsko askezo veljalo, da vnaprejšnje priprave niso potrebne, saj šele umik v samoto, s katerim se bodoči asket odpove konvencionalnim brahmanskim družbenim vlogam, omogoča poglobljeno posvečanje duhovnim tehnikam. V upanišadah izkušnja samote, med drugim tudi zato, ker so se asketi večinoma zadrževali v skupinah in ob učitelju, ni opredeljena kot travmatična, gozdne pustinje pa niso bile opisane kot gnezdišča demonov.

V budizmu je po drugi strani samota vselej kraj, kjer se začnejo prebujati demoni, ki jih mora vsak premagati sam. V slednjem se odslikava še en pomemben vidik samote v budizmu, povezan s samo naravo budistične poti, ki je »samotna« v smislu samolastne odgovornosti za svoje duhovno napredovanje, saj človeku na pomoč ne bo priskočila nobena višja sila: »Vsak naj sam živi, / sam naj se vedno trudi – / kdor sam sebe obvladuje, srečno živi v samoti.«³⁸ Po pojmovanju zgodnjega budizma je Buddha zgolj učitelj, ki je človeštvu pokazal pot, vse drugo pa je človekova intimna in samotna bitka z Maro: »Vsak naj gre sam na pot, / saj buddhe so le učitelji – / kdor zbrano ji sledi, / se bo Māre osvobodil.«³⁹

nosorog⁴, nekateri raziskovalci pa ugotavljajo, da je ustrežnejši prevod ,kot nosorogov rog⁴, pri čemer pa se, kljub dvema različnima možnostma prevoda, ohrani sam smisel primere, ki odslikava ideal samotnega bivanja. Več o tem glej Jones, Dhivan Tomas. »Like the rhinoceros, or like its horn? The problem of *khaggavisāṇa* revisited«. *Buddhist Studies Review* 31, št. 2 (2014): 165–178.

37 *Khaggavisāṇasutta*, 35, v: *Sutta-nipāta*, *Khuddaka-nikāya*.

38 *Dhammapada*, 21.16.

39 Prav tam, 20.4.



Pod drevesom prebujenja
Bodhgaja, Indija
Foto: Jan Ciglencečki

O samotnosti budistične poti pripovedujejo številni odlomki ne zgolj iz zgodnjega,⁴⁰ temveč tudi iz poznejšega, tj. mahajanskega (skrt. *mahāyāna*) budizma.⁴¹ Slednje je nazorno predstavljeno v dogodku, ki bi ga lahko označili kot Buddhova poslednja preizkušnja ob soočenju z Maro, tj. z »Željjo«. Ko je namreč meditiral pod drevesom bodhi, se je okoli njega ustvarilo ozračje spokojnosti in miline, ki je pritegnilo številna božanska bitja. Ta so očarana opazovala Buddho pri meditaciji, nakar je iz Kamaloke, sfere želja, nenadoma prihrumel demon Mara s svojo vojsko, da bi Buddho zmotil pri njegovih prizadevanjih in izničil vse njegove duhovne dosežke. Mara se je namreč bal, da bo Buddha po tem, ko je dosegel nibbano, razširjal svoj nauk in s tem osvobajal bitja, kar bi lahko naposled vodilo do konca želja – in s tem tudi samega Mare in njegovega kraljestva.⁴² A ko se je v bližini Buddhe prikazal Mara, so

40 Npr. *Padhanasutta* (,Govor o velikem boju'), 8–10, v: *Sutta-nipāta, Khuddaka-nikāya*.

41 Npr. *Lalitavistarasūtra*.

42 Kamaloka se namreč vztrajno »polni« z bitji, ki jih, nevedne, vodijo lastne želje in strasti.

se bogovi in druga nebesna bitja v trenutku prestrašeno razbežali in Buddho pustili povsem samega. Slednje torej kaže na to, da je človek v svojih duhovnih prizadevanjih vselej sam, kar je često izpostavljaj tudi Buddha v posredovanju nauka svojim učencem. Poudarjal je, naj ne iščejo zatočišča v čemerkoli, niti v njem kot učitelju, temveč le v dhammi, ki pa jo morajo v lastno izkustvo prevesti sami.⁴³ H končni zmagi nad Maro, vrhovnim demonom v budistični tradiciji, ki poseblja tako navezanost kot tudi smrt,⁴⁴ ne vodita le fizična samota in dhamma, razumljena v teoriji, ampak zlasti izkustvena dhamma, usvojena tekom negovanja umske samote, oz. točneje rečeno – njihov preplet.

2.4 Umska samota

V umiku v samoto, podprtem s temeljito vnaprejšnjo pripravo, človek pogloblja umsko samoto (pal. *cittavikeka*), ki temelji na kultiviranju nenavezanosti ter eliminaciji želja in potreb ega. Umska samota predstavlja srž budistične meditacije pozornosti (pal. *sati*) in je poslednje orožje v boju z Maro. Človeka privede do opuščanja in neprilaščanja miselnih struktur, konceptov, stališč in naposled do enakodušnosti in nenavezanosti na predmete pojavnega sveta. Umska samota oz. »umski umik« se torej nanaša na »razvijanje stanja odsotnosti misli, meditacijsko potopitev in sočutje.«⁴⁵ Srce meditirajočega postaja »samotno,⁴⁶ usmerjeno k ločitvi,⁴⁷ ki je njegov vrhovni cilj; veseli se samote v opuščanju [...], je popolnoma ravnodušno do stvari [...]. [Meditirajoči] tako v fizični samoti razvija temelje pozornosti in dejavnike, ki vodijo do razsvetljenja, ter pogloblja plemenito osemčleno pot. To [umska samota] je njegova moč, saj so v njej izničene vse navezanosti in nekreposti. Uresničuje jo neomajno in do popolnosti.«⁴⁸

V nikajah pa je večkrat izpostavljena tudi pomembnost vzdrževanja tako fizične kot umske samote: »In kako človek neguje tako fizično kot umsko samoto? Zateče se v oddaljena samotišča v gozdovih in džunglah in tam obvladuje misli, premišljuje o

43 Npr.: »Torej, Ānanda, živeti bi moral kot otok v sebi, biti sam svoje zatočišče, živeti z nikomer drugim kot le s svojim zatočiščem, le z dhammo kot z otokom, z dhammo, kot svojim zatočiščem, in z nobenim drugim zatočiščem.« (*Mahāparinibbānasutta* (,Govor o véliki parinibbani'), 16.2.24, 25, v: *Dīgha-nikāya*).

44 Mara torej ni zgolj simbol želje, ampak tudi smrti, saj so tisti, ki pristanejo v Kamaloki, ujeti v sansarično prejaranje in so posledično izpostavljeni vedno novim in novim minevanjem.

45 *Mahāgovindasutta* (,Govor o vélikem pastirju'), 39, v: *Dīgha-nikāya*.

46 Prosto misli in želja.

47 Od predmetov, ki vzbujajo želje.

48 *Dasuttarasutta* (,Govor o širjenju desetletij'), 1.8.10, v: *Dīgha-nikāya*.

odrekanju in dobroti.«⁴⁹ Nakazana je tudi njuna medsebojna pogojenost: »Njegov vrat je pozornost,⁵⁰ z njo preiskuje pojave in razmišlja o njih, njegova glava je modrost.⁵¹ Dhamma je uravnotežena toplota v njegovem trebuhu⁵² in odmaknjenost je njegov rep.«⁵³ Slednje izhaja iz primerjave s slonom: tako kot slon svoj rep uporabi za odganjanje nadležnega mrčesa, tako meditirajočemu fizična samota (»rep«) omogoči otepanje motečih dejavnikov zunanosti, da se lahko v celoti posveča razvijanju pozornosti, ki vodi v umsko samoto, tj. izničenje želja, in s tem v vrhovno modrost.⁵⁴

V orisanem razmerju med fizično in umsko samoto pa se kaže tudi Buddhovo razumevanje samotnega bivanja – resnični samotar namreč ni tisti, ki živi na samotnem kraju, a je ujet v »gozd želja« in posledično v svet strahu in groze, temveč tisti, ki se svojih misli ne oklepa, jih ne razčlenjuje in ne dopušča, da v njem ustvarjajo raznoliko paleto občutij. Kdor se odpravi v odmaknjene kraje in tam goji umsko samoto, mu to prinaša spokojnost – puščava se tako iz zlovešče pustinje preobraža v krajino spokojnosti in blaženosti: »Nenavezan, brez želja / naj uživa v samoti, / misli naj očisti zla, / zapusti naj vse strasti.«⁵⁵ In pa: »Kdor je spoznal mir v samoti, / kdor je okusil radost spokojnosti, / je brez strahu in onkraj zla, / saj pozna okus resnice.«⁵⁶ Tako samotno bivanje postane vedro in brezskrbno, kot bivanje slona v gozdovih⁵⁷ – ki se je s svojim repom otesel nadležnega mrčesa. Puščava je sicer bivališče demonov, a meditirajoči jih z močjo umske samote vztrajno preganja, naposled pa je pripravljen tudi na poslednji spopad z vrhovnim demonom.

Moč umske samote, v kateri se je Gotama izmojstril ob fizičnem umiku, je kmalu prepoznal tudi sam Mara. Njegova »vojska želja« je Buddho napadala z najrazličnejšimi sredstvi, tako s sulicami in kopji kot tudi z mamljivimi vabami (npr. Marovimi hčerkami), ki bi lahko v njem prebudile poželenje. A Buddha, izurjen v umski samoti,

49 *Āṅguttara-nikāya*, 4. knjiga, sutta 138.8.4.

50 Pal. *sati*; izraz se zlasti v današnjem času prevaja tudi kot čuječnost, ki pa se nanaša bolj na etične vidike, izhajajoče iz negovanja pozornosti.

51 Pal. *paññā*, tj. nepojmovni uvid v (minljivo) naravo vsega obstoječega, kar je zadnji korak na poti do nibbane.

52 Tehnika proizvajanja toplote v trebuhu, ki je rezultat izvajanja določenih asketskih praks, je izpričana že v upaniśadah (skrt. *tapas*, 'notranja vročina, žar'), uveljavila pa se je zlasti v tantrčnih tradicijah, kjer je večji poudarek na vplivu fizičnih moči na duhovni napredek. Tehnika se je denimo uveljavila v tradiciji budističnih puščavnikov, ki izhajajo iz budizma *vajrayāna* (tehnika proizvajanja notranje toplote je znana kot tib. *gtum mo*).

53 *Āṅguttara-nikāya*, 6. knjiga, sutta 43.1.

54 Glej opombo št. 1323 k suttu 43.1 (6. knjiga) v zbirki *Āṅguttara-nikāya*, 1757–1758.

55 *Dhammapada*, 6.13.

56 Prav tam, 15.9.

57 Prav tam, 23.11. Slon sicer v budizmu velja za simbol samega Buddhe oz. razsvetljenega človeka nasploh.

tj. v odsotnosti vseh pogojev, ki bi lahko vodili do vznika želja, je ostal neomajen. Mara se je naposled obupano predal:

»Sedem let sem korak za korakom sledil Gospodu, vendar nisem našel priložnosti, da bi ga premagal. Nekoč je vrana preletavala kamen, ki se je svetlikal v barvi maščobe ... Prešinilo jo je, da je na tem kamnu verjetno kaj užitnega. A na njem ni našla ničesar, zato je zapustila tisti kraj. Tako kot vrana moramo tudi mi zapustiti Gotamo, ker smo se mu približali, a ostali razočarani.« Maro je tako premagala žalost poraza, iz rok mu je padla lutnja in zatem je nesrečni duh izginil s tistega kraja.⁵⁸

Buddha je tako popolnoma sam, brez pomoči drugih, oborožen z močjo umske samote, ki je v budistični tradiciji »orožje« *par excellence* in presega sleherno fizično moč, premagal demona vseh demonov in mu za vselej »zavezal oči«.⁵⁹ O slednjem govori denimo odlomek iz besedila *Lalitavistarasūtra* (Sutra o izčrpnih pripovedi o igranju⁶⁰), ki še posebej slikovito opeva Buddhovo premaganje Mare in moč raznolikih vidikov samotnega bivanja.⁶⁰

Vojska res lahko je velikanska, a če je šibka,
lahko le en močan heroj brez drugih bitko zmagal.
Četudi je s kresnicami napolnjeno to stvarstvo,
lahko jih zatemni in pogubi le eno sonce.⁶¹

Premaganje vrhovnega demona tako vodi do poslednje zmage – oz. poslednje samote, nibbane.

58 *Padhanasutta*, 8–10, v: *Sutta-nipāta, Khuddaka-nikāya*. V še večje podrobnosti ter bolj slikovito in veličastno je Buddhov boj opisan v mahajanskih sutrah, denimo v besedilu *Lalitavistarasūtra*. Posebej znan je dialog med Buddho in Maro, umeščen v kontekst dogodka poslednjega Buddhovega spopada, ki se začne z izzivanjem demona, češ da mu ne verjame, da meditira. Buddha je za dokaz poprosil zemljo, in sicer je to storil z znamenito mudro (skrt. *bhūmiṣparśamudrā*, 'mudra dotikanja zemlje'); zemlja se je ob Buddhovem dotiku stresla, Mara je telebnil s konja in jo – osramočen, razočaran in poražen – popihal v Kamaloko. Buddha je po tem še nekaj časa meditiral pod drevesom bodhi in naposled dosegel nibbano.

59 Glej *Nivāpasutta*, 25.12, 13, v: *Majjhima-nikāya*, in stran XX v tem članku.

60 V mahajanskih sutrah, denimo v besedilu *Lalitavistarasūtra* (»Enaindvajseto poglavje o zmagi nad Maro«), so opisani zanimivi dogodki, ki so se zvrstili v kraljestvu želje, preden je Mara napadel Buddho. Mara je namreč neke noči sanjal, da se bo njegovo kraljestvo zaradi odrešenjskih uvidov Prebujenega začelo rušiti. O nočni mori z apokaliptičnimi razsežnostmi je pripovedoval svojim podanikom, ti pa so ga posvarili, da so sanje brez dvoma napoved njegovega poraza, saj so slutili o neznanski duhovni moči Buddh, ki ga ne moreta premagati noben meč in nobena želja. A Mara se ni zmenil za dobronamerna svarila in je pozneje moč »umske samote« bridko izkusil na lastni koži. Več o tem glej Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022, 101–111.

61 *Lalitavistarasūtra*, 21.18. Prevod Nina Petek, v: Petek, *Na pragu prebujenja*, 108.

2.5 Pot k poslednji samoti

Negovanje in nenehno poglobljanje pozornosti, ki jo omogoča fizični umik, tako vodi k premaganju Mare, h globokemu in ponotranjenemu sprejemanju neogibnih dejstev življenja, vrhunec katerega je stanje enakodušnosti in nenavezanosti, kar je v budistični tradiciji znano kot nibbana (pal. *nibbāna*). Hkrati pa premaganje Mare na osnovi kulture in poglobljanja različnih vidikov samote v zadnji instanci vodi do preseganja smrti same, do parinibbane (pal. *parinibbāna*), tj. blaženega stanja osvoboditve in nepovratka, ki sledi poslednji smrti,⁶² s čimer se človek za vselej iztrga iz krogotoka sansare (pal. *samsāra*). Obe stanji, tako nibbana kot tudi parinibbana, sta v budizmu znani kot »poslednja samota« (pal. *upadhiviveka*). Sam izraz nibbana namreč dobesedno pomeni »ugasnitev« – v primeru nibbane kot razsvetljenja se nanaša na ugasnitev vseh želja in »samoto« v smislu odsotnosti česarkoli, kar bi lahko vplivalo na vnovičen nastanek trpljenja, v primeru parinibbana pa na samoto v smislu dokončne prekinitve s pojavnim svetom in bivanje v blaženosti, onkraj življenja in smrti: »Nekateri se na zemlji spet rodijo, / hudodelci gredo navzdol po poti zla, / dobri okusijo sadove sreče – / ugasnejo pa le popolni.«⁶³ Samota kot ugasnitev, tako želja kot tudi življenja in smrti, je torej dosegljiva prek negovanja tako fizične kot tudi umske samote in predstavlja vrhovni odrešenjski cilj ne zgolj v obzorjih theravade, temveč tudi v vseh drugih tokovih budistične tradicije. Povezavo med poslednjo samoto in osvoboditvijo povzemajo naslednji verzi iz teksta *Dhammapada*: »Kdor je onkraj zlega, je *brāhmaṇa*, / kdor živi mirno, je asket, / kdor je zapustil vse napake, / pa je resničen samotar.«⁶⁴

Buddha se je po premaganju Mare in ko je dosegel nibbano, torej ko je postal »resničen samotar«, iz »fizične samote« vrnil v družbo, da bi svoj nauk razširjal med ljudmi, kar predstavlja, kot je večkrat izpostavil tudi sam, izraz sočutja do vsega živečega, usvojenega prek izvajanja samotnih meditacijskih tehnik.⁶⁵ Povratek v družbo sicer ni ideal, ki bi bil splošneje uveljavljen v theravatskem budizmu, razen v primeru Buddhe, ki je med ljudmi širil svoje uvide z namenom osvobajanja,⁶⁶ kar je predstavljal tudi srž Marovega strahu. Družbeni vidik postane pomemben zlasti v budizmu mahajana, v kontekstu katerega je kot eden od vrhovnih etičnih idealov

62 Poslednja smrt, ki vodi v parinibbano, sledi dosegi nibbane v času življenja.

63 *Dhammapada*, 9.11.

64 Prav tam, 24.6.

65 Glej npr. *Mahāgovindasutta*, 39, v: *Dīgha-nikāya*, in stran XX v tem članku.

66 Buddhovo razširjanje nauka pozneje v budistični tradiciji postane znano kot »obračanje kolesa dhamme/darme« (pal. *dhammacakkapavattana*, skrt. *dharmacakrapravartana*).

opredeljeno sočutje (skrt. *karuṇā*) do vseh čutečih bitij. V kontekstu budizma mahajana se – po zgledu samega Buddhē – osvobojeni (skrt. *bodhisattva*) vrača iz svojih samot z namenom, da z razširjanjem nauka in svojih uvidov osvobaja tudi druge.

3 Prepletenost samot na poti k tradiciji tibetanskega puščavništva

V zgodnjih budističnih besedilih se pojavijo različne stopnje v pojmovanju samote, ki so med seboj tesno prepletene. Samoto (pal. *viveka*), kot je predstavljena v Buddhovih govorih, lahko na splošno ločimo na tri vrste: a) fizična samota (pal. *kāyaviveka*), tj. samotno življenje daleč od skupnosti in družbe, b) umska samota (pal. *cittaviveka*), tj. opustitev misli, želja, strasti, stremljenj, navezanosti na materialno, in c) poslednja samota (pal. *upadhiviveka*), tj. vrhovno stanje človekove eksistence (osvoboditev, nibbana/parinibbana). V zbirki *Āṅguttara-nikāya* so vsi trije najpomembnejši vidiki samote strnjeni v en izraz, namreč pal. *kāyacittaupadhiviveka*,⁶⁷ tesna vez med vsemi tremi razsežnostmi samote pa je lepo nakazana tudi v tekstu *Dhammapada*: »*Bhikkhu*, ki je odšel v samotni kraj, / mirnih, čistih misli, brez strasti, / uživa res nadzemske radost, / ko spozna resnico vseh stvari.«⁶⁸ Kdor se je torej odpravil v fizično samoto, lahko tam pogloblja umsko samoto in tako postopoma dosega vrhovni cilj, tj. poslednjo samoto.

Tovrsten preplet treh samot negujejo tudi budistični puščavniki in puščavnice, t. i. jogiji in jogini (skrt. *yogi, yoginī*, tib. *rnal 'byor pa*, tudi *mtshams pa* ali *ri khrod pa*), ki izhajajo iz tradicije budizma vadžrajana (skrt. *vajrayāna*). Ti so se odločili za bivanje ne le onkraj meja družbe, ampak tudi samostanov, in večino svojega življenja preživijo v eremitažah, tj. puščavniških bivališčih, npr. votlinicah in majhnih kočah, v odročnih in osamljenih predelih himalajskih gorovij. Razmerje med tremi vidiki samot se izrisujejo tudi skozi njihova življenja, pri čemer je odličen primer sinteze omenjenih samot puščavnik Milarepa. Ko v samoto ni odšel dovolj pripravljen, je kmalu izkusil, kot je to svojim učencem večkrat predočil že Buddha, da pustinja ni lagoden in miren kraj, ampak gnezdišče demonov. Tako se je po dodatnem meditacijskem urjenju pri svojem učitelju Marpi, prek negovanja »umske samote«, izuril do te mere, da je premostil vse pasti fizične samote. Skalna puščava je takrat zanj postala prijetno bivališče, kjer je premagal vse notranje demone, tudi vrhovnega,

67 Glej opombo št. 1323 k suttu 43.1 (6. knjiga) v zbirki *Āṅguttara-nikāya*, 1757–1758.

68 *Dhammapada*, 25.14.

tj. navezanost na lastni »jaz«: »Moj plen je demon oklepanja jaza.«⁶⁹ S tem je po dodatnem urjenju v »umski samoti« in drugih tehnikah dosegel »poslednjo samoto«, nibbano (tib. *mya ngan las 'das pa*).

V nasprotju s svojima predhodnikoma, začetnikoma vadžrajanske puščavniške tradicije, Naropo in Tilopo, ki sta negovala ideal skrajne osame, brez stikov s posve-tnim, se je Milarepa po dolgem urjenju v samoti in dosegi osvoboditve vrnil v družbo. V skladu z naukom mahajanskega in vadžrajanskega budizma bivanje v samoti vselej implicira povratek nazaj v svet. Samota, v kateri meditirajoči žanje sadove svojih pri-zadevanj, ima smisel le v vračanju v družbo, kjer razsvetljeni na osnovi lastnih izku-stein uči druga bitja, potopljena v nevednost.⁷⁰ Negovanje samote, v kateri meditirajoči razvija kreposti, premošča navezanosti in svojo osrediščenost le nase, je pravzaprav predpogoj za etično delovanje v družbi in aktivno, smotrno udeležnost v vseh nje-nih segmentih. Samoto bi tako lahko opredelili kot sidrišče svobode, kjer osmišljamu svoje bivanje, hkrati pa tudi bivanje drugih bitij. Pri tem je pomembno obojestransko osmišljanje, namreč osmišljanje samotnega bivanja v kontekstu družbenega in hkrati osmišljanje družbenega v nedrjih svoje samotne puščave, iz katere se človek vrača na obrežja posvetnega. Na kratko opisan ideal, ki ga uteleša Milarepa, je vplival na na-daljnji razvoj puščavniške tradicije, velik delež jogijev in jogini pa mu sledi še danes.⁷¹ Tako se je v kontekstu te veje budizma uveljavil tudi ideal negovanja ravnovesja med bivanjem v samoti in udeležnostjo v različnih plasteh svetnega dogajanja.

Naj teh nekaj drobnih analogij z budizmom vadžrajana in bežen oris novih vidi-kov pojmovanja samote v tradiciji jogijev in jogini služi kot izhodišče za nadaljnje raziskave puščavniških samot, ki so pred nami.

Bibliografija

- Āṅguttara-nikāya* (3., 4., 5. in 6. knjiga). V: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Transla-tion of the Āṅguttara Nikāya*. Prevod Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- Benedetti, Giacomo. »The Figure of the Forest Hermit and the Practice of *Tapas* in the Mahāvastu and the Pāli Canon«. Prispevek, predstavljen na »The 16th World Sanskrit Conference (28. junij–2. julij 2015, Bangkok, Tajsko). Na: <https://www.academia>.

69 Heruka, *The Life of Milarepa*, 10, 152.

70 Buddhov povratek v družbo je imel sorodno motivacijo kot Milarepov, namreč razširjati svoj nauk in uvide najširši množici ljudi, da bi se osvobodili trpljenja.

71 Več o tem glej Petek, Nina, in Jan Ciglencečki. »Budizem v himalajskih puščavah. Tradicija jogijev in jogini v Zangskarju«. *Ars & Humanitas* 16, št. 2 (2022): 179–210.

- edu/14212758/The_figure_of_the_forest_hermit_and_the_practice_of_tapas_in_the_Mah%C4%81vastu_and_the_P%C4%81li_canon; dostop dne: 11. 1. 2024.
- Bhayabheravasutta*. V: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Brāhmaṇasaṃyutta*. V: *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Prevod Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Bṛhadāranyakopaniṣad*. V: *Upaniṣads*. Prevod Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Chāndogyopaniṣad*. V: *Upaniṣads*. Prevod Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Dasuttarasutta*. V: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Prevod Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Dhammapada*. V: *Dhammapada: besede modrosti*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1987.
- Heruka, Tsangnyön. *The Life of Milarepa*. Prevod Andrew Quintman. New York: Penguin Books, 2010.
- Kandarakasutta*. V: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Kauṣītakopaniṣad*. V: *Upaniṣads*. Prevod Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Kenopaniṣad*. V: *Upaniṣads*. Prevod Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Khaggavisāṇasutta*. V: *Sutta-nipāta*. Na: <https://suttacentral.net/snp/1.3/en/o?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>; prevod Bhikkhu Sujato; dostop dne: 12. 1. 2024.
- Lalitavistarasūtra*, XXI. poglavje. V: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.
- Mahāgovindasutta*. V: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Prevod Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Mahāparinibbānasutta*. V: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Prevod Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Mahāvastu*. V: *The Mahāvastu. A New Edition*, ur. Katarzyna Marciniak. Tokio: Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XIV,2; The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2020.
- Nivāpasutta*. V: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Padhanasutta*, v: *Sutta-nipāta*. Na: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/snp/snp.3.02.irel.html>; prevod John D. Ireland; dostop dne: 8. 1. 2024.
- Samaññaphalasutta*. V: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Prevod Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Udumbarika-sihanādasutta*. V: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Prevod Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.

Izveleček

Pričujoči prispevek je zasnovan kot študija nekaterih vidikov pojmovanja samote v budizmu *theravāda*. Buddha je bil bivanju v samoti, ki je predstavljal ideal v predhodnih asketskih gibanjih v Indiji, izrazito naklonjen, a je te načine modificiral v skladu s svojim novim odrešenjskim naukom, t. i. srednjo potjo, za katero je značilno negovanje bolj umerjenih oblik asketskih praks. Pri študiji raznolikih pojmovanj samote se prispevek naslanja na najzgodnejša besedila budizma, zlasti na prvo košaro iz zbirke Buddhovih govorov *Suttapiṭaka*. V njih je mogoče opaziti razlikovanje med tremi različnimi stopnjami samote, ki se med seboj tesno prepletajo: a) »fizična samota«, tj. življenje v odmaknjenih krajih daleč od skupnosti in družbe, b) »umska samota« kot postopno opuščanje vseh navezanosti in c) »poslednja samota«, ki pomeni vrhovno stanje končne osvoboditve človekove eksistence (*parinibbāna*).

Gljučne besede: budizem *theravāda*, askeza, puščavništvo, samota, osvoboditev

O avtorjih

Dr. Nina Petek je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja azijskih filozofsko-religijskih tradicij, s posebnim poudarkom na filozofskih tradicijah in religijah Indije. Raziskovalno se ukvarja z ontologijo in epistemologijo v filozofskih šolah Indije in Tibeta ter tradicijo budističnega puščavništva. Je vodja raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARiS) in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Prevaja iz sanskrite v slovenščino, poleg tega pa je avtorica dveh znanstvenih monografij: *Bhagavadgīta: onstran vezi, tostran svobode* (2021) in *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (2022). Je direktorica Inštituta za študije meništva in kontemplativne znanosti.

Dr. Jan Ciglenečki je docent na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja antične, srednjeveške in renesančne filozofije ter azijskih filozofsko-religijskih tradicij. Pri Inštitutu za študije meništva in kontemplativne znanosti njegovo primarno področje raziskovanja predstavljajo vzhodne meniške tradicije, zlasti egiptovsko puščavništvo. Med letoma 2018 in 2019 je pod okriljem Ameriškega raziskovalnega centra v Egiptu (ARCE) vodil projekt »Ogrožene puščavske naselbine: dokumentiranje koptske dediščine v Srednjem Egiptu in Vzhodni puščavi«. Trenutno sodeluje pri projektu »Kontemplativne tradicije in psihoterapija«, ki ga financira fundacija John Templeton (Oxford). V okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARiS) in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, se poleg terenskih raziskav ukvarja z recepcijo tibetanskih puščavnikov v zahodni kulturi, književnosti in filozofiji. Je avtor dveh znanstvenih monografij: *Pozabljeni temenos: ontologija in eshatologija v arhaični grški misli* (2015) in *Meandri duše: antična filozofija in psihoterapija* (2021, v soavtorstvu z Borutom Škodlarjem).

Abstract**The Ideal of Solitude in Early Indian Buddhism**

This paper is intended as a study of some aspects of solitude in *Theravāda* Buddhism. The Buddha took a keen interest in solitary ways of living, which were the ideal in some of the earlier ascetic movements in India. However, he modified these ways in line with his new doctrine of salvation, the so-called Middle Way, which advocated more balanced forms of ascetic practices. In analysing the diverse conceptions of solitude, this paper draws on the earliest texts of Buddhism, in particular on the collection of the Buddha's discourses, which are included in the first "basket" of the Pali canon, the *Suttapiṭaka*. In these texts, a distinction can be observed between three different stages of solitude, which are closely intertwined: a) "physical solitude", i.e. living in remote places far from community and society, b) "mental solitude", as the gradual abandonment of all attachments, and c) "ultimate solitude", which represents the supreme state of the final liberation of one's existence (*parinibbāna*).

Keywords: *Theravāda* Buddhism, asceticism, eremitism, solitude, liberation

Authors

Dr. Nina Petek is an assistant professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where she teaches courses on Asian philosophical and religious traditions, with a special focus on the philosophical traditions and religions of India. Her research interests involve ontology and epistemology in the philosophical schools of India and Tibet and the tradition of Buddhist eremitism. She is the leader of a research project "Buddhism in the Himalayan Deserts: the Tradition of Yogis and Yoginis in Ladakh" (J6-50211), which is funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARiS) and is implemented under the auspices of the Faculty of Arts of the University of Ljubljana. She translates from Sanskrit into Slovene and is the author of two scientific monographs, *The Bhagavad-Gita: the Far Side of Ties, the Near Side of Freedom* (2021), and *On the Threshold of Awakening: The Realms of Dreams in Buddhism* (2022). She is Director of the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences.

Dr. Jan Ciglenečki is an assistant professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where he teaches courses in Ancient, Medieval and Renaissance philosophy as well as in Asian religious-philosophical traditions. At the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences his primary research focus is on the monastic traditions of eastern Christianity, particularly the Egyptian "Desert Fathers". During the years 2018 and 2019 he conducted a project "Endangered Hermitages: Documenting Coptic Heritage in Middle Egypt and in the Eastern Desert" under the auspices of American Research Center in Egypt (ARCE). He is currently part of the project "Contemplative Traditions and Psychotherapy" funded by the John Templeton Foundation (Oxford). Within the project "Buddhism in

the Himalayan Deserts: the Tradition of Yogis and Yogins in Ladakh” (J6-50211), which is funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARiS) and is implemented under the auspices of the Faculty of Arts of the University of Ljubljana, he is conducting field surveys and studying the reception of Tibetan hermits in Western culture, literature and philosophy. He is the author of two scholarly monographs, *The Forgotten Temenos: Ontology and Eschatology in Archaic Greek Thought* (2015) and *Meanders of the Soul: Ancient Philosophy and Psychotherapy* (2021, co-authored with Borut Škodlar).

Nina Petek

Meditacije o smrti

**Načini soočanja z minljivostjo v budizmu *theravāda*
in vplivi na šolo *kagyū***



Portret pred smrtjo: ženska v izbi piše pesem za slovo (1. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)

1 Uvod: v iskanju konca smrti

Strah pred smrtjo že skozi celotno zgodovino človeštva predstavlja nekakšno pogonsko gorivo iskanja poti, ki bi vodile do nesmrtnosti, budizem pa je razvil posebne strategije soočanja s smrtnostjo in njenim sprejemanjem, kar naposled vodi do izničenja smrti same. Budistični premisleki o smrti kot integralnem delu človekovega obstoja in hkrati tudi kot torišču eksistencialnih stisk se pojavljajo že v besedilih najzgodnejše oblike budizma, tj. theravada (pal. *theravāda*).¹ Smrt ima v theravadskem budizmu nekakšen paradoksalen status, saj predstavlja elementarno torišče človekovih stisk in je temelj nevšečnosti obstoja, po drugi strani pa je hkrati srž rešitve vseh tegob.² Kot v hindujski tradiciji je tudi v budizmu rečeno, da smrti v poslednjem smislu pravzaprav ni, ker, po nauku o reinkarnaciji, vsakemu propadu sledi ponovno rojstvo. Poleg tega je smrt prisotna v vsakem trenutku našega obstoja, saj s slehernim hipom umiramo in hitimo svojemu koncu naproti.

S problemom smrti so se že pred budizmom soočali modreci v času poznih vedskih spisov upanišad (skrt. *upaniṣad*), ki so se odpovedali svojim družbenim vlogam in se odpravili v samoto gozdov, kjer so se posvečali izključno meditaciji in kontemplaciji, in sicer z namenom, da bi dosegli osvoboditev, mokšo (skrt. *mokṣa*), iz sansare (skrt. *saṃsāra*), krogotoka ponovnih rojstev in smrti. Pri tem se poraja bistveno vprašanje, namreč – čemu so se želeli odpovedati vsem prihodnjim življenjem, ki sledijo smrtim? Mar ni čudovito vedno znova in znova se prerojevati, živeti iz življenja v smrt in s tem v novo življenje, ostajati vpet v ta neskončni cikel bivanja? Upanišadski modreci so bili, še zlasti s strani zahodnega človeka, označeni kot zanikovalci življenja, a velja poudariti, da problem, ki so ga želeli za vselej rešiti z izvajanjem raznih soterioloških tehnik, ni bil niz življenj, ki so sledila v sansari, temveč – smrt. A ne smrt kot enkratni dogodek, temveč smrt kot agonija neskončnega ponavljanja procesa umiranja, ki sledi vsakemu življenju. Na to kaže že sam tērmin, ki je predhodnik izraza sansara in ga lahko zasledimo v starejših upanišadah, namreč punarmrtju (skrt. *punarmṛtyu*, ‚ponovna smrt‘). Izvora stiske upanišadskih modrecev, ki jih je vodila v željo po osvobajanju, torej ni predstavljajo življenje, temveč smrt. Si je lahko zamisliti še kaj grozljivejšega od tega, da vedno znova in znova umiramo, v nepregledno neskončnost?

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 V nadaljevanju prispevka bo govora zlasti o theravadskem budizmu, zato bo navedena večinoma palijska strokovna terminologija, saj je izročilo najzgodnejšega budizma ohranjeno v jeziku pali.

2 Bond, »Theravada Buddhism's Meditations on Death and the Symbolism of Initiatory Death«, 237.

Tako so upanišadske soteriološke dimenzije izrazito usmerjene k preseганju smrti, sorodno pa lahko zatrdimo tudi za budizem, ki je v redkih, a kljub temu izjemno pomembnih segmentih, vsekakor dedič te tradicije. Cilj budizma je prav tako iztrgati se iz krogotoka sansare in doseči blaženo stanje onkraj življenja in smrti, nibbano (pal. *nibbāna*), pri čemer pa se je budistična duhovna pot posvečala zlasti nenehnemu soočanju s smrtjo. Kljub negativni dimenziji smrti kot tisti, ki človekovo bivanje prežema s strahom in ga tako ali drugače ugonablja na najrazličnejših ravneh, ima smrt v budizmu tudi pozitivno oz. odrešujočo vlogo, saj že vse od zgodnje tradicije dalje obstaja misel, da človek tesnobnega značaja svojega bivanja ne more premostiti, če smrt nerazumno zanika in se izogiba vsakršni misli nanjo. Pri tem je najpomembnejše neposredno soočenje z njo, kar pomeni prepoznati – in priznati – smrt kot temeljno dimenzijo svojega bivanja, kot nekaj, kar je pravzaprav integralno samemu življenju. In navsezadnje – problem, kot je često izpostavljal sam Buddha, ni smrt sama, ampak naš odnos do minevanja in končnosti. Budizem tako ponuja pomemben vzorec drugačnega odnosa do smrti, saj minljivost »približuje kot nekaj neizogibno vsakdanjega, človekovo pot dopolnjujočega, ne pa, kakor pri nas, grozljivo sovražnega, kar podira človekova stremjenja na tem svetu.«³

Zavoljo na kratko orisanega statusa smrti pa so se že v zgodnjem indijskem budizmu začele snovati številne meditacijske tehnike, posvečene premislekom o raznih obrazilih smrti, ki, splošneje rečeno, temeljijo na različnih dimenzijah poglobljanja misli o neizbežni končnosti, kar vodi do globokega uvida v tri temeljne lastnosti slehernega obstoja, namreč minljivost (pal. *anicca*), nevšečnost oz. trpljenje (pal. *dukkha*)⁴ in odsotnost (stalnega) sebstva/jaza (pal. *anattā*). Četudi nekateri elementi tovrstnih meditacij na prvi pogled delujejo nenavadno in morbidno, pa imajo moč odrešenja, saj vodijo do trajnega, osvobajajočega uvida v nezmožnost premostitve psihofizične smrti in s tem v sprejetje smrti kot dejstva obstoja, kar pa na koncu, ob dovršeni izurjenosti v teh tehnikah – premaga samo smrt.

3 Milčinski, »Problem smrti v budistični filozofiji«, 166.

4 Dukkha se nanaša tako na drobne vsakodnevne nevšečnosti, ki izhajajo iz navezanosti na predmete pojavnega sveta, zapisane netrajnosti, hkrati pa tudi na globljo eksistencialno dimenzijo trpljenja, izhajajočo zlasti iz strahu pred lastno končnostjo.

2 Ob koncu želje: Buddhovo premaganje Mare in izničenje smrti

Siddhartha Gajtama Buddha (pal. *Siddhatta Gotama Buddha*, skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*) je ob prvem neposrednem soočenju z boleznijo, starostjo in smrtjo, ko je s kočijažem zapustil očetovo palačo, neogibno minevanje sprva opredelil kot tragedijo, strahoten in travmatičen del človekovega obstoja, zaznamovan z žalostjo in trpljenjem. Četudi smrti sledi drugo rojstvo, pa le-to prinaša vnovično trpljenje v sansari, ki se zopet konča s propadom. Tovrstno brezkončno agonijo umiranja je slikovito opisal kot velikanski kup, zgrajen iz okostij človeka, nagrmdenih iz njegovih preteklih življenj:

Iz nakopičenih kosti, ki jih človek pusti za seboj, / bi ob koncu ene same neizmerljivo dolge dobe / nastala gmota, visoka kot gora: / tako je dejal Véliki modrec. / Ta je po njegovih besedah tako velikanska / kot visoka gora Vepulla,⁵ / ki stoji severno od Jastrebovega vrha⁶ / v gorovju Magadhe. // Toda ko človek motri s pravilno modrostjo / resnice Plemenitih – / trpljenje in njegov izvor, / premagovanje trpljenja / in plemenito osemčleno pot, / ki vodi k prenehanju trpljenja –, / potem ta, ki je taval, / konča trpljenje / z uničenjem vseh okovov.⁷

Ko je zunaj zavetja domače palače naletel na bolnika, starca in mrtveca – slednji so v budistični tradiciji opredeljeni kot tri znamenja, ki so za vselej spremenila Gotamov pogled na svet –, so se v trenutku razblinile sanje o zdravju, mladosti in večnosti, kar je dokončno skalilo njegov spokoj: »Zdravje je kot igra v sanjah. Žalostno, strahotno! / Ali lahko imajo modri, ko se seznanijo / s tako zastrašujočimi grozljivostmi bolezni, / sploh še kdaj svetál pogled na radožive igre? [...] // Kakšna škoda, da staranje mladost izniči! / Kakšna škoda, da bolezni zdravje prekosijo! / Kakšna škoda, da življenje res ne traja dolgo. [...]«⁸ Slutnja nenehnega minevanja je izničila vrednost in smisel vsega, v kar je verjel – a hkrati ko je smrt postala jedro Gotamove eksistencialne stiske, pa je predstavljala tudi osrednji element v rešitvi iz

5 Najvišja gora, ki obdaja indijski kraj, danes poimenovan Radžgir (pal. *Rājagaha*, skrt. *Rājagṛha*). Radžgir je bil nekoč prestolnica kraljestva Magadha, še danes pa je pomembno budistično središče, saj je tam Buddha med drugim svojim učencem prvič predstavil svoj nauk.

6 Jastrebov vrh (pal. *Gijjhakūṭa*, skrt. *Gr̥dhakūṭa*) je ime gore v Radžgirju, ki je bila eno od priljubljenih Buddhovih zatočišč, kamor se je umaknil, da je lahko nemoteno izvajal meditacije, poleg tega pa se je tam zbiral tudi s svojimi učenci.

7 *Anamataggasam̐yutta* (,Povezan govor o nepoznanem začetku‘), 15.10.10, v: *Sam̐yutta-nikāya*.

8 *Lalitavistarasūtra* (,Sutra o izčrpnih pripovedi o igranju‘), 14.8, 11. Prevod Nina Petek, v: Petek, *Na pragu prebujenja*, 58–59.

krize, v kateri se je znašel, namreč ko je začel iskati pot, ki bi vodila do premostitve stisk, izhajajočih iz uvida v človekovo končnost. Klico svetlobe je sredi videnega propada in smrti prepoznal v t. i. četrtem znamenju, namreč spokojnem asketu, ki ga je, v nasprotju z doživetimi prizori, navdal z upanjem.⁹



Buddhova štiri znamenja, tempelj Wat Bang Rieng
Phang Nga, Tajsko, 1980
(vir: Wikimedia Commons; javna last)

Gotama se je tako z namenom, da osmisli svojo smrtnost, neke noči podal iz palače ter se za vselej odpovedal zavetju doma in vsem sladkostim, ki so mu bile tam na voljo. Ko je začel iskati pot, ki bi vodila do osmislitve bivanja, neogibni smrti nakljub, se je sprva pridružil asketom, predvsem džainističnim, ki pa so izvajali precej rigorozne prakse, med drugim tudi postenja, v katerih ni prepoznal pravega načina, ki bi vodil do premostitve njegovih stisk. Zavoljo tega je osnoval svojo, t. i. srednjo pot (pal.

9 Prav tam, 14.13, 59–60.

majjhimā-patipadā) med obema skrajnostma, tj. med strogo askezo in življenjem preobilja, ki je bila tlakovana s številnimi meditacijskimi metodami, prek katerih je poglobljajl uvid v neizogibnost minevanja in naposled dosegel držo sprejemanja smrti kot sestavnega dela svojega obstoja. Z afirmacijo smrti je tako došel do afirmacije življenja v vseh njegovih oblikah, vključno z minevanjem in propadom. Smrt je tako po dolgih poglobljanjih v meditacijo osmislila samo življenje in tako je Gotama šele zares doumel vrednost lastnega obstoja.

V meditaciji je poskušal poiskati tisto, kar je srž strahu pred smrtjo in nenehne zanikanja njene vseprisotnosti. Spoznal je, da je temelj vseh človekovih nevšečnosti, ki so povezane z minljivostjo, želja (pal. *taṇhā*), ki jo je opredelil kot korenino dukkhe, saj vodi v težnjo po prisvajanju nečesa, kar je tako ali drugače zapisano propadu in bo človeku prej ali slej spolzelo iz rok. Želja nenehno ustvarja navezanost, a navezanost na stvari, ki so nestalne, predstavlja srž najglobljih eksistencialnih stisk. Buddha je želje opisal kot trne, ki nenehno prizadejajo nove in nove bolečine. A ko so želje postopoma odstranjene, namreč prek predane meditacije, natančneje osemčlene plemenite poti, le-to vodi do stanja neskaljene spokojnosti: »Ko sem si izvlekel trne, / sem začel kazati pot, / kdor gre po njej, kdor ji sledi, / bo dosegel konec dukkhe.«¹⁰

Želje – in s tem smrt – je tako dokončno premagal v neki noči, ko je, potopljen v globoko meditacijo, sedel pod drevesom, pozneje znanim kot »drevo prebujenja« (pal. *bodhi*), nakar ga je napadel demon Mara (pal. *Māra*), vladar Kamaloke (pal. *Kāmaloka*), sfere želje. Ta je želel z vsemi mogočimi sredstvi izničiti njegov duhovni napredek in ga pritegniti nazaj v svet strasti – in s tem v območje smrti. Gotama pa je ostal neomajen, imun na še tako mamljive objekte želje je vztrajal v meditaciji – in naposled premagal željo in smrt. Dosegel je vrhovno modrost (pal. *pañña*), tj. intuitivni, nepojmovni uvid v naravo bivajočega, in osvoboditev od vseh navezanosti, tj. nibbano, s čimer so se mu odprla vrata v nesmrtnost (pal. *parinibbāna*).

3 Meditacije o smrti kot način premoščanja strahu pred minljivostjo in same smrti

Tako je Buddha po dosegu nibbane prvim učencem, ki so se zbrali v Radžgirju, posredoval svoj nauk, ki ga je strnil v znamenite štiri plemenite resnice, razlago

10 *Dhammapada* (,Besede modrosti'), 20.3. Prevod Primož Pečenko.

katerih je podprl s t. i. medicinsko terminologijo. Človekovo običajno, nevedno bivanje v svetu je opredelil kot bolezensko stanje – namreč vsi smo »na smrt bolni«: »Učenci, obstajata dve vrsti bolezni. Kateri dve? Mentalna in telesna. Srečate lahko številna čuteča bitja, ki pravijo, da so brez telesnih bolezni leto, dve, tri ... Lahko celo do sto let ali več. Zelo težko pa je na svetu najti čuteče bitje, ki bi lahko zatrdilo, da je bilo vsaj za trenutek brez mentalne bolezni, razen tistih, ki so izničili nečistosti.«¹¹ Pri tem pa smrt sama kot dogodek, ki neogibno sledi izteku slehernega življenja, ni razumljena kot bolezen, temveč je kot bolezensko stanje opisan človekov na eni strani negativen in na drugi zanikujoč odnos do smrti. Smrt kot dejstvo obstoja vsega živečega namreč človeku povzroča kopico tegob, a zgolj zaradi njegove lastne navezanosti. Pri tem je Buddha v svojem učenju izpostavil pomembnost diagnosticiranja tovrstne »bolezni«, namreč iskanja in odprave njenega temeljnega vzroka, tj. želje, hkrati pa tudi posluževanja strategij, ki vodijo do izničenja tegob, povezanih z minljivostjo, in s tem do »ozdravitve«, tj. spokojnega bivanja, nibbane – smrti navkljub: »Zdaj živimo zelo srečno, / zdravi smo med bolnimi, / med bolnimi ljudmi / živimo brez bolezni!«¹²

Meditacijske strategije, ki jih je osnoval Buddha, pa ne vodijo le do sprejemanja minljivosti kot integralnega dela samega življenja, ampak tudi, na prvi pogled paradoksalno – do izničenja smrti same. Omenjena vrhovna modrost in iz nje izhajajoča življenjska drža sta namreč osvobajajoči in ne odpirata vrat zgolj v nibbano, spokojno bivanje, ampak tudi v brezpogojno blaženo stanje nesmrtnosti, parinibbano (pal. *parinibbāna*),¹³ ki je tako onkraj življenja kot tudi smrti.

Med številnimi soteriološkimi tehnikami, ki jih je osnoval Buddha, pa silno pomembno mesto zasedata tudi meditaciji, ki sta neposredno povezani s kontemplacijo smrti, in sicer *maranasati* (pal. *marāṇasati*, ,pozornost na smrt‘) in *asubhabhavana* (pal. *asubhabhāvana*, ,meditacija o odvratnosti (telesa)‘). Opisani sta v nekaterih razpravah zbirke prvih budističnih besedil, zbranih v *Tipitaki* (pal. *Tipitaka*), pomemben vpogled v posamezne segmente tehnik pa posredujeta zlasti teksta *Maranasatisutta* (pal. *Marāṇasatisutta*, ,Sutta o pozornosti na smrti‘) in *Mahasatipatthanasutta* (pal. *Mahāsatipatṭhānasutta*, ,Veliki govor o štirih načinih pravilne pozornosti‘). Buddha je meditaciji opredelil kot temeljni tehniki, ki vodita do stanja, v katerem so presežene

11 *Rogasutta* (,Govor o bolezni‘), 4.157.16, v: *Aṅguttara-nikāya*. Nečistosti niso mišljene zgolj v ožjem etičnem kontekstu, temveč izraz zajema širši pojem nevednosti.

12 *Dhammapada*, 15.2.

13 Parinibbana sledi po poslednji smrti, ki nastopi, ko je nekdo dosegel nibbano v času življenja.

vse tegobe bivanja (nibbana), in do nesmrtnosti (parinibbana), denimo: »Ko negujete poglabljanje zavedanja smrti, menihi, to postane zelo plodno, zelo koristno in se konča v nesmrtnosti.«¹⁴

Meditaciji sta sistematizirani in podrobneje obravnavani tudi v besedilih številnih budističnih filozofov, ki so interpretirali posamezne segmente Buddhovega nauka, med katerimi je eden pomembnejših Buddhaghosa (pal. *Buddhaghosa*) iz 5. stoletja. V delu *Visuddhimagga* (pal. *Visuddhimagga*, ‚Pot očiščenja‘) je svoje poglobljene razprave osnoval prek študija zbirk Buddhovih govorov, tj. nikaj (pal. *nikāya*) iz *Suttapitake* (pal. *Suttapiṭaka*, ‚Košara (Buddhovih) govorov‘). V njih med drugim pojasnjuje, da so theravadski menihi priporočali različne meditacije za ljudi na različnih duhovnih stopnjah, in medtem ko je bila večina tehnik opredeljena kot primerna za določeno skupino posameznikov, glede na že dosežen meditacijski napredek, pa sta, kot navaja, meditaciji o smrti, staranju, krhkosti in propadanju, maranasati in asubhabhavana, veljali za splošno koristni in primerni za vse ljudi, saj neposredno nagovarjata temeljno sidrišče stisk slehernega človeka.

V nadaljnji analizi izbranih segmentov obeh meditacijskih tehnik se bom opirala zlasti na Buddhaghoseve komentarje in mestoma tudi na odlomke iz *Maranasatisutte* in *Mahasatipatthanasutte*.

3.1 Maranasati: pozornost na smrt

Buddhaghosa v osmem poglavju *Visuddhimagge* smrt (pal. *marāṇa*) opiše kot prenehanje življenjskih moči, hkrati pa jo opredeli tudi kot konec ne zgolj življenja, temveč tudi konec krogotoka trpljenja,¹⁵ in izpostavi njeno odrešujočo vlogo v smislu poslednjega koraka, ki vodi v parinibbano. V osmem poglavju se posveča zlasti razdelavi same tehnike pozornosti na smrt oz. kontemplaciji o smrti. Začne z omembo pomembnosti izbire primerne prostora za izvajanje meditacije, ki je samotni kraj, kjer lahko posameznik odmisli zunanji svet in svoj um osredotoči na misel »Smrt se bo pojavila, življenjske moči bodo ponehale«.¹⁶ Pri tem dodaja, da lahko ponavlja tudi zgolj misel »Smrt, smrt«,¹⁷ kar predstavlja prvi korak do globljega soočenja z različnimi aspekti lastne – in vsesplošne – končnosti. Kljub navidezni preprostosti te preliminarne tehnike pa je izurjenost v procesu ozaveščanja vseprisotnosti smrti

14 *Marāṇasatisutta*, 8.74, v: *Aṅguttara-nikāya*.

15 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.1.

16 Prav tam, 8.4.

17 Prav tam.

izjemno težavno doseči. Namreč čeprav se ljudje dobro zavedajo neizogibnosti smrti, pa večina kljub temu odganja misel nanjo ali celo goji iracionalne upe o nesmrtnosti psihofizičnega.¹⁸ Iracionalni upi o nesmrtnosti trenutne eksistence v budizmu veljajo za temeljno podstat nevednosti, ki stisk nikakor ne rešujejo, ampak jih zgolj dodatno poglobljajo. In ravno zavoljo tovrstnega človekovega nenehnega izogibanja sami misli na smrt, izgovarjanje njenega imena predstavlja trdno osnovo za druge člene meditacije.¹⁹

Tovrsten zanikajoč odnos do smrti je denimo primerjal z brezbriznostjo človeka, ki se, popolnoma nevedoč, sprehaja z gorečim turbanom na glavi. Slednjo pripodobo je uporabil tudi v kontekstu primerjave s trudom, ki mora biti vložen v to, da premagamo uničujoči »ogenj sansare«, tj. navezanost in strah pred smrtjo, ki je razlog za nova rojstva in smrti, predanost meditaciji pa naposled vodi v preseganje smrti same: »Menihi, kot človek, ki mu gori turban, ali čigar lasje so v plamenih, in se trdno odloči za trud, odločnost, napor in zaupanje vase, da bi pogasil goreč turban ali lase, tako bi si morali tudi menihi prizadevati za napor, odločnost, pozorno razmišljanje in samozaupanje, da bi odpravili slaba in neugodna (mentalna) stanja.«²⁰

V nadaljevanju osmega poglavja *Visuddhimagge*²¹ Buddhaghosa navaja osem stopenj meditacije o smrti.²² Pri tem se opira zlasti na *Maranasatisutta*. Slednje bi lahko opredelili kot nekakšne premisleke o številnih obrazilih minljivosti, ki posameznika vodijo skozi postopne faze soočanja s smrtnostjo in na poslednji stopnji do njenega sprejemanja. Zaporedje teh premišljevanj je zasnovano tako, da ima kar največji psihološki učinek na meditirajočega. Podobe smrti in minljivosti, o katerih naj premišljuje meditirajoči, so (1) smrt, ki ima videz rablja, (2) smrt kot izničenje slehernega uspeha, (3) primerjava (svoje minljivosti) z drugimi bitji, (4) smrt kot posledica izpostavljenosti telesa svetu, (5) krhkost življenja, (6) smrt kot enkrat in nepredvidljiv dogodek, (7) smrt kot nezmožnost podaljševanja (življenja), (8) smrt kot kratkost samega trenutka.

18 Tovrstno zanikanje je sorodno opisal tudi Freud: »V bistvu v svojo smrt nihče ne verjame, ali – kar je isto: V svoji podzavesti je vsakdo od nas prepričan o lastni nesmrtnosti.« (Milčinski, »Problem smrti v budistični filozofiji«, 165).

19 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.7.

20 *Maranasatisutta*, 8.74.

21 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.8–39.

22 Prav tam, 8.8.

Prvi razmislek meditirajočega postavi iz oči v oči splošnemu dejstvu obstoja, namreč da je smrt sestavni del bivanja, prihaja z rojstvom in jemlje življenje, opisana pa je kot rabelj, ki bo neogibno potrkal na vrata slehernika:

Smrt je po videzu kot rabelj, ki se prikrade z mečem in pomisli: »Temu človeku moram odsekati glavo.« Smrt pride z rojstvom in odnaša življenje. [...] Tako kot mušnice vselej zrastejo s pikami na klobukih, tako se tudi bitja rojevajo skupaj s staranjem in smrtjo. V skladu s tem se zavest, ki je povezana s ponovnim rojstvom, začne starati takoj ob svojem vzniku in nato razpade skupaj z drugimi agregati,²³ kot kamen, ki se odkruši z vrha skale. [...] Smrt je neizogibna za vse, kar se rodi, in vselej pride z rojstvom. Tako kot se vzhajajoče sonce giblje proti zahodu in se niti za trenutek ne ustavi ali obrne nazaj, ali tako, kot gorski potok vselej teče navzdol po pobočju in se niti za hip ne ustavi ali obrne nazaj, tako tudi druga bitja potujejo proti smrti vse od trenutka, ko se rodijo, in se niti za trenutek ne ustavijo ali obrnejo nazaj. [...] Nenadnost smrti nam je tako blizu kot izsušitev reke v poletni vročini, kot padec plodov z drevesa, kot razbitje glinenega vrča, ki ga potolčemo s kladivom, kot izginevanje kapljic rose, ki jih obliznejo sončni žarki. [...] Zato je smrt, ki pride skupaj z rojstvom, opisana kot rabelj z ostrim mečem. Je kot rabelj, ki nam na vrat prisloni meč, odnese življenje in nikoli ne pride nazaj, da bi ga povrnil. [...]»²⁴

V zapisanem se med drugim odslikava tudi misel, da v življenju nič ni bolj zanesljivega od nenehnega minevanja. Na tej stopnji naj bi meditirajoči ponotranjil misel o stalni prisotnosti smrti v življenju; ta življenju ni tuja, temveč je njegova večna spremljevalka. Vsak trenutek, ko živimo, hkrati tudi vsak hip (postopoma) umiramo – že vse od rojstva bivamo na način, da smo »umirajoči v življenju«,²⁵ pri čemer pa Buddhaghosa med drugim navaja tudi primere iz narave, v kateri se najočitneje kažejo znaki hipnosti in nenehnega minevanja.²⁶ Poleg tega je smrti tuja kakršnakoli možnost povratka: vsa bitja hitijo proti smrti brez možnosti postanka ali preokrenitve. Z razmislekom o teh in sorodnih podobah začne meditirajoči neposredneje izkušati Buddhov nauk, namreč da je vse, kar se rodi, v istem hipu zaznamovano s smrtjo.

23 Pal. *khandha*.

24 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.9–13.

25 Ueda Shizuteru, »Hermeneutik des Weges durch den Tod«, 231–248, navedeno po Milčinski, »Problem smrti v budistični filozofiji«, 175.

26 Narava predstavlja temeljni navdih za kontemplacijo o minljivosti zlasti v japonskem budizmu *zen*.

Drugi razmislek meditirajočega popelje do bridkega vpogleda v posledice neprestanega preminevanja, kar predstavlja soočenje z na prvi pogled silno tragično naravo smrti. Smrt je namreč neusmiljeni rabelj človekove sreče, njegovih uspehov in prizadevanj; je propad slehernega napredka, čemur pa se je nemogoče izogniti. Kot se »zdravje konča z boleznijo in mladost s staranjem, tako se sleherno življenje konča s smrtjo«. ²⁷ A hkrati ko je smrt uničevalka človekove sreče, pa sprejetje te njene vloge kot dejstva obstoja predstavlja možnost dosege neskaljane sreče, ki je imuna na vsa »dejanja« smrti.

Orisani premislek je povezan s tretjim in ga Buddhaghosa poimenuje kot »primerjava z drugimi«; ta lahko za meditirajočega – zavoljo univerzalne razsežnosti smrti – predstavlja nekakšno uteho in nekoliko omili poprejšnje bridke premisleke. Namreč ne glede na to, koliko sladkosti in uspehov gradi človekovo življenje, smrt vselej preži, da bo dokončno prinesla neogibni »poraz«. To stopnjo Buddhaghosa razmeji na sedem premislekov oz. primerjav, namreč s tistimi z izjemnim slovesom, s tistimi z velikimi zaslugami, s tistimi z izjemno umsko močjo, ²⁸ s tistimi z nadnaravnimi močmi, s tistimi, ki posedujejo globlje razumevanje, s samotnimi mojstri ²⁹ in s popolno razsvetljenimi buddhami. ³⁰ Omeni tudi samega zgodovinskega Buddho, ki mu ni bilo enakega – a celo njega je »nenadoma ugasnil dež smrti kot veliko ognjeno gmoto, ki jo pogoltne vodovje«. ³¹ Pri tem doda, da smrt ne razlikuje in ne izbira, meditirajoči pa doseže uspeh v meditaciji, če omenjene primerjave poglobi z mislijo »Smrt bo prišla pome – kot po vsa izjemna bitja«. ³² S temi premišljevanji pogloblja misel o univerzalni naravi končnosti in presega pojmovanje smrti kot tragičnega konca, ki preganja življenje in onemogoča trajno srečo. Tako postopoma spoznava tudi, da je temelj sleherne dukkhe v življenju napačen odnos do smrti.

Od uvida v univerzalne razsežnosti smrti pa četrti premislek meditirajočega vodi k bolj intimnemu soočanju z lastno končnostjo, tj. da omenjeno univerzalno razsežnost smrti aplicira na svoje trenutno bivanje. Tako pozornost usmeri na osebne vidike in izhaja iz svoje umeščenosti v svet in partikularne okoliščine bivanja. V tem okviru meditirajoči premišljuje o številnih notranjih in zunanjih dejavnikih, ki

27 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.15.

28 Ta je rezultat prizadevanj v meditaciji.

29 Pal. *paccekabuddha*, 'samotni buddha', tj. prebujeni; modrec, ki ostane v samoti in drugih ne uči dhamme.

30 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.16.

31 Prav tam, 8.23.

32 Prav tam, 8.24.

lahko v slehernem trenutku povzročijo konec njegovega življenja. Buddhaghosa del te razprave začne s tistimi elementi minevanja, ki so neposredno povezani s telesom. Omeni osemdeset družin črvov, med katerimi se nekateri prehranjujejo s kožo, mesom, kitami, kostmi, kostnim mozgom, človekovo telo pa je kot »njihova porodnišnica, bolnišnica, ognjišče, stranišče.«³³ Telo tako postopno umira zaradi bitij, ki živijo v njem; Buddhaghosa omeni tudi druge bolezni in širok spekter zunanjih vzrokov, ki lahko povzročijo smrt – doletijo nas lahko vse mogoče vrste nesreč, denimo pik kače ali škorpijona, poleg tega pa smo lahko žrtve puščic, kopij, sulic, padcev kameinja itd.³⁴ Podobni primeri o raznih neljubih in nepričakovanih dogodkih, ki se lahko pripetijo, so navedeni tudi v besedilu *Maranasatisutta*:

Veliko možnosti je za mojo smrt. / Lahko me ugrizne kača, škorpion ali stonoga / in povzroči mojo smrt [...]. // Lahko se spotaknem in padem; / zaradi hrane, ki sem jo zaužil, lahko zbolim; / žolč mi lahko povzroči krče; / sluz v dihalih bi me lahko zadušila; / [črevesni] vetrovi mi lahko s svojim škarjastim zbadanjem povzročajo mrzlico; / lahko me napadejo ljudje ali nečloveška bitja – / vse to lahko povzroči mojo smrt.³⁵

Tovrstni premisleki meditirajočega vodijo k peti kontemplaciji o šibkosti življenja: »[...] to življenje je nemočno in krhko.«³⁶ Običajno se smrt zdi človeku neznansko daleč, a je v resnici še kako blizu. Od smrti, kot je razvidno že na osnovi poprejšnjih premislekov o raznih nepredvidljivih okoliščinah, je človek ločen le z drobnim utripom življenja. Pri tem Buddhaghosa med drugim razpravlja tudi o izjemni kompleksnosti raznih dejavnikov in pogojev, ki omogočajo življenje; to namreč nastane le, če so med sabo ustrezno povezani elementi, ki gradijo telo, če je ustrezno dihanje in druge življenjske funkcije, pa seveda, če dobi hrano takrat, ko jo potrebuje, itd.³⁷ Če se katerikoli od teh mehanizmov in procesov nenadoma ustavi – kar se lahko zgodi sleherni trenutek –, je življenja preprosto konec. Premisleki o krhkosti življenja tako meditirajočega opomnijo na misel, da se smrt lahko pojavi prav vsak trenutek.

33 Prav tam, 8.25.

34 Prav tam, 8.25, 26.

35 *Maranasatisutta*, 8.74.

36 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.27.

37 Prav tam, 8.28.

Šesti premislek se nanaša na smrt kot nekaj enkratnega in neponovljivega, a hkrati nekaj najbolj nedoumljivega in nepredvidljivega,³⁸ saj o njej ničesar ni mogoče vnaprej vedeti ali napovedati; tudi bolezni, ki nas utegnejo doleteti, nikakor ne moremo predvideti. Sedma stopnja kontemplacije, ki vključuje premisleke o kratkosti življenja, se osredinja okoli premišljevanja o tem, da na svetu nič ni bolj zanesljivega kot smrt: »Nikoli se ne bo zgodilo, da smrt ne bi prišla.«³⁹ V slednjem se odslikava nekakšna paradoksalna narava smrti: hkrati ko je smrt nekaj najbolj nedoumljivega, je tudi najbolj zanesljivo dejstvo obstoja. Ta stopnja združuje premisleke o kratkosti človekovega življenja, pri čemer Buddhaghosa navaja besede Buddhe iz *Maranasatisutte*, ki je svoje učence vzpodbujal k temu, da sleherni trenutek izkoristijo za dejavnosti, ki vodijo k osmišljanju bivanja, tj. da naj začnejo čimprej izvajati meditacijo o smrti. Buddhaghosa dodaja, da morajo usmerjati misel na to, da je silno pomembno, da bi živeli še droben kos časa, in sicer z enimi samim namenom: »Naj živim vsaj še kak dan, da se lahko posvetim učenju Blaženega.«⁴⁰ Slednje se povezuje z odlomkom iz *Maranasatisutte*: »Ali so v meni kakšna slaba in napačna stanja, ki jih nisem odpravil in bi me ovirala, če bi nocoj umrl? Menihi, če nekdo po premisleku spozna, da so v njem zla in izkrivljena [mentalna] stanja, ki niso bila odpravljena, potem naj odpravi samo ta zla in izkrivljena stanja [...].« Slednje lahko povežemo z že omenjeno prisposodbo človeka z gorečim turbanom na glavi; gre torej za poziv k takojšnjemu »ukrepanju« v luči uvida v kratkost življenja, ki ga je zavoljo tega treba kar najbolje izkoristiti. Hkrati pa se v omenjenem premisleku kaže znana budistična ideja o tem, da je vse, kar je človeku zares neposredno dostopno, zgolj trenutek – ne preteklost ne prihodnost nimata dejanskega obstoja, življenje obstaja le v sedanjem trenutku, ki ga velja živeti v vsej njegovi polnosti. Pa še ta trenutek je izmuzljiv, nezapopadljiv, saj – nenehno umira. S to mislijo pa je povezana osma stopnja kontemplacije, ki se osredotoča na kratkost ne zgolj procesa življenja, ampak enega samega trenutka bivanja: življenje je kot trenutek zavesti, ki premine takoj, ko se pojavi, ali kot kolo kočije, del katerega se le za hip dotakne tal in je v naslednjem trenutku že v drugem položaju nad tlemi.⁴¹

Na kratko orisane stopnje kontemplacije o smrti tako predstavljajo najzgodnejšo izdelano metodo neposrednega soočanja z minljivostjo, kar meditirajočega vodi do tega, da sprejme kratkost življenja in svojo smrtnost – a ne na način trpke

38 Prav tam, 8.29.

39 Prav tam, 8.35.

40 Prav tam, 8.7.

41 Prav tam, 8.39.

resignacije, temveč trajne osmislitve, ki hkrati daje vrednost samemu življenju. Kot dodaja Buddhaghosa, prek te meditacije posameznik premaguje navezanost na življenje, izničuje bolečino, premaga vse šibkosti uma in si odpre vrata v višja meditacijska stanja.⁴² Meditirajoči se tekom meditacije maranasati sicer srečuje z globokimi stiskami, hkrati pa le-te predstavljajo tudi način izničenja vseh tegob, saj neposredno izkusi temeljne lastnosti obstoja: minljivost, trpljenje in odsotnost trajnega sebstva/jaza. Maranasati tako človeku omogoča nadzor nad lastnimi željami, ga usmerja k modrosti in osvobaja lastnih bojazni, ki koreninijo v strahu pred smrtjo. Tako je ta meditacija temelj svobodnega in izpopolnjenega življenja, vodi do preseganja dukkhe in sansare, cikla rojstev in smrti, v katerega so kot voli v jarem vpreženi ljudje: »Ko človek postane resnično moder, / bo zaradi neprenehnega prizadevanja, / kontemplacije o smrti, / blagoslovljen s takšno silno močjo.«⁴³ In, kot je rečeno v *Maranasatisutti*, je meditacija med drugim tudi pomemben korak, ki vodi v nesmrtnost, parinibbano.⁴⁴

3.2 Asubhabhavana: meditacija o odvratnosti telesa

Asubhabhavana, meditacija o odvratnosti telesa, prav tako kot maranasati, vodi do neposrednejših soočenj z lastno smrtnostjo, vezana pa je izključno na telo, ki je bilo v zgodnjem budizmu opredeljeno kot tisti del človekove eksistence, na katerem se najneposredneje in najočitneje kažejo znaki minevanja. Poleg tega človek tekom življenja razvija močno navezanost na svoje telo; zavoljo tega je Buddha večkrat izpostavil, da »telo prinese največ muk«.⁴⁵ Svoje učence je često opominjal, da je ključen del slehernega duhovnega prizadevanja tudi obvladovanje telesa,⁴⁶ ki je vezano zlasti na opazovanje raznih telesnih prvin in razvijanje odpora do njih.⁴⁷

Stopnje meditacije, usmerjene k poglobljanju vidikov smrtnega telesa, so opisane v številnih besedilih *Tipitake* in postkanoničnih tekstih, celotna tehnika pa je v sistematični obliki predstavljena v *Mahasatipatthanasutti*. V prvem poglavju v četrtem

42 Prav tam, 8.40, 41.

43 Prav tam, 8.41.

44 Glej *Marāṇasatisutta*, 8.74, in ta članek, str. XX.

45 *Dhammapada*, 15.6.

46 Glej prav tam, 17.11.

47 Razvijanje odpora morda v širšem kontekstu budistične filozofije zveni sila nenavadno, saj je eden od temeljnih elementov Buddhovega nauka poziv k preseganju tako privlačnosti (pal. *raga*) kot tudi odpora (pal. *dosa*), s čimer je doseženo stanje enakodušnosti. Pri tem velja poudariti, da je odpor v okvirih te meditacije drža drugačne vrste, saj služi kot temeljno meditacijsko sredstvo, ki v poslednji stopnji vodi do enakodušnosti do vseh telesnih pojavov in občutkov, tako dobrih kot tudi neugodnih.

razdelku z naslovom *paṭikkūlamānasikāra* (‘Zavedanje odvratnosti telesa’) je orisana prva stopnja meditacije, za katero je rečeno, da mora učenec opazovati »telo kot telo«, kar pomeni, da mora do potankosti premotriti njegovo zunanost, tj. površino telesa, »ki ga obdaja koža in različne nevšečnosti«.48 Tehnika se nadaljuje z opazovanjem telesa »od podplatov navzgor in od las na glavi navzdol«.49

Buddhaghosa se v *Visuddhimaggi* posveti zlasti temu členu meditacije, ki vodi do poglobljanja pozornosti in odpora. Dodaja, da pri duhovnem napredovanju ni dovolj, da nekdo v teoriji obvlada celotno *Tipitako*, ampak se mora posvetiti tudi praktičnim, izkustvenim plastem Buddhovega nauka, začevši z recitiranjem odlomkov, ki govorijo o odvratnosti telesa, s čimer se pogloblja pozornost in razvija nenavezanost.50 Dodaja, da učenci nauk *Tipitake* zares doumejo in ponotranjijo le, če ga sprva recitirajo, nadalje pa se usmerijo k opazovanju svojega telesa in naposled mentalnih pojavov. Pri tem omeni primer mojstra, ki je nekoč svojima učencema predlagal, da naj se štiri mesece posvečata zgolj recitaciji odlomkov o telesu in njegovi nestalnosti. Četudi sta bila dobro seznanjena s *Tipitako* – a zgolj na ravni teorije –, pa sta šele po štirih mesecih priporočene recitacije besedilo zares doumela in bila tako pripravljena na meditacijo.51

Kot zapiše Buddhaghosa, je predmet prvega člena meditacije dvaintrideset delov telesa: »Na tem telesu so lasje, dlake, nohti, zobje, koža, meso, kite, kosti, kostni mozeg, ledvice, srce, jetra, poprsnica, vranica, pljuča, črevesje, drobovje, požiralnik, blato, žolč, sluz, gnoj, kri, znoj, maščoba, solze, mast, slina, smrkelj, sklepna maz, urin, možgani«.52 Pri tem meditirajoči opazuje, kako so omenjeni telesni deli polni raznih vrst umazanije, začevši z lasmi na glavi. Buddhaghosa navaja slikovite opise razvijanja pozornosti in občutka odvratnosti, a se zavoljo dolgih pasusov, vezanih na vsak del telesa posebej, ustavimo zgolj pri laseh:

Če las ne namažete z oljem, dišečim po cvetju, itd., je njihov vonj zelo neprijeten. In še hujši je, če jih sežgemo. Tudi če lasje po barvi in obliki niso neposredno ostudni, pa je njihov vonj izjemno odvraten. Prav tako kot otroški iztrebki, ki so v barvi kurkume, njihova oblika pa je sorodna korenini kurkume, in prav tako kot zabuhlo truplo črnega psa, odvrženo na smetišču, po barvi podobno zrelemu sadežu

48 *Mahāsatipatṭhānasutta*, 1.4, v: *Dīgha-nikāya*. Prevod Primož Pečenko.

49 Prav tam.

50 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.49.

51 Prav tam.

52 Prav tam, 8.44. Omenjeni deli telesa so v raznih primerjavah in ponazoritvah večkrat navedeni tudi v delu *Mi-
lindapañha* (‘Vprašanja kralja Milinde’); glej nadaljevanje članka.

sladkorne palme, po obliki pa mandolini, obrnjeni na glavo, njegovi čekani pa so kot jasminovi cvetovi, po barvi in obliki niso neposredno ostudni, pa je njihov vonj izjemno odvraten. In tudi če lasje po barvi in obliki niso neposredno ostudni, pa je njihov vonj silno odvraten.⁵³

Učenec od pozornega motrenja zunanjih lastnosti telesa prehaja na zamišljanje in podroben pregled njegove notranje strukture, kar je v *Mahasattipathanasutti* slikovito primerjano z odpiranjem torbe, »v kateri je različno zrnje, neoluščen riž, gorski riž, fižol, grah, sezam, oluščen riž«. ⁵⁴ Tako opazuje notranje telesne organe in razne pojave ter »se zaveda odvratnosti različnih delov telesa« – a ne zgolj lastnega, temveč tudi odvratnosti telesa drugih.⁵⁵ Tovrstna meditacija pozornosti na notranje in zunanje elemente telesa, ob katerih meditirajoči začuti gnus, vodi do nenavezanosti na svoje telo in telo drugih. Buddhaghosa tako podrobno nadaljuje z opisi zunanjih in notranjih delov telesa, mi pa se pomaknimo k *Mahasattipathanasutti* in naslednji stopnji meditacije.

Prvo poglavje, natančneje peti razdelek z naslovom *dhātumanasikāra* (,Zavedanje štirih osnovnih prvin‘), opisuje tehniko zamišljanja najbolj elementarne zgradbe telesa, ki sestoji iz zemlje, vode, ognja in zraka. Pri tem mora meditirajoči v mislih »razgraditi« svoje telo na dele, kot bi »spreten mesar ali njegov pomočnik zaklal kravo in jo na križišču dveh velikih cest razdelil na štiri kupe mesa«. ⁵⁶ Ob tej meditaciji dospeva do uvida, da telo ni nič drugega kot skupek delov, ki so minljivi – fizično torej nima nobene subtilne, trdne in nespremenljive podstati, temveč je le snop minljivih agregatov, kot vodni mehurček«. ⁵⁷ Kot je dodano na koncu poglavja *dhātumanasikāra*, je cilj te stopnje – in tudi vseh preostalih, opisanih v nadaljevanju – poglobljanje razumevanja, pozornosti in zbranosti, kar vodi do neodvisnosti in nenavezanosti.⁵⁸

Pri tehniki obvladovanja telesa je na tej stopnji torej pomembno zlasti ponotranjenje misli o njegovi krhkosti in minljivosti, o čemer so zgovorna tudi številna druga besedila zgodnjega budizma, denimo *Dhammapada*: »Ko spoznaš, da je telo kot krhek vrč, / si utrdi misli kot trdnjavo – / z mečem modrosti premagaj Māro, / in ne naveži se

53 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.86.

54 Prav tam.

55 Zamišljanje odvratnosti raznih človeških teles služi tudi kot strategija preseganja strasti, sle in navezanosti na telo nekoga drugega.

56 *Mahāsattipattihānasutta*, 1.5.

57 *Khandhasaṃyutta* (,Povezan govor o khandhah‘), 3.95.3, v: *Samyutta-nikāya*.

58 *Mahāsattipattihānasutta*, 1.5.

na svojo zmago! // Kmalu bo to telo / ležalo na zemlji – / odvrženo in brez zavesti / kot neuporaben, trhel hlod.«⁵⁹ Tovrstni premisleki namreč vodijo do preseganja iluzornih želja o stalnosti in večnosti fizičnega ter posledično do osvoboditve, kar je v budizmu večkrat opredeljeno kot izničenje Marovih cvetov: »Ko spoznaš, da je telo minljivo, / ko dojameš, da je kot privid, / posekaj Mārove cvetove / in pojdi tja, kjer smrti ni.«⁶⁰

Poleg premislekov o netrajnosti in šibkosti telesa pa so pri tehniki obvladovanja telesa pomembne tudi konkretnije in nazornejše predstave o razpadanju telesa, ranah in boleznih, ki vodijo do tega, da od telesa na koncu ostane le kup kosti:

Poglej to lutkasto telo, / o katerem toliko razmišljamo – / polno je boleznih, polno ran, / v njem se vse spreminja, nič ni obstojno! // Kako je staro to telo, / kup boleznih in težav, / razpadajoče je in gnilo – / življenje s smrtjo se konča! // Poglej, ta kup belih kosti / leži kot buče v jeseni, / ki so odvržene in posušene – / kdo uživa ob pogledu nanje? // Ta hiša, zgrajena iz kosti, / je obdana z mesom in krvjo – / v njej živijo starost, smrt, / ponos in sprenevedanje. // Celo kraljevski voz se obrabi / in tudi to telo se stara – // vrline dobrih pa ne ostarijo, / saj se širijo med dobrimi.⁶¹

Tovrstna premišljevanja pa ne izhajajo iz morbidnega ali zanikovalnega odnosa do telesa, ampak gre za eno od pomembnih strategij premoščanja navezanosti na telo in eliminacijo strasti, kar hkrati vodi do osmišljanja lastne smrtnosti. Podobne misli so izpostavljene tudi v besedilu *Milindapañha*, denimo: »Poleg tega je Gospod tudi rekel: / ,Ta velika rana, ki ima devet odprtih, / je prekrita s potno kožo / in iz vseh strani iztekajo / umazani in smrdljivi izločki.‘«⁶² Za telo, opisano kot hiša boleznih, staranja in smrti, pa je, kot je nakazano v istem razdelku omenjenega besedila, treba skrbeti kot za rano – četudi telesa, tako kot rane, nimamo radi, moramo skrbeti zanj, saj »pomaga pri notranjem razvoju«.⁶³ Kultivacija raznih meditacijskih vidikov, vezanih na telo, je tako predpogoj za ukvarjanje z umom in njegovo obvladovanje.

Ponotranjenje dejstva o krhkosti, ranljivosti in minljivosti telesa se nadaljuje z naslednjo stopnjo meditacije, ki jo opisuje šesti razdelek prvega poglavja *Mahāsattipathanasutte* z naslovom *navasivathika* (,Devet stopenj razpada‘). Na tej stopnji se meditirajoči od opazovanja živega telesa pomakne k opazovanju trupla.

59 *Dhammapada*, 3.8, 9.

60 Prav tam, 4.3.

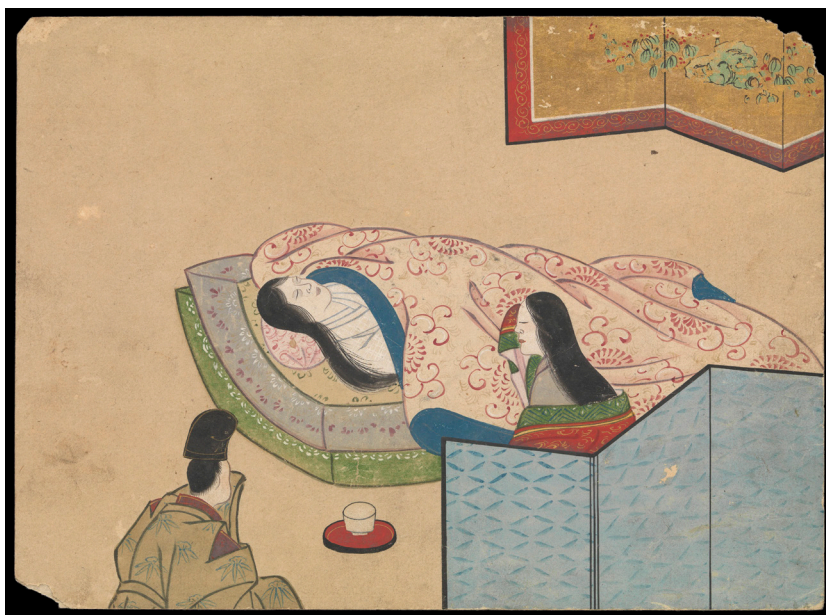
61 Prav tam, 11.2–6.

62 *Milindapañha*, »Vprašanje o telesu«, 3.19.

63 Prav tam.

Ta del meditacije sestoji iz devetih členov. Učenec si najprej (1) predstavlja razpadajoče, zabuhlo in rahlo modrikasto truplo, ki že nekaj dni leži na pokopališču, in pri tem pogloblja misel, da bo prav takšno postalo tudi njegovo telo: »Resnično, tudi to telo ima isto naravo in bo postalo prav tako. Temu se ne morem izogniti.«⁶⁴

Zatem (2) premišljuje o truplu, ki so se ga polotili mrhovinarji, denimo krokarji, jastrebi, sokoli, pa psi, tigri, leopardi, šakali in črvi. Sledi (3) zamišljanje trupla, od katerega so ostale le kosti, na katerih je še nekaj ostankov mesa, kit in sledu krvi. Pri tem mora poglobljati zavedanje, da bo prav takšno postalo tudi njegovo telo.



Smrt ženske⁶⁵ in žalovanje njenih bližnjih (2. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*)⁶⁶ »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)

64 *Mahāsatiṭṭhānasutta*, 1.6.1.

65 Najverjetneje gre za upodobitev japonske pesnice Ono no Komachi iz 9. stoletja.

66 *Kusōzu* (jap., ‚slike v devetih stopnjah‘) je posebna vrst japonskega slikarstva, ki prikazuje razkroj človeka in je tesno povezano z japonsko estetiko minljivosti. Upodobitve so pripravljene na osnovi opisov meditacije asubhabhavana z nekaj dodatnimi podrobnostmi.



Zabublo truplo ženske po nekaj dneh smrti (3. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)



Truplo, ki začne izcejati kri (4. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)



Trobnéče truplo (5. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusôzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)



Ptice in druge živali uživajo truplo (6. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusôzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)



Truplo, od katerega je ostalo okostje z nekaj krvi, mesa in kit (7. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)



Ostanki okostja (8. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)

Nato sledi (4) predstavljanje skeleta z vezmi, na katerem ni več mesa, le še nekaj krvi, in dalje (5) okostja, ki ga vežejo zgolj kite, brez sledu krvi. Naslednji člen tehnike opisuje (6) zamišljanje telesa, od katerega je ostal samo kup kosti, ki ležijo vsenaokoli: »Na različnih mestih ležijo kosti rok, nog, gležnja, golenica, stegenica, medenica, rebra, hrbtenica, ključnica, vratna vretenca, čeljust, zobje in lobanja.«⁶⁷

Nadaljnja kontemplacija se nanaša na (7) predstavljanje lastnega telesa kot le kupa belih kosti, »ki imajo barvo školjke«.⁶⁸ Zatem meditirajoči pozornost usmeri k (8) zamišljanju kupa kosti po več kot enem letu, meditacija pa se zaključi s (9) premisleki o zadnji fazi razkroja telesa, tj. razpadlih kosteh, »ki so se zdrobile v prah«.⁶⁹ Tovrstno neposredno soočenje s smrtnostjo telesa, kot je večkrat poudaril sam Buddha, je nujno, saj telo predstavlja primarni vir iluzij »jaz« in »moje«.

Na koncu opisa vseh členov meditacije o odvratnosti telesa je dodano, da mora meditirajoči pri vseh premislekih opazovati tudi vzroke pojavljanja in izginevanja posameznih telesnih pojavov. Prepoznavanje odvratnosti živega kot tudi mrtvega telesa tako spodkopava temelje vseh telesnih želja, vodi do neomajnega uvida v minljivost, nenavezanosti na telo in prepoznanja izvora dukkhe. Hkrati pa izurjenost v tej meditaciji predstavlja trdno osnovo za začetek tehnike obvladovanja uma, ki temelji na opazovanju narave raznih mentalnih stanj in spremljajočih občutkov. Tako ima praksa motrenja različnih segmentov telesa velik soteriološki učinek, saj je na koncu šestega razdelka prvega poglavja *Mahasatipatthanasutte* dodano, da izurjeni v tej meditaciji »živi neodvisno in se ne naveže na nič na tem svetu.«⁷⁰ Ko meditirajoči razvije tovrstno razumevanje smrti (v prvi vrsti izhajajoče iz uvida v minljivost lastnega telesa), njegov um postane spokojen, in ovire, ki ga zamegljujejo, izginejo. Slednje pa vodi le do začetne stopnje razsvetljenja in še ne do popolne meditacijske potopitve ter končne osvoboditve. Za to je potrebna nadaljnja stopnja, tj. obvladovanje misli (pal. *sati*).

Buddhaghosa ob koncu opisa meditacije asubhabhavana doda, da je truplo v kakršnikoli obliki resda odvratno, a premišljevanje o njem v meditirajočem vzbuja veselje in srečo,⁷¹ saj ve, da se bo na tak način zagotovo osvobodil staranja in smrti. In zavoľjo tega vsak resnični mojster ceni meditacijo na truplo, kot berač ceni zaklad

67 *Mahāsatiṭṭhānasutta*, 1.6.6.

68 Prav tam, 1.6.7.

69 Prav tam, 1.6.9.

70 Prav tam, 1.6.

71 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 8.194.

draguljev⁷² ali kot bolnik zdravilo.⁷³ Vizualizacije različnih vidikov razpadajočega trupla so denimo v kontekstu japonskega budizma prepoznane kot tehnike, ki vzbujajo estetska občutja spričo minevanja,⁷⁴ hkrati pa predstavljajo nekakšno »zdravilo«, ki človeka ozdravi navezanosti.⁷⁵

Obe meditaciji o smrti, maranasati in asubhabhavana, tako meditirajočega vodita k obvladovanju strasti, ki se nanašajo na raznolike segmente pojavnega sveta, in k eliminaciji strahu pred minevanjem, ter nazadnje, skupaj z meditacijo, vezano na opazovanje raznih mentalnih stanj – tudi do osvoboditve od same smrti.



Budistična pagoda (jap. *gorintō*) z napisom imena preminule ženske (9. slika)
(iz cikla devetih akvarelov (*kusōzu*) »Smrt plemenite dame in razpad njenega telesa«)
Japonska, med 1700 in 1799 (neznani avtor)
(vir: Wikimedia Commons; javna last)

72 Prav tam, 8.188.

73 Prav tam, 8.194.

74 V japonskem budizmu je namreč vrhovni estetski ideal minljivost oz. stvari, ki kažejo znake netrajnosti in hipnosti, kar vodi tudi do drugačnega odnosa do življenja, tj. spoštovanja slehernega trenutka, ki nam je dan.

75 Milčinski, *Soteriology and Freedom*, 27. Serije sličic *kusōzu* niso pomembne le v kontekstu budistične meniške tradicije, ampak imajo ključno vlogo tudi pri premoščanju strasti pri laikih, namreč premagovanju navezanosti moških na žensko lepoto (prav tam).

4 Maranasati in asubhabhavana v meditacijskih obzorjih šole *kagyū* ter tradiciji budističnih puščavnikov in puščavnic

Obe obravnavani tehniki, maranasati in asubhabhavana, sta se iz theravadskega budizma prenesli tudi v duhovna obzorja budizma vadžrajana (skrt. *vajrayāna*), le-ti pa je tibetanskim mojstrom predstavil budistični učitelj Atiša (skrt. *Atīśa*) iz Bengalije (982–1054), zaslužen za to, da se je v Tibetu dokončno uveljavila posebna oblika vadžrajanskega budizma.

Tehniki sta postali pomemben del meditacijskega repertoarja vseh šol vadžrajane, še posebej pomembno mesto pa zasedata v šoli *kagyū* (tib. *kagyū*), ki večji poudarek kot na usvajanju teoretičnega znanja pripisuje praktičnim, tj. kontemplativnim vidikom Buddhove filozofije. V hagiografiji znamenitega jogija (skrt. *yogi*) Milarepe, ki pripada puščavniški tradiciji vadžrajanskega budizma, del katere se je razvil v meniški red *kagyū*, je mnogo govora o pomembnosti meditacije o smrti, ki še danes velja za eno temeljnih duhovnih tehnik. V puščavniški tradiciji budizma je opredeljena kot temeljna osnova za druge, zlasti tantrične meditacije, med katerimi ima osrednjo vlogo šest dharm oz. jog Narope (tib. *na ro'i chos drug*), še posebej pa je pomembna kot temeljna predpriprava za vmesno stanje med življenjem in smrtjo, tj. bardo (tib. *bar do*). Namreč v procesu umiranja mora jogi ostati spokojen, s čimer premaguje razna čustva in navezanosti, hkrati pa tudi strah pred smrtjo. Od procesa umiranja je odvisna tudi sama narava smrti, ki bodisi vodi v ponovno rojstvo v *sansari* bodisi v dokončno osvoboditev (*parinibbano*).

Ključnega pomena v tradiciji jogijev in jogini pa je tudi meditacija *asubhabhavana*, ki je tesno povezana z eno od šestih jog, poznano tudi kot joga iluzornega telesa (skrt. *māyākāya*, tudi *māyādeha* tib. *sgyu lus*). Uspeh v tej tehniki je odvisen od izurjenosti v praksi maranasati, in tako bi lahko slednjo opredelili kot nekakšno pripravljajalno, a izjemno pomembno kontemplacijo o nestalni naravi vseh pojavov in raznih aspektih smrti, ki naposled vodi do soočenja z minljivostjo telesnega. Pred izvajanjem te tehnike jogi namesti telo v meditacijsko držo in si predse postavi nekaj, kar ga spominja na njegovo telo ali ga odslikava, denimo ogledalo.⁷⁶ Nato se začne na glas močno kritizirati in pri tem opazovati, kakšna občutja ga ob tem prevevajo. Cilj te tehnike je doseči stanje enakodušnosti, tj. odsotnosti slehernih čustev, pri čemer se začne intenzivneje osredotočati na svoje telo, njegovo zgradbo, vse sladkosti in bolečine, ki ga prežemajo. Nato začne z zamišljanjem propadanja lastnega telesa, ki ga na koncu uzre kot pomodrelo napihnjeno truplo, kar je ključni element *asubhabhavane*; pri tem na začetku začuti gnus in odpor, a sčasoma premosti sleherna čustva.

76 Petek, *Na pragu prebujenja*, 288.

Na tem mestu velja poudariti, da meditacije, ki so povezane z uvidom v nestalno in iluzorno naravo telesa, v budističnem puščavništvu ne ostajajo zgolj pri t. i. odvrtnih značilnostih telesnosti, za kar obstaja več razlogov. Eden glavnih se nanaša na predrugačeno pojmovanje telesa v tantričnem budizmu. Telo namreč ni pojmovano kot zgolj skupek grobih materialnih elementov kot v zgodnjem indijskem budizmu, v kontekstu katerega je pomemben člen meditacije asubhabhavana tudi meditacija na štiri elemente, iz katerih sestoji telo, za katerimi pa ni nobene stalne podstati. Telo v tantričnem budizmu je torej razumljeno tudi kot subtilno, kar je prevzeto iz hindujske tantrične tradicije, v kateri je izpričana ideja o »divinizaciji telesa«;⁷⁷ materija v tantri (skrt. *tantra*) namreč ni pojmovana kot nekaj nižjega od duha, kar je bila ustaljena misel v predhodnih ortodoksnejših sistemih, ampak jo lahko, ker sestoji tudi iz subtilnih plasti, tj. energetskih središč in kanalov, z raznimi praksami iz nečesa svetnega preobrazamo v božansko. Tako tudi samo telo sodeluje pri višjih duhovnih procesih, doseganju vrhovnih uvidov in osvobajanju, na osnovi česar bi lahko sklenili, da se filozofija v tantričnih sistemih ustvarja tudi prek telesa, tj. njegovih subtilnih plasti, in ne zgolj prek uma. V tem se kaže tudi pomembna razlika v primerjavi s theravadskim budizmom: le-ta ostaja pri t. i. grobih vidikih telesa, do katerih je sprva treba razviti odpor in nazadnje enakodušnost, medtem ko se duhovni tokovi vadžrajanskega budizma posvečajo tudi drugim lastnostim telesa in kultivaciji raznolikih tehnik, ki prebujajo njegovo spečo moč in umnost. Zavaljo tega so z omenjeno prakso iluzornega telesa povezane tudi druge tehnike, denimo da si jogi začne svoje telo zamišljati v podobi telesa izbranega božanstva, kar še poglobi s tem, da predse postavi podobo božanstva ali jo namesti tako, da se bo le-ta odslikavala v ogledalu pred njim. Slednje je v tradiciji znano kot joga božanstva (skrt. *devatayoga*, tib. *yid kyi dam tshig*, skrajšano *yidam*); jogi podobi v ogledalu poje hvalnice in opazuje, ali so v njem vzniknili kakršnakoli čustva. V tem se kaže še druga plat meditacije, povezane s telesom, pri kateri ne gre za odklonilen, ampak izrazito naklonjen odnos. Je pa, tako kot pri meditaciji, povezani z odvrtnostjo telesa, tudi pri tej pomembno preseganje kakršnihkoli čustev – slednje je namreč kazalnik izpopolnjenosti v praksi, saj meditirajoči prek vztrajnega posvečanja omenjenim tehnikam dospe do spoznanja, da je vse zaznamovano s praznino, tj. odsotnostjo kakršnekoli intrinzične lastnosti in stalnosti. Kot jogijevo telo so namreč »prazna« (stalnih bistev) tudi telesa božanstev; pri tem gre za prepoznavanje resnične esence, ki leži za vsemi iluzornimi pojavitvami, tj. Buddhove narave oz. praznine (skrt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*), in hkrati za začetek poglobljanja ideje o enakosti sansare in nirvane (skrt. *nirvāṇa*), temeljnega ontološkega nauka tako budizma mahajana (skrt.

77 Glej Flood, Gavin. *The Tantric Body*. New York: Bloomsbury Publishing PLC, 2005.

mahāyāna) kot tudi vadžrajana. Tako v budistični puščavniški tradiciji in šoli kagju meditaciji o odvratnosti telesa sledi še tehnika, ki prek prepoznavanja praznine telesnega vodi do vrhovnega uvida v praznino celotnega sveta.

V puščavniški tradiciji vadžrajanskega budizma so pogosto omenjeni tudi kraji, ki so najbolj primerni za izvajanje obeh tehnik, zlasti tisti, ki so prežeti s prisotnostjo smrti, denimo pokopališča, kjer ima meditirajoči priložnost neposredno zreti ostanke teles v procesu razpadanja in s tem ponotranjati raznolike dimenzije smrti, ki so bile predstavljene v kontekstu razprave o maranasati. Meditirajoči odmisli pojavni svet in se osredotoči zgolj na truplo, v vsej njegovi odvratnosti in gnusu, ga primerja s svojim telesom in tako premošča paletu strahov, ki, posredno ali neposredno, izhajajo iz strahu pred smrtjo.

Tehniki maranasati in asubhabhavana sta torej bistveno komplementarni tudi v tradiciji vadžrajanskega puščavništva. Joga iluzornega telesa, povezana z obema meditacijama, je izjemno pomembna za vse nadaljnje prakse, tudi jogo prenosa zavesti (skrt. *samkrānti*, tib. *'pho ba*) in barda v samem procesu umiranja, saj omogoča usmerjanje zavesti proti nirvani, s čimer se jogi iztrga ponovnemu rojstvu v sansari. Poleg tega se v času smrti zaradi izurjenosti v praksi iluzornega telesa z lahkoto izvede ločitev subtilnega telesa od grobega, v času življenja pa jogi slednjo ločitev pogloblja v sanjah, kjer privzame posebno, t. i. sanjsko telo. Slednje pa je tema, ki sega onkraj v prispevku orisanih svetnih in umrljivih teles ter vabi v dimenzije nekih drugih svetov.

Bibliografija

- Anamataggaṣaṃyutta*. V: *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Prevod Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Bond, George D. »Theravada Buddhism's Meditations on Death and the Symbolism of Initiatory Death«. *History of Religions* 19, št. 3 (1980): 237–258.
- Buddhaghosa. *Visuddhimagga*. V: *The Path of Purification. Visuddhimagga*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.
- Dhammapada*. V: *Dhammapada: besede modrosti*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Khandhasaṃyutta*. V: *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Prevod Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Lalitavistarasūtra*, 14. poglavje. V: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.
- Mahāsatipaṭṭhānasutta*. V: *Pot pozornosti: osnove budistične meditacije*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Založba Eno, 2014.
- Maraṇasatisutta*. V: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Prevod Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2012.

Milčinski, Maja. »Problem smrti v budistični filozofiji«. *Filozofski vestnik* 21, št. 3 (2000): 163–178.

Milčinski, Maja. *Soteriology and Freedom*. Delhi: B. R. Publishing Corporation, 2012.

Milindapañha. V: *Vprašanja kralja Milinde: o Buddhovem nauku*. Prevod Primož Pečenko.

Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1990.

Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.

Rogasutta. V: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Prevod Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2012.

Izveleček

Prispevek uvodoma osvetli različne vidike pojmovanja smrti v zgodnjem indijskem budizmu *theravāda* in oriše na prvi pogled paradoksalen status smrti, ki je bila na eni strani opredeljena kot izvir najrazličnejših človekovih stisk, po drugi pa kot najbistvenejši del soterioloških strategij premagovanja vseh tegob. V prvem poglavju na kratko oriše Buddhovo soočenje z lastno minljivostjo in načine preseganja strahu pred smrtjo, ki so predstavljeni v številnih besedilih zgodnjega budizma, medtem ko se drugo poglavje posveti natančnejši razdelavi dveh temeljnih meditacij o smrti, *maraṇasati* in *asubhabhāvana*, ki ne osmišljata le neizbežnosti smrti in njene absolutne dokončnosti, ampak življenje samo. Razprava v tretjem poglavju je pripravljena na osnovi študija izbranih besedil iz palijskega kanona in Buddhaghosevih interpretacij v delu *Visuddhimagga*, ki predstavlja sistematizacijo najzgodnejših budističnih meditacijskih metod kulture poglabljanja zavedanja minljivosti. V zadnjem delu prispevek naslovi pomen omenjenih soterioloških metod v kontekstu puščavniške tradicije v budizmu *vajrayāna* in iz nje izhajajoče šole *kagyū*.

Ključne besede: budizem *theravāda*, *dukkha*, minljivost, budistične meditacije o smrti, *maraṇasati*, *asubhabhāvana*, *kagyū*

O avtorici

Dr. Nina Petek je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja azijskih filozofsko-religijskih tradicij, s posebnim poudarkom na filozofskih tradicijah in religijah Indije. Raziskovalno se ukvarja z ontologijo in epistemologijo v filozofskih šolah Indije in Tibeta ter tradicijo budističnega puščavništva. Je vodja raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARiS) in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Prevaja iz sanskrite v slovenščino, poleg tega pa je avtorica dveh znanstvenih monografij: *Bhagavadgita: onstran vezi, tostran svobode* (2021) in *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (2022). Je direktorica Inštituta za študije meništvā in kontemplativne znanosti.

Abstract**Meditations on Death: the Ways of Confrontation with Impermanence in *Theravāda* Buddhism and Influences on the *Kagyū* School**

The paper begins by shedding light on various aspects of the conception of death in early Indian *Theravāda* Buddhism and outlines the seemingly paradoxical status of death, which has been identified as the source of all sorts of human miseries on the one hand, and as the most vital part of the soteriological strategies of overcoming all afflictions on the other. The first chapter briefly outlines the Buddha's confrontation with his own impermanence and the strategies for overcoming the fear of death that are presented in several texts of early Buddhism, while the second chapter is devoted to a more detailed elaboration of the two fundamental meditations on death, *marāṇasati* and *asubhabhāvana*, which reflect not only on the inevitability of death and its absolute finality, but also how it gives meaning to the life itself. The discussion in the third chapter is based on a study of selected texts from the Pali canon and Buddhaghosa's interpretations in the *Visuddhimagga*, which represents a systematisation of the earliest Buddhist meditation methods for cultivating a profound awareness of impermanence. In the last part, the paper addresses the significance of these soteriological methods in the context of the Buddhist eremitic tradition in Buddhism *Vajrayāna* and the *Kagyū* school.

Keywords: Buddhism *Theravāda*, *dukkha*, transience, Buddhist meditations on death, *marāṇasati*, *asubhabhāvana*, *Kagyū*

Author

Dr. Nina Petek is an assistant professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where she teaches courses on Asian philosophical and religious traditions, with a special focus on the philosophical traditions and religions of India. Her research interests involve ontology and epistemology in the philosophical schools of India and Tibet and the tradition of Buddhist eremitism. She is the leader of a research project "Buddhism in the Himalayan Deserts: the Tradition of Yogis and Yoginis in Ladakh" (J6-50211), which is funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARiS) and is implemented under the auspices of the Faculty of Arts of the University of Ljubljana. She translates from Sanskrit into Slovene and is the author of two scientific monographs, *The Bhagavad-Gita: the Far Side of Ties, the Near Side of Freedom* (2021), and *On the Threshold of Awakening: The Realms of Dreams in Buddhism* (2022). She is Director of the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences.

Sebastijan Pešec

Soteriološki potenciali smrti v budizmu vajrayāna



Del rokopisa (35. in 67. list) iz *Bardo Thödol* (*Tibetanska knjiga mrtvih*, dob. ‚Osvoboditev s poslušanjem v vmesnem stanju‘), ki ga hranijo v Bodleianovi knjižnici (Bodleian Library) v Oxfordu.

Rokopis je knjižnici leta 1965 podaril W. Y. Evans-Wentz.

(vir: Wikisource; javna last)

Smrt je, zelo podobno kot v budizmu theravada (skrt. *theravāda*), tudi v budizmu vadžrajana (skrt. *vajrayāna*)¹ dojeta kot nujen del življenja, ki mu ni nekaj nasprotnega, sovražnega ali celo življenje ukinjajočega, temveč kot nekaj življenju komplementarnega, kot bistveni del njegovega procesa. Sansaro (skrt. *saṃsāra*), cikel smrti in ponovnih rojstev, prekine in ukine le nirvana (skrt. *nirvāṇa*) – a življenje-smrt sta tisto eno, kar je preseženo v nirvani.² Smrt tako ni tujek v procesu življenja oz. v sansaričnem ciklu, temveč je mogočen opomnik na nestalnost: smrt je bila ena izmed štirih videnj Siddharthe Gajtame Buddhē (skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*), eno izmed spoznanj, ki so ga popeljala na njegovo duhovno pot iskanja rešitve problema trpljenja. Smrt je tudi vir raznovrstnega trpljenja človeških bitij, a kljub temu tradicije budizma ne iščejo nesmrtnosti, ne iščejo protistrupa za smrt samo. Zagotovo pa lahko rečemo, da iščejo, ali bolje rečeno – ponujajo protistrup za človekov odklonilen odnos do smrti.

V budizmu vadžrajana je, tako kot v zgodnejših budističnih tradicijah, smrt prvo vrednotena negativno, saj je vir trpljenja in opomnik na nestalnost vseh pojavov, a takšno vrednotenje ne vodi v nihilizem ali kvietizem, temveč je venomer uporabljeno kot vzpodbuda za duhovno kultivacijo. Cilj te kultivacije pa je doseči nevtralen odnos do smrti, pri katerem do smrti več ne čutimo odpora (in tudi ne želje), temveč jo sprejmemo kot del vedno spreminjajoče se narave sveta. Hkrati pa je smrt dojeta tudi kot nekaj pozitivnega, saj ima edinstveno soteriološko vlogo, ki jo vadžrajanski budizem izpostavi še bolj kot predhodne tradicije, zlasti prek raznih meditacijskih tehnik, ki vodijo v osvoboditev. Smrt tako predstavlja privilegirano točko, ki nosi edinstvene potenciale osvoboditve, sicer zelo redke in zelo vredne v življenju posameznika.

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 Vadžrajanski budizem je velikokrat poimenovan tudi tibetanski, saj se je oblikoval v Tibetu, danes pa je ohranjen tudi v Ladakhu, Butanu, Nepalju in Mongoliji in seveda pri tibetanski diaspori po svetu. Zavoljo širše uveljavitve tovrstne veje budizma, ki geografsko presega sam Tibet, je nevtralnejše – in s tem ustrežnejše – poimenovanje vadžrajana.

2 V budizmu mahajana (skrt. *mahāyāna*) in vadžrajana pa je bolj pravilno reči, da nirvana in sansara nista nekaj nasprotnega, temveč sta na absolutni ravni eno in isto, le v človeškem, še neprebujenem pogledu, sta nekaj različnega.

1 Od negativnega do nevtralnega in pozitivnega vrednotenja smrti v budizmu vadžrajana

Tako kot v theravadi je tudi v vadžrajani prisotno dožemanje kontinuuma življenja-smrti kot procesa nenehnih sprememb, končevanj/umiranja prejšnjega stanja in nastajanj/rojevanj naslednjega. Tudi življenje človeka je opredeljeno kot proces nenehnega spreminjanja, proces izgradnje in razgradnje iz trenutka v trenutek, prav tako pa je tudi smrt ena izmed teh sprememb. V vadžrajanskem budizmu je življenjska doba človeka razdeljena na deset stopenj po deset let, vsaka s svojimi značilnostmi, ki se spremenijo ali izginejo v naslednji stopnji.³

Smrt tako ne sme biti dojeta kot nekaj negativnega. Če pride ob pravem času, se ji ne gre upirati ali jo poskušati prestaviti v prihodnost. Kaj to pomeni? Vadžrajanski budisti razlikujejo med pravočasno in nepravočasno smrtjo. Pravočasna smrt se zgodi takrat, ko se izčrpa posameznikova življenjska doba, kot jo določajo pretekla karma (skrt. *karma*) in zasluge, ki ohranjajo življenje.⁴ Edini vpliv, ki ga lahko ima posameznik, je vpliv na zasluge, s katerimi si lahko podaljša življenje. Sem spadajo daritve samostanom in menihom, postavljanje stup (skrt. *stūpa*) in kipov, naročanje poslikav, prostracije, romanja in tudi različni rituali za podaljševanje življenja.⁵ A podaljševanje življenja je primerno zgolj v tem, da je njegov edini namen to, da posameznik pridobi več časa za dokončanje svojega duhovnega napredovanja, in ne zato, ker bi čutil odpor do smrti. Ker je človeško življenje najbolj primerno za duhovni razvoj in dosego osvoboditve iz sansare, ga je vredno ohranjati za ta namen, saj naslednje rojstvo najverjetneje ne bo tako srečno v tem oziru.⁶

3 Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 155.

4 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 136.

5 Glej Samuel, *Introducing Tibetan Buddhism*, 177–179.

6 Zanimivi so izsledki raziskave, ki je bila narejena na temo verjetja v kontinuiteto nespremenljivega jaza ter povezavo med tem verjetjem in strahom pred smrtjo. Anketiranci so pripadali šestim različnim skupinam: krščanskim Američanom, ateističnim Američanom, hindujcem, butanskim (laičnim) budistom, tibetanskim (laičnim) budistom in tibetanskim menihom. Raziskava je v nasprotju s pričakovanji pokazala, da se kljub verjetju, da kontinuiran jaz ne obstaja, smrti najbolj bojijo prav tibetanski menihi (vrednost 5,74 od 7), najmanj pa se je bojijo laični Tibetanci (vrednost 3,04) (Nichols et al., »Death and the Self«, 323). Raziskovalci kot možno razlago tega presenetljivega dejstva ponujajo predpostavko, da imajo tibetanski menihi vseeno močan občutek o kontinuiteti neke vrste esence, ki vztraja skozi vnovična rojstva (mnogi lame se spominjajo svojih prejšnjih življenj), poleg tega pa so v vadžrajanskem budizmu izjemno priljubljene tudi biografije in hagiografije vélikih mojstrov, ki opisujejo njihovo življenje oz. njihovo osebnost kot vztrajajočo skozi čas. Tudi Karma Lekshe Tsomo poudarja trdovratnost človeškega dožemanja lastnega permanentnega jaza, ki je bil precej močnejši v šamanističnem konceptu duha (tib. *la*) v religiji *bön* in ki ga budizmu ni uspelo popolnoma zatreti (Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 152). Še en pomemben podatek pa je ta, da nihče izmed anketiranih menihov ni imel dolgoletne prakse meditiranja, s čimer bi lahko ponotrjal nauk o nesebstvu

Nepravočasna smrt pa je smrt, povzročena zaradi nasilja in nesreč (pa tudi zaradi črne magije in napadov demonov) in mogoče ter dobro se ji je izogniti. Slednje je dosegljivo z meditacijskimi praksami skozi celo življenje ali s posebnimi obredi (ki po navadi vključujejo nadomestek, ki je ponujen namesto človeškega življenja⁷). Nepravočasna smrt naj bi bila tudi reverzibilna: oseba, katere vladajoče načelo zavesti⁸ se je vrnilo iz posmrtnega sveta nazaj v telo, ker čas za smrt ni bil pravnji, se v tibetanščini imenuje *délok*.⁹ Nepravočasni smrti se gre izogniti za vsako ceno ravno zaradi vrednosti človeškega življenja. Prav tako pa je pomembno ohranjanje zdravja in čilosti telesa ter uma, saj je osvoboditev (in duhovna kultura nasploh) mogoča le na temelju pravilno funkcionalnega telesa-uma. Skrb za telo-um je tako osrednjega pomena, afirmacija smrti pa nikakor ne vodi k negaciji življenja.

V vadžrajanskem budizmu obstaja jasno ravnovesje med vrednotenjem in ohranjanjem življenja na eni strani in sprejemanjem smrti na drugi. Vrhovni cilj je osvoboditev iz sansare in vse, tudi odnos do življenja in smrti, je podvrženo temu cilju. Smrt je tako lahko dobra ali slaba, glede na to, ali pride ob pravem času na poti duhovne kulture. Tudi v odnosu do smrti in njenem vrednotenju se kaže prepletanje svobode in determiniranosti, ki je značilno za budistični univerzum. »Čeprav na našo usodo vedno vpliva pretekla karma, ima vsaka oseba priložnost uveljavljati svobodno voljo in vplivati na potek tako življenja kot smrti.«¹⁰ Tudi v trenutku smrti, kot pravi Tenzin Gyatso (14. dalajlama): »Glede na veliko raznolikost karm, ki smo jih nakopičili v sebi, lahko v trenutku smrti, če le zmoremo določen napor, ustvarimo dobrodejno stanje našega uma in s tem okrepiamo ter sprožimo dobro karmo in tako prispevamo k srečnemu vnovičnemu rojstvu.«¹¹

V vadžrajanskem budizmu, tako kot v zgodnejših tradicijah, je za namene duhovne prakse izkoriščena celotna plejada pojmovanj in vrednotenj smrti ter občutkov,

(pal. *anattā*, skrt. *anātman*) in zmanjšal strah pred smrtjo. K temu, da je pri budističnih menihih izpričan takšen strah pred smrtjo, ne pa tudi pri njihovih laičnih sorojakih, zagotovo prispeva tudi stremenje po izkoristku človeškega življenja za kultivacijo in doseg osvoboditve, torej po ohranjanju življenja in varovanju le-tega pred nepravočasno smrtjo (duhovna kultura in dosegljivost osvoboditve je seveda bližje menihom kot laikom). Na ravno takšen zaključek kažejo tudi odgovori iz neke druge raziskave, pri kateri se je o strahu pred smrtjo spraševalo tibetanske menihe, zdravnike in laike. Večina jih je na vprašanje, zakaj se bojijo smrti, odgovorila, da zato, ker se še ne čutijo pripravljene za naslednje življenje (Namdul, »Re-Examining Death«, 3).

7 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 137.

8 Tib. *pho* – ker v budizmu ni sebstva, ki bi ohranjalo nespremenljivo kontinuiteto, govorimo o vladajočem načelu zavesti, ker gre za identiteto in idejo stalnosti, v katero verjame in jo s tem omogoča posameznik sam.

9 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 135.

10 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 327.

11 *Bardo Thödol*, 7. V slovenskem prevodu Iva Svetine.

ki jo spremljajo. Vsa, četudi so različna ali nasprotna, pa imajo isti cilj – osvoboditev iz sansare. Bolj podrobneje bomo obravnavali pozitivni vidik smrti kot privilegirani točki osvoboditve, ki je v vadžrajanskem budizmu še posebej izražen vidik. Na kratko pa omenimo še nekaj posebnih vidikov negativnega in nevtralnega vrednotenja smrti v vadžrajanski tradiciji.

Zelo nazoren primer, kako je negativni pogled na smrt uporabljen na duhovni poti, je posebna tehnika, s katero si meditirajoči skuša zmanjšati moč oz. izničiti seksualni gon, ki ga ovira pri duhovnem napredku – gre za natančno vizualizacijo razpadajočega trupla dotične privlačne osebe ali oseb, ki predstavljajo motnjo duhovnemu napredku,¹² kar izhaja iz zgodnjebudistične meditacijske tehnike asubhabhavana (pal. *asubhabhāvana*), ki jo je osnoval že Buddha. Podoben namen vzpodbude za duhovno kultivacijo in opominjanja na nestalnost imajo tudi pogrebni obredi v Tibetu, poznani kot nebesni pokop (tib. *bya gtor*), pri katerih se kosi človeškega trupla podarijo ujedam, da jih le-te pojedjo, vse to pa se namerno dogaja vsem na očeh.¹³

Denimo pri tantrični vizualizacijski tehniki *chöd* (tib.) pa gre za nevtralen odnos do smrti. Pri tej tehniki, ki jo je uvedla jogini (skrt. *yoginī*) Machig Labdrön in je specifična tehnika šole kagju (tib. *kagyū*), gre za predstavljanje razsekanja lastnega telesa, katerega dele, vključno z lastnim egom, meditirajoči v dar ponudi demonom. S tem uresniči ideal razdajanja oz. skrbi za vsa čuteča bitja, hkrati pa s to tehniko »odseka« navezanost na lastno telo in iluzije uma, predvsem iluzijo o neodvisnem jazu,¹⁴ ter preseže dihotomije subjekt-objekt, jaz-drugi, dobro-slabo, oz. kot pravi Machig: »Vrhovna misel *chöda* je ne-misel. Vrhovna meditacija je ne-meditacija. Vrhovna dejavnost je ne-dejavnost.«¹⁵ V tehniki *chöd* gre najprej za vznik vizualizacije demonov, ki jih meditirajoči »prikliče«, nato pa spozna, da so le plod njegovega uma in nimajo samolastnega obstoja. »Kar imenujemo hudiči, niso materialno obstoječi posamezniki ... Hudič pomeni vse, kar nas ovira pri doseganju osvoboditve.«¹⁶ Ker se pri tej praksi oseba osvobodi navezanosti na lastno telo in s tem na življenje, hkrati pa odkriva nesubstancialnost groznega, nevarnega in strašnega ter izgublja odpor do smrti, gre pri tem za kultivacijo nevtralnega odnosa do smrti.

12 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 83.

13 Zanimivi so denimo tudi obredi v Ladakhu, pri katerih ljudje truplo pokojnega udarjajo s palico z namenom izničevanja najbolj trdovratnih ostankov ega (kar sicer že zahteva prehod od negativnega k nevtralnemu odnosu do smrti). Omemba tega obreda je podprta s pričevanji z raziskovalnega dela v Ladakhu.

14 Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 158.

15 Petek, *Na pragu prebujenja*, 382.

16 Palmo, »Anila Rinchen, Cutting Through Ego-Clinging: Commentary on the Practice of Tchod«, v: Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 427.

Nevtralen odnos do smrti predstavlja vrh budistične kulture, saj meditirajoči do nobene stvari ne bi smel čutiti ne odpora ne želje oz. navezanosti.¹⁷ Odstranitev vsakršnega odpora do smrti se zelo jasno kaže tudi v praksi šole kagju, pri kateri učenci použijejo pilule, ki sestojijo iz telesnih substanc umrlega lame, ali pa iz vode, ki je bila uporabljena za umivanje trupla.¹⁸ S tem naj bi nase prenašali učiteljevo moč (tib. *wang*), ki jim pomaga na njihovi duhovni poti.¹⁹ Podoben namen ohranjanja povezave z umrlim učiteljem in njegovo duhovno močjo imajo tudi običaji iz Ladakha in iz tibetanske diaspore v Indiji, kjer se pepel umrlega lame zmeša z glino in se nato iz te zmesi izdelajo podobe za čaščenje.²⁰ V Ladakhu menih iz zdrobljenih kosti pokojnika, ki jih zmeša s kovino in glino, izdelava figurico, ki jo svojci postavijo v hišo ali v stupo (tib. *chorten*) in je namenjena večanju pokojnikove dobrobiti.²¹

Kot omenjeno, pa ima smrt v vadžrajanskem budizmu tudi zelo pozitivno vlogo, saj je dojeta kot privilegirano mesto (ali čas ali dogodek) za dosego osvoboditve. Seveda si smrti ne gre želeči, le izkoristiti je treba njen soteriološki potencial. Privilegiranost smrti lahko vzporejamo s privilegiranostjo rojstva v svetu ljudi. Rojstvo v podobi človeka je privilegirano rojstvo med preostalimi petimi možnostmi ponovnega rojstva (kot božanstvo, polbog, žival, lačni duh ali peklensko bitje), saj ima bitje, ki je rojeno kot človek, najbolj plodno priložnost za duhovno kultivacijo in s tem največjo možnost, da doseže osvoboditev. Povedano preprosteje – nižje sfere obstoja prežema ogromno trpljenja, vznik sočutja pa je težji,²² bitja v višjih sferah pa so prevzeta z užitki, le človek (a seveda ne vsak) je lahko rojen tako, da je njegov obstoj v zlati sredini, kar se tiče trpljenja in užitka, iz česar izhajajo vse njegove eksistencialne stiske in zaradi česar se lahko nauči premagati oboje, tj.

17 Meditacijska tehnika *asubha bhavana* (pal. *asubha bhāvana*), ki je ena izmed najzgodnejših budističnih tehnik, zadevajoč odnos do telesa in smrti (več o njej v članku v tem zborniku »Meditacije o smrti: načini soočanja z minljivostjo v budizmu *theravāda* in vplivi na šolo *kagyū*«) in iz katere izhajajo tudi mnoge tehnike vadžrajanskega budizma, temelji predvsem na negativnem vrednotenju smrti in s tem telesa, saj je telo tisto, ki je nosilec mnogih bolečih, gnusnih in neprijetnih stanj, ker se stara, postaja bolešno, umre in razpade. A v zadnji stopnji, najbolj izpostavljeni ravno v vadžrajanskem budizmu, gre tudi pri *asubhabhavi* za dosego nevtralnega odnosa do smrti in telesa. Tudi gnus do telesa in njegovega razpadanja ter odpor do smrti in minevanja morata biti presežena. Telo in smrt tako postaneta nekaj, do česar meditirajoči ne čuti več ne privlačnosti ne odpora.

18 Zivkovic, *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism*, 120.

19 Prav tam, 106.

20 Goss in Klass, »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief«, 384.

21 Brauen, »Death Customs in Ladakh«, 326.

22 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 36.

navezanost na užitek in odpor do trpljenja, s tem pa lahko razvije sočutje do vseh živih bitij, ki je nujno potrebno na budistični duhovni poti.²³

Smrt je tako privilegirana dogodek, saj lahko takrat človek zaradi specifičnih okoliščin, oz. bolj rečeno stanja svojega uma, doseže osvoboditev. Ta osvoboditev je lahko hipna (čeprav tudi posledica vseživljenjskega duhovno-moralnega napora): »[...] v enem samem hipu je Popolno Razsvetljenje zagotovljeno.«²⁴ Možnost hipnega razsvetljenja je posebnost budizma vadžrajana in ni prisotna v starejših tradicijah theravade in indijske mahajane (kjer je potrebno veliko število ponovnih rojstev in postopno napredovanje na poti k osvoboditvi).²⁵

Poenostavljeno rečeno, za doseg osvoboditve v vadžrajanskem budizmu običajno obstajata dva ali pa trije nujni pogoji (odvisno od definicije): pravilno razumevanje praznine (prepoznavanje vseh pojavov, kot tudi lastnega jaza, kot praznih, brez inherentnega obstoja samega po sebi; to je imenovano tudi kopičenje modrosti), pravilno moralno življenje (kopičenje dobre karme oz. prenehanje proizvajanja kakršnekoli karme) in kopičenje zaslug. Vse troje je med sabo sicer precej neločljivo povezano, moralno življenje in pridobivanje zaslug pa bi lahko načeloma postavili tudi v eno kategorijo. A za nas je predvsem pomembno razmerje med razumevanjem praznine in moralnim življenjem: kot bomo videli, obstajajo posebni trenutki ob smrti in po njej, ko se lahko zdi, da je za osvoboditev potreben zgolj en pogoj, in to je prepoznavanje vsega kot praznega samolastne esence.²⁶ Podobno izpostavi tudi Lo-

23 Takšen, do neke mere nevzvišen pogled, ki pa govori o privilegiraniosti in svobodi človeka kot (o)srednjega bitja med nižjimi in višjimi sferami, nas lahko spomni na Pica della Mirandola, renesančnega filozofa, ki je človeku kot najsrečnejšemu in najbolj zavidanja vrednemu bitju zapisal Božji nagovor: »Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – čistit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.« (*O človekovem dostojanstvu*, 7)

24 *Bardo Thödol*, 186.

25 A ta hitra pot vadžrajanskega budizma je primerna samo za izjemno izurjene posameznike, drugi morajo iti po daljši poti mahajane ali theravade. Ravno potentnost praks tantr (skrt. *tantra*) v vadžrajani je ta, ki lahko privede do hipne osvoboditve, hkrati pa do velikih nevarnosti, če jo izvajajo neprimerno večši, ali pa je izvedena nepravilno. Ta pogoj usposobljenosti za izvajanje tantričnih tehnik, ki je sam po sebi povsem razumljiv, pa nas navede na vprašanje o prilagojenosti različnih budističnih šol za različne posameznike: če rečemo, da je v theravadi osvoboditev možna le za menihe, se pravi za ozek krog posameznikov, se ta krog v mahajani razširi na vse ljudi (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 109), v vadžrajani pa je mogoče osvoboditev doseči v enem življenju – revolucionarno hitro, če to primerjamo s »tremi nepreštevni eoni« (prav tam, 112), o katerih govorita obe starejši budistični tradiciji. Toda hipna osvoboditev skozi ezoterično tantrično tradicijo je možna zgolj za izjemne posameznike, kar pa pomeni, da so morali ti že v prejšnjih življenjih prehoditi dobršen delež poti, ki vodi do osvoboditve – kar nas zopet vrne na podobno (ne pa enako) razmerje kot v theravadi.

26 V 8. stoletju sta v Tibetu prednjačili dve budistični šoli: indijska mahajanska in kitajska šola *chan* (mojster Heshang Moheyan); slednja je zagovarjala tezo, da je moralna kultivacija nepomembna za doseg prebujenja (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 151) in da je prebujenje mogoče doseči hipno. Kralj Trisong

pez: »[V] budistični tantri postanejo stopnje smrti in vnovičnega rojstva spremenjene od večinoma mehanskih procesov, ki jih poganja pretekla karma, v redke priložnosti doseganja budstva tukaj in zdaj.«²⁷ Videli pa bomo, kakšen je resničen odnos med obema pogojema, spoznavnim in moralnim.

2 Bardo: edinstvene soteriološke priložnosti prepoznavanja čiste luči

Navodila za umirajočo osebo in svojce (oz. tiste, ki umirajočemu berejo navodila) so zbrana v različnih (tibetanskih) tekstih, na Zahodu (ne pa v tibetanski kulturni sferi²⁸) je najbolj znan zbir takšnih tekstov *Bardo Thödol* (‘Osvoboditev s poslušanjem v vmesnem stanju’).²⁹ Vsebinsko tibetanskih tekstov, ki govorijo o umiranju in posmrtnih izkustvih, je izjemno bogata in kompleksna, zato se bomo v sledečem povzetku navezali le na nekatere, za osrednjo temo pričujočega prispevka bolj relevantne točke.

Povedali smo že, da je pomembno ohranjati zdravje in čilost telesa-uma, saj so le tako lahko doseženi cilji duhovne prakse; prav tako smo nakazali, da ima pokojnik kljub nepremagljivemu vplivu pretekle karme vseeno moč in svobodo vplivati na potek in izid svojih (duhovnih) prizadevanj. Zaradi teh dveh razlogov nam je lahko jasno tudi navodilo, da umirajoči ne sme zaspati, temveč mora umreti buden.³⁰ Le tako lahko s polno avtonomnostjo navigira po bardih (tib. *bar do*, ‘vmesno stanje’) in si zagotovi možnost osvoboditve, ali pa, če to ni mogoče, možnost boljšega ponovnega rojstva. Prav tako je pomembno, da ob smrti ni jezen ali prežet z drugimi negativnimi čustvi (navezanost, sovraštvo, frustracija), saj lahko to povzroči, da se ponovno

Detsen naj bi priredil javno debato med šolama, ki bi odločila o zmagovalcu, poraženi šoli pa ne bi bilo več dovoljeno oznanjati svojega nauka. Porazena je bila šola budizma *chan* in ideja o nepomembnosti moralnega dela duhovne kulture v današnjem vadžrajanskem budizmu ni preživela.

27 Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 47.

28 Prav tam, 126.

29 V slovenskem prevodu Iva Svetine ‘Osvoboditev s poslušanjem na posmrtni ravni’. Delo je relevanten vir o pojmovanju smrti v vadžrajanskem budizmu, moramo pa vedeti, da gre za zbir tekstov, ki jih je izmed večjega in razpršenega korpusa tibetanske tradicije izbral ameriški teozof Walter Evans-Wentz (s pomočjo in naslanjajoč se na prevajanje in zlasti na avtoriteto lame Kazija Dawe Samdupe) v 20. letih 20. stoletja – arbitrarno je izbral tri tekste in jih poimenoval ‘Tibetanska knjiga mrtvih’, čeprav sta dva izmed njih v resnici namenjena živim (naprednim tantričnim mojstrom) in ne mrtvim (Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 117). Gre za izbrana besedila iz obsežnejšega cikla Karne Lingpe (z naslovom tib. *Kar gling zhi khro*, ‘Miroljubna in srdita božanstva’), *tertöna* (iskalca zakladov – skritih budističnih tekstov, ki naj bi jih skrili budistični mojstri za prihodnje generacije), ki je v 14. stoletju našel to besedilo, katerega naj bi napisal in skrili Padmasambhava v 8. stoletju.

30 *Bardo Thödol*, 111.

rodi v peklu.³¹ Čustveno stanje ob smrti lahko nadkrili vpliv (ne)krepostnih dejanj v življenju – četudi je pokojnik vse življenje preživel krepostno, lahko negativno čustveno stanje in naravnost povzročita, da se bo rodil v neugodnih okoliščinah, in seveda obratno.³² To pa zopet kaže na posebno moč, ki jo ima trenutek smrti. A kljub tej moči, ki jo vsebuje čustveno stanje, še vedno obstaja povezava med njim in moralo (zakonom karme); pozitivno stanje uma ob smrti namreč pomeni, da bo preteklo dobro dejanje služilo kot vzrok novemu rojstvu, negativno stanje pa se bo naslonilo na slabo preteklo dejanje in tako vplivalo na neugodno rojstvo.³³

Vmesnih stanj, tj. bardov, je v celoti šest, a ti, ki se neposredno dotikajo časa smrti, so trije: bardo trenutka smrti – čikhaj bardo (tib. *'chi ka'i bar do*), bardo realnosti – čönjid bardo (tib. *chös nyi bar do*) in bardo obstoja – sidpa bardo (tib. *srid pa'i bar do*). Možnosti za osvoboditev je veliko, a te se zmanjšujejo z vstopanjem v globlje predele bardov. Tudi povsem na koncu, tik pred vnovičnim rojstvom, teksti še vedno obljublajo možnost osvoboditve, a ta je zelo malo verjetna za večino ljudi; njim ostane zlasti trud za izbiro boljšega mesta ponovnega rojstva.

Za prepoznavanje bardov in samega dogajanja v njih ter za uspešno doseglo osvoboditve je potrebna predhodna vseživljenjska praksa. »Tistim, ki jih je učitelj še v življenju soočil [z resničnostjo], a je kljub temu niso dodobra spoznali, ne bo uspelo, da sami od sebe dokončno prepoznajo *Bardo*. Učitelj ali brat v veri bosta morala odločno vplivati na takšno osebo.«³⁴ Gre torej za prepoznavanje resničnosti, ki je praznina (skrt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*). Tisti, ki je to modrost usvojil (ne le intelektualno teoretsko, temveč ponotranjeno in doživeto skozi meditacijo) že v času življenja, bo tudi podobe in prikazni v bardu lažje prepoznal kot prazne.³⁵ Pri tem pa umirajočemu pomaga učitelj ali nekdo, ki je izveden v teh zadevah (v zgornjem slovenskem prevodu ‚brat v veri‘), in sicer s prebiranjem navodil o ravnanjih v bardu, da ga spomni in vzpodbuja k pravemu delovanju. Tudi če oseba v življenju ni prakticirala meditacije in si je nabrala slabo karmo, bo s poslušanjem teksta vseeno lahko dosegla osvoboditev, ali pa vsaj (kar je bolj verjetno) bolj oportuno vnovično rojstvo.

Prva in največja priložnost za uvid v praznino in s tem priložnost za osvoboditev je prepoznavanje t. i. čiste luči uma. V procesu umiranja po verjetju vadžrajanskega budizma pride do razpada posameznih elementov (zemlje v vodo, vode v ogenj,

31 Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 139.

32 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 348.

33 Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 35–36.

34 *Bardo Thödol*, 116.

35 Coberly in Shapiro, »Death and Dying in the Tibetan Buddhist Tradition«, 11.

ognja v veter in vetra v zavest³⁶), do razpustitve grobih zavesti in vznika subtilnih zavesti, kar je velika in redka priložnost za kultivacijo na subtilnejši ravni, ki je tekom življenja težje dosegljiva. A mnoge ljudi na tej točki zagrabi strah pred razpadom in izgubo jaza³⁷ in tako izgubijo to dragoceno priložnost. Zato je tako pomembna predhodna vseživljenjska kultivacija.³⁸ »Pridobivanje izkušenj v življenju je zelo pomembno: tisti, ki so že [tedaj] prepoznali [resnično naravo] svojega bitja in si tako pridobili nekaj izkušenj, si v času *Barda* Trenutka Smrti, ko se Čista Luč zazori, zagotove silno moč.«³⁹ Tisti z malo izkušnjami pa, kot opozarjajo mojstri, imajo zelo malo možnosti: »[...] držati Luč, četudi za kratek čas, je izjemno težko; in ne biti zmeden zaradi begajočih in strašljivih podob barda ter jih hkrati uporabiti kot sredstvo za povečanje lastne predanosti je še težje.«⁴⁰ Po drugi strani pa lahko tisti, ki prepoznajo čisto luč uma, takoj dosežejo osvoboditev: »Prepoznati praznino svojega lastnega razuma za budstvo in jo opazovati kot svojo lastno zavest, pomeni obdržati sebe [v stanju] božanskega uma Bude. [...] In nadalje bo to povzročilo, da se bo gola zavest prepoznala kot Čista Luč, in končno [tako], prepoznavajoč samega sebe se bo človeško bitje trajno združilo z *Dharma kajo* in Osvoboditev bo zagotovljena.«⁴¹ Čas, prebit v bardu, je tako različen, lahko traja od nekaj trenutkov (za tiste najbolj usposobljene mojstre, ki takoj prepoznajo čisto luč) do največ 49 dni.

Stanje čiste luči je najbolj elementarno in naravno stanje uma, ki se pojavi tik pred spanjem, ob prebujanju, pred padcem v nezavest, ob orgazmu in ob trenutku smrti (nekateri jogiji (skrt. *yogi*) pa lahko namerno manifestirajo čisto luč kot tantrično božanstvo v jogijski stopnji generiranja,⁴² kar bomo še na kratko osvetlili v

36 Ko se razgradi element vetra (in preneha dihanje), po definiciji zahodne medicine nastopi klinična smrt, po tibetanskem verovanju pa lahko zavest (natančneje rečeno vladajoče načelo zavesti) ostane v telesu še tri dni ali celo več. Uničenje telesa, preden je zavest zares odšla, je tako primerljivo z umorom (Prude, »Death in Tibetan Buddhism«, 134). Najbolj napredni meditirajoči pa lahko v tem času, preden se razgradi še zavest, vztrajajo v posebni meditaciji, imenovani *tukdam*, tudi več tednov. To je stanje, prosto vseh mentalnih zablod, v katerem meditirajoči izkuša čisto luč smrti in s tem doseže osvoboditev (prav tam, 131), kar bomo še podrobneje obravnavali.

37 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 337.

38 To je kakršnokoli udejstvovanje na poti budistične kultivacije, še posebej pa so pomembne simulacije lastne smrti, ki jih meditirajoči doseže v posebni tantrični meditaciji, pri kateri se nauči nadzora nad vetrovi (skrt. *prāna*) in simulira razgradnjo zavesti do najsubtilnejše ravni, vse do čiste luči zavesti (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 285). Enaka razgradnja grobih oblik zavesti in odkrivanje subtilnih zavesti se zgodi ob smrti, le da takrat seveda neprostovoljno.

39 *Bardo Thödol*, 169.

40 Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 108.

41 *Bardo Thödol*, 114. Dharmakaja (skrt. *dharmakāya*, 'telo resnice') je eno izmed treh »teles« prebujenega bitja (buddhe), in sicer je stanje brez oblike, onkraj časa in prostora, je neodvisna podlaga vseh fenomenov (Zivkovic, *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism*, 113).

42 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 343.

zadnjem poglavju). Je stanje Buddhovega uma, s katerim buddhe (skrt. *buddha*, ‚prebujeni‘) vse pojave direktno in nedualistično (brez ločevanja objekt-subjekt) zaznavajo kot unijo praznine in sijanja.⁴³ Čista luč tako razkrije »pravo naravo« uma: je prazen kot vsi drugi fenomeni in ima potencial budstva – tako v mahajanskem kot vadžrajanskem budizmu prebujeno stanje ni nekaj novega, kar bi človek pridobil izven sebe, temveč je odkritje naravnega stanja uma, tj. Buddhove narave (skrt. *tathāgatagarbha*), ki je tekom življenja zaradi navezanosti, želja, jeze, sovraštva, nevednosti in zablode zakrito.⁴⁴ Ali kot pravi Chökyi Nyima Rinpoche: »[V]sa čuteča bitja smo buddhe, vendar je to dejstvo zastrto z našimi začasnimi zatemnitvami. Ko odstranimo ta zastrtja, smo dejanske buddhe. Ko med procesom smrti pride do vrzeli v naši dualistični fiksaciji, potem so vse različne manifestacije naše Buddhove narave izkušane razkrite.«⁴⁵

Prepoznavanje čiste luči je torej bistvenega pomena, za ta spoznavni moment pa se včasih zdi, da je celo višji od moralnega, saj ima namreč čista luč moč izničiti vpliv karme: »Kot sončevi žarki na primer razženejo temino, tako Čista Luč na Stezi razblini moč karme.«⁴⁶ Zmožnost prepoznavanja praznine vodi do osvoboditve tudi, če je zla karma veliko večja od dobre: »Naj bo še tako silna zla karma in še tako šibka preostala karma, se ne more zgoditi, da bi Osvoboditev ne bila dosežena, [samo če je človek zmožen prepoznavanja].«⁴⁷

Prva čista luč je videna ob trenutku smrti, druga hip po smrti (oboje je še del ciklaj barda) in tretja v čönjid bardu, kjer pa se umrlemu začnejo prikazovati karmične utvare lastnega uma, kar vodi do tega, da je pravilno prepoznavanje težje.⁴⁸ V čönjid bardu se osebi začnejo prikazovati mir in srd prinašajoča božanstva, kar je nova priložnost, da prepozna praznost teh podob oz. to, da so le projekcije lastnega uma: »[...] naj prepoznavam vsakršna [videnja], ki se pojavljajo kot odbleski moje zavesti; naj jih spoznavam, da so takšne narave, kot so prividi v Bardu: ko imam v tem odločilnem trenutku [možnost], da dosežem veliki cilj, naj se ne bojim trum mir in srd prinašajočih [božanstev], svojih lastnih miselnih podob.«⁴⁹

43 Prav tam, 287.

44 Z mahajano se tudi nirvana začne dojemati drugače kot v predhodnih šolah budizma, in sicer ne več kot ugasnitev zavesti, temveč kot njeno izčiščenje (Lopez, *The Tibetan Book of the Dead*, 44).

45 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 344.

46 *Bardo Thödol*, 117.

47 Prav tam, 168.

48 Prva čista luč je neomadeževana, drugotna čista luč v nižjih stanjih barda pa je onesnažena s karmičnimi madeži (Svetina, v: *Bardo Thödol*, 232).

49 *Bardo Thödol*, 123.

Mir (1.–7. dan) in srd prinašajoča božanstva (8.–14. dan) so v tibetanskih tekstih natančno popisana za vsak dan v bardu. Prav tako je opisana močna svetloba točno določenih barv, ki jo oddajajo (čeprav se opisi barv v različnih tekstih med seboj razlikujejo), saj je pomembno, da človeka ne zavede motna svetloba, ki na drugi strani prihaja iz posameznih sfer in ki ga premami, da se vrne v sansaro, in sicer z rojstvom v tej sferi, od koder prihaja svetloba (posebej privlačna je svetloba, ki prihaja iz človeškega sveta, saj vzbuja domotožje). Posameznik mora tako prenesti silno svetlobo, ki prihaja od posameznega božanstva, četudi ga ta plaši in je ne more gledati. Le tako bo prek združitve s tem božanstvom dosegel osvoboditev. Četudi se mogoče zdi, da so mir prinašajoča božanstva umrlemu bolj naklonjena in ob njih lažje doseže prepoznavanje praznine ter osvoboditev, imajo tudi srd prinašajoča božanstva svojo prednost, in sicer ravno strah,⁵⁰ ki ga vzbujajo v človeku: »[...] zaradi svitanja žarenj, [ki porajajo] strah, grozo in strahospoštovanje, je um zbrano čuječen in vsrediščen [...]«.»⁵¹ Strah se tako izrabi kot gorivo za kultivacijo, čeprav je v resnici neutemeljen: »Ker tvoje telo v resnici pripada Praznini, zatorej se ti ni treba bati. Tudi [telesa] Gospodarja Smrti izvirajo iz žarenja tvojega lastnega uma, niso snovna; praznina ne more raniti praznine.«⁵²

Pri vseh teh nalogah na človekovo zmožnost prepoznavanja vpliva njegova pretekla karma. Slaba karma povzroča pomračenost in s tem slabše zmožnosti prepoznavanja.⁵³ Tako vidimo, da čeprav gre v teh trenutkih barda za spoznavno nalogo prepoznavanja praznine, moralni pogoj vseeno vpliva na samo zmožnost prepoznavanja. Teksti o bardu opozarjajo tudi na ključnost »utelešenega« znanja⁵⁴ pred teoretskim: »Celo nekateri predstojniki samostanov [ali *bhikhuji*],⁵⁵ ki poznajo Nauk in so mojstri razpravljanj o nadčutnem, na tej stopnji zaidejo s poti in je ne prepoznajo in tako odtavajo v *samsaro*«.»⁵⁶ Teksti pa opozarjajo tudi na moč ezoteričnih naukov, s pomočjo katerih lahko še tako neugleden in nesposoben meditirajoči prepozna prikazni,

50 Tudi strah je namreč ena izmed treh legitimnih motivacij za odločitev za pot budistične kultivacije, poleg vere in sočutja (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 297). V tradiciji mahajane in s tem tudi vadžrajane sočutje sicer postane nujna in obvezna motivacija: vsakršno religijsko dejanje, ki je storjeno le za svojo korist, ne bo imelo pravega učinka (prav tam, 22).

51 *Bardo Thöдол*, 150.

52 Prav tam, 166.

53 Prav tam, 129.

54 Budizem razlikuje med tremi vrstami modrosti: modrost, izhajajoča iz poslušanja, iz razmišljanja in iz meditiranja (Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 75); le slednja pa je tista najvišja in najbolj učinkovita, saj gre za ponotranjeno, utelešeno modrost.

55 Pal. *bhikkhu* je oznaka za budističnega meniha.

56 *Bardo Thöдол*, 150.

predstojniki samostanov in mojstri razpravljanj pa jih ne prepoznajo, ker niso prejeli posvečenih nauk!⁵⁷

Po štirinajstih dneh, če umirajoči ni dosegel osvoboditve, nastopi sidpa bardo, pri čemer si posameznik skuša zagotoviti bolj oportuno vnovično rojstvo – poleg tega pa je tudi tu še vedno mogoča osvoboditev. V sidpa bardu oseba dobi t. i. bardično telo, ki je telo želje, z vsemi njegovimi nagnjenji iz prejšnjega življenja. Ta jo seveda ovirajo pri pravilnem ravnanju. Šele tu pa se večina »navadnih« ljudi zave, da so mrtvi, saj vidijo poznano okolico in svoje bližnje, ki jih ne morejo priklicati.⁵⁸ Ob zavedanju smrti nastopi želja po pravem telesu in oseba lahko začne iskati telo, s čimer zapade v krog vnovičnih rojstev. V navodilih tekstov je navedeno, naj se upre tej želji in se osvobodi barda. V sidpa bardu se pokojniku prikažeta Mali beli bog, ki šteje posameznikova krepostna dela, in Mali črni zli duh, ki šteje njegova nekrepostna dela. Za obe božanstvi pa je rečeno, *da sta rojeni hkrati z umrlim*, se pravi da gre pri tem za povezavo človeka z božanskim, manifestacijo božanskega iz človekovega uma in za enotno naravo obojega kot praznega. Ta bogova kot sodnika pogledata v zrcalo karme, kjer se odslikava vsako krepostno in nekrepostno dejanje umrlega.⁵⁹

Zrcalo karme naj bi po eni interpretaciji predstavljalo spomin človeka, saj so tam najbolj dosledno zabeležena vsa njegova dela. Takšna interpretacija pa je skladna z budističnim verovanjem, da so vsa karmična semena shranjena v umu posameznika.⁶⁰ Zakon karme tako ni zunanji, tj. od človeka, preostalih bitij in od samega procesa postajanja ločen zakon, ki bi predstavljal objektivno kodificirana moralna pravila, ki so jim podvržena živa bitja. »Vsako dejanje povzroči skladno reakcijo, ki se zgodi samodejno. Ne zahteva nadzora, posredovanja ali spreminjanja katerekoli zunanje moči, in dokler ostajamo znotraj cikličnega obstoja, izvajamo dejanja (karma), ta pa neizogibno povzročajo skladne rezultate.«⁶¹ Že izvoren Buddhov nauk govori o tem, da je vsak posameznik sam svoj gospodar in da sta njegovo dožemanje sveta in pa osvoboditev odvisna le od njega samega. Tako gre tudi pri zakonu karme za vzročnost v notranjosti posameznika, in ne zunaj njega.⁶²

57 Prav tam, 151.

58 Prav tam, 180.

59 Prav tam, 184.

60 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 35.

61 Prav tam, 64.

62 Prav tam. Takšna interpretacija sicer vodi do moralnega relativizma, saj zanika objektivna moralna pravila, in ravno zato je že Buddha kot rešitev za to nevarnost zakoličil temeljne univerzalne budistične moralne zapovedi (in tudi nekatere bolj specifične, npr. meniška pravila, kršenje katerih prav tako povzroči slabo karmo (Samuel, *Introducing Tibetan Buddhism*, 115)), ki ostajajo sidrišče v budističnem moralnem univerzumu. Zelo poveden

Če se vrnemo k tekstom, ki umrlega vodijo po sidba bardu, je tu vredno omeniti še en element, ki prispeva k osvoboditvi. To je molitev oz. priprošnja k buddham (najpogosteje k Avalokitešvari (skrt. *Avalokiteśvara*)), ki bo privedla do zbranosti, ta pa bo prinesla prepoznanje praznine in osvoboditev.⁶³ A če se osebi tudi v tem primeru ne uspe osvoboditi, se začne kazati svitanje svetlob šestih sfer, najsvetlejša pa je tista, zavoljo katere se bo oseba zaradi svoje pretekle karme vnovično rodila.⁶⁴ Sedaj pride na vrsto preprečevanje vstopa v maternico: oseba si mora zamišljati, da se njeno zavetno božanstvo (tib. *yidam*) razblini v nič,⁶⁵ kar zopet simbolizira oz. priključuje v spomin prepoznavanje vseh prikazni in pojavov (tudi pozitivnih!) kot praznih. Če tudi to ne deluje, ima oseba na voljo še pet postopkov »zapiranja materničnega vratu«, preden se ponovno rodi.

Ti postopki so: 1. spojitev z verigo dobre karme; 2. upreti se želji, da se oseba pridruži parom, ki se ljubijo (svojim novim staršem); 3. osredotočena odločitev, da oseba ne bo več sledila privlačnosti in odporu (»[...] če ti je usojeno roditi se kot moški, se bo nad teboj zasvitalo nagnjenje do matere in odpor do očeta, a če se ti je roditi kot ženska, se bo nagnjenje do očeta in odpor do matere, skupaj z naraščajočim čustvom ljubosumja [do enega ali drugega] zasvitalo nad teboj«⁶⁶); 4. prepoznavanje tega para (očeta in matere) in vseh prikazni v bardu za utvarne; 5. globokoumno premišljevanje nad čisto lučjo: »Vse snovi so moj lastni um; in ta um je praznina, je nerojen in nenehen. Tako globokoumno premišljujoč dovoli umu, da počiva v neustvarjenem [stanju], ki je takšno kot pretakanje vode v vodo. Umu je treba dovoliti njegovo spokojno miselno lego, v njegovem naravnem [ali nespremenjenem] stanju, čistem in trepetajočem.«⁶⁷

Če umrlemu noben izmed petih postopkov ne pomaga, je čas, da si izbere maternico za kar najbolj ugodno vnovično rojstvo (ali v čistem območju buddh ali skozi

primer tega je zgodba budističnega meniha Palgyija Dorjeja, ki je leta 842 ubil tibetanskega cesarja Langdharma, preganjalca budizma, ki je povzročil veliko gorja. Palgyi Dorje ga ni ubil zaradi svoje želje, temveč zaradi altruistične namere, da bi napravil korist velikemu številu ljudi, saj bi preprečil nadaljnja škodljiva dejanja nasilnega cesarja in trpljenje ljudi ter tako tudi prispeval k razširjanju budizma. Ta dogodek je še danes slavljen v nekaterih ritualnih plesih, ki jih prirejajo samostani, toda kljub tej pozitivni oznaki je bilo Palgyiju Dorjeju prepovedano predajati posvečenje učencem, saj je zagrešil umor, za katerega je bil podvržen posledicam slabe karme (prav tam, 109). Umor, kljub sočutni motivaciji zanj, je vseeno ohranil svojo težo, saj predstavlja eno izmed univerzalnih in objektivnih moralnih prepovedi.

63 *Bardo Thödol*, 190.

64 Prav tam, 191.

65 Prav tam, 197.

66 Prav tam, 202.

67 Prav tam, 205.

nečista sansarična maternična vrata⁶⁸). To nekako označuje konec navodil o potovanjih skozi barde.

Omenili smo, da zaradi verovanja, da vladajoče načelo zavesti telesa ne zapusti takoj ob klinični smrti, obstaja zapoved, da se telesa ne sme uničiti, premikati oz. se ga kakorkoli dotikati, saj lahko to zmoti proces osvoboditve ali iskanja oportunega vnovičnega rojstva. Po nekaj dneh, ko je – po tantrični teoriji – pokojnik res mrtev, se izvede pogrebni obred; največkrat gre za že omenjeni nebesni pokop,⁶⁹ pri katerem se truplo v skladu z običaji umije, odišavi in razkosa ter ponudi ujedam, da ga pojedjo. S tem dejanjem radodarnosti in skrbi za živa bitja (kar poveča kopičenje zaslug⁷⁰) se tudi telo pošlje nazaj v življenjski krogotok, to pa se stori vsem na očeh, kar služi kot opomnik o minljivosti vseh živih bitij.⁷¹

Zelo pomembna vloga tibetanskih tekstov o smrti, o kateri npr. pišeta Goss in Klass, pa je vloga, s katero te vsebine služijo svojcem. Ti teksti, kot je npr. *Bardo Thödol*, in pa navsezadnje tudi vse sutre (skrt. *sūtra*), ki govorijo o smrti, so namenjeni temu, da jih posamezniki berejo tekom življenja v sklopu svoje duhovne kulture in da z njihovo pomočjo premišlujejo o (lastni) minljivosti. Za svojce ob smrti ljubljene osebe pa ti teksti pomenijo tolažbo in priložnost za lastno duhovno kultivacijo. Tako postane tudi žalovanje ob smrti bližnje osebe priložnost za kontemplacijo o minljivosti in s tem za duhovno napredovanje.⁷² Kako pa ti teksti nudijo tolažbo?

Navodila tekstov o smrti usmerjajo čustvovanje svojcev in jim dajejo občutek, da za pokojnika delajo nekaj dobrega. Prvo se kaže v tem, da ob pokojniku ne izražajo negativnih čustev, ki so posledica navezanosti in ki bi lahko zmotila njegovo pot skozi barde.⁷³ Za sprostitev teh negativnih čustev je določen specifičen čas in ponekod tudi posebni rituali. Zaradi pokojnikove dobrobiti in tudi dobrobiti svojcev pa se morajo čustva, kot sta npr. obžalovanje in jeza, spremeniti v žalost (žalost ne vsebuje nujno navezanosti, medtem ko obžalovanje jo) in v sočutje – sočutje do pokojnika in do vseh bitij, ki jih čaka smrt. Ta struktura čustvovanja in kanaliziranja ter transformacije čustev pomaga svojcem pri soočanju z izgubo, hkrati pa jim nalaga opravke,

68 Prav tam, 212.

69 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 349.

70 Tsomo, »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«, 154.

71 V Ladakhu pa ne izvajajo nebesnega pokopa, temveč truplo največkrat zažgejo. Pepel, ki ostane od trupla, raztrosijo v reko ali po gori kot daritev duhovom in božanstvom (Brauen, »Death Customs in Ladakh«, 326).

72 Goss in Klass, »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief«, 388.

73 Prav tam, 393.

za katere verjamejo, da bodo koristili pokojniku.⁷⁴ Družina pokojnika lahko namreč s tem, da stori veliko dobrih del (npr. razdajanje pokojnikovega premoženja revnim in samostanom),⁷⁵ poveča zasluge pokojniku in s tem ugodno vpliva na njegovo potovanje po bardih. A to mora narediti še preden pokojnik dospe do točke, ko mu Mali beli bog in Mali črni zli duh sodita za njegova (ne)krepostna dejanja.⁷⁶

Pomenljiv pa je poudarek, ki je v tem kontekstu dan na pomen sočutja: če posameznik nima sočutja, vključno s sočutjem do mrtvih, ne bo prepoznal čiste luči uma, ko bo sam na vrsti, da stopi na pot skozi barde.⁷⁷ Problematična čustva, ki izražajo navezanost in ki lahko škodujejo pokojnikovi duhovni poti, se morajo pretvoriti v sočutje do umrlega in v zavedanje minljivosti vsega, to pa oboje pomaga pri prepoznavanju čiste luči. Tako vidimo, da je krog sklenjen in da je pravzaprav vsakršna smrt v vadžrajanskem budizmu – lastna smrt, smrt svojca, smrt tujca, čigar razkosano telo je vsem na obeh, vizualizirana smrt – velika priložnost za duhovno izpopolnitev.

Pomembnost in edinstvenost soteriološke vloge obsmrtnih stanj v vadžrajanskem budizmu je tako očitna, opazili pa smo lahko tudi tesen preplet dveh pogojev za dosego osvoboditve v teh stanjih, in sicer moralnega in spoznavnega. Za slednjega, se pravi prepoznavanje praznine, se zdi, da večkrat pridobi na teži in skoraj izpodrine prvega, utelešenega v seštevku pretekle karme. Toda kaj je po verjetju vadžrajanskega budizma res močnejše? Določevanje pretekle karme ali pokojnikov pravilen odziv na bardične prikazni? Ali ne bi mogli reči, da je pravzaprav oboje, tako pokojnikova karma, se pravi zgodovina njegove (ne)moralnosti, kot tudi njegova spoznavna zmožnost, ki temelji na pokojnikovi zgodovini preteklih psihofizičnih vaj, namenjenih razumevanju praznine, posledica njegove osebnosti oz. njegovega delovanja? Oboje je odvisno predvsem od njega samega, kar nas vrne na izvorno Buddhovo misel o tem, da je osvoboditev odvisna zgolj od vsakega posameznika in njegovega truda.

Izpostaviti zgolj en pogoj in zanemariti drugega bi bilo v tem kontekstu napačno. Vidimo tudi, da sta pogoja zelo tesno prepletena oz. se stalno pogojujeta: čista luč lahko izniči moč karme, toda slaba karma (vključno s pomanjkanjem sočutja do mrtvih) povzroča omračitev in neprepoznavanje čiste luči!⁷⁸

74 V Ladakhu so družine, ki častijo isto božanstvo, povezane v poseben socialni sistem *pha-spin*, prek katerega si nudijo pomoč. Ko neki družini umre svojec, druge družine prevzamejo opravila v povezavi z organizacijo pogreba, vključno s pripravo trupla (Rizvi, *Ladakh*, 136). Pokojnikova družina se tako lahko odmakne v žalovanju, se bolj poglobi v čustvovanje in tudi ne »moti« pokojnika s svojimi negativnimi čustvi.

75 *Bardo Thödol*, 217.

76 Goss in Klass, »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief«, 390.

77 Prav tam, 392.

78 Edini zunanji vpliv izven tega prepleta je to, kar je priporočeno, da naredi družina umrlega za povečanje zaslug pokojnega.

3 Življenje jogija Milarepe kot ideal nevtralnega odnosa do smrti

Videli smo, da se vsa tri vrednotenja smrti v vadžrajanskem budizmu, negativno, nevtralnno in pozitivno, med seboj povezujejo oz. nadgrajujejo. Negativno vrednotenje smrti kot vir trpljenja in kot opomnik na minljivost vsega ter na nemožnost zadovoljitve želje je uporabljeno kot vzpodbuda za osebno kultivacijo, natančneje za odločitev za namero po osvoboditvi. Vrh te kulture je v nevtralnem odnosu do smrti, pri čemer meditirajoči do smrti ne čuti ne odpora ne želje. Nevtralnno vrednotenje smrti odslikava nenavezanost, modrost (pravo vednost) in nediferenciranje. Pozitivno vrednotenje (seveda ne na način želje), ki se najjasneje izpostavi ravno v vadžrajanskem budizmu, pa smrt dojema kot privilegirano mesto/čas/dogodek, pri čemer lahko meditirajoči s pravim trudom doseže osvoboditev.

Negativno vrednotenje, ki vedno pomeni vzpodbudo, in pa nevtralnno, razsvetljeno stanje indiferentnosti do smrti, sta zelo nazorno izpričana v življenju jogija Milarepe, enega izmed najpomembnejših tantričnih mojstrov vadžrajanskega budizma. Milarepa je bil učenec Marpe, ki je bil učenec Narope, ta pa je bil učenec Tilope, začetnika tradicije jogijev in tantričnih praks, znanih kot šest jog (tib. *na ro'i chos drug*), ki so postale temelj šole kagju in jih bomo na kratko omenili v naslednjem poglavju.

Kot pravi njegova hagiografija, je Milarepa v svoji mladosti s črno magijo ubil 35 ljudi. Nasilen odvzem življenja tako velikemu številu človeških bitij je na njem pustil velik karmični madež, negativne posledice katerega bi lahko odpravljal še številna prihodnja življenja. Zaradi strahu pred tem in želje, da bi se odrešil, pa se je Milarepa odločil, da bo skušal doseči osvoboditev v enem življenju, in sicer pod vodstvom Marpe.

Na neki točki svoje duhovne poti (ko je zapustil učitelja, je večinoma meditiral v osami v gorskih votlinah) je zašel v preskrajno askezo in s tem do roba smrti ter tako prekršil Buddhovo zapoved o srednji poti med prevelikim prepuščanjem strastem in prerigorozno askezo. Opomnil se je, da to ni prava pot, in odpečatil zvitek, ki mu ga je za primere, ko bo imel krizo tekom meditacije, dal učitelj Marpa. V sporočilu je pisalo, da mora jesti primerno, polnovredno hrano, in spoznal je, da meditacije ni mogel nadaljevati ravno zato, ker je bilo telo prešibko.⁷⁹ Ta izsek iz Milarepovega življenja nam torej sporoča, da je s telesom treba ravnati primerno in ga ne hirati ter imeti do njega brezbrizen odnos. Smrt in s tem konec življenja, ki je podlaga za

79 Heruka, *The Life of Milarepa*, 10, 147.

duhovno kultivacijo, že sama pride prehitro, zato je ne gre še po nepotrebnem vabiti. Tako je Milarepa zapel v eni izmed svojih pesmi:

Življenje je kratko in smrt udari brez opozorila –
medtem ko delam, da bi postal izpopolnjeni buddha,
nimam časa, da bi ga zapravljaj z nesmiselnim govorjenjem.⁸⁰

Zato je Milarepa svojega učitelja v bojazni, da bi umrl, preden bi usvojil budistični nauk, vprašal: »Kaj se bo zgodilo z menoj, če umrem, preden bi usvojil dharmo?«⁸¹ Marpa mu je zagotovil, da mu bo njegovo učenje, če bo le vztrajen, zagotovilo, da bo postal buddha, tj. prebujeni. Za Milarepo je bilo tako pomembno, da vsak trenutek svojega življenja izkoristi za meditacijo oz. napredovanje na poti k osvoboditvi, a ne le zase, temveč si prizadeva tudi k osvoboditvi vseh čutečih bitij. Vsaka druga dejavnost mu je bila odvečna, vsak trenutek, ki ni bil posvečen temu cilju, zapravljen. Ko so se mu oblačila, ki jih je nosil, že popolnoma strgala, je pomislil, da bi jih zašil in zakrpal z vrečo za moko, a tudi to se mu je zdelo potrata časa: »Če bi nocoj umrl, bi bilo šivanje tega nesmiselno. Bolje bi bilo meditirati.«⁸² Obžalovanja vredno se mu je zdelo to, da čuteča bitja umrejo, ne da bi vedela, da so buddhe, in to, da tista bitja, ki so si pridobila človeško obliko, umrejo brez dharme.⁸³

Za duhovno kultivacijo je torej treba izkoristiti vsak trenutek in tudi vsako nepriliko, vse »slabo«, kar se zgodi meditirajočemu – najsibo to vseprisotna nevarnost smrti ali bolezni, ki opominja na končnost življenja: »Za jogija bolezen v bistvu ni nič drugega kot navdih za duhovno prakso. Vse, kar se zgodi, mora sprejeti kot del poti, in brez izvajanja ritualov se mora soočiti celo z boleznijo ali smrtjo.«⁸⁴

Kratkost življenja in nenadnost smrti sta mogočni vzpodbudi za to, da se vsak trenutek izkoristi za dosego osvoboditve, a kot že rečeno, osvoboditev je tisto najvišje, pomembnejše tudi od življenja. Zato se je Milarepa zaobljubil, da bo ves svoj trud vložil v to, da doseže osvoboditev, četudi ga bodo poskusi stali življenja:

80 Prav tam, 141.

81 Prav tam, 55.

82 Prav tam, 138.

83 Prav tam, 109. Pomembno je še izpostaviti, da Milarepov nauk predstavlja pomemben mejnik v vadžrajanskem budizmu. Pred njim je bilo namreč bolj kot rojstvo v človeškem svetu cenjeno rojstvo v Buddhovi Čisti deželi, kjer naj bi bilo osvoboditev najlažje doseči (Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 115), Milarepa pa izpostavi opornost človeškega rojstva in trud za osvoboditev v enem človeškem življenju.

84 Heruka, *The Life of Milarepa*, 12, 188.

Dokler ne bom pridobil izjemnih izkušenj in spoznanj, ne bom sestopil s tega gorskega meditacijskega umika, da bi jedel zdrobljene ostanke hrane pogrebnih daritev, tudi če umrem od lakote; ne bom se spustil po obleko, tudi če umrem zaradi izpostavljenosti; ne bom se ukvarjal z lahkomiselnim razvedrilom ali motnjami, tudi če umrem od žalosti; ne bom se spustil po en odmerek zdravila, tudi če umrem zaradi bolezni. Ne da bi vsaj malo premaknil svoje telo proti zadevam tega življenja, bom dosegel budstvo s svojimi tremi vrati brez distrakcij.«⁸⁵

Milarepa s svojo vztrajnostjo in nepopustljivostjo, s katerima si je zagotovil osvoboditev in z njima hkrati hodil po robu prekršitve Buddhovega napotka o srednji poti, sporoča le to, da se ne boji smrti, saj jo je sprejel kot del življenja, in da ima duhovna praksa vedno in povsod prednost pred življenjem ali smrtjo: »Da bi uresničil svoje razumevanje teh stvari, bom omrtvičil svoje telo, se prikrajšal za hrano in obrzdal svoj um. Ko bom to napravil, bom izoblikoval svoje zaznavanje in prenesel celo možnost smrti, tako da bom, karkoli se zgodi, vse prepoznaval kot enakega okusa.«⁸⁶

Sintagma »vse enakega okusa« je pogosta v vadžrajanskem budizmu in izraža dožemanje na razsvetljeni, absolutni ravni, kjer ni razlike med posameznimi človeškimi delitvami, npr. med sansaro in nirvano ali med življenjem in smrtjo. Milarepa torej govori o nameri po doseganju te stopnje duhovne kulture, pri kateri ne bo več razlikoval med smrtjo in življenjem. »Znova in znova sem meditiral o tem in naslednjem življenju kot enakovrednem in pozabil na strah pred rojstvom in smrtjo.«⁸⁷

4 Pojmovanje smrti v puščavniški tradiciji in šoli kagju: meditacije o smrti kot pot v nirvano

Omenili smo že, da se je na smrt in njene edinstvene soteriološke priložnosti treba pripravljati že tekom življenja. Tilopa je osnoval šest jog (meditacijskih tehnik), ki so postale temelj kultivacijske prakse vadžrajanskih puščavnikov (večinoma so imenovane po Tilopovem učencu Naropi, tj. šest jog Narope, ker je Naropova razprava o njih daljša kot Tilopovi fragmenti in je pozneje postala temeljni meditacijski tekst v vadžrajanski tradiciji), hkrati pa tudi osrednje tehnike v šoli kagju. Te joge so: joga notranjega mističnega žara, iluzornega telesa, sanj, čiste luči, barda in prenosa

85 Prav tam, 133–134.

86 Prav tam, 91.

87 Prav tam, 178.

zavesti. Za konec si pogledjmo dve izmed jog, ki sta najtesneje povezani s soočanjem s smrtjo; to sta joga čiste luči in joga barda.

Šest jog se jogi uči in jih izvaja po vrstnem redu od prve do zadnje, saj predhodne tehnike šele omogočajo izvajanje naslednjih. Tako npr. prva joga – joga notranjega mističnega žara (tib. *gtum mo*) v fizičnem telesu prebudi subtilno telo in njegove energije, ki omogočajo urjenje v naslednjih jogah. Joga čiste luči (tib. *od gsal*) pa uri prepoznavanje čiste luči, za katero smo že omenili, da je najbolj elementarno in naravno stanje uma, stanje, ki se pojavi tik pred spanjem, ob prebujanju, pred padcem v nezavest, ob orgazmu ter ob trenutku smrti, in prepoznavanje katere v obsmrtnih in posmrtnih bardih je ključno za doseg osvoboditve. Čista luč je tako »zaznavana kot žareča praznina, praznina, iz katere izhajajo podobe in pojmi, vendar se [meditator] zaveda, da se ti ne razlikujejo od uma. So preprosto manifestacije ustvarjalne moči zavesti, zato razume, da same po sebi nimajo moči.«⁸⁸

Joga čiste luči se izvaja pred spancem, med njenim izvajanjem pa meditirajoči preide v spanje in v sanjanje, kjer namesto različnih podob zaznava čisto luč.⁸⁹ Jogi čiste luči in sanj sta tako komplementarni, prepoznavanje čiste luči v sanjah pa pomeni večjo lucidnost sanjanja in sposobnost vzdrževanja zavedanja ter s tem posledično večjo zmožnost prepoznavanja sanjskih podob kot praznih. Prakso joge čiste luči pa večji jogiji izvajajo tudi v času umiranja, da ostanejo budni,⁹⁰ kar je, kot smo že omenili, nujno za doseg soteriološkega potenciala, ki ga lahko prinesejo bardična stanja.

Naropa o jogi čiste luči zapiše takole: »Koraki, izvedeni v predhodni praksi za odstranitev vseh ovir in zbiranje vseh ugodnih pogojev za prepoznavanje Svetlobe, so enaki kot pri jogi sanj. Poleg tega bi moral jogi jesti dobro in hranljivo hrano, masirati svoje telo, živeti na zelo mirnem kraju.«⁹¹ Tudi tu vidimo, da je skrb za zadosti močno in sproščeno telo zelo pomembna, saj lahko le takšno telo dosega rezultate na poti kulture. Cilj joge čiste luči pa je, kot že omenjeno, urjenje v sposobnosti prepoznavanja čiste luči. Po Naropi se mora meditirajoči vprašati: »Ali lahko s svojim trenutnim Spoznanjem obvladam Luč Smrti, ko pride čas?« Če lahko obvlada Štiri Praznine Spanja, je lahko prepričan, da bo prepoznal Štiri Praznine v času smrti. Zanj je smrt zelo koristen korak na Poti.«⁹²

88 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 412.

89 Petek, *Na pragu prebujenja*, 308.

90 Prav tam, 309.

91 Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 94.

92 Prav tam, 101.

Peta joga, tj. joga barda (tib. *bar do*), se navezuje ravno na pomembnost usvojenosti sposobnosti prepoznavanja čiste luči in vseh pojavov kot praznih ter na prenos te sposobnosti iz budnih in sanjskih stanj tekom življenja v stanje barda. Uspešnost joge barda je, kot smo že omenili, tako odvisna od izurjenosti v jogah v času življenja.⁹³ Jogi pa lahko že tekom življenja vstopa v stanje barda, in sicer v tehnikah, ki jih izvaja tako v budnosti kot tudi v sanjah ter tako »vadi« za edinstven čas resnične smrti in posmrtnih stanj. Omenili smo že prakso vizualizacije lastne smrti, kjer meditator simulira proces umiranja, torej razgradnjo grobih plasti zavesti in vznik subtilnih, da dospe do poslednje narave uma – čiste luči. Do istega cilja pa je možno prispeti tudi z manifestiranjem čiste luči kot tantričnega božanstva v jogijski stopnji generiranja.

Če je meditirajoči uspešen in v bardu prepozna čisto luč, lahko doseže osvoboditev, kot smo že mnogokrat omenili, po Naropi pa to pomeni, da lahko doseže vsa tri Buddhova telesa (skrt. *trikāya*), in sicer telo resnice (skrt. *dharmakāya*) ob času smrti, telo izkustvenih užitkov (skrt. *saṃbhogakāya*) v bardu in emanacijsko telo (skrt. *nirmāṇakāya*) ob vnovičnem rojstvu.⁹⁴

*

Vadžrajanski budizem je bogato nahajališče raznolikih pristopov, vrednoten in odnosov do minljivosti, smrti in premen življenja. Omenili smo nekatere poglobitve tehnike, ki človeka tekom življenja pripravljajo ne le na soteriološke priložnosti obsmrtnih stanj, temveč vsekakor tudi na samo dejstvo smrti – na zadnjo spremeno tega življenja in s tem na (skorajšnji) konec vsega delovanja, tako posvetnega kot religioznega. Videli smo, da gre pogosto za tesen preplet med življenjem in smrtjo, med živimi in umirajočimi. Živi se pripravljajo na smrt z branjem tekstov, ki so namenjeni umirajočim, živi simulirajo smrt in se urijo, da ko pride, jo bodo znali sprejeti brez odpora in z mirnim umom, umirajočim pa z navodili pomagajo živi in skrbijo za njihov blagor, hkrati pa je smrt svojca tudi za žive priložnost za duhovno napredovanje pri sprejemanju smrti. Mogoče se nam lahko ta »platonistična« vseživljenjska priprava na smrt in neprenehin in nezastrt stik z umiranjem zdi morbiden in nevzpodbuden, toda videli smo, da so učinki teh praks pravzaprav ravno nasprotni. V prvi vrsti gre za afirmacijo neizbežne minljivosti vseh pojavov, predvsem pa končnosti sebe in drugih, za afirmacijo naravne celote življenja-smrti, za sprejemanje nikoli ustavljivega postajanja, v katerem se ne gre oklepiti tistega, kar

93 Petek, *Na pragu prebujenja*, 309.

94 Chang, *The Six Yogas of Naropa*, 111.

v vsakem primeru spolzi skozi prste. Spolzi pa lahko nežno ali na silo, odide lahko pričakovano in občudovano, ali pa boleče in polno obžalovanja. Tudi če nismo blizu duhovni veličini Milarepe, pa nam vadžrajanski budizem lahko ponudi pomembno teoretsko-praktično perspektivo za bolj afirmativen odnos do tega neustavljivega in včasih vsekakor grozljivega polzenja.

Bibliografija

- Brauen, Martin. »Death Customs in Ladakh«. *Kailash* 9, št. 4 (1982): 319–332.
- Chang, Garma C. C. *The Six Yogas of Naropa and Teachings on Mahamudra*. Ithaca: Snow Lion Publications, 1986.
- Coberly, Margaret, in S. I. Shapiro. »Death and Dying in the Tibetan Buddhist Tradition«. *International Journal of Transpersonal Studies* 3, št. 12 (1993): 1–32.
- Goss, Robert E., in Dennis Klass. »Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief: The Bardo Thodol for the Dying and the Grieving«. *Death Studies* 4, št. 21 (1997): 377–395.
- Heruka, Tsangnyön. *The Life of Milarepa*. London: Penguin Books, 2010.
- Lopez Jr., Donald S. *The Tibetan Book of the Dead: A Biography*. Princeton in Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Namdul, Tenzin. »Re-Examining Death: Doors to Resilience and Wellbeing in Tibetan Buddhist Practice«. *Religions* 552, št. 12 (2021): 1–21.
- Nichols, Shaun, Nina Strohminger, Arun Rai in Jay Garfield. »Death and the Self«. *Cognitive Science* 1, št. 42 (2018): 314–332.
- Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina, 2022.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina, 1997.
- Powers, John. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion Publications, 2007.
- Prude, Alyson. »Death in Tibetan Buddhism«. V: *Death and Dying. An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*, ur. Knepper, Timothy D., Lucy Bregman in Mary Gottschalk, 125–142. Cham: Springer, 2019.
- Rizvi, Janet. *Ladakh. Crossroads of High Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Samuel, Geoffrey. *Introducing Tibetan Buddhism*. New York: Routledge, 2012.
- Tibetanska knjiga mrtvih. Bardo Thödol ali Osvoboditev s poslušanjem na posmrtni ravni*. Prevod Ivo Svetina. Ljubljana: Karantanija, 2002.
- Tsomo, Karma Lekshe. »Death, Identity, and Enlightenment in Tibetan Culture«. *International Journal of Transpersonal Studies* 1, št. 20 (2001): 151–173.
- Zivkovic, Tanya. *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism. In-Between Bodies*. Abingdon: Routledge, 2014.

Izveček

Prispevek predstavi tri različna vrednotenja smrti v budizmu *vajrayāna*, negativnega, nevtralnega in pozitivnega. Pokaže, da je izvorno negativno vrednotenje venomer vzpodbuda za prakso, ki vodi k osvoboditvi iz cikla vnovičnih rojstev. Vrh kulture te prakse je v nevtralnem vrednotenju smrti, kjer gre za izgubo odpora do smrti in hkrati tudi za odsotnost želje po njej. Budizem *vajrayāna* pa je tudi bogato nahajališče pozitivnega vrednotenja smrti, pri čemer gre za priznanje edinstvenih soterioloških priložnosti, ki jih prinašajo obsmrtna in posmrtna stanja bardov. Prispevek razdeli te priložnosti predvsem skozi tekst *Bardo Thödol*, obravnava pa še različne meditacijske tehnike, ki se izvajajo tekom življenja in služijo kot priprava na dogodek smrti in njen soteriološki potencial. Na koncu prispevek na kratko predstavi nevtralnno vrednotenje smrti pri jogiju Milarepi, nadalje pa obravnava še dve izmed šestih jog Narope, ki sta osrednji v šoli *kagyū* in meditirajočega pripravljata na osvoboditvene priložnosti smrti.

Ključne besede: odnos do smrti, budizem *vajrayāna*, *Bardo Thödol*, čista luč, šola *kagyū*

O avtorju

Sebastijan Pešec je magister filozofije in diplomirani zgodovinar, trenutno pa dokončuje doktorski študij filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Je asistent raziskovalec na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in raziskovalec v projektu »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARiS) in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegovo področje raziskovanja obsega budizem *vajrayāna*, šolo *kagyū*, daoizem, Nietzschejevo filozofijo, etiko, filozofsko antropologijo in filozofijo religije.

Abstract

Soteriological Potentials of Death in *Vajrayāna* Buddhism

The paper presents three different evaluations of death in *Vajrayāna* Buddhism, negative, neutral and positive. It shows that the originally negative valuation is always the stimulus for the practice that leads to liberation from the cycle of rebirth. The peak of the cultivation of this practice is in the neutral evaluation of death, which is about losing the aversion to death and at the same time the absence of the desire for it. *Vajrayāna* Buddhism is also a rich source of positive evaluations of death, which is a matter of recognising the unique soteriological opportunitiest brought about by the near-death and after-death states of the *bardos*. The paper discusses these opportunities primarily through the text *Bardo Thödol*, and also discusses various meditation techniques that are practiced during life and serve as preparation for the

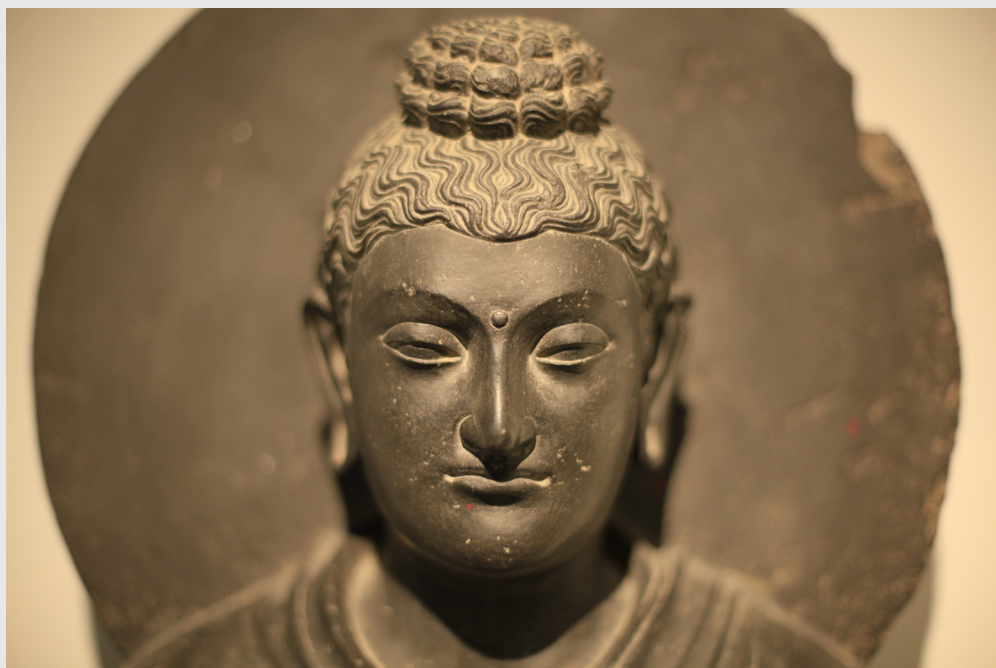
event of death and its soteriological potential. At the end, the paper briefly presents the neutral evaluation of death by the *yogi* Milarepa, and then discusses two of the six *yogas* of Naropa, techniques central to the *Kagyū* school, which prepare the meditator for the liberating opportunities of death.

Keywords: attitude towards death, *Vajrayāna* Buddhism, *Bardo Thödol*, clear light, *Kagyū* school

Author

Sebastijan Pešec has a Master's in philosophy and a Bachelor's in history. He is currently completing his doctoral studies in philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. He is an assistant researcher at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana and a researcher on the project "Buddhism in the Himalayan Deserts: the Tradition of Yogis and Yoginis in Ladakh" (J6-50211), which is funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS) and is implemented under the auspices of the Faculty of Arts of the University of Ljubljana. His areas of research include *Vajrayāna* Buddhism, the *Kagyū* school, Daoism, philosophy of Nietzsche, ethics, philosophical anthropology and philosophy of religion.

Izbrani odlomki prevodov izvirnih besedil in galerija fotografij



Siddhartha Gajtama Buddha
Pakistan (nekdanja indijska regija Gandhara), 2., 3. stoletje
(National Museum, New Delhi, Indija)
Foto: Jan Ciglencečki

Izbrani odlomki prevodov hagiografskih besedil o Buddhi

Zgodba o rodbini (*Nidānakathā*)

Iz drugega poglavja »Nedavna zgodovina«¹

Rečeno je bilo, da je bil v tem času naznanjen festival ob poletnem solsticiju v kraju Kapalivastu, ljudje so se radostili v praznovanju. V času sedmih dni pred polno luno je Mahamaja sodelovala pri nekaterih slavnih. Bila je imenitna, odišavljena in okrašena z venci, prosta raznih omam. Sedmega dne je rano vstala, se okopala v dišeči vodi in za miloščino prispevala štiri tisoč darov. Oblečena v svoja najprelestnejša oblačila se je udeležila obeda z neomadeževano hrano. Po zaobljubi, da bo upoštevala osem zapovedi, se je odpravila v svojo spalnico, zaspala in uzrla sledeče sanje:

Štirje vladarji bogov, varuhi sveta, so jo dvignili skupaj z njenim ležiščem in jo ponesli do Himalaje, kjer so jo namestili pod veliko salo,² sedem jodžan³ visoko, na Rdeči planjavi, široki šestdeset jodžan, in spoštljivo stali ob strani. Približale so se ji njihove kraljice, jo popeljale do jezera Anotatta in okopale, da so jo očistile njenih človeških nečistosti. Oblekle so jo v nebeška oblačila, jo natrle z dišavami in ji nadele vence iz nebesnih rož. Nedaleč od tod je Srebrni grič, v notranjosti katerega je zlat dvorec, v njem pa je bilo pripravljeno nebesno ležišče, z vzglavjem obrnjeno proti vzhodu. Polegle so jo nanj. Nato je nedaleč stran prihodnji buddha, ki je postal sijajen bel slon, pohajkoval po Zlatem griču, se nato spustil na Srebrni grič in se ji približal s severa. V srebrnem rilcu je držal bel lotosov cvet, zatrobil daljnosežen klic, vstopil v zlat dvorec in se trikrat poklonil ob materini postelji. Nato se je nežno obregnil ob njeno desno stran in vstopil v njeno maternico.

Tako je bil počet ob koncu festivala ob poletnem solsticiju. Naslednji dan, ko se je prebudila iz spanca, je o svojih sanjah povedala kralju. Ta je velel poklicati

-
- 1 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 28, 30–31. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.
 - 2 Sala oz. šala (pal. *sāla*, skrt. *śāla*, dob. „dom“; lat. *Shorea robusta*) je sveto drevo v budizmu, saj je po izročilu Mahamaja pod njim rodila Siddhartho, pa tudi v hinduizmu, saj je najljubše drevo boga Višnuja (skrt. Viṣṇu). (Petek, *Na pragu prebujenja*, 30).
 - 3 Pal., skrt. *yojana*; stara indijska enota za dolžino oz. mera za razdaljo, ki se pripotuje približno z eno vprego (okoli 12 km).

štiriinšestdeset uglednih brahmanov, dal pripraviti sedeže na prostoru za deželne zadeve, zelene liste in cvetje sinsape,⁴ zlate in srebrne posode, napolnjene z mlekom in rižem, zmešanima z maslom in medom. Ponudil jim je hrano ter jih obdaril z novimi oblekami in rumenorjavimi kravami. Ko je takole izpolnil vsako njihovo željo, jih je povprašal: »Kaj bo sledilo iz tega?« Brahmani so dejali: »Ne bodi zaskrbljen, kralj, tvoja kraljica je zanosila in sad njene maternice bo deček, ne dekle. Imel boš torej sina. Če se bo odločil za družinsko življenje, bo postal kralj, univerzalni vladar, če pa bo zapustil dom, se bo posvetil religijskemu življenju in postal buddha, ki bo s sveta odstrl tančice nevednosti in greha.«

4 Severnoindijski palisander (pal. *śiṃsapā*, skrt. *śiṃśapā*, lat. *Dalbergia sissoo*). Nasadi sinsap so večkrat omenjeni v palijski literaturi; znan je, denimo, nasad sinsap v Kosambiju, kjer je Buddha živel v času, ko je svojim učencem razkril nauk o štirih plemenitih resnicah (npr. *Śaṃyutta-nikāya*, 56. *Saccasam̐yutta*, 4. *Śiṃsapāvana* 31.1) (Petek, *Na pragu prebujenja*, 31).

Ašvaghoša, *Buddhovo življenje (Buddhacarita)*

»Tretji spev« (1–25)⁵

1. Nekoč pa princ je slišal za livade
in gaje, kjer odmeva ptičje petje,
kjer je pod drevjem hladna mehka
trava in so tolmoni z lotosi prekriti.
2. Je slišal za mikavne mestne parke,
tako zelo v časteh pri ženskem spolu,
in da odšel bo ven, se je odločil,
kot slon, ki je zaprt med štiri stene.
3. Naposled kralj je zvedel, kakšno željo
ima ta sin njegov, ki ga je ljubil.
Pripraviti je zanj dal iz ljubezni
izlet, primeren letom in bogastvu.
4. A prepovedal je ljudem preprostim,
ki mučile so razne jih nadloge,
na cesto priti, ker pogled bi nanje
utegnil princa nežnega pretresti.
5. Krasili glavno cesto so in zlepa
so pregovarjali vse slepe, stare,
pohabljene, bolnike in slabotne,
naj ne prikažejo se kraljeviču.
6. Že okrašena cesta je bila in pravi
bil je čas, da princ svetli z vljudnim spremstvom
s terase pride kraljeve palače
in kralj mu za izlet dá dovoljenje.
7. In orosile so oči se kralju,
objel je sina in ga dolgo gledal
in mu na glas je rekel: »Pojdi.« Vendar
ostal pri njem je iz ljubezni v mislih.

5 Prevod Vlasta Pacheiner Klander. Prevod je objavljen v: *Razgledi po staroindijski književnosti: prevodi in interpretacije*, ur. Vlasta Pacheiner Klander in Luka Repanšek, 218–221. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

8. Na zlato se kočijo princ je vzdignil.
Njegov voznik je bil močan in spreten
in vanjo vprežena bila sta para
kónj ukročenih z zlatimi jermeni.
9. Vso cesto so posuli z belim cvetjem,
z zastavami in venci okrasili.
Princ s spremstvom se prikazal je kot mesec,
ki se na nebu v družbi zvezd prikaže.
10. Ko se počasi peljal je po cesti,
so od povsod vanj gledali meščani,
kot da jih z modrim lotosovim cvetjem
obsipajo oči njih radovedne.
11. Kot dobrega so eni ga slavili,
spet drugi so se klanjali sijaju,
tretji prijaznosti in pa lepoti,
želeli so mu, da bi dolgo živel.
12. Prišli ljudje so iz družin velikih
in trume majhnih gorskih prebivalcev,
iz skromnih bivališč prišle so ženske.
Vsi so priklanjali se kot zastave.
13. Da že prihaja princ, so ženske čule
od strežnic. Ko od starešin dobile
so dovoljenje, da gredo ga gledat,
so stekle brž v palačah na terase.
14. Prevzela jih je taka radovednost,
da so nadele si nakit narobe,
zapletale v spuščene se pasove
in komaj gledale, iz sna zbujene.
15. Ko hrup uganjale so po stopnicah,
prerivale se in z verižicami,
z nagležnjicami glasno žvenketale,
preplášile so jate ptic domačih.
16. Čprav priganjala jih je zvedavost,
so nekatere vendar zaostale,
ker so ovirali pri hitrem teku
jih polni boki in pa oble prsi.

17. Med njimi eno je obšla zadrega,
ker si nadela je bila na skrivnem
predragocen nakit. Zato nalašč je,
zdaj skrivajoč ga, malo zaostala.
18. Potem za okni je nastala zmeda,
ker ženske so se zgnetle kakor v klobčič,
se súvale, pozvanjale z uhani
prelepimi in drugimi okraski.
19. Obrazi ženski, lepi kakor lotos,
med sabo se dotikajoč z uhani,
bili so videti povsod po oknih,
kot da je tam v palačah pravo cvetje.
20. Kot so nebesa lepa, ker krase jih
palače, polne lepotic nebeških,
tako zdaj lepo je bilo to mesto,
ker lepotice gledale so z oken.
21. Kakor da so na ozkih oknih šopki,
te lepe radovednice za njimi
naslanjale so druga se na drugo,
z uhani lica božale sosedam.
22. Na cesto princa gledale so žene,
kot da želé stopiti dol na zemljo.
Možje pa gledali so kvišku k njemu,
kot da bi radi vzdignili se k nebu.
23. Ko videle so žene kraljeviča,
ki bil postaven je in dostojanstven,
so čistega srca, brez skritih misli
dejale: »Srečna je njegova žena!«
24. Ker so slutile, da ta princ mogočni,
ki lep tako je kakor bog ljubezni,
se odpovedal bo kraljevski kroni
za višji cilj, so ga slavile žene.
25. Princ videl cesto prvič je v življenju.
Vedenje lepo in obleka čista
ljudi na njej sta ga razveselila.
Bilo mu je, kot da se je preródil.

Sutra o izčrpnih pripovedih o igranju (Lalitavistarasūtra)

»Štirinajsto poglavje o sanjah« (14.1–15)⁶

V tem času pa so božanska bitja iz čistih domovanj s svojimi magičnimi močmi na stezo poslala presušenega in pohabljenega starca z osivelimi lasmi, ki je bil tako suh, da so mu žile kot izbokline štrlele iz telesa. Izpadali so mu zobje in ves je bil prekrit z gubami. Bil je grbast kot tram na dvokapnici. Ves slaboten se je naslanjal na palico, da ni padel. Iz sebe je izdaval le rezko, suho sopihanje. Z usločenim telesom je stal na cesti in s palico podpiral težo gornjega dela telesa, vsi njegovi udi so drgetali.

Ko je bodhisattva videl tega človeka, je, čeprav je že vedel [odgovor], vprašal kočijaža:

»Kočijaž, kdo je ta postaran in brezmočen mož?
Tako betežen je, pa shiran in ves zguban!
Po glavi je ves siv in z le nekaj zob vsaksebi.
Za palico drži se in sem ter tja se maje.« (14.1)

Kočijaž je odgovoril:

»To je mož, ki ga zatrla je starost, visokost.
Trpi in nima več moči, čuti so slabotni.
Družina ga je zapustila, nihče zanj ne skrbi.
Pozabljen in zavržen je kot kos lesa v gozdu.« (14.2)

Bodhisattva je povprašal:

»Je takšno zgolj njegove rodbine vedenje
ali doleti prav vsakega človeka v svetu?
Kako je s tem v resnici, mi urno razodeni,
zatem o slišnem pa dobro bom razmislil.« (14.3)

Kočijaž je dejal:

6 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022, 56–60.

»To ni običaj le te družine in kraljestva,
ampak vsega stvarstva. Starost mladost prav vseh premaga.
Niti tvoji mama, oče, svojci in prijatelji
niso prosti starosti, kot tudi drugi ne ljudje.« (14.4)

Bodhisattva pa:

»Kako mrakobno, kočijaž! Z umom otročavim,
nevednim in norčavim ne vidijo starosti!
Kočijo mojo obrniva in se vrniva!
Kako se bom igral, užival, ko bom ves postaran?« (14.5)

Nato se je bodhisattva s kočijo vrnil v mesto. Bhikšuji, ko je nekaj časa pozneje krenil proti parkom skozi južna vrata mesta s številnim spremstvom, je sredi ceste zagledal bolnega moža v bolečinah. Njegovo telo je bilo povsem brez moči, ležal je v lastnem urinu in blatu. Nihče ni skrbel zanj ali mu pomagal, zelo težko je dihal. Ko je bodhisattva videl tega človeka, je ponovno vprašal kočijaža:

»Kdo je mož bolečega in bledega telesa?
So čuti mu ošibeli vsi in udi so kruljavi.
Komaj diha, presušen, in trebuh zvit je v krču.
Stoji v blatu in urinu lastnem, res odvratno!« (14.6)

Kočijaž je pojasnil:

»Ta človek resno je bolan, Vaše Visočanstvo.
Soočen z grozami bolezní je na pragu smrti.
Minilo zdravje je, njegova moč je izgubljena.
Brez zavetja in oskrbe se nima kam zateči.« (14.7)

Bodhisattva je naznanil:

»Zdravje je kot igra v sanjah. Žalostno, strahotno!
Ali lahko imajo modri, ko se seznanijo
s tako zastrašujočimi grozljivostmi bolezní,
splah še kdaj svetál pogled na radožive igre?« (14.8)

Bhikšuji, tako je bodhisattva ponovno obrnil svojo kočijo in se vrnil v mesto. Ko je čez nekaj časa krenil proti parkom skozi zahodna mestna vrata s številnim spremstvom, je sredi ceste zagledal mrtvega moškega, pričaranega z magičnimi močmi [božanstev]. Truplo je ležalo na nosilu, pokrito s pregrinjalom. Obkroženo je bilo s skupino sorodnikov, vsi so jokali in kričali. Ko so sledili preminulemu, so si pulili lase, si metali prst v obraze, se tolkli po prsih in glasno jokali.

Ob tem prizoru se je bodhisattva obrnil h kočijažu in ga povprašal:

»Kdo je ta mož, ki na nosilu ga prenašajo?
Lase si z nohti pulijo, prsi si razbijajo,
in ko ga spremljajo, si prst v obraze mečejo
in objokujejo ga v strahotni bolečini. (14.9.)

Kočijaž je razložil:

»Ta človek, Visokost, preminil je na Džambudvipi,⁷
staršev, žene in otrok ne bo več kdaj ugledal.
Zapustil je prijatelje in rod, sobé radosti,
šel je v svet prihodnji, kjer ne bo več srečal dragih.« (14.10)

Bodhisattva je potarnal:

»Kakšna škoda, da staranje mladost izniči!
Kakšna škoda, da bolezní zdravje prekosijo!
Kakšna škoda, da življenje res ne traja dolgo.
Kakšna škoda, da so modri zvezani z užitki! (14.11)

Če bilo bi ne bolezní, staranja in smrti,
kljub temu skupki⁸ z nelagodjem bi bili prežeti.
Kaj s starostjo in bolestjo, smrtjo, ki dospejo skupaj?
Obrni! Premišljaj bom, kako se odrešiti.« (14.12)

7 Džambudvipa (skrt. *Jambudvīpa*, ,otok Džambu‘) je v hindujski in budistični kozmologiji otoška celina, sredi katere je Indija, na sredi slednje pa kot os Džambudvipe stoji zlata gora Meru oz. Sumeru (skrt. *Meru*, *Sumeru*), *axis mundi*, ki predstavlja središčno točko univerzuma in se razteza tako v nebesne kot tudi peklenke realnosti. Džambudvipa se v nekaterih tekstih pojavlja tudi kot poimenovanje za Indijo (Petek, *Na pragu prebujenja*, 58–69).

8 Skrt. *skandha*.

Bhikšuji, tako je bodhisattva ponovno obrnil kočijo in se vrnil v mesto. Ko je čez nekaj časa krenil proti parkom skozi severna mestna vrata, so nebeški otroci na cesti, ki jo je prečkal, s svojo stvarjalno močjo pričarali bhikšuja. Tako je bodhisattva videl asketa in njegovo spokojnost, vztrajnost in samoobvladanost. Bil je čistega vedênja in njegove oči niso begale, gledal je za dolžino vprege predse. Njegovo obnašanje je bilo izbrano, prav tako hoja. Način, kako je gledal predse, je bil izjemno očarljiv. Prefinjeno se je pretegnil, haljo in skodelo za daritve je, stoječ na cesti, držal zbrano.

Ko ga je videl, je bodhisattva ponovno vprašal kočijaža:

»Kdo je ta mož, ki je miren in enakodušen,
ki hodi z očmi zazrt za eno vprego predse?
Rjavordeče barve je njegovo oblačilo,
spokojno hodi in drži skodelo neprevzetno.« (14.13)

Kočijaž je odgovoril:

»Visokost, ta človek znan je po imenu bhikšu.
Opustil želje je, užitke in se posvétel poti prakse.
Asket postal je, ki duha spokojnosti zdaj išče,
je brez odpora in vezi, živi od miloščine.« (14.14)

Bodhisattva je dejal:

»Zadovoljen sem, saj si resnico mi povedal.
Kdor moder je, slavi asketovo življenje.
V korist je sebi in drugim bivanje takšno,
življenje spokoja, katerega sad je nesmrtnost.« (14.15)

Sutra o izčrpnih pripovedih o igranju (Lalitavistarasūtra)

»Enaindvajseto poglavje o zmagi nad Maro« (21.1–18)⁹

Bhikšuji, ko bodhisattva sedi na sedežu prebujenja, si misli: »Mara je vrhovni gospodar, najmočnejši zli demon, ki ima oblast nad sfero želje. Ni mogoče, da dosežem neprekosljivo in popolno razsvetljenje brez tega védenja. Zato bom sedaj vznemiril tega zlobnega demona. Ko ga bom enkrat premagal, bodo obrzdani tudi vsi bogovi in druga bitja iz sfere želje. Poleg tega pa vendarle obstaja nekaj bogov, Marovih pajdašev, ki so v preteklosti ustvarili nekaj osnovne dobrote. Ko se bodo soočili z mojimi levjimi dejanji, bodo svoje ume usmerili k neprekosljivemu in popolnemu razsvetljenju.« (21.1)

Bhikšuji, takoj ko se je bodhisattvi porodila ta misel, je svetloba, poznana kot takšna, ki premaga vse demonske združbe, zasijala iz dlake med njegovima obrve-ma. Luč je osvetlila vsa demonska bivališča v celotnem prostranem univerzumu in povzročila, da so se stresla. Celotno veselje se je kopalo v neznansko prostrani svetlobi. (21.2)

Iz te svetlobe se razlil je zvok do zlega Mare:

»Tu bitje je, ki dobro delalo je dolge dobe.
Ko Šuddhodanov sin zapustil je kraljestvo svoje,
postal dobrotnik je, ki se za nesmrtnost trudi.
K drevesu bodhi je došel, zato se le potruj! (21.3)

Ko prečkal bo, bo omogočil premostitev drugim.
Ko se odrešil bo, bo svobodo kazal drugim.
Ko bo našel ublažitev, bo dajal blagost drugim.
Ko presejal bo bridkost, bo upanje vsem drugim. (21.4)

V celoti bo izpraznil vse nižje tri svetove
in mesta bo napolnil z bogovi in človeštvom.
On, ki je dobrotnik, nesmrtnost bo dosegel,
podaril bo motrenje, srečo, znanje, večnost. (21.5)

⁹ Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 104–108. Ljubljana: Založba Beletina, 2022.

In tvoje mesto bo izpraznil, tëme gospodar.
 In silo vzel bo tvoji vojski, da bo vsa nemočna.
 Ko se bo vzpenjal z znanjem, padal bo dež dharme,
 ti pa ne vedel boš, ne kaj storiti ne kam iti.« (21.6)

Bhikšuji, Mara, Zlobni, se je ob teh besedah vznemiril in uzrl sanje z dvaintridesetimi znamenji. Katerih dvaintrideset? Ta so: svoje domovanje je videl napolnjeno s temo. Videl je svoj dom, prekrit s prahom in poln raztresenega kamenja. Videl se je zaprepadenega od strahu in groze, bežečega v deset smeri. Videl je, kako je izgubil svoj diadem in kako so mu z ušes popadali uhani. Njegova usta, ustnice in grlo so se izsušili. Njegovo srce je hitro bilo. Tudi listje, cvetje in sadeži v njegovih parkih so se posušili, prav tako so bili ribniki z lotosi brez vode in povsem izsušeni. Žerjav, pav, kukavica, kunala¹⁰ so imeli polomljena krila. Vsi glasbeni inštrumenti, kot so panave, pavke, mrdange,¹¹ vojni bobni, činele in školjke, so bili polomljeni na kose in nato v kosce ter so popadali na tla. Njegovi ljubi sorodniki in podaniki so ga zapustili; njihovi obrazi so se povesili, ko je stal ob strani in premišljeval. Njegova vrhovna kraljica Marini je z ležišča padla na tla in se s pestmi udarjala po glavi. Najbolj sijajni, marljivi, močni in pametni med njegovimi sinovi so se poklonili bodhisattvi, ki je sedel na vrhovnem svetem sedežu razsvetljenja. Njegove hčere so tarnale in vzklikale: »Oče, ah, oče!« Videl se je oblečenega v zamazane obleke. Videl je svojo glavo, prekrito s prahom, in obraz, brez barve in bled – uzrl se je brez vsakršne življenjske moči. Videl je svoje palače s hodniki, okni in stebrišči, okrušene in prekrite s prahom. Videl je svoje generale iz svetov jakš,¹² rakš,¹³ kumbhand¹⁴ in gandharv,¹⁵ kako se držijo za glave in bežijo v tarnanju in joku. Videl je kralje, ki so med bogovi v svetu želje – Dhrtaraštro, Virudhako, Virupakšo, Vajšravano, Šakro, Sujamo, Santušito, Sunirmito, Vašavartija –, kako so goreče poslušali bodhisattvo z obrazi, obrnjenimi proti njemu. Sredi bitke ni mogel potegniti meča iz nožnice, tako je bil slaboten. Njegovo spremstvo ga je zapuščalo. Videl je posodo, polno dobrin, kako pada v brezno. Videl je brahmana Narado, kako razglaša prekletstvo. Videl je čuvarja Anandito, kako kriči v bridkosti. Videl je kupole nebesnega domovanja, pogreznjene v temo. Videl je,

10 Skrt. *kuṇāla*, himalajska ptica.

11 Skrt. *paṇava*, vrsta majhnega bobna. Skrt. *mrdanga*, prav tako vrsta indijskega bobna.

12 Skrt. *yakṣa*, polbožanska bitja, duhovi narave.

13 Skrt. *rakṣa*, demonska bitja.

14 Skrt. *kumbhāṇḍa*, pritlikava bitja, demoni s popačenimi telesi.

15 Skrt. *gandharva*, nebeška bitja s številnimi močmi, nebeški glasbeniki.

kako začne boginja Šri, ki živi v svetu želje, jokati. Videl je svoje spretnosti povsem neučinkovite. Izgubil je svoje zaveznike. Videl je mrežo draguljev in biserov, kako se razkroji, se pretrga in pade na tla. Videl je, kako se celotno Marovo domovanje zamaje. Drevesa in stolpiči stavb se porušijo in zgrmijo na tla. Videl je, kako je celotna Marova vojska postrojena pred soočenje. Bhikšuji, to je dvaintrideset znamenj, ki jih je ugledal zlobni Mara v sanjah. (21.7–8)

Ko se je Mara prebudil iz sanj, je bil tako prestrašen, da je dal poklicati vse člane svoje rodbine. Videč, da prihajajo skupaj s svojimi vojskami, podaniki, generali in čuvaji, jim je povedal naslednje verze:

»Ko je Mara videl znamenja, ga je zaskrbelo,
in Sinhahanuja, demonov vodjo, je poklical,
pa sinove svoje, rodbino in podrejene.«

Nato se je temni gospodar posvetoval z vsemi: (21.9)

»Te stihe sem danes slišal, péte z neba:
,Med Šakjami rojên in z znamenji je okrašen,
šest let izvajal je askezo in prispel k bodhi.
Zatorej čas prišel je in z vso silo se potrudil!‘ (21.10)

In če se bodhisattva prav zares prebudi,
sam bo razsvetlil deset milijonov bitij.
Ko nesmrtnost bo dosegel in spokoj z dotikom,
nemudoma izpraznil bo vsa naša domovanja. (21.11)

Dajmo! Z vojsko svojo, vso mogočno, zdaj prodrimo!
Asketa in drevesa korenine zdaj zatrimo!
Brž zberite svoje štiri vojske neuklonljive!
Če mi želite ustreči,
nikar me ne zavrnite! (21.12)

Četudi svet je poln dobrohotnih buddh samotnih,
bo moja moč ostala, ko bodo bol presegli.
Če sam postal bo zmagovalec in s tem kralj dharme,
nikdar ne bo dopustil zloma rodu zmagovitih.« (21.13)

Bhikšuji, v tem trenutku je sin Mare, Zlobnega, čigar ime je bilo Sarthavaha, oznanil te besede:

»Oče, zakaj je tvoj obraz potr in bled?
Srce močno ti razbija in udje drgetajo.
Daj, brž mi razodeni, kaj si videl, kaj si slišal!« (21.14)

S ponosom izpuhtelim je Mara spregovoril:

»Poslušaj, sin. Uzrl sem zares strahotne sanje.
Če vse to povedal bi občestvu tu prisotnem,
bi pri priči omedleli in po tleh zgrmeli.« (21.15)

Sarthavaha je dejal:

»Ko čas vojne se začne, zmaga slabega ni prosta.
Za tistega, ki v bitki je ubit, je to izguba.
Če tvoje sanje so zares znanila, je bolje,
da sploh ne greš v vojno, a to nečast bo zate.« (21.16)

Mara je odgovoril:

»Ta odločnega duha bo zmagal vsako bitko;
zmaga naša bo, če stavimo na moč, dejanja.
Ko me bo uzrl in vse moje podrejene,
bo brez moči se dvignil in se mi poklonil.« (21.17)

Sarthavaha je dejal:

»Vojska res lahko je velikanska, a če je šibka,
lahko le en močan heroj brez drugih bitko zmaga.
Četudi je s kresnicami napolnjeno to stvarstvo,
lahko jih zatemni in pogubi le eno sonce.« (21.18)

Izbrani odlomki iz palijskih besedil

Besede modrosti (Dhammapada)

»Nasprotja«¹⁶

1. Misel vodi vse stvari,
misel jih rodi in oblikuje.
Če človek poln zlih misli
govori ali deluje,
trpljenje mu zato sledi
kot voz kopitom vpreženega vola.
2. Misel vodi vse stvari,
misel jih rodi in oblikuje.
Če človek dobrih misli
govori ali deluje,
sreča vedno mu sledi,
kot senca ga nikoli ne pusti.
3. Zmerjal me je, udaril me je,
premagal me je, okradel me je –
kdor se predaja takim mislim,
bo vedno poln sovraštva.
4. Zmerjal me je, udaril me je,
premagal me je, okradel me je –
kdor take misli opusti,
bo pomiril vse sovraštvo.
5. Kajti na tem svetu se sovraštvo
s sovraštvom nikoli ne umiri,
ampak le z ljubeznijo –
to stara je resnica.
6. Ljudje namreč ne vedo,
da prav vse nas čaka smrt –
kdor dobro to razume,
tako prepričaj se pomiri.

16 Prevod Primož Pečenko. Prevod je objavljen v: *Dhammapada: besede modrosti*, 5–8. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1987.

7. Kdor išče le prijetnosti
in ne obvlada svojih čutov,
kdor mere v hrani ne pozna
in je brezmočen, len,
hitro ga premaga Māra,
upogne se kot bilka v vetru.
8. Kdor pa pozna tudi nevšečnosti
in dobro obvlada svoje čute,
kdor je zmeren v hrani,
vedno vztrajen in goreč,
ga Māra nikdar ne premaga,
trden je kot skala v vetru.
9. Kdor si želi oranžno oblačilo,
a pri tem je daleč od resnice,
poln napak in brez obvladovanja,
res ni vreden oranžnega blaga.
10. Kdor pa je brez vseh napak,
poln vrlin in zbranosti,
kdor se obvlada in pozna resnico,
zares zasluži oranžno oblačilo.
11. Kdor ima nebistveno za bistveno,
v bistvu pa vidi nebistveno,
tak človek napačno razmišlja,
nikoli ne bo prišel do bistva.
12. Kdor pa v bistvu vidi bistveno,
v nebistvu pa nebistveno,
tak človek prav razmišlja,
kmalu bo prišel do bistva.
13. Kot slabo krito hišo
tako j premoči dež –
takó slabo razvite misli
tako j premagajo strasti.
14. Kot dobro krite hiše
nikoli ne premoči dež –
takó razvitih misli
ne premagajo strasti.

15. Kdor dela zlo, povsod trpi,
na tem svetu in na onem –
ko spozna sadove svojih zlih dejanj,
je žalosten in zaskrbljen.
16. Dober človek pa je povsod srečen,
na tem svetu in na onem –
ko spozna sadove svojih dobrih del,
je vesel in radosten.
17. Kdor dela zlo, povsod trpi,
na tem svetu in na onem –
trpi ob misli na zla dela,
še bolj pa, ko spozna njih sad.
18. Dober človek je povsod vesel,
na tem svetu in na onem –
veseli se svojih dobrih del,
še bolj pa njihovih sadov.
19. Nevednež, ki o modrosti veliko govori,
v skladu z njo pa ne deluje,
je kot pastir, ki šteje tujo čredo –
sadox modrosti nikoli ne spozna.
20. Kdor pa o modrosti malo govori,
a v skladu z njo deluje,
je res svoboden, modrec brez želja,
ki zapustil je sovraštvo in nevednost –
nič ga ne veže na ta ali oni svet,
saj je izkusil sad modrosti.

»Cvetovi«¹⁷

1. Kdo bo razumel ta svet,
svet mrtvih in še svet bogov?
Kdo bo našel pot modrosti
kot vrtnar najlepši cvet?
2. Učenec bo razumel ta svet,
svet mrtvih in še svet bogov,

17 Prav tam, 14–16.

učenec bo našel pot modrosti
kot vrtnar najlepši cvet.

3. Ko spoznaš, da je telo minljivo,
ko dojameš, da je kot privid,
posekaj Mārove cvetove
in pojdi tja, kjer smrti ni.

4. Človeka, ki je poln želja
in išče le cvetove,
odnese smrt kot hudournik,
ki odplavi spečo vas.

5. Človeka, ki je poln želja
in išče le cvetove,
užitki ne zadovoljijo –
smrt ga premaga, pokonča.

6. Kot čebela, ki nabere med in odleti,
a pri tem cvetov ne poškoduje,
njih barve, vonja nič ne spremeni –
takšen naj bo modrec med ljudmi.

7. Ne razmišljaj o napakah drugih,
kaj so storili in česa ne,
ampak sodi le lastne napake,
kaj si storil in česa ne.

8. Lepe besede, ki jim dejanja ne sledijo,
so kot čudovite rože,
lepih barv, a brez vsakršnih vonjav –
brezplodne ostanejo in prazne.

9. Lepe besede, ki dejanja jim sledijo,
pa so kot čudovite rože,
lepih barv in najprijetnejših vonjav –
saj so smiselne in plodovite.

10. Kot se iz mnogo pisanih cvetov
spletajo okrasni venci –
naj tudi človek v življenju
stori veliko dobrih del.

11. Vonj cvetov odnese veter,
vonj sandalovine in jasmína –

le vonj vrlin se širi proti vetru,
saj gre povsod, doseže vse strani.

12. Sandalovina, lotos

lilija, jasmin –
med vsemi temi vonji
je najboljši vonj vrlin.

13. Šibek je ta vonj cvetov,
vonj sandalovine ali lilij,
izvrsten pa je vonj vrlin,
saj se širi tudi med bogovi.

14. Kdor je poln vrlin,
vedno buden in pazljiv,
je res moder in svoboden –
po poti gre, kjer ni več zla.

15. Kot lahko sredi smeti,
ki so odvržene ob poti,
zacveti prekrasen lotos
lepih barv in vonjav –

16. tako tudi učenec *buddhe*,
ki je med ničvredneži,
s svojo modrostjo zasenči
njih neumnost in slepoto.

»Popolni«¹⁸

1. Kdor je prehodil svojo pot,
zapustil žalost in se osvobodil,
kdor je presekal vse vozle,
ne pozna več ognja želja.

2. Pazljivi prav vse zapustijo
in niso več navezani na dom –
kot labodi so, ki odletijo z jezera brez želje
in gredo svobodni iz kraja v kraj.

3. Kdor ničesar ne kopiči
in namen hrane res pozna,

18 Prav tam, 23–24.

kdor že dosegel je *nibbāno*,
ki je prazna, onkraj vseh stvari,
njegova pot je brez sledov,
kot je pot ptic sredi neba.

4. Kdor je umiril vse strasti
in nima več želja po hrani,
kdor že dosegel je svobodo,
ki je prazna, onkraj vseh stvari,
njegovo pot težko je najti,
kot je pot ptic sredi neba.

5. Kdor ima svoje čute umirjene
kot konje, ki jih brzda kočijaž,
mu zavidajo celo bogovi,
saj je brez ponosa in onkraj vseh želja.

6. Kdor sprejme vse enako kakor zemlja,
kdor vztrajen je in trden kot steber,
kdor je čist kot gorsko jezero –
na svetu se več ne rodi.

7. Mirne so njegove misli,
vse besede in dejanja –
kdor je vse zares spoznal,
svoboden je in poln miru.

8. Človek, ki je posekal vse vezi,
pozna *nibbāno* in ni lahkoveren –
ne bo se več rodil,
postal je največji med ljudmi.

9. V gozdu ali na vasi,
v gorah ali v dolini –
kjer živijo popolni,
je zares čudovito.

10. Čudoviti so samotni gozdovi,
ki jih ljudje ne obiskujejo –
tam uživajo popolni,
saj so onkraj vseh želja.

»Buddha«¹⁹

1. Zmage mu nihče ne odvzame,
strasti mu ne sledijo več –
to je vsevedni *buddha*, brez sledov –
kako ga boste zapeljali?
2. Navezanost ga več ne omreži,
in želje ga ne vodijo –
to je *buddha*, ki je onkraj vseh poti,
kako ga boste zapeljali?
3. *Buddhe*, ki vztrajno meditirajo
in so modri in pazljivi,
poznajo mir *nibbāne* –
celo bogovi jim zavidajo.
4. Redko je človeško rojstvo,
težko je življenje smrtnikov,
redko se resnica sliši,
še redkeje pa se rodi *buddha*!
5. Ne počenjaj zla,
delaj samo dobro,
očisti svoje misli –
tako učijo *buddhe*.
6. Potrpežljivost je vrlina,
največ pa je *nibbāna* – tako učijo *buddhe*.
Kdor muči druge, se ni odrekel svetu,
kdor žali druge, še ni asket.
7. Prijaznost, nenasilje
in obvladovanje,
zmernost v hrani,
samotno bivališče
in visoka zbranost –
tako učijo *buddhe*.
8. Modrec ve, da niti dež zlatnikov
ne zadovolji vseh želja,
saj taki užitki so minljivi
in se končajo z *dukkho*.

19 Prav tam, 40–42.

9. Modreca ne veselijo
niti nebeški užitki –
buddhov učenec najde srečo
le v svobodi, brez želja.
10. Prestrašeni ljudje
iščejo mnoga zatočišča –
gore, gozdove, parke,
drevesa in svetišča.
11. Vendar to niso varna zatočišča,
to niso najboljša zatočišča,
kdor se k njim zateče,
se ne osvobodi trpljenja.
12. Kdor pa se zateče k *buddhi*,
kdor ima v *dhammi* in *saṅghi* zatočišče,
bo pravilno razumel
štiri plemenite resnice:
13. trpljenje, izvor trpljenja
in prenehanje trpljenja
in plemenito osemčleno pot,
ki vodi onkraj trpljenja.
14. To je varno zatočišče,
to je najboljše zatočišče,
kdor pride v tako zatočišče,
se osvobodi trpljenja.
15. Redek je res moder človek,
buddha se ne rodi povsod –
kjer pa se rodi tak modrec,
tam ljudje srečno živijo.
16. *Buddhovo* rojstvo prinese srečo,
srečen je, kdor sliši njegov nauk,
srečni so učenci *buddhe*,
ki se zbrani podajajo na pot.
17. Kdor vse *ariye* spoštuje,
buddhe in njihove učence,
ki so *samsāro* zapustili
in so onkraj žalosti in solz,

18. kdor spoštuje vse popolne,
ki povsod so brez strahu,
je zares odličen človek,
nihče mu ne more izmeriti vrlin.

»Želje«²⁰

1. Želje lahkomiselnega človeka
rastejo kot ovijalke –
kot opica, ki v gozdu išče sadeže,
skače tak človek iz življenja v življenje.
2. Ko premagajo človeka želje
in navezanost na svet,
se razbohota njegova žalost
kot plevel po obilnem dežju.
3. Če pa premaga nizkotne želje
in obvlada navezanost na svet,
zdrsi z njega vse trpljenje
kot kaplja vode z lotosa.
4. Zato vam pravim – bodite srečni,
vsi, ki ste zdaj sem prišli!
Uničite vse želje,
kot izruva zeliščar korenine!
Naj vas Māra več ne zlomi
kot povodenj šibek trs!
5. Če so korenine močne in zdrave,
bo posekano drevo ponovno zraslo –
dokler ne uničiš vseh želja,
se bo stalno vračalo trpljenje.
6. Šestintrideset močnih tokov,
ki so polni prijetnih užitkov,
odnaša zaslepljenega človeka
na valovih želja in strasti.
7. Povsod tečejo tokovi,
povsod brstijo ovijalke –

20 Prav tam, 70–74.

- ko vidiš nove popke in poganjke,
z modrostjo jim posekaj korenine.
8. Tokovi želja gredo povsod,
povsod jih spremljajo užitki –
kdor grabi užitke in išče srečo,
se bo ponovno rodil in bo ponovno star.
9. Ljudje, ki so polni želja,
tekajo kot preplašeni zajci –
zvezani so z vezmi in okovi,
dolgo bodo še trpeli.
10. Ljudje, ki so polni želja,
tekajo kot preplašeni zajci –
kdor pa želi doseči brezželjnost,
naj opusti vse želje in strah.
11. Poglejte tega neumnega človeka –
bil je svoboden, užival je v samoti,
potem pa se je vrnil v gozd želja –
resnično, sam si je nadel okove!
12. Vezi iz železa, lesa ali konoplje
niso močne – pravijo modri –
dosti močnejša je navezanost
na zlato, dragulje, žene in sinove.
13. Ta vez je močna – pravijo –
voljna je, a trdna in nezlomljiva.
Modri jo posekajo in so brez želja,
nenavezani na svet, vse užitke zapustijo.
14. Kdor je poln strasti, bo padel v tok želja
kot pajek, ki se ujame v lastno mrežo –
modri vse posekajo in so brez želja,
nenavezani na svet, vso *dukkho* zapustijo.
15. Pusti preteklost, pusti prihodnost,
pusti sedanost – pojdi na oni breg!
Ko bodo tvoje misli res svobodne,
ne boš več star, ne boš se več rodil.
16. Zmeden človek, ki je poln strasti
in išče le prijetnosti,

si neprestano množi želje
in z njimi več si vezi.

17. Kdor pa umiri svoje misli
in tudi nevšečnosti spozna,
se bo osvobodil želja
posekal bo Mārove vezi.

18. Kdor je popoln in neustrašen,
onkraj želja in strasti,
kdor je posekal vse trne,
se ne bo več na svetu rodil.

19. Brez vezi in brez želja živi,
pozna pomen besed in stavkov,
razume sporočilo spisov –
to je človek, ki je zadnjič na tem svetu
in ne bo se več rodil,
to je resnično velik modrec.

20. Vse sem premagal, vse sem spoznal,
osvobodil sem se vseh stvari,
vse sem zapustil, svoboden sem, brez želja –
sam sem našel pot, kdo naj bi bil moj učitelj?

21. Najboljši dar je dar resnice,
najboljši okus je okus resnice,
največji užitek je resnica,
brezželjnost pa je največja sreča!

22. Nevedneže bogastvo uničuje,
ne pa tiste, ki gredo na oni breg,
saj bedaki v želji za bogastvom
pogubijo sebe in še druge.

23. Plevel uničuje polja,
strasti uničujejo ljudi,
zato daruj brezstrastnim –
tak dar obilno obrodi.

24. Plevel uničuje polja,
sovraštvo pa ljudi,
zato daruj le srečnim –
tak dar obilno obrodi.

25. Plevel uničuje polja,
nevednost pa ljudi,
zato daruj le modrim –
tak dar obilno obrodi.

26. Plevel uničuje polja,
želje pa ljudi,
zato daruj brezželjnim –
tak dar obilno obrodi.

Vprašanja kralja Milinde (Milindapañha)

»Vprašanje o smislu meniškega življenja« (2.5)²¹

In potem je prečastiti Nāgasena odšel v palačo kralja Milinde in se usedel na sedež, ki je bil pripravljen zanj. In kralj Milinda je prečastitega Nāgaseno in njegove spremljevalce osebno postregel z izvrstno kuhano in surovo hrano; poleg tega je vsakemu od menihov podaril še par oblačil, prečastitemu Nāgaseni pa je poklonil tri gornja oblačila. Potem je kralj rekel prečastitemu Nāgaseni takole:

»Usedite se tukaj z desetimi menihi, prečastiti Nāgasena, drugi pa naj odidejo.«

In ko je kralj Milinda videl, da se je prečastiti Nāgasena do sitega najedel in je odmaknil roko od skled s hrano, je vzel nizek sedež, se usedel ob strani v primerni razdalji in rekel:

»O čem se bomo pogovarjali, prečastiti Nāgasena?«

»Veličanstvo, mi (menihi) iščemo resnico, pogovarjajmo se o resnici.«

In kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, zakaj ste se vi menihi odrekli posvetnemu življenju in kaj je za vas najvišja resnica?«

»Posvetno življenje smo zapustili zato, veličanstvo, da bi ta neprijetnost bivanja (*dukkha*) izginila in da se nobena druga neprijetnost ne bi več pojavila. Popolna ugasnitev (*parinibbāna*), kjer ni več nobene navezanosti, je namreč za nas najvišja resnica, najvišji cilj.«

»Toda, prečastiti Nāgasena, ali vsi zapustijo posvetno življenje s tem namenom?«

»To pa ne, veličanstvo; nekateri se odrečejo posvetnemu življenju zato, da bi dosegli najvišjo resnico, nekateri postanejo menihi zato, ker se bojijo kraljev ali tatov, nekateri zato, ker so zadolženi, in nekateri tudi zato, da bi laže živeli. Toda tisti, ki v resnici zapustijo svet, postanejo menihi zato, da bi spoznali najvišjo resnico.«

»Ali ste tudi vi, prečastiti Nāgasena, zapustili posvetno življenje s tem namenom?«

»Jaz sem postal menih, ko sem bil še deček, veličanstvo, in zato ne vem, s kakšnim namenom sem to storil. Vendar že takrat se mi je zdelo, da so Buddhovi učenci, ki živijo samotarsko življenje, zelo učeni in da bi me lahko veliko naučili. Zdaj, ko sem se od njih veliko naučil, pa dobro vem in razumem, kakšen je cilj meniškega življenja.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

21 Prevod Primož Pečenko. Prevod je objavljen v: *Vprašanja kralja Milinde: o Buddhovem nauku*, 39–40. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1990.

»Modrost razsvetljuje« (2.15)²²

Kralj je rekel:

»Kaj pa je značilno za modrost (*pañña*), prečastiti Nāgasena?«

»Že prej sem vam rekel, veličanstvo, da je za modrost značilno, da odpravi napake, poleg tega pa je za modrost tudi značilno, da razsvetljuje.«

»Kakšna pa je ta značilnost modrosti, ki razsvetljuje, prečastiti?«

»Ko se pojavi modrost, veličanstvo, izgine vsa tema nevednosti – prikaže se luč jasnega razumevanja in svetloba modrosti razsvetli plemenite resnice (*ariyasaccāni*), ki jih lahko meditator jasno zazna. Takrat vnet meditator pravilno razume minljivost (*anicca*), neprijetnost (*dukkha*) in brezosebnost (*anattā*) pojavnega sveta.«

»Razložite mi na primeru.«

»Predstavljajte si človeka, ki s svetilko v roki vstopi v temno hišo. Ko postavi svetilko sredi hiše, izgine vsa tema – pojavi se svetloba, ki razsvetli vse predmete v hiši, in človek jih lahko jasno zazna. Natanko tako, veličanstvo, se dogaja tudi takrat, ko se pojavi modrost, ki prežene vso temo nevednosti – prikaže se luč jasnega razumevanja in svetloba modrosti razsvetli plemenite resnice, ki jih meditator lahko jasno zazna. In takrat vnet meditator tudi pravilno razume minljivost, neprijetnost in brezosebnost pojavnega sveta. Zato je, veličanstvo, za modrost tudi značilno, da razsvetljuje.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Vprašanje o neprijetnih občutkih« (2.20)²³

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, ali tisti, ki se ne bo več povezal (z naslednjim življenjem), občuti kakšen neprijeten občutek (*dukkha vedanā*)?«

Stari menih je odgovoril:

»Nekatere neprijetne občutke še vedno občuti, nekaterih pa ne občuti več.«

»Katere pa občuti in katerih ne občuti?«

»Telesne občutke (*kāyikā vedanā*) še vedno občuti, veličanstvo, mentalnih občutkov (*cetasikā vedanā*) pa ne občuti več.«

»Kako pa to, prečastiti, da telesne občutke še vedno občuti, mentalnih pa ne občuti več?«

22 Prav tam, 48–49.

23 Prav tam, 54–55.

»Ker vzroki in pogoji za nastanek neprijetnih telesnih občutkov še niso prenehali, takšne občutke še vedno občuti, in ker so vzroki in pogoji za nastanek neprijetnih mentalnih občutkov v celoti prenehali, neprijetnih mentalnih občutkov ne občuti več. In tudi Gospod je rekel takole: Občuti samo eno vrsto občutkov, telesne občutke, mentalnih pa ne občuti več.«

»In če občuti neprijetne (telesne) občutke, zakaj potem v celoti ne ugasne (*parinibbāna*)?«

»Popolni (*arahanta*), ki so brez navezanosti ali averzije, ne uničujejo stvari, ki še niso dozorele. Modri počakajo, da stvari dozori. In tudi stari menih Sariputta, ki je poveljeval vojski resnice (*dhammasenāpati*), je rekel takole:

Ne veselim se smrti,
ne veselim se življenja,
ampak samo čakam na svoj čas –
kot služabnik na svoje plačilo.

Ne veselim se smrti,
ne veselim se življenja,
ampak samo čakam na svoj čas –
ves pozoren in poln jasnih misli.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Mentalni in fizični procesi« (2.24)²⁴

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, kaj so mentalni in fizični procesi (*nāma-rūpa*), o katerih ste govorili?«

»Vse tisto, kar je grobo in neobčutljivo, veličanstvo, so fizični procesi (*rūpa*), vsa tenkočutna stanja zavesti (*citta*), ki jih spremljajo različni elementi zavedanja (*cetasika*), pa so mentalni procesi (*nāma*).«

»Prečastiti, zakaj pa se (z naslednjim življenjem) ne povežejo samo mentalni procesi (*nāma*) ali pa samo fizični procesi (*rūpa*)?«

»Ti procesi so medsebojno odvisni, veličanstvo, in se lahko pojavijo samo skupaj.«

»Razložite mi na primeru.«

24 Prav tam, 60–61.

»Tako kot kokoš, veličanstvo, ne more znesti samo rumenjaka ali samo jajčne lupine, ker sta rumenjaki in jajčna lupina medsebojno povezana in se ne moreta pojaviti ločeno, se tudi mentalni in fizični procesi ne morejo pojaviti ločeno, saj so medsebojno odvisni – če ni mentalnih procesov, tudi ni fizičnih procesov, oboji se namreč lahko pojavijo le hkrati. Tako se (ti procesi) pojavljajo že dolgo časa.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Vprašanje o začetnem razmišljanju« (2.38)²⁵

»Prečastiti Nāgasena, kaj pa je značilno za začetno razmišljanje (*vitakka*)?«

»Za začetno razmišljanje je značilno, da se misli usmerijo k predmetu zaznave in se z njim združijo.«

»Razložite mi na primeru.«

»Tako kot pripravi tesar dobro obdelan kos lesa in ga spoji z drugim kosom, se tudi pri začetnem razmišljanju misli usmerijo k predmetu zaznave in se z njim združijo.«

»Pametni ste, prečastiti Nagasena.«

»Vprašanje o poglobljenem razmišljanju« (2.39)²⁶

»Prečastiti Nāgasena, kaj pa je značilno za poglobljeno razmišljanje (*vicāra*) ?«

»Poglobljeno razmišljanje neprestano preudarja.«

»Razložite mi na primeru.«

»Če udarimo po bronastem gongu, potem še dolgo časa odmeva in zveni. Udarec na gong je podoben začetnemu razmišljanju, odmev pa je kot poglobljeno razmišljanje.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Vprašanje o tem, kdaj je treba vložiti napore« (3.3)²⁷

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, rekli ste (da ste zapustili posvetno življenje zato), da bi ta neprijetnost (*dukkha*) izginila in da se nobena druga ne bi več pojavila.«

»S tem namenom smo zapustili posvetno življenje, veličanstvo.«

25 Prav tam, 75.

26 Prav tam.

27 Prav tam, 80–81.

»Zakaj pa bi morali predhodno vložiti napore? Ali ni že dovolj, če se vztrajno trudimo takrat, ko pride čas za to?«

Stari menih (*thera*) je rekel:

»Če se vztrajno trudimo le takrat, ko pride čas za to, ne moremo ničesar opraviti, veličanstvo, napore je treba vložiti že predhodno. Le taki napori so koristni.«

»Razložite mi na primeru.«

»Ali takrat, ko ste žejni in bi radi pili vodo, ukažete, naj vam izkopljejo vodnjak ali ribnik, da bi prišli do vode?«

»Ne, prečastiti.«

»Natanko tako, veličanstvo, tudi ne moremo ničesar doseči, če se trudimo le takrat, ko pride čas za to. Napore je treba vložiti že predhodno, le taki napori so koristni.«

»Povejte mi še kakšen primer.«

»Ali takrat, ko ste lačni in bi radi jedli riž, ukažete, naj vam zorjejo polja, posadijo riž in pripeljejo zrnje?«

»Ne, prečastiti.«

»Natanko tako, veličanstvo, tudi ne moremo ničesar doseči, če se trudimo le takrat, ko pride čas za to. Napore je treba vložiti že predhodno, le taki napori so koristni.«

»Povejte mi še kakšen primer.«

»Ali takrat, ko ste sredi bitke, ukažete, naj izkopljejo jarke, postavijo utrdbe, zgradijo mestno obzidje in stražne stolpe? Ali se takrat učite lokostrelstva in mečevanja ter bojevanja s sloni, konji in bojnimi vozovi?«

»Ne, prečastiti.«

»Natančno tako, veličanstvo, tudi ne moremo ničesar doseči, če se trudimo le takrat, ko pride čas za to. Napore je treba vložiti že predhodno, le taki napori so koristni. In tudi Gospod, veličanstvo, je rekel takole:

Modrec, ki predhodno stori vse tisto,

kar misli, da je zanj koristno,

se vztrajno trudi brez zmedenih misli.

Kdor zapusti resnico (*dhamma*) in živi z neresnico,

je kot kočijaž, ki zapusti dobro znano cesto

in si na slabi stranski poti zlomi os –

tak neumnež je ves žalosten, ko sreča smrt,

poln je skrbi – kot kočijaž, ki si je zlomil os.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Vprašanje o nibbāni« (3.6)²⁸

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, ali je *nibbāna* prenehanje (karmičnega nastajanja – *nirodha*)?«

»Da, veličanstvo, *nibbāna* je prenehanje (karmičnega nastajanja).«

»Kako pa je to, prečastiti, da je *nibbāna* prenehanje (karmičnega nastajanja)?«

»Vse tiste neumne ljudi, veličanstvo, ki so navezani na notranje in zunanje osnove čutne zaznave (*āyatana*) in se (ob teh zaznavah) veselijo in radostijo, odnese tok (zaznav) in se ne morejo v celoti osvoboditi rojstva, starosti, smrti, žalosti, joka, fizičnih in mentalnih bolečin ter obupa, ne morejo se v celoti osvoboditi (različnih) neprijetnosti bivanja (*dukkha*). Moder učenec plemenitih (*ariyasā-vaka*) pa ni navezan na notranje in zunanje osnove čutne zaznave, jih ne sprejme in se jih ne veseli. In ker jih ne sprejme in od njih ni odvisen, se želje (*taṇhā*) ne morejo pojaviti; ko prenehajo želje, preneha tudi navezanost (*upādāna*); ko preneha navezanost, preneha (karmično) nastajanje (*bhava*); ko preneha (karmično) nastajanje, ni več rojstva (*jāti*); če ni rojstva, pa tudi ni starosti, smrti, žalosti, joka, fizičnih in mentalnih bolečin ter obupa. Tako preneha vsa ta množica neprijetnosti (*dukkhakkhandha*). Zato je *nibbāna* prenehanje (karmičnega nastajanja), veličanstvo.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Ali lahko vsi dosežejo nibbano?« (3.7)²⁹

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, ali lahko vsi dosežejo *nibbāno*?«

»Ne, veličanstvo, vsi ne morejo doseči *nibbāne*. *Nibbāno* lahko dosežejo le tisti, ki gredo po pravi poti in spoznajo stvari, ki jih je treba spoznati, dojamejo stvari, ki jih je treba dojeti, zapustijo stvari, ki jih je treba zapustiti, razvijejo stvari, ki jih je treba razviti, in izkusijo stvari, ki jih je treba izkusiti.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

28 Prav tam, 83–84.

29 Prav tam, 84.

»Vprašanje o Buddhi« (3.9)³⁰

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, ali ste vi videli Buddho ?«

»Ne, veličanstvo.«

»Potem pa so gotovo vaši učitelji videli Buddho ?«

»Ne, veličanstvo.«

»Če je tako, prečastiti, potem pa Buddhē sploh ni.«

»Veličanstvo, ali ste videli reko Ūhā, ki teče v Himalaji?«

»Ne, prečastiti.«

»Ali jo je morda videl vaš oče?«

»Ne, prečastiti.«

»Potem pa reke Ūhā sploh ni, veličanstvo.«

»Reka Ūhā obstaja, prečastiti. Čeprav reke Ūhā nisva videla niti jaz niti moj oče, ta reka vseeno obstaja.«

»Natanko tako obstaja tudi Gospod (*bhagavā*), veličanstvo. Čeprav ga nismo videli niti jaz niti moji učitelji, pa Gospod vseeno obstaja.«

»Pametni ste, prečastiti Nāgasena.«

»Vprašanje o tem, kje je Buddha« (3.18)³¹

Kralj je rekel:

»Prečastiti Nāgasena, ali Buddha obstaja?«

»Da, veličanstvo, Gospod (*bhagavā*) obstaja.«

»Prečastiti Nāgasena, ali lahko pokažemo, kje se Buddha točno nahaja?«

»Gospod je popolnoma ugasnil, veličanstvo, dosegel je tisti element *nibbāne* (*nibbānadhātu*), kjer ni več nobene navezanosti (*upadhi*) na (nadaljnje) življenje. Zato ne moremo točno pokazati, kje se Gospod nahaja.«

»Razložite mi na primeru.«

»Kaj mislite, veličanstvo, ali lahko pokažemo plamen velikega ognja, ki je ugasnil? Ali lahko povemo, kje se ta plamen točno nahaja?«

»Ne, prečastiti, ta plamen je ugasnil in izginil.«

»Natanko tako, veličanstvo, je tudi Gospod ugasnil in odšel; dosegel je tisti element *nibbāne*, kjer ni več nobene navezanosti na (nadaljnje) življenje. Zato ne

30 Prav tam, 85.

31 Prav tam, 89–90.

moremo točno pokazati, kje se Gospod nahaja, lahko pa ga opišemo s pomočjo nauka (*dhamma*), ki ga je učil.«

»Pametni ste, prečastiti Nagasena.«

Veliki govor o štirih načinih pravilne pozornosti (*Mahāsatipaṭṭhānasutta*)

Iz tretjega poglavja »Opazovanje prave narave zaznav« (pal. *cittānupasanā*)³²

In kako, učenci, opazuje učenec zaznave kot zaznave?

Ko zaznavo spremljajo želje, učenec ve, da zaznavo spremljajo želje. Ko je zaznava brez želje, ve, da je brez želja.

Ko zaznavo spremlja jeza, učenec ve, da jo spremlja jeza. Ko je zaznava brez jeze, ve, da je brez jeze.

Ko zaznavo spremlja zmeda, učenec ve, da jo spremlja zmeda. Ko zaznava ni zmedena, ve, da ni zmedena.

Ko je zaznava nejasna, učenec ve, da je nejasna. Ko je zaznava raztresena, ve, da je raztresena.

Ko je zaznava razvita, učenec ve, da je razvita. Ko zaznava ni razvita, ve, da ni razvita.

Ko je zaznava popolna, učenec ve, da je popolna. Ko zaznava ni popolna, ve, da ni popolna.

Ko je zaznava zbrana, učenec ve, da je zaznava zbrana. Ko zaznava ni zbrana, ve, da ni zbrana.

Ko je zaznava svobodna, učenec ve, da je zaznava svobodna. Ko zaznava ni svobodna, ve, da ni svobodna.

Tako opazuje učenec različne zaznave pri sebi, pri drugih ali pa pri sebi in pri drugih. Ko razvije zbranost, opazuje poleg zaznav samih tudi vzroke, zaradi katerih zaznave nastanejo, in vzroke, zaradi katerih zaznave izginejo, ali pa oboje – vzroke za njihovo nastajanje in izginjanje. Jasno se zaveda, da obstajajo (pri opazovanju zaznav) samo različne zaznave, in na ta način pogloblja razumevanje in pozornost. Pri tem živi neodvisno in se ne naveže na nič na svetu.

Tako, učenci, opazuje učenec različne zaznave.

32 Prevod Primož Pečenko. Prevod je objavljen v: *Pot pozornosti: osnove budistične meditacije*, 228–229. Ljubljana: Založba Eno, 2014.

**Po sledih Siddharthe Gavgame Buddhe
v rodni Indiji**

**Avtor fotografij: Jan Ciglenečki
Indija, 2016**



Dhamek stupa v Sarnathu, kjer je imel Buddha svoj prvi govor, okolica Varanasija

Lokacija prvega budističnega koncila, Radžgir





Budistična univerza Nalanda

Budistični menih pred drevesom prebujenja, Bodhgaja





Meditacija pod drevesom prebujenja, Bodhgaja

Skupinska molitev pod drevesom prebujenja, Bodhgaja





V meditaciji (detajl), Bodhgaja

V globoki meditaciji, Bodhgaja



V samotnih džunglah Šrilanke

Avtor fotografij: Jan Ciglenečki

Šrilanka, 2017



Budistični menih sredi meditacije v džungli, gorovje Knuckles

Budistična meniha med sprehodom po džungli, gorovje Knuckles





Džetavana stupa, Anuradhapura

Kraljevski in monastični kompleks, Sigiriya





Ležeči Buddha v templju Tantirimalai

Odprtine za daritve v templju Aluvihara, kjer so v 1. stol. pr. n. št. na četrtem budističnem koncilu prvič zapisali palijski kanon na palmovce liste





Ruševine džunglskega samostana na hribu Mihintale

Skalni reliefi Buddhe na kamnitem templju Buduruwagala



Budizem na strehi sveta: Tibet

Avtor fotografij: Jan Ciglenečki

Tibet, 2019



Palača Potala, Lhasa

Romarka pred vhomom v samostan Drepung, okolica Lhase





Romarka pred templjem Jokhang, Lhasa

Lukhang, skrivni tempelj šestega dalajlame, Lhasa





Kumbum stupa v samostanu Pelkhor Chode, Gyantze

Kumbum stupa (detajl), Gyantze





Trdnjava Dzong, Gyantse

Tibetanska planota



V prazninah skalnih puščav Ladakha

Avtorica fotografij: Nina Petek

Ladakh, Indija, 2018, 2019, 2022, 2023



Prelaz Khardung, 5359 m (2023)

Samotna dolina Nubra (2018)





Meditacijska votlina v Saspolu (2019)



Lamajuru, mesečeva dolina (2023)



Samostan Bardan v dolini Zangskar (2022)

Samotišče nad samostanom Dzongkhul v dolini Zangskar (2022)





Jezero Moriri v regiji Changthang, pomemben budistični kraj za meditacije (2023)

Ustvarjanje mandale, okolica Lcha (2023)



V spokojnih gajih budizma na Japonskem

Avtor fotografij: Marko Uršič

Japonska, 2019



Bodhidharma (Daruma), Taizo-in, Kjoto

Vrt templja Sanzen-in, Ohara pri Kjotu





Praznik češenj (hanami) v mestu Fukui

Meditirajoči duhec, Sanzen-in, Ohara





Vulkan Kajmon-dake na jugu otoka Kjušu

Zenovski peščeni vrt v templju Ryoan-ji, Kjoto





Stupa in stele pri templju Shorin-in, Ohara

Grobovi in cedre v Oku-no-in na gori Koya-san



Izbrani odlomki iz besedil budizma *mahāyāna*

Sutra o srcu popolne modrosti (Prajñāpāramitāhṛdayasūtra)¹

Om! Poklon Sijajnemu, žlahtni popolni modrosti!
Plemeniti bodhisattva Avalokitešvara
je globoko v gojenju popolne modrosti
motril pet skupkov
in jih uzrl prazne lastne narave.

V tem svetu, Šariputra, oblika je praznina, praznina je prav tako oblika;
oblika ni drugačna od praznine,
praznina ni drugačna od oblike.
Vsaka oblika je praznina,
vse, kar je praznina, je oblika,
prav tako kot občutek, zaznava, mentalna stanja in zavest.

V tem svetu, Šariputra, imajo vse stvari značaj praznine.
Ni nastajanja, prenehanja, čistosti, nečistosti, nezadostnega in celovitega.
Zatorej, Šariputra, v praznini ni oblike,
ni občutka, ni zaznave, ni mentalnih stanj in ni zavesti.
Ni oči, ušes, nosu, jezika, telesa in razuma,
ni oblik, zvoka, vonja, okusa, dotika, misli,
ni predmeta vida in podobno, ni objekta misleče zavesti.
Ni nevednosti, izničenja nevednosti in podobno,
ni staranja in smrti, ne konca staranja in smrti,
ni trpljenja, nastajanja, prenehanja, poti;
ni znanja, ni dosežkov, ni neuspehov.

Zatorej, Šariputra, celo ob nehotenju postati buddha,
se zateče v popolno modrost in biva v umu, prostem omejitvev –
z umom brez preprek nima strahu,

1 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 157–158. Ljubljana: Založba Beletina, 2022.

presegajoč nasprotja domuje v nirvani.
Vsi buddhe, ki bivajo v vseh treh časih,
zatekajoč se k vrhovni popolni modrosti,
neomajno stremijo k popolnemu prebujenju.

Zatorej naj bo poznana vélika mantra popolne modrosti,
vélika mantra znanja, mantra vrhovna,
neprekosljiva mantra resnice in modrosti, ki izničuje vse bolesi.
Mantra popolne modrosti se glasi takole:
»O, Prebujenje, ki si hodilo in hodilo in (naposled) doseglo nasprotni breg.
Slava Tebi!

Tako je »srce popolne modrosti« končano.

Sutra o nastopu dobre dharme na Lanki (Lankāvatārasūtra)

Iz prvega in drugega poglavja²

1.

(39) Kje te so dežele, kot dragulji bleščeči se buddhe, sugate³?

So to sanje, iluzija in mesta, ki so gandharv čarovnija?

(40) Je to slepota, fatamorgana, sen neplodne matere – ali sled ognjišča, ki moj um jo tukaj zre?

(41) To prava je narava vseh stvari, ki grabijo jih čuti, prevaran z mislijo razuma ve zanjo ne nevedni.

(42) Ni vidca, videnega, ni rečenega in tistega, ki govori.

Buddha, dharna – to zgolj so misli in izdelana stališča.

Ti, ki vselej le tako umevajo, vodje nikdar ne uzro.

2.

(3) Ko večnost, ničnost opustiš, razumeš svet kot sanje, ko ga, ves milosten, motriš, to je vrhovno znanje.

(4) Telo dharme, ki je kot sanje – čemu ga častiti?

Brez misli o biti, nebiti – to moraš slaviti!

(24) Kako praznino usvojiti in odvisnost premostiti?

Kako se maternici izviti, v svetu enakudošno biti?

Sagathaka⁴

Prisluhni prelestnemu nauku mahajane,
razodetemu v sutri Lankavatara,
spletenemu iz bleščečih se verznihi draguljev,
ki parajo mrežo učenih pogledov.

2 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 171–172. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.

3 Skrt. *sugata*, ‚dobro idoč‘, tj. izpopolnjen, blažen. Nanaša se na razsvetljene oziroma buddhe, ki stopajo po »dobri poti«, tj. sledijo budističnemu nauku.

4 Skrt. *sagāthaka*, ‚s kiticami‘, zaključni del besedila *Lankāvatārasūtra*. Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 175–176. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.

- (19) Ni pogojenega, nepogojenega, razen za znanje – nevedni ju ustvarja kot neplodna mati sina skozi sanje.
- (27) Te stvari so prazne, brez lastne narave in nerojene – kot sanje, iluzija, njih bit-nebit je nezapopadljiva.
- (31) Ni prilaščanja, ni objekta, ni zvezanega in vezi, vse je kot sanje in kot privid bolnih oči.
- (35) Svet je kot sanje, zato v njem mnoštvo obstoji; tisti, ki vse to spozna, svet poučuje in svet ga časti.
- (65) Iz sklepanja in primerov so stališča skovana, kot sanje, luna, privid, sled ognjišča, gradovi gandharv.
- (66) Rojstvo naj ne bo razumljeno tako, kot običajno je, saj svet je domišljija, prazen kot sanje, iluzija.
- (211) Štiri veščine uma so z močjo buddh in vajo pridobljene, vzniknejo ob rojstvu, druge pa so v sanjah usvojene.
- (212) Moči, nabranih v sanjah, teh, ki prihajajo od buddh in rojstva, ne more usvojiti niti trud predani.
- (222) Dospeti do samotnih buddh, doseči budstvo, arhata – skrivna so semena prebujenja, ki klijejo v sanjah.
- (227) Soodvisnost, skupki, narava lastna, jaz, znanje, vse to je kot privid, klobčič las, kot iluzija, sanje.
- (228) Prepoznati svet kot sanje, pomeni doseči resnico, ki je onstran sklepanja, prosta individualnega.
- (279) Strasti, poti karme, telesa, stvarnik, sadovi dejanj so kot fatamorgana in sanje, so kot mesto gandharv.
- (291) Kar je iz delcev, ni oblika, in oblika ni iz delcev; iz teh ne sestojijo niti sanje ne mesta gandharv.
- (346) Iz razločevanja svet je stvarjen, rojen iz vezi navad; jogin zaznava bivajoče kot iluzijo in pa sanje.
- (412) Nevednež razume pogojeno in nepogojeno kot trajno, a to nista – sta kot zvezde, klobčič las, kot odmev ali prikazni v sanjah.
- (413) Vse je kot privid, sanje, iluzija, vse je mesto gandharv – ničesar ni, četudi je – od tod soodvisnost izvira.
- (424) Na sedmi stopnji ni grehov v telesu, misli, govoru, končna osma je kot prečkanje deroče reke v sanjah.
- (514) Filozofi napak govorijo o mnoštvu, enosti; ne razumejo, da je ta svet kot iluzija, kot sanje.

(561) Ko je ta svet razumljen kot sanje in kot iluzije,
je konec vzroka in učinka, je konec domišljije.

(567) Ko je rečeno, da je nekaj podobno telesu, domu, posesti,
je to ustvarjeno kot sanje, saj um napak domneva, da je dualen.

Sutra o popolni modrosti v osem tisoč vrsticah (*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitāsūtra*)

»Drugo poglavje o veličastnih« (2.21)⁵

Nekaj bogov v zboru so prešinile misli: »Tega, kar nam je Subhuti pravkar povedal, ne razumemo.« Subhuti je prebral njihove misli in jih nagovoril: »Božji sinovi, ničesar ni, kar bi bilo za razumeti. Pravzaprav nič ni bilo nakazano in nič ni bilo pojasnjeno.« Takoj zatem so bogovi pomislili: »Naj modri Subhuti obširneje spregovori o tem in razjasni, kaj je najbolj oddaljeno od oddaljenega, subtilnejše od subtilnega in globlje od globokega.« Subhuti jim je zopet prebral misli in jim dejal: »Nihče si more nabrati sadov svetega življenja ali jih zadržati, sadov tistega, ki je vstopil v tok, da bi dosegel razsvetljenje – kar pa lahko, je le to, da potrpežljivo sprejme neulovljivost vseh dharm.« Nato so bogovi pomislili: »Le kaj bi si moral želeli nekdo, da bo postal kot tisti, ki je vreden prisluhniti nauku častitega Subhutija?« Subhuti jim je ponovno prebral misli in pojasnil: »Ti, ki se od mene naučijo nauka, bi si morali želeli biti kot iluzorna magična stvaritev, sicer ne bodo slišali mojih besed niti izkusili tistega, kar sporočajo. Bogovi pa: »Ali so bitja kot magične iluzije?« Subhuti je pritrdil: »Bitja so kot magične iluzije – so kot sanje. Bitja in magične iluzije nista dve različni stvari, kakor niso sanje in bitja. Vsa dejstva so kot magična iluzija, kot sanje. Različne vrste modrih, od tistih, ki so stopili v tok, do tistih, ki so dosegli budstvo, so kot magične iluzije, kot sanje.« Bogovi so odvrnili: »Kot praviš, je torej tudi popolno razsvetljeni Buddha kot magična iluzija, kot sanje? Prav tako praviš, da je budstvo kot magična iluzija, kot sanje?« Subhuti je dejal: »Tudi nirvana, pravim, je kot magična iluzija, je kot sanje. Še kako bolj kot vse drugo!« Bogovi so vprašali: »Tudi nirvana, modri Subhuti, praviš, da je kot iluzija, kot sanje?« Subhuti je odgovoril: »Če bi bilo kaj odličnejšega, bi tudi za to dejal, da je kot iluzija, kot sanje. Iluzija in nirvana nista dve različni stvari, kot tudi nista nirvana in sanje.«

Zatem so častiti Šariputra, častiti Purna, častiti Majtrajaniputra, častiti Mahakošthila, častiti Mahakatjajana, častiti Mahakašapa in drugi véliki učenci, skupaj s tisočeriimi drugimi bodhisattvami, dejali: »Subhuti, kdo bo razumel to popolno modrost, ki si jo pojasnil?«

Takoj zatem je častiti Ananda dejal starim: »Razumeli bodo tisti, ki so usvojili jasne poglede, bodhisattve ali pa arhati, v katerih se je tok izsušil.«

5 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 187–188. Ljubljana: Založba Beletina, 2022.

Subhuti: »Nihče ne more zapopasti te popolne modrosti, ki sem jo pojasnil. Prav nobena dharna ne more biti predmet razprav in ne more biti razložena. In nikogar ni, ki bi jo lahko doumel.«

To je popolnost sanj, odmeva, podobe v odsevu, privida, vseh iluzij, saj nas seznanjajo z nenastankom.

Sutra zlate svetlobe (*Suvarṇaprabhāsottamasūtra*)

»Devetnajsto poglavje o tigrici«⁶

Kralj po imenu Maharatra je imel tri sinove, Mahapranado, Mahadevo in Mahasattvo. Nekega dne se je napotil v park, da bi se sprostil. Medtem ko je očaran nad lepotami gaja pogledoval za cvetjem, so principi tekali sem ter tja in naposled vstopili v gozd Dvadašavanagulma. Njihovi varuhi so izgubili sled za njimi in odšli po svoje. Princi so tako prispeli v zaščiten gost gozd. Nato je Mahapranada dejal svojima bratoma:

»Moje srce je s strahom prežeto, držimo se skupaj!
Divje zveri, kot sta tiger in lev, lahko nas požrejo!« (19.3)

Mahadeva je odvrnil: »Tega me ni strah, bojim pa se, da bi se ločil od svojih dragih.« Mahasattva je pripomnil:

»Za nekatere je tegoba, jaz pa, prav tako kot drugi modri
ne čutim stiske v telesu, ampak le blagor in modrost.« (19.4)

Nato so se principi sprehodili skozi gozd in naleteli na tigrico, obkroženo z mladiči, ki jih je skotila pretekli teden. Bila je sestradana in žejna, njeno telo je bilo izjemno šibko.

Ko so jo zagledali, je Mahapranada dejal: »Šest ali sedem dni je preteklo, odkar je ta nesrečnica skotila. Ni našla hrane, zato bo umrla od lakote ali požrla lastne mladiče.« Mahasattva je dejal: »Kakšno hrano uživa ta reva?« Mahapranada mu je odgovoril: »Pravijo, da sta za tigre, medvede, leve in hijene primerna sveže meso in vroča kri.« Mahadeva je pripomnil: »Tej revji, katere telo je izmučeno od lakote in žeje, je ostalo le še malo življenja, zelo je slabotna in si ne more poiskati hrane. Kdo bo žrtvoval svoje življenje, da jo reši?« Mahapranada je odgovoril: »Oh, dati svoje telo je strašljivo dejanje«, Mahasattva pa: »Za ljudi, kot smo mi, šibkega uma in silno navezani na svoje telo, je takšno dejanje res težavno. Ampak vélika bitja povsem neustrašno žrtvujejo svoja telesa z avoljo dobrobiti drugih.« Dodal je še:

6 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 204–209. Ljubljana: Založba Beletrina, 2022.

»Milostnim je telo zgolj nekaj, kar so prejeli v svetu,
sočutni, vedrega duha presegli so život in um.« (19.5)

Mahasattva je nato dolgo časa z bridkostjo, ne da bi trenil z očmi, zrl v tigrico, nakar ga je prešinila misel:

»Prišel je čas, da podarim svoje telo. Zakaj?
Dolgo sem skrbel za nično telo, zapisano smrti,
propadu, mu priskrbel pijačo, hrano in obleko,
postelje razkošne. Obsojeno na propad in bedo
ima namen edini, da opusti naravo svojo.« (19.6)

In pa:

»Nečisto je in trajalo ne bo. Zato naj uporabim ga za plemeniti konec.
To zame je lahko kot ladja, ki prečka ocean rojevanj, smrti. (19.7)
Dati to telo, ki poseduje stotine življenj in je kot ognjek,
napolnjeno z urinom, blatom in brez temelja kot morska pena,
s stotinami črvov, leži zrabljeno od vsega, kar je postorilo. (19.8)
Telo dharme bom dosegel, prosto skupkov, brez bridkosti, odeto le
v plašč na stotine vrlin in čednosti neomajnih, neuklonljivih. (19.8)
Brez bolesti in spremembe, le s pečati meditacije, modrosti,
telo dharme, svetlo, čisto, napolnjeno s sto lastnostmi, bom pridobil.« (19.9)

S srcem, do vrha polnim sočutja in odrešenja, je bratoma dejal, naj ga zapustita:
»Lahko gresta, jaz se bom vrnil v gozd Dvadašavanagulma zaradi neke osebne zadeve.« Nato je Mahasattva zapustil ta predel goščave in se vrnil k tigrici. Svoja oblačila je obesil na vzpenjalko in molil: »Za dobrobit bitij, ki se preseljujejo, naj dosežejo mir in prebujenje brez primere. Moj um je sočuten in neomajen; dajem to telo, ki se mu drugi le s težavo odpovejo. Naj dosežem popolno prebujenje, za katerim stremijo bodhisattve. Tako bom osvobajal bitnosti treh svetov iz obilja strahu oceana bivanja.«

Nato se je Mahasattva ulegel pred tigrico, a ta se ni zdrznila. Pomislil je: »Preveč je slabotna!« Tako se je dvignil in pogledoval za ostrim orožjem, a ga ni našel. Vzel je trdo bambusovo palico, staro sto let, si prerezal grlo in se zgrudil pred živaljo. Ko je padel na tla, se je zemlja šestkrat stresla kot ladja sredi vodovja, ob katero se na

oceanu zaganja veter. Sonce, kot bi ga pogoltnil Rahu,⁷ ni več oddajalo svojih žarkov. Cvetje je zadišalo z božanskimi vonjavami in boginja, presunjena od osuplosti, je častila bodhisattvo:

»O, plemeniti um, ki v nedrjih svojega sočutja nosiš vsa bitja,
si tako velikodušno podaril svoje telo, heroj med ljudmi.
Kaj kmalu in brez zapletov boš našel neskaljeno spokojnost,
mirno, nepresegljivo stanje, prosto rojstva in bolečine smrti.« (19.10)

Zatem je tigrica obrala telo bodhisattve vse do kosti, da ni ostalo nič mesa in krvi. Ko sta začutila potres, je Mahapranada dejal Mahadevi:

»Ko stresla se je zemlja z oceani v smereh desetih,
ko sonce je zgubilo žarke in cvetni dež je padel,
moj um je sila zaskrbljen – brat predal telo je svoje.« (19.11)

Mahadeva pa je rekel:

»Glede na besede sočutja, ki jih je izrekel,
in način, kako v žival je zrl, trpečo od bolesti,
vso slabotno, tik pred tem, da loti se mladičev svojih
– tudi mene se je silna zaskrbljenost polastila.« (19.12)

Nato sta se mlada princa, prežeta z globoko žalostjo in očmi, polnimi solza, vrnila po poti do kraja, kjer je bila poprej tigrica. Ugledala sta oblačila, obešena na poganjkih bambusa, in vsenaokoli bratove okrvavljene kosti, pa tudi lase, zmršene v vse smeri. Ob tem prizoru sta klecnila na tla ob bratove ostanke. Čez nekaj trenutkov sta dvignila roke in izustila krik, prežet z boleščjo:

»Oh, dragi brat, kralj in mati sta od vsega sinom le najbolj predana.
In mati bo vprašala: ‚Kje tretji je z očmi kot lotosovi cvetni listi?‘ (19.13)
Za naju tu v tem gozdu življenje boljše ni od smrti.
Ko sva izgubila Mahasattvo, le kako bo staršem sploh še mar za naju? (19.14)

7 Skrt. *Rāhu*. Demon, ki povzroča lunine in sončeve mrke, kar se kaže tudi v zgornji kitici, ko pogoltno sončeve žarke (Petek, *Na pragu prebujenja*, 206).

Tako sta premišljevala princa, polna bridkosti, in odšla svojo pot.

Kraljevi služabniki so v iskanju dečkov tekali v vse smeri, nakar so ju zagledali: »Princa, kaj se je zgodilo? Kaj se je zgodilo?!«

V tem času pa je kraljica ležala na svoji postelji in uzrla sanje, ki so napovedovale ločitev od svojih dragih: njeni dojki sta bili odrezani, zobje pa izpuljeni. Uzrla je mlade golobice, ki jih je pograbil kragulj. Nenadoma jo je prebudil potres in prestrašeno je pomislila:

»Čemu nas je ohranjevalec bitij, odet v oceane, tako nasilno stresel?
Oropano je sonce žarkov svojih, kar na žalost v mojem srcu kaže.
Odsekani dojki v sanjah sem uzrla, telo je šibko, oči pa trepetajo.
Želim izvedeti, ali je s sinovi, ki v gozdu se igrajo, vse v redu.« (19.15)

Ko je kraljica tako premlevala, je vstopila strežnica. Zaskrbljena je dejala kraljici: »Kraljica, čuvaji iščejo princa. Govori se, da se je vaš ljubljeni sin izgubil.« Ko je kraljica slišala te besede, je z drgetajočim srcem in prepornimi očmi solza nagovorila kralja: »Gospod, slišala sem, da je moj dragi sin izgubljen.« Kralj je bil ves iz sebe in z drgetom v srcu je dejal: »Izgubil sem svojega ljubljenega sina.« Da bi potolažil kraljico, je rekel: »Kraljica plemenita, ne žaluj. Nemudoma bom našel najinega princa.« Ko je odšel, je zagledal množico ljudi in dva princa, kako sta se bližala iz daljave. Potarnal je:

»Princa prihajata – ne pa vsi trije!
Radost moža, ki ima sina, enaka ni kot bolečina ob izgubi.
So srečni ti ljudje, ki so brez sina?
Ali tisti, ki so soočili se s smrtjo otroka, ko sami še živijo?« (19.15)

Prežeta z neznosno žalostjo je kraljica kot mlada kamela, dregnjena v mednožje, strahotno zakričala:

»Moji trije sinovi so se s spremstvom služinčadi v gozd, preraščen s cvetjem, napotili.
Moj najmlajši sin pa ni se vrnil. Kje je ta najdražji, ki srce je moje?!« (19.17)

Ko sta se princa približala, ju je kralj vprašal: »Kje je najmlajši princ?« Trpeča od žalosti sta imela suha usta, oči pa napolnjene s solzami. Ničesar nista odvrnila.

Kraljica je vprašala:

»Kje je moj najmlajši sin? Srce mi bo počilo! Telo trpi neznosno bolečino, moj um je omračen. Brž mi povejta!« (19.18)

Nato sta sinova le povedala, kaj se je pripetilo. Ko sta o tem slišala kralj in kraljica, sta se onesvestila. Zatem sta si opomogla in ihteča odhitela v gozd. Ko sta zagledala kosti brez mesa, krvi in mišic ter sinove razmršene lase, sta zopet padla po tleh kot drevo, ki ga je zlomil veter. Duhovnik in dvorjani, ki so bili priča tem dogodkom, so osvežili in oživili telesi kralja in kraljice z mazilom iz sandalovine. Ko sta si opomogla, se je kralj vzdignil in zajokal:

»Oh! Dragi sin, ljubeč in dobrosrčen, zakaj tako prehitro krenil si v kraje smrti? Zakaj smrt raje ni prišla po mene? Večje bolesti od te še nikdar nisem čutil.« (19.19)

Jokala je tudi kraljica, razmršenih las in udarjajoč se po prsih se je zvijala po tleh kot riba na suhem, kot krava, ki je izgubila svoje mlade, kot kamela, ki so ji poginili mladiči:

»Oh! Kdo je ta lotos, najdražjega sina, razklal in tu raztresel? Kateri moj sovražnik je pogubil sina z očarljivimi očmi in obrazom kot luna? (19.20)
Ko vidim sina, kako je pokončan na tleh, zakaj se mi telo ne zlomi?
Srce moje je jekleno, saj ne popusti ob tej strahotni bolečini. (19.21)
Danes sem v sanjah prsi uzrla, odsekane z mečem, in zobe izdrte,
in danes sina nenadoma ni več med nami. Kot eno od treh golobic,
ki jo zagrabil je kragulj, obkrožena s sinovi tremi, smrt mi enega
je vzela. Oh! Dozorel je sadež mojih sanj strahotnih!« (19.22)

Nato sta kralj in kraljica na najrazličnejše načine žalovala za svojim sinom. Obkrožena s številčno množico sta se odela v okrasje in se poklonila sinovim ostankom, ki sta jih zatem prinesla na ta kraj.

Nāgārjuna, Temeljni verzi o srednji poti (*Mūlamadhyamakakārikā*)

Osemnajsto poglavje »Pregled sebstva« (*Ātma-parikṣā*)⁸

1. Če bi bilo sebstvo istovetno s skupki, bi bilo podvrženo porajanju in preminevanju. Če bi bilo različno od skupkov, ne bi imelo lastnosti skupkov.
2. Če pa sebstvo ne obstaja, kako naj obstaja tisto, kar sebstvu pripada? Ker pride do ugasnitve sebstva in tistega, kar sebstvu pripada, ni ne »mojega« ne »jaza«.
3. Kdor je brez »mojega« in »jaza«, ta ne obstaja. Kdor vidi koga, ki je brez »mojega« in »jaza«, ta ne vidi.
4. Ko premineta »moje« in »jaz«, ki temeljita na »zunanjem« in »notranjem«, premine prisvajanje. Zaradi preminutja prisvajanja pa premine tudi rojstvo.
5. Do osvoboditve pride, ko preminejo dejanja in motnje. In če se dejanja in motnje porajajo zaradi miselnih predstav, se te porajajo zaradi popredmetenja. A popredmetenje – to je uničeno v praznini.
6. *Buddhe* so učili tako »sebstvo« kot »nesebstvo«. Učili pa so tudi, da ni ne sebstva ne nesebstva.
7. Kjer se konča domena duševnosti, se konča tudi imenljivo. Kakor *nirvāṇa* je tudi narava stvari neporojena in nepreminula.
8. Vse je resnično, vse je neresnično, vse je resnično in neresnično, vse je niti neresnično niti resnično. To je Buddhov nauk.
9. Nepogojena, spokojna, nepopredmetna po popredmetenju, brez miselnih predstav in raznolikih pomenov – takšna je narava resničnosti.
10. Ko nekaj obstaja v odvisnosti od nečesa drugega, ni s tem niti istovetno niti se od njega ne razlikuje. Ta drugi ni torej niti izničen niti večen.
11. Brez enega samega ali več različnih pomenov, neizničen, nevečen – takšen je nesmrtni nauk *buddh*, zaščitnikov sveta.
12. Ko se polno prebujeni ne pojavljajo več, *śrāvake* pa so izginili, se modrost *pratyekabuddh* poraja brez stika.

8 Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič. Prevod je objavljen v: Nāgārjuna. *Temeljni verzi o srednji poti*, 190–193. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

Petindvajseto poglavje »Pregled *nirvāṇe*« (*Nirvāṇa-parikṣā*)⁹

1. Če je vse to prazno, ni ne porajanja ne preminevanja.

Do opustitve ali preminutja česa naj bi torej prišlo z *nirvāṇo*?

2. Če je vse to neprazno, ni ne porajanja ne preminevanja.

Do opustitve ali preminutja česa naj bi torej prišlo z *nirvāṇo*?

3. Neopuščena, nedosežena, neizničena, nevečna, nepreminula, neporojena – takšna naj bi bila *nirvāṇa*.

4. *Nirvāṇa* ni nič obstoječega. Če bi bila, bi imela lastnosti staranja in smrti, saj ni obstoječe stvari, ki bi bila brez staranja in smrti.

5. Nadalje, če bi bila *nirvāṇa* nekaj obstoječega, bi bila pogojena, kajti nikjer ne najdeš obstoječe stvari, ki bi bila nepogojena.

6. Nadalje, če bi bila *nirvāṇa* nekaj obstoječega, kako bi lahko bila neodvisna? Kajti nikjer ne najdeš obstoječe stvari, ki bi bila neodvisna.

[...]

13. Kako naj bi bila *nirvāṇa* oboje, namreč nekaj obstoječega in neobstoječega hkrati?

Kajti *nirvāṇa* ni sestavljena, obstoječe in neobstoječe stvari pa so.

14. Kako naj bi bila *nirvāṇa* oboje, namreč nekaj obstoječega in neobstoječega hkrati?

Kajti tako kot svetloba in temà se tudi obstoječe in neobstoječe ne pojavljata na istem kraju.

15. Trditev, da *nirvāṇa* ni niti nekaj obstoječega niti nekaj neobstoječega, je utemeljena le, če sta utemeljena tako obstoječe kot neobstoječe.

16. Če *nirvāṇa* ni niti nekaj obstoječega niti nekaj neobstoječega, kako je mogoče spoznati, da ni niti nekaj obstoječega niti neobstoječega?

17. Ne gre torej trditi, da Častitljivi po preminutju obstaja, ne obstaja, obstaja in ne obstaja hkrati ali da niti obstaja niti ne obstaja.

18. Prav tako pa ne gre trditi, da Častitljivi med bivanjem obstaja, ne obstaja, obstaja in ne obstaja hkrati ali da niti obstaja niti ne obstaja.

19. *Saṃsāra* se v nobenem oziru ne razlikuje od *nirvāṇe*.

Nirvāṇa se v nobenem oziru ne razlikuje od *saṃsāre*.

20. Meja *nirvāṇe* je meja *saṃsāre*.

Med njima ne najdeš niti najmanjše razlike.

21. Nazori o tem, kaj je onkraj preminutja, o končnosti in večnosti sveta itn. so odvisni od *nirvāṇe*, od pretekle in prihodnje meje.
22. Če so vse *dharme* prazne, kaj je končno, kaj neskončno, kaj končno in neskončno hkrati, kaj ni niti končno niti neskončno?
23. Kaj je istovetno, kaj različno? Kaj je večno, kaj nevečno? Kaj je večno in nevečno hkrati, kaj ni niti večno niti nevečno?
24. Ugasnitev vsega spoznavanja in popredmetenja vodi v blaženost. Buda ni nikoli in nikjer nikogar učil nobenega nauka.

Izbrani odlomki iz besedil budizma vajrayāna

Bardo Thödol ali Osvoboditev s poslušanjem na posmrtni ravni (Tibetanska knjiga mrtvih)

Bardo doživljanja resničnosti

(Uvodna navodila, ki zadevajo doživljanje resničnosti v tretji stopnji *Barda*, imenovanega *Čonjid Bardo*, ko se pojavijo karmični prividi) (1. knjiga, 2. del)¹

O ti, plemenitega rojstva, tisto kar se imenuje smrt, je zdaj prišlo. Odhajaš s tega sveta, a ti nisi edini; [smrt] pride k vsakomur. Ne oklepaj se tega življenja niti zaradi ljubezni niti zaradi šibkosti. Četudi se ga oklepaš iz slabosti, nimaš moči, da bi ostal tu. Ničesar drugega ne boš dosegel, kot da boš taval v tej *samsari*. Ne bodi navezan [na ta svet]; ne bodi šibak. Spominjaj se *Dragocenega Trojstva*.

O ti, plemenitega rojstva, naj te v *Čonjid Bardu* obide še tak strah ali groza, ne pozabi naslednjih besed in z njihovim pomenom v svojem srcu pojdi dalje; v njih je položena življenjska skrivnost spoznanja:

Ojoj, ko se negotovo izkušanje Resničnosti zasvita tu nad menoj,
z vsemi mislimi na strah, grozo ali muko pred vsemi
zavrženimi [prividnimi prikaznimi],
naj prepoznavam vsakršna [videnja], ki se pojavljajo kot
odbleski moje zavesti;
naj jih spoznam, da so takšne narave, kot so prividi v Bardu:
ko imam v tem odločilnem trenutku [možnost], da dosežem veliki cilj,
naj se ne bojim trum mir in srd prinašajočih [božanstev],
svojih lastnih miselnih podob.

Razločno ponavljaj te [stihe] in zapomni si njihov pomen; medtem ko jih ponavljajš, stopaj dalje, [o ti, plemenitega rojstva]. Tako bo, naj se pojavijo kakršna koli videnja strahu in groze, zagotovljeno spoznanje; in nikdar ne pozabi na življenjsko, skrivnostno večino, ki je položena v to.

¹ Prevod Ivo Svetina. Prevod je objavljen v: *Tibetanska knjiga mrtvih. Bardo Thödol ali Osvoboditev s poslušanjem na posmrtni ravni*, 122–123. Ljubljana: Založba Karantanija, 2002.

Zasmrtje (2. knjiga, 1. del)²

Ni je ene same [teh moči], ki bi si jih pozelel, a da je ne bi mogel izpolniti. Sposobnost, da jih neovirano uporabljáš, je sedaj v tebi samem. Pomni to in moli k svojemu učitelju.

Bistvene značilnosti bivanja v vmesnem stanju (2. knjiga, 1. del)³

O ti, plemenitega rojstva, kdor ima telo takšne vrste, bo videl kraje [ki jih je dobro poznal na zemeljski ravni] in sorodnike [tam], tako kot človek vidi v sanjah.

Ti vidiš svoje sorodnike in znance in govoriš jim, a oni ti ne odgovarjajo. Nato, videč njih in svojo družino jokati, pomisliš: Jaz sem mrtev! Kaj naj storim? In začutiš silno bridkost, tako kot riba, ki je iz [vode] vržena na rdečo žarečo žerjavico. Takšno bridkost boš tokrat izkušal. Toda občutek bede ti sedaj ne bo prav nič koristil. Če imaš božanskega učitelja, moli k njemu. Moli k Zavetnemu božanstvu, k Sočutnemu. Četudi začutiš navezanost na sorodnike in znance, ti to ne bo olajšalo tvojega stanja. Zato ne bodi navezan nanje. Moli k Sočutnemu Vladarju in izognil se boš žalosti, strahu in grozi.

O ti, plemenitega rojstva, ko boš gnan [sem ter tja] z nepojenljivim *karmičnim* vetrom, bo tvoj razum, ker bo brez enega samega predmeta, na katerem bi se odpočil, kot v pišu vrtinčeno peresce, kot jahajoč na konju vetra. Nenehno in ne po svoji volji boš taval naokrog. Vsem tistim, ki bodo jokali, [boš dejal]: »Tu sem, ne jokajte!« Toda, ker te ne bodo slišali, boš pomislil: Jaz sem mrtev! In tedaj boš vnovič občutil vso bridkost. Ne bodi tako ubog.

Vsepovsod bo siva, somračna svetloba, tako za dne kot ponoči in ob vsakem času. V tem Vmesnem stanju boš preživel en, dva, tri, štiri, pet, šest ali sedem tednov, vse do devetinštiridesetega dne. Bilo je že omenjeno, da muke *Sidpa Barda* trajajo približno dvaindvajset dni, vendar zaradi odločujočega vpliva *karme* natančne dolžine trajanja ni moč opredeliti.

O ti, plemenitega rojstva, nekako v tistem času te bo silovit veter *karme*, strašan in tak, da ga boš le z muko vzdržal, nosil [dalje], izza hrbta zaletavajoč se v strahovitih sunkih. Ne boj se ga. To je tvoja lastna utvara. Gosta in grozovita tema bo nenehno vzhajala pred teboj in iz njenega središča bodo prihajali grozo budeči kriki, kot: »Udari! Zakolji!« in njim podobne grožnje. Ne boj se jih.

2 Prav tam, 178.

3 Prav tam, 180–183.

V drugih primerih, pri osebah z veliko zle *karme*, bodo *karmično* spočeti *rakšasi* [ali zli duhovi], ki žro meso in noseči najrazličnejše orožje, kričali: »Udari! Zakolji!« in podobno, in pri tem bodo zganjali strahovit hrušč. Zgrnili se bodo nad človekom, kot da bi hoteli med seboj tekmovati, kdo [od njih] ga bo zgrabil. Vzšle bodo tudi prividne prikazni, da se bo zdelo, kot da človeka preganjajo neštete grozne roparske zveri.

Sneg dež, tema in silni sunki [vetra] ter blodnje, da ga preganja množica, se bodo tudi pojavili; [in] trušč gorá, ki se rušijo, in srditih morij, ki preplavljajo, in rjoveč ogenj in siloviti vrtinčasti vetrovi.

Ko se ti zvoki pojavijo, bo človek, prestrašen od njih, začel begati v vse smeri, ne meneč se, kam beži. A pot bo presekana s tremi strašnimi brezni – belim in črnim in rdečim. Strašni in globoki bodo in človeku se bo zdelo, da bo vsak hip strmoglavil vanje. O ti, plemenitega rojstva, to niso prava brezna, to so jeza, poželenje in neumnost.

Takrat vedi, da je to *Sidpa Bardo*, [v katerem si]. Kliči Sočutnega po imenu in iskreno moli tako: O, Sočutja prepolni Vladar in moj Učitelj in Plemenito Trojstvo, ne dovolite, da jaz, [ki mi je ime tako in tako], padem v nesrečne svetove! Ravnaj tako, da tega nikdar ne pozabiš.

Tisti, ki so zbrali veliko dobrih del in so se iskreno posvetili veri, bodo v polni meri izkušali najrazličnejše radostne užitke in srečo in zadovoljstvo. Ona vrsta neopredeljenih bitij, ki si ni niti pridobila zaslug niti si ni ustvarila slabe *karme*, ne bo izkušala niti radosti niti bolečine, ampak samo nekakšno topoglavo ravnodušnost, ki ne bo imela barve. O ti, plemenitega rojstva, karkoli naj se že na tak način pojavi – kakršne koli radostne užitke boš lahko izkušal – naj te ne zapeljejo; ne zaljubi se slepo [vanje]; pomisli: Naj bosta Učitelj in Trojstvo čaščena [s temi užitki, pridobljenimi z dobrimi deli]. Zavrzi vso zaslepljenost in hrepenenja.

Tudi če ne izkusiš niti radosti niti bolečine, ampak samo ravnodušnost, obdrži svoj razum v stanju zbranosti [globokoumnega premišljevanja nad] Vélikim Znamenjem, ne da bi mislil na to, da globokoumno premišljaš. To je zelo pomembno.

O ti, plemenitega rojstva, takrat, ob mostiščih, v hramih, ob stupah osmerih vrst, se boš za hip odpočil, a dolgo ne boš mogel ostati tam, ker tvoj razum je bil ločen od tvojega telesa [zemeljske ravni]. Zaradi te nezmožnosti postopanja v brezdelju boš pogosto vznemirjen in nejevoljen in brez pravega vzroka prestrašen. Občasno bo tvoj Poznavalec nejasen, včasih le bežen in razpršen. Takrat se boš domislil naslednjega: Ojoj! Jaz sem mrtev! Kaj naj storim? In zaradi te misli se bo Poznavalec užalostil in srce bo postalo mrzlo in skušal boš brezmejno bedo žalosti. Ker se ne moreš odpočiti niti na enem samem mestu, a se čutiš gnanega dalje, ne razmišljaj o najrazličnejših stvareh, ampak dovoli razumu, da vztraja v svojem [nespremenjenem] stanju.

Hrano boš lahko jedel le tisto, ki ti je bila darovana, in nobene druge. O prijateljih ne bo nič gotovega v tistem času.

To so znamenja tavanja miselnega telesa v *Sidpa Bardu*. Takrat bosta sreča in beda odvisni od *karme*.

Videl boš svoj dom, vse navzoče, sorodnike in svoje truplo in pomislil boš: Jaz sem sedaj mrtev! Kaj naj storim? In skrušenemu od občutka silne žalosti se ti bo porodila misel: Kaj vse bi dal, da bi znova imel svoje telo! Tako premišljujoč boš blodil sem ter tja, iščoč svoje telo.

Tudi če bi mogel vstopiti v svoje mrtvo telo devedkrat zapovrstjo – zahvaljujoč dolgemu časovnemu obdobju, ki si ga bil prebil v *Čönjid Bardu* – bo truplo že zmrznilo, če je zima, in razpadlo, če je poletje, ali pa so ga bili tvoji sorodniki že upepelili ali zakopali ali vrgli v vodo ali izpostavili ptičem in divjim zverem. Ker ne boš našel enega samega mesta, da bi tam poiskal zavetje, boš nezadovoljen in imel boš občutek, kot da si stisnjen v razpoke in počí med skalami in pečinami. Takšno bedo boš trpel v Vmesnem stanju, ko boš iskal svoje vnovično rojstvo. Iščoč svoje telo, si ne boš prislужil nič drugega kot trpljenje. Zavrzi željo po telesu in dopusti svojemu umu, da domuje v stanju odrekanja, in ravnaj tako, da boš vztrajal pri tem.

Tako soočen si umrli zagotovi Osvoboditev iz *Barda*.

Sodba (2. knjiga, 1. del)⁴

O ti, plemenitega rojstva [imena takega in takega], poslušaj. To, da tako trpiš, je posledica tvoje *karme*: nihče drug ni kriv tega, le tvoja *karma* je to. Zatorej iskreno moli k Plemenitemu Trojstvu, ono te bo obvarovalo. Če ne boš molil in se potapljal v globokoumno premišljevanje nad Vélikim Znamenjem ali nad katerim koli zavetnim božanstvom, bo Dobri duh (Mali beli bog), ki je bil hkrati s teboj rojen, prišel, da prešteje tvoja dobra dela [z] belimi rečnimi kamenčki, in Zli duh (Mali črni zli duh), ki je bil hkrati s teboj rojen, bo prišel, da prešteje tvoja zla dela [s] črnimi rečnimi kamenčki. Takrat boš silno prestrašen, prepaden in prepoln groze in trepetal boš in poskušal boš govoriti laži, govoreč: »Jaz nisem storil enega samega zlega dejanja.« Tedaj bo Gospodar Smrti dejal: »Posvetoval se bom z zrcalom *karme*.«

Rekoč to, bo pogledal v zrcalo, v katerem se razločno zrcali vsako dobro in vsako zlo dejanje. Laž ne bo koristila. Zatem ti bo [ena od Mučiteljic pogubljevalk] Gospodarja Smrti nataknila vrv okrog vratu in te vlačila naokrog; odtrgala ti bo glavo, ti izpulila srce, ti iztrgala drob, ti polizala možgane, ti izpila kri, ti požrla meso in

4 Prav tam, 184–186.

ti oglodala kosti; a ti ne boš mogel umreti. Četudi bo tvoje telo razsekano na koščke, bo znova zaživel. Ponovno raztelesenje bo povzročilo silno bolečino in muko.

Tudi tedaj, ko bodo kamenčki prešteti, naj te ne grabi groza; ne laži in ne boj se Gospodarja Smrti.

Ker je sedaj tvoje telo miselno telo, ne more umreti, čeprav je obglavljeno in razčtetverjeno. V resnici ima tvoje telo naravo praznine, zato je tvoj strah odveč. Gospodarji Smrti so tvoji prividi. Tvoje telo želje je telo nagnjenj in je prazno. Praznina ne more raniti praznine; nesnovnost ne more raniti nesnovnosti.

V resnici zunaj človeka ne obstoje takšne reči, kot so Gospodar Smrti ali bog ali zli duh ali Duh Smrti z bikovo glavo, ampak so samo v njegovih prividih. Ravnaj tako, da to prepoznaš.

V tistem času ravnaj tako, da prepoznaš, da si v Bardu. Globokoumno premišljaj nad *samadhijem* Vélikega Znamenja. Če se ne znaš potapljati v globokoumno premišljanje, potem samo skrbno razčleni resnično naravo tistega, česar se bojiš. V resnici tisto, česar te je strah, nima oblike, ampak je le Praznina, ki je *Dharma kaja*.

Narava Praznine ni enaka praznoti ničā, ampak je Praznina, katere prava narava te navdaja z grozo in prek katere tvoj razum sije jasno in še svetleje; to je [stanje] uma *Sambhoga kaje*.

Stanje, v katerem sedaj bivaš in z neznosno silovitostjo izkušaš nerazdružljivi Praznino in Sijajnost – Praznino sijajno po naravi in Sijajnost po naravi prazno in Sijajnost nerazdružljivo od Praznine – je stanje prvobitnega (ali nepreoblikovanega) uma, ki je *Adi kaja*. In moč te, ki nezaustavljivo sije, bo žarčila prek vsega; to je *Nirmana kaja*.

O ti, plemenitega rojstva, zbrano mi prisluhni. S samim prepoznavanjem štirih *kaj* boš v vsaki od njih zagotovo dosegel popolno Povzdignjenje. Ne bodi zmeden. Meja, ki deli Bude od čutečih bitij, leži tu. Ta trenutek je zelo pomemben; če boš sedaj zbeگان, bodo potrebne brezštevilne dobe časov, da se boš izvlekel iz Močvirja bede.

Izrek, katerega resnica se lahko tu uporabi, se glasi:

V enem samem hipu je vidna sprememba dosežena,
v enem samem hipu je Popolno Razsvetljenje zagotovljeno.

Vse do trenutka, ki je pravkar minil, je ves ta Bardo vzhajal nad teboj, a ti ga nisi prepoznal, kajti bil si zbeگان. Zato si izkušal strah in grozo. Če se bo tvoja zmedenost še nadaljevala, se bodo strune božanske milosti Sočutnih oči pretrgale in ti boš odblodil v kraj, kjer ni mogoča [takojšnja] Osvoboditev. Zatorej bodi zbran. Četudi

doslej nisi prepoznal – čeprav si bil na ta način soočen – boš prepoznal in si zagotovil Osvoboditev.

Vsedoločujoči vplivi misli (2. knjiga, 1. del)⁵

Ojoj, ko tavam, ločen od svojih ljubljenih prijateljev,
ko se moje prazno telo, ki je le odblesk mojih miselnih podob,
dani nad menoj,
naj Bude, darujoče svojo moč sočutja zagotove,
da v Bardu ne bo ne bojazni, ne strahu ne groze.
Ko bom izkušal muke zaradi sil zle karme,
naj zavetna božanstva razženo vso bedo.
Ko bodo tisočeri gromovi zvoka Resničnosti odmevali,
naj bodo to vsi zvoki Šesterih Zlogov.
Ko začne delovati karma in ni nobenega varuha,
naj me varuje Sočutni, tako jaz molim.
Ko bom tu izkušal gorje karmičnih nagnjenj,
naj bleščava sreče čiste svetlobe *samadhija* zasije nad menoj.

Življenje Milarepe

Iz devetega poglavja »Milarepove sanje o štirih stebrih«⁶

Sanjal sem o štirih stebrih in jih lami opisal takole:

V skladu z ukazom gospoda Vadžradhare
bom lami razodel svoje sanje minule noči
in način, kako so se pojavile pred mano.
Prosim, napnite ušesa in prisluhnite.

Sanjal sem, da je v širnih prostranstvih severnega območja
stala velikanska zasnežena gora.

5 Prav tam, 190.

6 Prevod Nina Petek. Prevod je objavljen v: Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 347–348. Ljubljana: Založba Beletina, 2022.

Sanjal sem, da se je njen zaledeneli vrh dotikal neba.
 Sanjal sem, da sta sonce in luna potovala okoli njenega vrha.
 Sanjal sem njuno svetlobo, ki je napolnjevala celotno vesolje.
 Sanjal sem, da so njeni temelji pokrivali vso zemljo.
 Sanjal sem, da so z nje v štiri smeri drle reke.
 Sanjal sem, da so njihove vode napojile vsa bitja.
 Sanjal sem, da so se reke iztekale v morje.
 Sanjal sem, da so se razcvetele rože vseh vrst.
 Splošneje, to so bile sanje, ki sem jih sanjal.
 O sanjah pripovedujem lami in buddham v treh časih.

A podrobneje – s te visoke mogočne zasnežene gore
 sem sanjal, da je na vzhodu zrasel velik steber.
 Sanjal sem, da je na vrhu stebra stal mogočen lev.
 Sanjal sem, da se je levova turkizna griva raztezala široko naokoli.
 Sanjal sem, da so kremplji njegovih šap segali na ledenik.
 Sanjal sem, da so njegove oči strmele proti nebesom.
 Sanjal sem, da je lev skakal po snegu.
 O sanjah pripovedujem lami in buddham v treh časih.

Sanjal sem, da je na jugu zrasel velik steber.
 Sanjal sem, da se je na vrhu stebra tigrice vznemirila.
 Sanjal sem, da je bil na robu njen progast kožuh.
 Sanjal sem, da se je trikrat nasmehnila.
 Sanjal sem, da so kremplji njenih šap segali skozi celoten gozd.
 Sanjal sem, da so njene oči strmele proti nebesom.
 Sanjal sem, da je tigrice skakala skozi gozd.
 Sanjal sem, da je gozd z nasadi borovcev postal neprehoden.
 O sanjah pripovedujem lami in buddham v treh časih.

Sanjal sem, da je na zahodu zrasel velik steber.
 Sanjal sem, da je na vrhu stebra prhotal velikanski garuda.
 Sanjal sem, da se je garudovo perje razprostiralo daleč naokoli.
 Sanjal sem, da so se garudovi rogovi dvignili proti nebu.
 Sanjal sem, da so njegove oči strmele proti nebesom.
 Sanjal sem, da je garuda poletel v vesolje.
 O sanjah pripovedujem lami in buddham v treh časih.

Sanjal sem, da je na severu zrasel velik steber.
Sanjal sem, da je na vrhu stebra prhotal jastreb.
Sanjal sem, da se je jastrebje perje razprostiralo daleč naokoli.
Sanjal sem, da je bilo jastrebje gnezdo nameščeno na pečini.
Sanjal sem, da se je jastrebu skotil en sam mladič.
Sanjal sem, da se je nebo napolnilo z majhnimi ptiči.
Sanjal sem, da so njegove oči strmele proti nebesom.
Sanjal sem, da je jastreb poletel v vesolje.
O sanjah pripovedujem lami in buddham v treh časih.

Želel bi vedeti, ali so znamenja v sanjah, kot so ta,
znaki najodličnejše vrline.
Tako prijetna izkušnja me je napolnila z radostjo.
Prosim te, razodeni mi njihov pomen.

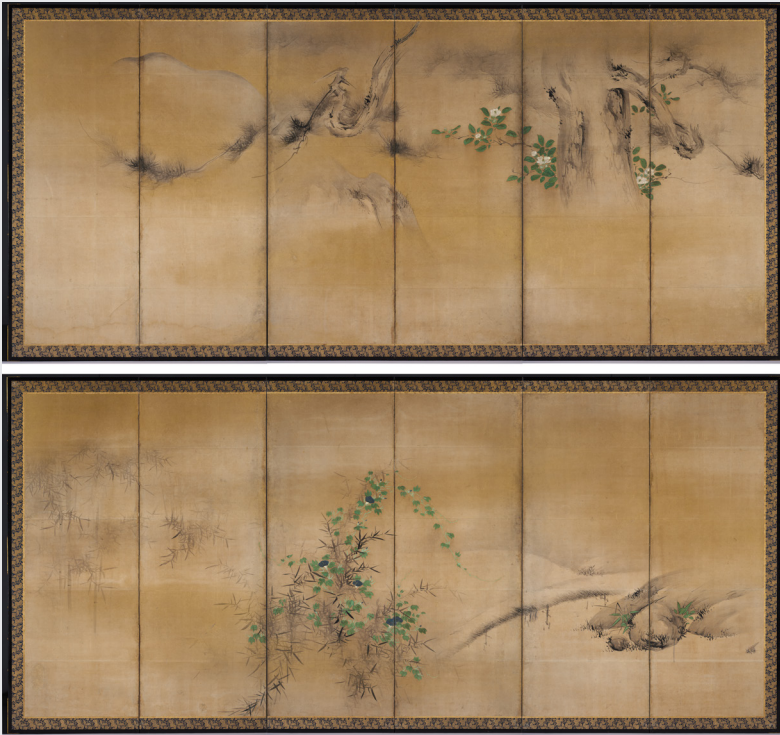
Za konec: utrinek iz japonskega budizma

Naj zremo cvetlice v polnem razcvetu in luno, ko je vsa jasna?
O ne, še dosti globlja so čustva, ko opazujemo dež, pa hrepenimo po luni,
ko zastremo okna z zavesami, da ne bi videli, kako se izgublja pomlad.
Veliko je videti na mladih vejah, ki se šele pripravljajo k cvetenju,
pa tudi v vrtovih, nastlanih z ovelim cvetjem [...].

Zares mora biti sprijen tisti, ki govori:

»Ta veja je ovela, sedaj pa ni ničesar več videti na njej.«

Yoshida Kenkō, *Eseji o brezdelju (ničnosti) (Tsurezuregusa)*⁷



Kaihō Yūshō, *Cvetje pozimi in poleti*
Japonska, okoli 1600
(vir: The Cleveland Museum of Art; javna last)

⁷ Prevod Maja Milčinski. Prevod je objavljen v: Milčinski, Maja. *Telo-duh v filozofsko-religijskih tradicijah*, 188. Ljubljana: Slovenska matica, 2013.

Borut Ošljaj

**»To vem ob reki Hao«: ādarśanajñāna ali o
umetnosti spoznanja**



Zhou Dongqing, Radosti rib v reki Hao
Kitajska, 1921

(vir: The Metropolitan Museum of Art, New York; javna last)

Zhuang Zi je šel некоč s Hui Zijem na sprehod ob bregu reke Hao. Dejal je: »Kako veselo poskakujete ribice iz vode! Tako se ribe radostijo!«

Hui Zi je dejal: »Vi niste riba in kje neki hočete vedeti, kaj je ribam v radost?«

Zhuang Zi je dejal: »Vi niste jaz in kako morete potem vedeti, da jaz ribjih radosti ne poznam?« Hui Zi je dejal: »Jaz nisem vi, zato vas vsekakor ne morem poznati. Gotovo pa je, da niste riba in je potemtakem jasno, da ribjih radosti ne poznate.«¹

Kratek disput med Zhuang Zijem in Hui Zijem, s katerim vstopam v naslovljeno temo, se tu ne konča – se pa prelomi. Hui Zi je na ravni zastopane ortodoksne logične argumentacije, ki v izhodišču temelji tudi na zlasti zahodni filozofiji dobro znani razliki med subjektom in objektom (oz. med spoznavajočim in spoznavanim) ter njuni načelni inkomenzurabilnosti, prepričljivejši. »Jaz« – to je njegova predpostavka – ni enak »ti«; »jaz« ni enak »ono«, zato »jaz« ne more spontano vedeti, kaj in kako je »ti« in »ono«. Vednost o objektu bi predpostavljala zmožnost zlitja subjekta z njim. To pa v tradicionalni epistemologiji ni mogoče. *A* lahko kvečjemu meri, opazuje in spoznava zunanje lastnosti *B*, ne pa tudi njegova notranja stanja; to velja še toliko bolj, če *B* ni človek, temveč ne-človek. Vlogo dialoškega partnerja Zhuang Zi najprej igra znotraj epistemološkega modela, ki mu ga je z načinom zastavljanja vprašanj vsilil Hui Zi; ker ugotovi, da z njegovo uporabo ne bo mogel prepričati sogovornika v upravičenost soizmernosti in zamenljivosti »jaza«, »ti-ja« in »onega« ter v posledično smiselnost izrekanja ribjih radosti, spremeni spoznavno raven. V nadaljevanju disput zavestno umesti v tisti spoznavni kontekst, znotraj katerega je bilo edino možno spontano spoznati in izreči uvodno misel, in ga zaključi s kategoričnim uvidom: »Zhuang Zi je dejal: ‚Vrniva se na izhodišče, prosim! Rekli ste: ‚Kje neki morete vedeti, kaj je ribam v radost?‘ Pri tem ste prav dobro vedeli, da to vem, pa ste me le vprašali. To vem ob reki Hao.‘«²

Če prvemu delu z lahkoto sledimo in razumemo njegovo logično strukturo predvsem zato, ker nam je domača in ker na njej temelji prevladujoči del evro-ameriške filozofske tradicije, pa nas vsaj na začetku Zhuang Zijev zaključek, ki ne dopušča nobenega ugovora več, pušča brez besed. Ne toliko zaradi dikcije, ki v njeni dokončnosti onemogoča nadaljevanje, temveč zaradi spremenjenega metodološkega

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 142. Prevod Maja Milčinski.

2 Prav tam.

konteksta, zaradi povsem drugačnega spoznavnega sveta, ki je naši epistemološki tradiciji v pretežni meri tuj, sveta, v katerem je »jaz« lahko relativno enak »ti«, kjer je »jaz« lahko relativno enak »ono«, kjer meja med enim in drugim, med subjektom in objektom ni ostra, nepremostljiva, temveč relativna in tekoča, vednost med njima pa neposredna in vzajemna. Zanimivo, da Zhuang Zi tudi Hui Ziju pripisuje zmožnost, da ve o vednosti drugega; še več, da natančno ve tudi o njegovi vednosti, o vednosti Zhuang Zija, zato mu posredno očita nedoslednost in sprenevedanje. S stališča Zhuang Zija vednosti kot notranja stanja spoznavajočih subjektov med seboj niso ločena, tako kot so faktično ločena njihova telesa, temveč so med seboj povezana v nekakšno spiralo, ki se lahko neskončno širi. Zhuang Zi Hui Ziju pravzaprav sporoča: *Vem, da veš, da vem.*

Disput nedvomno tudi nakaže, da nasprotje med obema metodično spoznavnima ravnema nikakor ne zarisuje zgolj t. i. razlike med »zahodno« in »vzhodno« spoznavno kulturo, temveč da gre nasprotno za univerzalno antropološko in posledično transkulturno nasprotje, ki je načelno notranje vsakemu človeku kot spoznavajočemu bitju. Kulture se v njihovih prevladujočih spoznavnih usmeritvah med seboj razlikujejo le v tem, kako različne spoznavne možnosti vrednotijo, selekcionirajo in favorizirajo. Da bi nakazano nasprotje dveh različnih in hkrati tudi neenakovrednih spoznavnih modelov natančneje opredelil, se bom ob tem dotaknil njunih omejitev in emancipatornih zmožnosti, ter hkrati zaradi prostorskih omejitev zgolj bežno, skozi posamezna imena, primerjal tudi nekatera izstopajoča evro-ameriška in azijska epistemološka stališča, pri čemer bom na začetku opravil dva tematska preskoka: od Zhuang Zijevega daoizma k Suzukijevemu budizmu *zen*, hkrati in vzporedno pa od »filozofske« k umetniški – ali natančneje – poetični formi izražanja. Da so daoizem in budizem *zen* na eni ter filozofija nasploh in poezija na drugi strani med seboj tako genealoško-historično kot tudi tematsko povezani, pa gotovo ni treba posebej utemeljevati.

1 Poeziji sprejemanja in upiranja

Daisetz Teitaro Suzuki, gledano z »zahodnimi očmi« verjetno najvidnejši zenbudist prve polovice 20. stoletja, se je v tekstu *O zen budizmu* enigmatičnosti te vplivne budistične smeri, na katero je – kot vemo – ključno vplival prav daoizem, in poskusa njene »zahodnim ušesom« primerne razlage lotil na ozadju primerjave in interpretacije dveh kratkih poetičnih zapisov; natančneje: izbranega Bashōvega haikuja in na prvi pogled podobne pesmi Alfreda Tennysona. Haiku znamenitega japonskega pesnika narave iz 17. stoletja se v prostem prevodu glasi:

Če pozorno pogledam,
vidim *nazuno*,³
kako cveti na živi meji!

Alfred Tennyson, najpomembnejši pesnik viktorijanske dobe iz 18. stoletja, se v izbrani pesmi, ki jo prav tako posredujem zgolj v prostem prevodu, podobno kot Bashō posveča roži:

Roža v razpokani steni,
utrgam te iz razpoke.
Držim te, s korenino in vsem, v svoji dlani.
Drobna roža, ko bi mogel priti do spoznanja,
kaj si s korenino in vsem, kaj vse to pomeni,
bi vedel, kaj je človek in kaj Bog.«⁴

Kljub identičnemu motivu rože, ki ga oba pesnika nagovarjata v izhodišču, pa so razpoloženje, tematski razpon, spoznavni pristop in interes povsem različni. Na njihovem ozadju Suzuki raziskuje in opredeljuje nekatere bistvene razlike med azijskimi in evro-ameriškimi spoznavnimi tradicijami oz. med Vzhodom in Zahodom, kot se poenostavljeno izraža sam. Bashō rože ne utrگا, le opazuje jo. V svoji notranjosti nekaj čuti, vendar tega ne izreče, ne opiše; pusti, da občutja nemo izrazi klicaj, ki je na mesto neprevedljive japonske besede *kana* postavljen na konec haikuja.⁵ Bashōvo občutenje je, tako Suzuki, prepolno in pregloboko; skratka ne pusti se voditi potrebi, da bi ga omejil v odvečne besede, še manj v pojme. Rože se niti ne dotakne, le motri jo in dopusti, da se *nazuna* izrazi, da se same sebe ové v njem in skozi njega.

Povsem drugače rožo v svoji pesmi obravnava Tennyson. Ne ostaja pasiven, roži ne pusti ostati roža, iztrگا jo, približa si jo, v njej in skozi njo želi vedeti in spoznati vse, tako človeka kot boga. Roža ga pravzaprav ne zanima in ne pritegne kot roža. To, kar ga nagovori, je neki z njegove strani v rožo umeščeni vsebinski presežek, ki naj bi mu razodel temeljne skrivnosti bivanja; tiste dileme in neznanke, ki se domnevno razpenjajo med človekom in bogom, med nedoločenostjo, protislovnostjo in odprtostjo človeškega obstoja na eni in predpostavko absolutne gotovosti, določenosti in neprotislovnosti na drugi strani. Tennysonova strast do razumevanja, ki se – podobno kot pri Hui Ziju – odvija skozi zastavljanje na ločitvi subjekta in objekta temelječih

3 Gre za rastlino navadni plešec (lat. *Capsella bursa-pastoris*).

4 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 9–11.

5 Prav tam, 9.

vprašanj, je izrazito prevladujoča znotraj evro-ameriške spoznavne kulture. Suzuki na nekem mestu pripomni, da Tennyson pravzaprav opravi »vivisekcijo rože«;⁶ semantično jo torej secira pri živem telesu in v njej išče odgovore na vprašanja, ki jih kot transcendentalni subjekt sam polaga vanjo. Če Bashō sprejema in ne posega v videno, se Tennyson stvarnosti v celoti – kot tudi in predvsem v njenih delih – upira. »Tennysonova individualnost«, ki je na Zahodu ena ključnih vrednot, »ga distancira od rože, od ‚boga in človeka‘«. ⁷ Jaz, ki ne more biti »ti« ali »ono«, je nujno sam, od vsega ločen, v distanci do sveta in boga, hkrati pa nujno tudi do samega sebe. Zaradi tovrstne ločitve objektu ni bliže, temveč je nasprotno od njega nepremostljivo oddaljen. V njem lahko zato spozna zgolj to, kar vanj položi kot metafizični subjekt. Prav zato Tennyson rožo uporabi kot sredstvo, da bi skozi njo spoznal nekaj, kar kot končni smoter postavi nad vse preostalo. Hui Zi uporabi enako epistemološko izhodišče, vendar je v njegovi uporabi doslednejši in natančnejši od Tennysona: o ribi in soljudeh na ta način ni mogoče ničesar spontano vedeti in izreči; to ga posledično vodi v smer agnosticizma ali vsaj Kantovega transcendentalizma.

Seveda Suzuki nikakor ni prvi, ki nas opozarja, da se človek lahko svetu in njegovim objektom upre, se glede na njih izolira in osami.⁸ Že Max Scheler je v svojih antropoloških delih – torej še pred Camusem – človeka posredno opredelil kot upornika. »Biti človek«, zapiše, »pomeni tej vrsti resničnosti zalučati krepak ‚Ne‘.«⁹ V tem smislu je človek zanj »asket življenja, večni protestant zoper vso golo resničnost.«¹⁰ Tisto, česar Scheler ni vedel, je to, da njegov opis nikakor ne velja nujno za vse ljudi, torej ne more biti opredelitev človeka kot biološke vrste, temveč izpostavi le zmožnost, resda prevladujočo in tudi antropološko pogojeno, ki jo lahko posamezna kultura povzdigne v izstopajočo normo njenega specifičnega samorazumevanja in samouresničevanja;¹¹ in natanko ta je predmet Suzukijevega soočenja

6 Prav tam, 12.

7 Prav tam.

8 Verjetno pa je v 20. stoletju eden redkih, ki tovrstno uporništvu in posledično zmanjšani spoznavni dometi (zaradi česar sem prej zapisal, da sta oba spoznavna modela neenakovredna) nedvoumno poveže s specifičnim spoznavnim postopkom, ki temelji na predhodni radikalni ločitvi subjekta in objekta.

9 Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, 47.

10 Prav tam, 49.

11 Religiozno izhodišče »zahodne« kulture, svetopisemski mit izгона iz raja oz. izvirnega greha, je v njegovem temelju pravzaprav zgodba o uporu v raj. Eva in Adam sta v jabolko z drevesa spoznanja lahko ugriznila zato in šele potem, ker sta se in ko sta se uprla božji prepovedi: Bogu sta na ravni njunega ravnanja rekla »Ne!« Od tu naprej se sproži veriga zanikovanj, ki dramatično zaznamujejo nadaljnjo zgodovino naše kulture. »Ne« Bogu sledi človekov »Ne« samemu sebi (figov list in sramovanje lastnega telesa), sledijo »Ne« sočloveku in nič manj usodni »Ne« ne-človeku oz. naravi. Učinke, tako tiste pozitivne (na katere stavi Heglova fenomenologija duha in na katerem temelji ves tehnološki razvoj) kot zlasti danes prevladujoče negativne – z vsem značilnim sprenevedanjem –, poznamo.

»Zahoda« in »Vzhoda«. Glede znanih vplivov daoizma na budizem *zen* kaže na tem mestu spomniti, da je bil prav Zhuang Zi tisti, ki je – morda eden prvih sploh – razumel problematične razsežnosti upiranja in pozitivne učinke njegovega preseganja: »Ne poznati upiranja, to je najvišja praznina.« In pa: »Če ničemur ne nasprotuje, je to najvišja zbranost.«¹²

Ob Suzukijevem primerjanju Bashōve in Tennysonove poezije se moramo nujno vprašati, ali je njegov izbor Tennysona res reprezentativen za zahodno kulturo in nje-
no prevladujoče aktivistično, uporniško, individualistično, razločujočo, analitično in razumsko naravnost, kot jo pogosto opisuje. Navajam primer Rimbaudeve zgodnje impresije z naslovom *Občutje*:

V večerih modrih po stezah grem tih,
med žiti hodim, gazim drobno travo,
zasanjan čutim pod nogami hladen dih,
poletni veter mi umiva golo glavo.
Ne govorim, ne mislim: neizmerna
sreča vstane v duši prebujeni,
in daleč, daleč grem čez polja širna,
presrečen, kot bi šel ob mladi ženi.¹³

Rimbaudevo občutenje, ki me je – priznam – močno navdihovalo v mojih najstniških letih, je resda precej drugačno od Tennysonovega, a to še ne pomeni, da je blizu Bashōvemu. Na prvi pogled se zdi, da Rimbaud, podobno kot Bashō, narave ne instrumentalizira, se ji ne upira, je ne transcendira, je ne spoznava; prav nasprotno: vzbuja vtis, da se ji v celoti, z dušo in telesom, prepusti, preplavijo ga čustva, ob tem ne želi misliti, ničesar spoznati – še govoriti ne. Tovrstna naravnost do narave prav gotovo ni osamljen primer iz zgodovine evro-ameriške poezije (pomislimo samo na našega zgodnjega Kosovela). A gotovo bi šli predaleč, če bi na tej osnovi pod vprašaj postavljali Suzukijevo razumevanje zahodnega duha, četudi je to nemara precej posplošujoče. Kljub navidezni podobnosti z Bashōm ne smemo spregledati, da se Rimbaud bolj kot naravi vendarle posveča svojim dejanjem in občutjem, opisuje, kako je z njim, ne pa, kako je z naravo. Sublimnega občutenja je sicer res deležen zato, ker se ji je prepustil; zasluge gredo torej naravi. A to je tudi vse; osrednji lik je namreč on, Arthur Rimbaud, njegova dejanja, stanja, občutja in antropološko pogojene analogije. S tem ko jih nenehno opredmetuje, povnanja,

12 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 127.

13 Prevod Jože Udovič.

izreka in analoško opisuje, s specifično »metodo« poetične kraje oropa svoje lastno doživete vsebine in jih razkroji v samonanašajoče in samovšečno stlane besedne forme, ki so v evro-ameriški poeziji, nič manj pa tudi v filozofiji, ne tako redko same sebi namen.¹⁴ Tudi takrat, ko ne misli in ne govori, želi »zahodni subjekt« pogosto izpostaviti, osvetliti in opredeliti lastno individualnost, občudovati samega sebe in uživati srečnost, pohvaliti se z bogastvom lastnih zmožnosti, samega sebe zrcaliti v predmetih, se preslikovati v stvari in besedne izraze, vse troje nato postvariti v nasebne simbolne bitnosti, se od njih tudi distancirati in se končno – dobro znane zgodbe – nevede samemu sebi odtujiti oz. se v formah izgubiti. Končni rezultat takšnega načina bivanja seveda ni izpraznjenje samega sebe, kot bi utegnil kdo na hitro pomisliti, temveč prej samoizničenje. Iz slednjega se napaja nihilizem; iz izpraznjenja – ki, kot smo videli pri Zhuang Ziju, temelji na uporu upiranju ter njegovem preseganju – pa nasprotno izhajata tista neposrednost, avtentičnost bivanja in celovitost spoznavanja, kot ju z različnih perspektiv pogosto nagovarjajo in prakticirajo različne azijske filozofsko-religijske šole.

Rimbaudevo občutenje, kot vidimo, torej ni blizu Bashōvemu, toda tudi prav daleč ne; prav zato se mu tu na kratko tudi posvečam. Zhuang Zi Huang Diju v usta položi naslednje besede: »Dao začneš dojemati tako, da o ničemer ne razmišljaš in na nič ne misliš. V Dau začneš počivati tako, da nikjer ne prebivaš in ničemer ne služiš. Do njega dospeš tako, da ne slediš nobeni poti.«¹⁵ Rimbaud pa: »Ne govorim, ne mislim: neizmerna sreča vstane v duši prebujeni, in daleč, daleč grem čez polja širna, presrečen, kot bi šel ob mladi ženi.« Tudi Rimbaud dobro ve, kakšno moč in spoznavno globino dosežemo z ne-mišljenjem; v tem je podoben daoistom in zenbudistom. Ne ve pa, da ne-mišljenje ne sme ničemer služiti, če naj polno izrazi svojo umetniško ustvarjalno moč, zaradi česar ga tudi podredi lastni sreči in sebstvu; ne ve, da ne smemo slediti nobeni poti, saj se praznina ne-mišljenja v tem primeru omeji ter v služenju ciljem in hoji po določenih poteh zoži ter končno oropana lastnih vsebin obnemi.

Zdi se, kot da Rimbaud vztraja v sredini med Bashōm in Tennysonom. Ni daleč niti prvemu niti drugemu. Toda v tem primeru tega ne gre razumeti kot aristotelovske vrline, ki v ohranjanju srednje mere med skrajnostmi dosega lastno bistvu. Srednja mera je v tem primeru pomanjkljivost in ne vrlina. Rimbaud namreč bit sprejema zgolj navidezno, dejansko pa se ji tudi on upira. Ne sicer eksplicitno, tako kot Tennyson, gotovo pa posredno, in sicer tako, da praznino ne-mišljenja instrumentalizira

14 Zato denimo Kant vsem etičkim teorijam, ki najvišji smoter postavljajo v srečnost, očita sledenje načelu »samoljubja« (Kant, *Kritika praktičnega uma*, 24).

15 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 78.

za izbiro ene poti in enega smotra (sreče), s čimer se vsem drugim, neizbranim, upre. Njegov na prvi pogled brezinteresni odnos do narave se tako ob podrobnejšem razumevanju njegove pesmi izkaže za nedvomno instrumentalnega. Drža sprejemanja je pri njem sicer bolj poudarjena in hkrati manj uporniška kot pri Tennysonu; v primerjavi z Bashōvo naravnostjo pa moramo končno tudi njegovo poezijo povezati z upiranjem. Zato se tudi sam pridružujem Suzukijevi oceni, da se »Zahod« stvarnosti upira, z majhnim dodatkom, da to počne praviloma – obstajajo namreč tudi ne tako redke izjeme.

2 Samozrcaljenje, epistemološki plavž in vloga razuma

Preden se vlogi in naravi spoznavanja posvetim z vidika nekaterih daoističnih in zenbudističnih pristopov, se bom na kratko zadržal še pri zahodni spoznavni kulturi ter pri njeni prevladujoči spoznavni logiki. Z že uporabljeno metaforo zrcaljenja je to logiko mogoče nekoliko nazorneje oz. bolj plastično orisati. Protagorova misel, da je človek mera vseh reči, je za razvoj evro-ameriške filozofije, nič manj pa tudi kulture nasploh, pomembnejša, kot se nemara zdi. Izpostavlja namreč načelni antropomorfizem, ki se mu ni mogoče povsem izogniti: človek reči preoblikuje v predmetna zrcala, v katerih kot misleči in ustvarjalni subjekt motri samega sebe, v katerih odseva, se zrcali on sam v tem, kako in kaj je. Če in ko se antropomorfno samozrcaljenje radikalizira v nevprijetivo in splošnoveljavno spoznavno normo, izhodiščna in načelna neizbežnost tovrstnega odnosa do reči enostransko prevlada, kot »resnica« preglasi vse preostale spoznavne, predvsem pa bolj celostno naravnane pristope, ter začne pospešeno razkrajati in ničiti rečnost. Od sebe neodvisno zunanost človek oropa njene neodvisnosti in samostojnosti ter si jo skozi proces mentalnega metastaziranja lastnega jaza prisvoji. Svetu nadrejeni in od njega izolirani simbolni jaz kot rakasta tvorba razžira rečnost in jo sproti preustvarja v lastne predmete. Zato Tennyson rožo utrga, jo v tem, kar ona je, uniči, ter jo končno preoblikuje v enigmo jaza in boga kot absolutnega ideala njegove kulture. Reč postane zrcalo, postane pred-met; predmet pa ni več drugost, ni alteriteta, temveč reprezentacija jaza v navidezni opravi drugosti, ki se v obliki simbolov in njihovih form permanentno osamosvaja v samostojne, od spoznavnega subjekta neodvisne bitnosti. Na pogorišču tovrstne logike samozrcaljenja in multiplikacije simbolnega jaza v predmetih ostane ničnost realnega jaza, ki zagatnost nastalega položaja kompenzira tako, da si kompulzivno prizadeva po posedovanju osamosvojenih predmetov; po njih kot povnanjenih idolih lastne razklanosti hrepeni in jih kupuje, po drugi strani pa v lastni ničnosti hkrati nenehno

klepeta, blebena in se s tem celo baha; takšno inflacijo besed pogosto povezujemo z intelektualizmom. Podobno zahodnega duha razume tudi Suzuki; podobno so antične Grke razumeli že antični Egipčani. »Zahodni človek« je nekakšen bizaren alkimist: njegov simbolni jaz funkcionira kot epistemološki plavž, v katerem raztaplja reči in jih preoblikuje v po lastni meri ustvarjena predmetna zrcala. Tako postopoma nastaja »selfi kultura«; morda najustreznejši izraz, ki preprosto opisuje njeno posebnost.

Posvetimo se bežno še drugemu vidiku logike samozrcaljenja znotraj binarne strukture subjekt-objekt,¹⁶ tj. razumu kot njenemu osrednjemu spoznavnemu orodju. Suzuki razumu priznava nedvomno pomembnost in koristnost, precej kritičen pa je zaradi njegove prevladujoče radikalizacije in enostranskega favoriziranja, ki sicer zmore opisati, zlasti pa analizirati predmete, vendar na nezadosten in pogosto tudi zavajajoč način. Od spoznavnega napora razuma nazadnje namreč prepogosto ostane le vsota abstrakcij,¹⁷ ki nikakor ni identična raziskovanemu predmetu,¹⁸ oz. natančneje – ni identična njegovi rečni predlogi. Tudi v odnosu do človekove lastne čutnosti in čustvenosti funkcija razuma kaže resne anomalije: s tem ko se razum polasti čutov, izgubimo spontanost in njihovo naivnost,¹⁹ ki edini omogočata celostno, nereducirano spoznanje, za katerim si ne prizadeva le budizem *zen*, temveč tudi številne druge azijske šole. Razumsko spoznavanje je, prav kolikor temelji na binarni strukturi subjekt-objekt, v odnosu do objekta v zunanjem oz. distanciranem položaju. Kot spoznavno orodje razum končno tudi sam postane žrtev postvaritvene logike, zaradi česar smo se znotraj naše kulture nanj navadili gledati kot na nekakšno nasebno in od nas neodvisno spoznavno substanco. Budizem *zen* pri kritiki razuma seveda ni povsem originalen, temveč zgolj nadaljuje dolgo tradicijo, ki sega nazaj vse do Buddhe in še dlje. To posebej izpostavi tudi Suzuki: »Niti Buddhova filozofska izobrazba niti njegova asketska ali nravna strogost mu končno nista prinesli doživetja razsvetlitve. Deležen ga je bil šele tedaj, ko se je

16 Ob binarni strukturi subjekt-objekt bi bilo smiselno nagovoriti tudi človekovo diaforičnost kot notranjo razlikovanost in posledično tudi razklanost njegove zavesti. Pokazati je mogoče (o tem več v mojih knjigah in študijah), da je šele na ozadju diaforične zavesti sploh možno oblikovati te ali one binarne strukture, znotraj katerih človeštvo tako rado misli, in posledično simbolno povezovati, oblikovati oz. ustvarjati svet človeške kulture in njegovih form.

17 Nietzsche v podobnem duhu nekje zapiše: »Pojem je prazna lupina nekoč z intuicijo prežete metafore.« V tej smeri mu v 20. stoletju sledi Hans Blumenberg. Njegova metaforologija je eden redkih poskusov, vsekakor pa najbolj reprezentativen, ki se je trudil sodobno filozofijo iztrgati iz primeža postvarelega razuma in njegove enostranskosti ter jo ponovno približati živi, nereducirani misli, ne da bi pri tem, tako kot Nietzsche, ustvarjal nove metafizične mite.

18 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 21.

19 Prav tam, 32–33.

tem površnim praktikam odrekel ...« In pa: »Razum, morala in pojmi so uporabni le zato, da spoznajo lastne meje.«²⁰

Mislim, da je bil Avguštin prvi, ki je znotraj zgodovine filozofije prepoznal problematičnost tovrstne substancializacije razuma in postopnega povečevanja njegovega pomena. Ob vrednotenju pomena antične grške filozofije je v težko prekosljivi natančnosti in skorajda daoistični preprostosti dejal, da si »človeški duh tu prizadeva postati samemu sebi všeč«.²¹ Natanko ta samonanašajoča in samopovečujoča naravnost duha oz. razuma v njegovi veri v lastno absolutno spoznavno moč je natanko tista peripetija, ki je usodno določila prevladujočo smer zgodovine filozofije, in ob kateri je pozneje zlasti Nietzsche dobival vročične napade. »V bogve katerem odmaknjenem kotu veselja, lesketajoče razlitega v neštete sončne sisteme, je bila nekoč zvezda, na kateri so modre živali iznašle spoznavanje. Bila je to najbolj napuhla in lažniva minuta ‚svetovne zgodovine‘, pa vendar le minuta.«²²

Ni presenetljivo, da je zato Sokrata, gotovo ne brez zanj značilnega pretiravanja, označil za »moment najgloblje perverznosti v zgodovini človeštva«.²³ Seveda se naštevanje filozofov, ki so vlogo in status razuma v kontekstih spoznavanja obravnavali kritično, z Avguštinom in Nietzschejem nikakor ne izčrpa; zelo prepričljive kritike so denimo ponudili tudi Pascal, Schopenhauer in zlasti Heidegger, čigar misel je v marsičem podobna daoizmu.

Izdatne pozornosti sta bila razum in njegova spoznavna ter družbena vloga deležna tudi s strani daoistov, zlasti Zhuang Zija, ki vsaj zame sodi v najožji izbor najbolj pronicljivih, verodostojnih in originalnih mislecev, kar jih človeštvo pozna. Podobno kot Suzuki je tudi Zhuang Zi 300 let pr. n. št. domet uporabnosti razuma omejil na »usklajevanje«.²⁴ Njegovo morebitno povečevanje in zavezanost nravnosti je razumel kot »odvečno govorjenje logičnih dlakocepstev«, kjer »sklada človek svoje dokaze kot opeke drugega na drugega«.²⁵ Tak odvečno govoreč logični dlakocep je zanj tudi Hui Zi iz naše uvodne zgodbe, ki resničnost aktualnih okoliščin podreja redukcionistični logiki subjektivistične racionalnosti in z na videz smiselnimi vprašanji po nepotrebnem ustvarja probleme in dileme tam, kjer teh sploh ni. Nič manj ni zanimivo tudi Zhuang Zijevo malodane ničejansko razumevanje modrecev, ki jim

20 Prav tam, 70.

21 Safranski, *Das Böse*, 47.

22 Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, 65.

23 Nietzsche, *Volja za moč*, 213.

24 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 29.

25 Prav tam, 68.

pripisuje glavno krivdo, da so v svoji sli po vsiljevanju »odvečne npravnosti in pravičnosti«, v sli po urejanju in spoznanju svet pravzaprav pahnili v nered: »Vse to je krivda modrecev«, katerih »pamet« ni nič več kot »povezovanje stvari za velike tatove«. ²⁶ Če želimo svet urediti, je »treba modrece razgnati in razbojnike prepustiti njim samim«. ²⁷ Ali kot pravi na drugem mestu: »[...] zato pa opustite modrost, odvrzite spoznanje.« »Šele ko bodo na svetu izkoreninjena vsa načela modrecev, takrat bo mogoče z ljudmi pametno govoriti.« ²⁸ Z modrostjo Zhuang Zi misli na razumu temelječe spoznavanje, ki, ko se ga enkrat poslužujemo, podobno kot Hui Zi, deli, ločuje in moralizira ter tako nevede in nehote ustvarja nered. Enako 2300 let pozneje misli tudi Heidegger, ko filozofijo kritizira kot golo »tehniko razlaganja iz najvišjih vzrokov«, zaradi česar se bohota ne-mišljenje: »Ne misli se več, temveč se samo še ukvarja s filozofijo.« ²⁹

Racionalno spoznavno strukturo zrcaljenja subjekt-objekt, urejanja in oblikovanja sveta, povzemajoče lahko opredelimo kot noetično-simbolno. Z izključno pojmovno-racionalnimi sredstvi oblikujemo sekundarne simbolne svetove, ki se osamosvajajo v nasebne in naravi nadrejene virtualne forme. Njihovo kopičenje in enostransko prevladovanje predstavlja osrednji vir naraščajočega nereda, o katerem govori Zhuang Zi, ter heideggerjanske brezdomovinskosti in tehnike ne-mišljenja. Seveda to ni natančna, kaj šele celovita opredelitev vloge in pomena racionalnega, na ločitvi subjekta in objekta temelječega spoznavanja, je pa primeren opis njune prevladujoče enostranskosti in spoznavne pomanjkljivosti. ³⁰

Preden preidem k osrednji in hkrati tudi zaključni temi ter se posvetim alternativnemu načinu spoznavanja, ki ga na različne načine mislijo in živijo Suzuki, Bashō, Zhuang Zi pa tudi številni drugi, nikakor ne le azijski misleci, postavljam morda za koga predrzno tezo, ki pa gotovo ni nova: doslej obravnavana in tudi sicer povsod najpogosteje uporabljana ortodoksna logika spoznavanja, ki naj bi edina omogočala resnično spoznanje, je bila tista, ki nam zaradi njenega evidentnega redukcionalizma

26 Prav tam, 74–75.

27 Prav tam, 77.

28 Prav tam, 78.

29 Heidegger, *Izbrane razprave*, 185.

30 Ob vrednotujočem opisovanju »zahodnega duha« vsekakor tudi sam, podobno kot Suzuki, zavestno posplošujem, in sicer zato, da bi nazorneje očrtal prevladujočo logiko »zahodnega« razumevanja razmerja med subjektom in objektom, ki pa gotovo ni edino. Podobno velja za redukcionalistično razumevanje razuma kot ekskluzivnega spoznavnega orodja. Dodam naj še, da se logike samozrcaljenja ne moremo povsem znebiti, ker kot spoznavajoči subjekti ne moremo v celoti stopiti samim sebi za hrbet in do reči zavzeti objektivnega razmerja. Gotovo pa je problematično, če to logiko v njeni enostranskosti absolutiziramo v ekskluzivno spoznavno in kulturno normo; predvsem ta je na tem mestu predmet kritičnih pomislekov.

celovitega razumevanja stvarnosti ni le otežila, temveč ga je tudi onemogočala. Primer Tennysonove pesmi je tu več kot poučen. Zanimivo, vendar ne tudi presenetljivo, je, da si je »zahodna kultura« redko zastavljala vprašanja o tem, kaj nam takšno mišljenje jemlje, v čem nas omejuje, kaj nam onemogoča; pogosto pa ga je nasprotno povelečevala in mu pela hvalnice. Prav zato bi bilo še toliko bolj smiselno biti pozoren na drugačne, dopolnjujoče pristope k razumevanju in prakticiranju človekovih spoznavnih zmožnosti; in to nikakor ne le na ravni tako pogoste akademske miselne vaje. Opravimo prvi korak na krilih Zhuang Zijeve »modrosti«: »Zato je vsakokrat, ko svet zajame nered, iskati krivdo za to v precenjevanju znanja. Če vsi ljudje na svetu stremijo le za tem, česar ne vedo, nič pa nočejo vedeti o tem, da bi stremeli za tem, kar že vedo « [...], »vodi to v največji nered. S tem se zatemni svit sonca in meseca, ugasne blesk duha, gora in rek, se poruši potek letnih časov.« »Tako precenjevanje znanja zmede svet.« »Zanemarjajo se običajni ljudje: uživa pa se ob čvekanju nemirnih glav. Obračamo se proč od skromnega nedelovanja in uživamo ob zgovorno predstavljenih idejah.«³¹ Na kar je pred 2300 leti svareče opozarjal Zhuang Zi, je skozi stoletja žal neopazno postal filozofski standard, ki se lastne problematičnosti praviloma že dolgo ne zaveda več.

3 Absolutna subjektivnost, umetniško spoznanje in *ādarśanajñāna*

Ključna vprašanja pred nadaljevanjem – za nas, ki se vprašanjem ne zmoremo izogniti, in se jim v dani situaciji tudi še ne smemo – se glasijo: kaj pomeni vedeti o tem, kar že vemo, kaj pomeni ohranjanje bleska duha, kaj skromno nedelovanje? Predvsem pa – kakšna vednost, kakšno spoznanje se skriva za temi namigi? Vrnimo se k metafori zrcaljenja. Dejal sem, da naš način spoznavanja praviloma, nikakor torej ne izključno, deluje tako, da v rečeh, ki jim mnogokrat odrekamo posedovanje njim imanentnih vsebin, zrcalimo nas same; kot Narcis v vodi motrimo in občudujemo naš lastni odsev (naše znanje, našo kulturo, naša pričakovanja, naše smotre itd.). Za daoizem, budizem *zen* in budizem nasploh velja prav nasprotno: težijo za tem, da v nas zrcalimo reči. Ta trditev je že odgovor na vprašanje, kaj se v čem zrcali in kaj je zrcalo samo. Če so na »Zahodu« zrcala reči, v katerih se zrcalimo mi, je na »Vzhodu« zrcalo »prazni jaz«, v katerem se zrcalijo reči. »Zahod« instrumentalizira reči, da bi povzdignil in izpostavil jaz (primat predmetov oz. opredmetujočega jaza); »Vzhod« instrumentalizira »jaz«, da bi povzdignil, izpostavil in ozavestil reči (primat reči). Vsekakor gre pri tem za dve različni in na isti ravni med seboj nezdružljivi metodični

31 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 80.

naravnosti spoznavanja. Če naša praviloma konstruira simbolne svetove, ga druga neredko dekonstruira in izprazni zato, da bi se v naši desimbolizirani, prazni zavesti, ne-jazu (skrt. *anātman*) lahko izrekalo tisto, kar že vselej je. Platon bi dejal ideje, Heidegger bit, daoisti *dao*, Suzuki kozmično nezavedno in končno, Bashō *nazuna*.³² Vsa ta vednost je že v nas in zgolj čaka, da se ji posvetimo z nedeljeno pozornostjo duha, ki je dosegel čistost zrcala. Ko našega duha preslikujemo v reči, slednje odpravljamo, zanikujemo njihovo drugost, kompulzivno razmnožujemo jaz. To počnemo na ozadju dogmatske vere v nepremostljivost razlike med subjektom in objektom, vere v nezmožnost stopiti na mesto objekta, vere v nezmožnost in nesmiselnost vztrajanja v tisti protislovnosti, ki konstitutivno in hkrati dejstveno dokazljivo opredeljuje človeškost človeka. Nevzdržnost umetelnega razkola potem odpravljamo tako, da sami sebe nevede preslikamo v objekte; ti nam tako res postanejo blizu, toda zgolj zato, ker smo odpravili njihovo drugost, ker smo jim vsilili našo lastno podobo, ker smo jih subjektivirali in brez preostanka antropomorfno simbolizirali. Tako kot Tennyson tudi mi rože trgamo, ničimo in iz njih delamo metafore po nedosegljivih idealih hrepenečega človeka. Ime rože je tukaj jaz. Toda rože imajo svoja lastna imena. Ko v našem izpraznjenem, metasimbolnem duhu, podobno kot Zhuang Zi in Bashō, zrcalimo reči, ko se jim v naperjenosti nanje celostno prepuščamo, ne razmnožujemo nas, ne odpravljamo rečnosti sveta in se ji ne upiramo, temveč sprejemajoče dopuščamo, da se ta v nas nemo čuti, brez misli ve in nedelujoče doživlja bodisi kot celota reči bodisi kot posamezna reč. Na ta način reči ne odpravimo, temveč jo, nasprotno, v naši zavesti poglobimo in intenziviramo. To je trenutek, ko Bashō spremeni svoje ime: on zdaj ni več Bashō, nesebično je prevzel ime rože in za trenutek tudi sam postal *nazuna*.

Reči smo se navadili opazovati in analitično spoznavati od zunaj; temu pravimo znanstveno spoznanje. Tudi ko spoznavamo naš jaz, praviloma sledimo enakemu postopku. Prav zato, poudari Suzuki, znanstveni postopek ne more dojeti jaza in stoječ na mogočni tradiciji predlaga nasprotno pot. Resnično spoznanje jaza in tudi reči je zanj tisto, ko jaz in reči spoznavamo od znotraj, iz njih samih; lahko bi ga imenovali tudi protofenomenološko spoznanje reči iz njih samih. Možno pa je takšno spoznanje le takrat, ko se znebimo vere, dogme v nepremostljivost prepada med subjektom in objektom in sprejmemo njuno relativnost in zamenljivost, možnost, da se lahko

32 Navedena imena prepričljivo opozarjajo, da opisane razlike med »Vzhodom« in »Zahodom« ne smemo razume-
ti v absolutnem smislu. Tudi znotraj filozofije obstajajo očitni nastavki alternativnih poti spoznavanja, četudi ti nikoli niso prerasli v prevladujoč skupni filozofski ideal, kaj šele prakso. Pomislimo samo na alternativno vlogo Pascala v odnosu do njegovega sodobnika Descartesa, ali na podobno vlogo Schellinga v odnosu do Hegla. Oba sta ostala v globoki senci prevladujoče racionalistične filozofije, ki sta jo vsak na svoj način utrdila Descartes in Hegel. Danes morebitno odločanje med podobno alternativnimi spoznavnimi modeli ni več tako preprosto, še zlasti ker natančneje poznamo tudi negativne učinke racionalistične ideologije.

zlijeta drug v drugega ter tako opravita nekakšno epistemološko fuzijo. Takšno zlitje Suzuki razume kot »absolutno subjektivnost«,³³ ki kaže na dinamičnost jaza, njegovo zmožnost pretočnosti, fleksibilnosti, odprtosti in ne nazadnje svobode. Človek je zanj resnično in hkrati paradokсно svoboden takrat, »ko hkrati je in ni on sam.« »Dokler tega navideznega protislovja ne razume v celoti, je bolje, da ne govori o svobodi, odgovornosti ali spontanosti.«³⁴ Absolutna subjektivnost je stanje, v katerem se Bashō pusti nagovoriti *nazuni*, absolutna subjektivnost je stanje, v katerem Zhuang Zi ve, kaj občutijo ribe in kaj ve Hui Zi. Pri tem gre za navidezno protislovno stanje zavesti, v katerem ona hkrati je in ni identična objektu, h kateremu je naperjena: opazovalec in opazovano v stanju absolutne subjektivitete nista dvojje, temveč eno v sebi razlikovano oz. dvojje v sebi identično. Prisluhnjimo Suzukiju:

Metoda *zena* je v tem, da prodremo v sam objekt, in ga tako rekoč motrimo od znotraj. Poznati rožo pomeni postati roža, biti roža, cveteti kot roža in se veseliti sonca ter dežja.

[...] In ne le to: s »poznavanjem« rože hkrati poznam vse skrivnosti univerzuma, vključujoč vse skrivnosti lastnega jaza, ki se mi je doslej vse življenje odtegoval, ker sem bil razdeljen v dualnost zasledovalca in zasledovanega, v predmet in njegovo senco. [...] Ta način spoznanja ali videnja resničnosti lahko imenujemo tudi nagonski ali ustvarjalni.³⁵

Drugo ime zanj je umetniško, konativno, intuitivno, motivacijsko oz. voljno spoznanje, ki v drobljenju togih meja paralelnosti in virtualnosti simbolnih svetov ter njihovih subjektov kaže svojo metasimbolno naravnost.

Podobno spoznavno držo Zhuang Zi opiše kot »neobdelano preproščino«, v kateri ljudje dosežejo »svojo pravo naravo.«³⁶ Relativna, individualistična subjektivnost z »obdelanim« jazom in identiteto teži k oblikovanju in urejanju sveta po lastni meri. Neobdelana preproščina absolutne subjektivitete nasprotno duha zavije v »spokojnost«, v kateri se oblika sama uravna,³⁷ se sama izraža. Vse umetelne oblike in meje takrat popustijo pred neznosnim pritiskom umetniško igrive »vednosti, ki ničesar ne ve« in ničesar noče. Spoznanje, pri katerem človek postane instrumentalni medij, v katerem in skozi katerega se svet, nezavedno, *dao*, bit, praenotnost ali bog kot Heraklitov igrajoči

33 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 39.

34 Prav tam, 19.

35 Prav tam, 22.

36 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 73.

37 Prav tam, 85.

se otrok s kamenčki neposredno in spontano vedoče oblikuje v vedno nove oblike, lahko razumemo kot umetniško spoznanje. Najbližje temu postopku so véliki umetniki in tudi misleci, ki ustvarjajo, ne da bi vedeli zakaj, kdaj, kje in kako. Genialni so zato, ker hkrati so in niso oni tisti, ki ustvarjajo, ker hkrati vedo in ne vedo, ker so hkrati subjekt in objekt v ustvarjalnem procesu. Resnično spoznanje, kot ga razumeta daoizem in budizem *zen*, temelji na paradoksnem razmerju spoznavajočega in spoznavanega: prvi je subjekt, ki je hkrati objekt; drugi je objekt, ki je hkrati tudi subjekt. Spoznavajoči subjekt postane objekt, ko dopusti, da se v njem izkusi in spozna spoznavani objekt. Spoznavani objekt postane subjekt, ko v spoznavnem razmerju prevzame aktivno vlogo. Tovrstno umetniško ustvarjalnost so znotraj zgodovine filozofije precej dobro razumeli in čistili denimo tudi Schelling (njegovi filozofiji mitologije in umetnosti), zgodnji Nietzsche, Schweitzer (mistična drža strahospoštovanja do življenja) in pozni Heidegger (človek kot pastir biti). Takšnemu razsubjektanju človeka v umetniškega genija Nietzsche poje hvalnice v svojem prvencu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*: »Človek ni več umetnik, postal je umotvor: umetniška moč celotne narave se razodeva tu pod zono vznosenosti v najvišje zadovoljstvo praenotnosti.«³⁸

Vsak človek sicer ne more postati véliki umetnik ali mislec, lahko pa je vsak, tako Suzuki, »umetnik življenja«,³⁹ saj vse, kar za umetnost življenja res potrebuje, že nosi v sebi.⁴⁰ Kako to nam imanentno vednost prepoznati in se jo naučiti uporabljati, govorijo in učijo malodane vse azijske šole. Suzuki se pri poskusih lastne razlage umetniškega načina življenja in spoznavanja poslužuje različnih pristopov, besed in pojmov iz različnih tradicij in kultur. Ključni, doslej še neobravnani pojem, pa vendarle prevzame iz budistične tradicije. »Kaj je bistvo tega nezavednega?« »Je kakorkoli sorodno s prazvorom vseh reči ... ali s čem drugim, kar nastopa v ontologiji vzhodnih mislecev?« Nazadnje pa se retorično vpraša: »Ali ga naj razumemo kot ‚veliko popolno zrcalo vednosti‘ (*ādarśanajñāna*), kot ga včasih imenujejo zenoovski mojstri?«⁴¹ Ker sem pogosto uporabljal metaforo zrcala, želim ob koncu posebej izpostaviti prav ta budistični pojem in ga končno smiselno povezati z uvodno Zhuang Zijevo zgodbo. Pojem *ādarśanajñāna* je tesno povezan s konceptom praznine: šele prazni, desimbolizirani, razsubjektjeni duh, *anātman*, ne-jaz je zmožen – kot nas

38 Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, 32. Pozneje se pri njem sicer ponovno krepijo tendence subjektivizma (volja do moči).

39 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 27.

40 Tu kaže opozoriti na vzporednice s Ciceronovim rekom *omnia mea mecum porto* in s stoiško filozofijo v širšem smislu.

41 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 36.

glede tega učijo številne azijske šole, pa ne le te – v sebi neposredno zrcaliti neskončno raznolike podobe drugosti, raztapljati njihovo simbolno predmetnost v pristno predsobilno rečnost ter v sebi odsevati obraz, ki so ga predmeti in osebe imeli pred njihovim rojstvom, kot se glede tega izražajo nekateri zenbudisti.⁴² Če znotraj tradicije subjektivitete subjekta slednji kot plavž v sebi raztaplja reči in jih oblikuje v po lastni meri konstruirane predmete, pa koncept absolutne subjektivnosti, da bi dosegel stopnjo zrcala vednosti, predhodno kot plavž raztaplja samega sebe in svoje lastne simbolno ustvarjene podobe. Ko od njih ne ostane nič drugega kot le praznina čistega zrcala, z reflektiranjem drugosti v njeni neposredovanosti, z ukinitvijo ostrih meja med subjektom in objektom, doseže stopnjo modrosti *ādarśanaññāna*.

Namesto raztapljanja oblik, a v istem duhu, Zhuang Zi govori o razpustitvi oblik duha, ki na ta način premine in preide na raven »razsvetlitve prostranosti«.⁴³ Razsvetljena prostranost je identična praznini in brezosebnosti, ki ju lahko doseže le »najvišji človek«.⁴⁴ Podobnost z Nietzschejevim nadčlovekom je tu zgolj besedna oz. navidezna. Zhuang Zijej »najvišji človek« namreč ni motiviran s subjektiviteto volje do moči, temveč nasprotno, z njeno razpustitvijo. Neodvisno od budizma Zhuang Zi verjetno prvi uporabi metaforo zrcala oz. ogledala za opis stanja, ki ga doseže najvišji človek ob prestopu v praznino in brezosebnost: »Najvišji človek uporablja svoje srce kot ogledalo. Za stvarmi ne hodi, niti jim ne stopa nasproti. Odseva jih, pa jih ne zdržuje. Zato lahko brez ran premaga svet.«⁴⁵

Ādarśanaññāna je paradokсна modrost, modrost, ki se je osvobodila modrosti, relativne, racionalno naravnane modrosti, ter skozi postopek dekonstrukcije simbolnega in odpravitve samoomejevalnih barier subjektivitete jaza postala vest in zavest vsega – nekakšen heideggerjanski »pastir biti«. Spoznanje, ki se s tem razpre, je absolutnemu subjektu notranje; ne išče ga zunaj sebe, temveč dopusti, da se prebudi in izrazi iz njega samega. Tudi Platonov koncept spominjanja idej v osnovi predpostavlja čistost in zrcalnost duha; brez njega namreč ni mogoče stopiti iz votline simbolnih senc, kjer je »svit sonca« zatemnjen, k viru svetlobe in dopustiti, da ta razsvetli temo neznanja. Tako pri Platonu kot pri Heideggerju, daoistih, zenbudistih in budistih nasploh, je resnična vednost nastanjena v nas samih; je to, kar paradokšno že vselej vemo, le da tega nismo pripravljeni priklicati v zavest. Tisto, kar reflektira

42 Prav tam, 68.

43 Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*, 99. Naj ob tem zgolj mimogrede spomnim na Heideggerjev pojem *Lichtung* (,razsvetljava'), ki pomeni enako, četudi ne isto.

44 Prav tam, 63.

45 Prav tam.

oz. zrcali, ni jaz, temveč embrionalnost njegove prazne, kameleonske, zrcalne zavesti; »reflektirajoče« ustvarja in spoznava podobe, toda sama je brez nje, tako kot *dao*, tako kot *dharma*, tako kot Heideggerjeva bit. »Duh modreca v miru«, pravi Zhuang Zi, »je zrcalo neba in zemlje, v njem odseva desetisočero stvari.«⁴⁶ Rinzai Gigen misli podobno: »Če stopi k meni človek in sprašuje o bodhisattvi,⁴⁷ ustrezam situaciji sočutja. Če pride k meni človek in sprašuje o bodhiju⁴⁸ (razsvetljenje), ustrezam situaciji neizmerne lepote. Če pride k meni človek in sprašuje o nirvani,⁴⁹ ustrezam situaciji vzvišenega miru. Situacije so lahko neskončno različne, toda človek se ne spreminja. Tako kot luna, ki se na različne načine zrcali v vodi, prevzema oblike, ustrezne okoliščinam.«⁵⁰ Ko duh posameznika doseže stanje praznine, v sebi odseva podobe sveta, ki se v odsotnosti intencionalnega napora v njem sestavljajo in oblikujejo v »prvotno nerazločenost«.⁵¹

Prvotno nerazločenost Zhuang Zi razume kot »umetnost«, ki »pozna Eno, o dvojem pa noče vedeti nič. Svojo notranjost ureja, za zunanost pa se ne briga«, »zre čistost, prodira v preprostost, ne deluje, se vrača v nepokvarjenost, temelji na svoji naravi, objema duha, pa vendar pohajkuje po svetu.«⁵² Tak duh je nenehno pretočen. Takuan, znameniti učitelj mečevanja, je učence učil, da naj svojega duha nenehno ohranjajo v stanju »pretočnosti«, v katerem se ne ukinja zgolj razlika med učencem in njegovim mečem, temveč tudi med njim in nasprotnikom. Na ta način lahko njegov duh doseže stopnjo »zrcala, v katerem odseva vsaka misel, ki se prebudi v nasprotniku, zato takoj ve, kako in kam ga mora udariti.«⁵³ Če se to zdi komu težko razumljivo, naj prosim pomisli na dramske in filmske igralce. Kdo je dober igralec? Ne tisti, ki vlogo igra, takšni igralci žal prevladujejo, temveč tisti, ki se zlije z likom, ki bi ga naj igral. Podobno kot to na ravni spoznanja počne Bashō z *nazuno*, podobno kot to počne Zhuang Zi z ribami in ne nazadnje tudi s Hui Zijem.

46 Prav tam, 104.

47 Skrt. *bodhisattva*.

48 Skrt. *bodhi*.

49 Skrt. *nirvāṇa*.

50 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 53.

51 Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 98. Zanimivo in verjetno tudi plodno bi bilo raziskati pomenske in konceptualne vzporednice med sintagmo »prvotne nerazločenosti« in pojmom »praenotnosti«, kot ga je uporabljal Nietzsche v *Rojstvu tragedije*.

52 Prav tam.

53 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 35.

4 Ribe, Hui Zi, reka in Zhuang Zi

Hui Zi – s katerim se za konec vračam k uvodni zgodbi – misli v miselnih formah, pravilih in logičnih zakonih relativne subjektivitete,⁵⁴ ki temelji na ločitvi spoznavnega subjekta in objekta; v svoji misli je sam, ločen od reke, ločen od rib, ločen od Zhuang Zija, ločen od samega sebe. Na tak redukcionistično poenostavljajoč način, ki ima nedvomno tudi svoje prednosti, znamo misliti in spoznavati vsi, tudi Zhuang Zi, zato lahko upravičeno govorimo o ortodoksni epistemologiji. Redki pa so tisti, ki hkrati poznajo tudi meje tovrstnega načina spoznavanja.⁵⁵ Zhuang Zi jih dobro pozna, zato takoj, ko znotraj določenega spoznavnega konteksta uvidi njegovo neplodnost, prestopi na raven »brezosebnosti« absolutne subjektivitete in pusti zrcalnosti lastnega praznega oz. čistega duha, da v videnju in razumevanju »prvotne nerazločenosti« opravi, kar je subjektiviteti njegovega jaza nedosegljivo. Čuti in razume ribje radosti, čuti in ve za Hui Zijeve misli; tema samoosamitve je prebita: zdaj vidi vse reči tako, kot vidi »svoj obraz v čistem svetlečem zrcalu«.⁵⁶ Pretočnost njegovega duha je usklajena tako s pretočnostjo reke in z ribami v njej kot tudi z mislimi Hui Zija. Od tu izvirata gotovost in apodiktičnost njegove vednosti, ki ne dopušča več nadaljevanja. V njem ni samovšečnosti, še manj izpostavljenega sebstva; Zhuang Zi namreč ni edini »subjekt« izražanja vednosti o ribah in Hui Ziju. Paradokсно to vednost izražajo vsaj štirje »subjekti«: ribe, Hui Zi, reka in Zhuang Zi kot tudi njihovo enotno mesto izrekanja; skupni imenovalec in skrita vez vseh pa je *dao*. Zaključni poudarek, »To vem ob reki Hao«, zato nikakor ni naključen. Če bi Zhuang Zi dejal zgolj »to vem«, bi bila to še vedno subjektivna oblika noetične vednosti. Nagovorjena in povezana z reko Hao pa njegova vednost ni več njegova; kot reka se je razlila čez bregove navideznih razlik, podrla okope individualnosti ter za bežen trenutek kot čisto zrcalo povezujoče »reflektirala« nasebje tistih podob *daota*, ki so ga v tem trenutku nagovarjajoče obkrožale. To je trenutek, za katerega Zhuang Zi pogosto pravi, da se v njem svet ponovno uredi, ponovno uskladi in v sebi pomiri. Tu ni nobenega upiranja in zavračanja več, temveč odprto sprejemanje in samoprepustitev *daotu*, *dharmi*, biti, bogu ali življenju. Ko in če se to zgodi, se vednost spontano in neposredno oblikuje ter ustavi v bežno zamrznjenem trenutku izrečene misli znotraj trajno neprekinjenega

54 Relativna subjektiviteta kot nasprotje absolutne subjektivitete (D. T. Suzuki).

55 Tudi v primeru razgradnje ortodoksne logike je odločilno vlogo znotraj zgodovine filozofije opravil Nietzsche: »Ne obstaja noben ‚subjekt‘, nobeno notranje središče, ki bi zavestno upravljalo vse človeške postopke [...]« »Subjekt: to je terminologija naše vere v enotnost vseh različnih momentov najvišjega občutja realnosti« [...] »subjekt je fikcija.« (Citirano po Đurič, *Niče i metafizika*, 72, 153.)

56 Suzuki, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 76.

gibanja igrivega *daota*. Ne jaz ali ti ali ono, ne subjekt ali objekt, temveč eno, drugo in tretje v njihovi nerazločenosti skupaj slavijo kratkotrajno zmagoslavje samo sebe vedoče usklajenosti nad protislovno mimobežnostjo in neujemljivostjo diahronega časa in nehomogenega prostora.

Ādarśanaññāna, véliko zrcalo vednosti, raztaplja toge razlike, oblike, relativna znanja in npravne norme;⁵⁷ kot Nietzschejev otrok-umetnik v sebi neposredovano reflektira rečnost sveta in iz spontano naplavljenega materiala *daota* ustvarja nova spoznanja in forme. To ve Bashō ob pogledu na *nazuno*, to ve Zhuang Zi ob pogledu na ribe v reki Hao. Ne eden ne drugi te vednosti ne razlagata; z razlago bi jo namreč postvarila, objektivirala v formo resnice, jo posledično izgubila zase in jo potencialno onemogočala v bodoče. Jaz sem, nasprotno, razlagal, zato s koncem te zavestno popošlujooče razlage od nagovarjane vednosti ne bo ostalo veliko, le poskus opisa sledi nekega spoznanja, ki ga je reka nekje na Daljnem vzhodu pred več kot 2300 leti za vselej odnesla s seboj.⁵⁸

57 Daoizem je na ta način eden prvih nedvomno izpričanih dekonstruktivizmov v zgodovini »humanizma«.

58 Ker moj prispevek v določenem oziru ni nič drugega kot zagovor alternativne, ne-trivialne, protislovne, konativne, umetniške logike spoznavanja, naj ob tem kot končno opombo dodam, da s tem nikakor ne želim prispevati k eliminaciji ortodoksne logike in racionalnosti ter k njeni enostranski nadomestitvi z dokazljivo protislovnostjo in aracionalnostjo modrosti *ādarśanaññāna*, temveč k smiselnemu prizadevanju po dopolnitvi prvega z drugim načinom spoznavanja, s čimer bi domet človekovih spoznavnih zmožnosti nedvomno pomembno razširili. Biti sposoben, tako kot Zhuang Zi, spremeniti ali dopolniti uporabljeni spoznavni modus v trenutku, ko in če ugotovimo, da prvi bodisi seže prekratko, ali ker prične potvarjati in maličiti resničnost, ter uporabiti drugega, ki v spoznavana brezna vnese prvotni, neposredni, celoviti, nedualistični, organski, telesni, voljni, čutni, čustveni, spontani, intuitivni umetniški spoznavni vidik v vsej njegovi osvobajajoči emancipatoričnosti – to bi moral postati nov vzgojno-spoznavni ideal. Zhuang Zi govori o paradoksnosti razumevanja, ki ne razume (»Kdo razume razumevanje, ki ne razume?« (Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, 185)). Tega se sicer ni mogoče tako preprosto naučiti kot zakonov ortodoksne logike, še manj strogo logično spoznati in utemeljiti; v tem je nedvomna »omejitev« umetnosti razumevanja, ki ne razume. Gotovo pa je tak ideal na podlagi celovitejših vzgojno-izobraževalnih pristopov spoznavanja in doživljanja življenja, deloma pa tudi na podlagi najnovejših spoznanj kognitivnih nevroznanosti, mogoče jemati bolj resno kot doslej in se zanj načrtneje zavzemati, četudi bo nemara končni izplen takšnih prizadevanj precej manjši od želenega.

»Zahod« praviloma favorizira spoznanje, ki temelji na vprašanjih; številne azijske šole nas nasprotno učijo, da je resnično spoznanje tisto, ki se razteza onstran razlike med vprašanji in odgovori ter njihove logične sukcesivnosti. Temeljna vednost je v vsakem trenutku že v nas in okrog nas, le dopustiti ji moramo, da se izreče. Samo tako lahko na trenutke otopimo ostrino diaforičnih struktur med subjektom in objektom, med človeškim spoznanjem in, ne nazadnje, tudi ribjimi radostmi. To ve Zhuang Zi ob reki Hao!

Bibliografija

- Đurić, Mihailo. *Niče i metafizika*. Beograd: Prosveta, 1984.
- Heidegger, Martin. *Izbrane razprave*. Prevod Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičnega uma*. Prevod Rado Riha. Ljubljana: Analecta, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Založba Karantanija, 1970.
- Nietzsche, Friedrich. *Volja za moč*. Prevod Ante Stamać. Zagreb: Mladost, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«. Prevod Aleš Košar. *FNM – Filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente* 11, št. 1–2 (2004): 65–72.
- Rimbaud, Arthur. »Občutje«. Prevod Jože Udovič. V: *Naša sodobnost* I, št. 2/3 (1953): 234.
- Safranski, Rüdiger. *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München, Dunaj: Carl Hanser, 1997.
- Scheler, Max. *Položaj človeka v kozmosu*. Prevod Borut Ošljaj. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Suzuki, Daisetz Teitaro, Erich Fromm in Richard de Martino. *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1972.
- Zhuang Zi. *Klasik Dežele južne rože*. Prevod Maja Milčinski. Ljubljana: Založba Sophia, 2004.

Izvleček

V prispevku bo na ozadju izbranih zenbudističnih, daoističnih, nekaterih filozofskih in umetniških izhodišč ter tem fenomenološko razgrnjen specifični problem spoznanja kot forme človekovega potencialnega samoomejevanja in samoosvobajanja. Tak pristop bo narekoval tudi nekatere primerjave med azijskimi in evro-ameriškimi epistemološkimi modeli in dilemami (subjekt-objekt, noetično-konativno, simbolno-metasimbolno itd.) ter nujnost njihove kritične presoje z vidika razsežnosti njihovih spoznavnih zmožnosti. Posebne pozornosti bo pri tem deležen »koncept« *ādarśanaññāna* kot ustvarjalno umetniški način spoznanja, ki v svoji radikalnosti, ki nikakor ni omejena le na zahodno tradicijo, spodkopava tradicionalne vzorce spoznanja in hkrati odpira brezna njegovih emancipatoričnih zmožnosti.

Ključne besede: budizem *zen*, daoizem, spoznanje, osvobajanje, *ādarśanaññāna*

O avtorju

Dr. Borut Ošljaj je redni profesor za filozofijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Na Filozofski fakulteti UL je diplomiral na področjih filozofije (A) in umetnostne zgodovine (B). Doktoriral je na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete UL. Predava, raziskuje in objavlja na področjih etike, filozofske antropologije in filozofije religije. Je podpredsednik Komisije Republike Slovenije za medicinsko etiko in ustanovni član gibanja Svetovni etos Slovenija.

Abstract

“I Know That on the Hao River”: *Ādarśanaññāna* or on the Art of Cognition

In the article, and based on the background of selected *Zen* Buddhist, Daoist, philosophical and artistic starting points, a specific problem of cognition as a form of human potential self-limitation and self-liberation will be phenomenologically unfolded. Such an approach will also require some comparisons between Asian and Euro-American epistemological models and dilemmas (subject-object, noetic-conative, symbolic-metasympolic, etc.) and the necessity of their critical evaluation with regard to the extent of the related cognitive abilities. Special attention will be paid to the “concept” of *ādarśanaññāna* as a creative and artistic way of cognition, which in its radicalism, that is by no means limited to the Western tradition, undermines traditional patterns of cognition and at the same time opens the abyss of its emancipatory abilities.

Keywords: *Zen* Buddhism, Daoism, cognition, liberation, *ādarśanaññāna*

Author

Dr. Borut Ošljaj is full professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He graduated in Philosophy and Art History at the Ljubljana Faculty of Arts. He received his PhD in philosophy from the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He teaches, researches and publishes in the fields of ethics, philosophical anthropology and philosophy of religion. He is the Vice-President of the Commission of the Republic of Slovenia for Medical Ethics and a founding member of the World Ethos Slovenia movement.

Marko Uršič

Pojmovanje in občutje narave v japonskem budizmu



Sōami, Pokrajina štirih letnih časov
Japonska, zgodnje 16. stoletje
(vir: The Metropolitan Museum of Art, New York; javna last)

V zgodnjem oz. starem budizmu (*theravāda*) je narava prisotna predvsem na simbolni ravni: kot drevo razsvetljenja, lotosov cvet, tu so poganjki in ovijalke, mitični nosorog, tiger, levje rjojenje ipd. – vse to so simbolni izrazi, prispodobe za budistična duhovna in etična sporočila. Buda že v svojem prvem *Govoru v Varanasiju* (Benaresu) pravi, da »voda obkroža lotosov cvet, vendar ne zmoči njegovih lističev«. ¹ V znameniti *Sutri o nosorogu* uči Anando: »Kakor lev, ki se ne boji nobenih glasov, / nemoten kakor veter, / ki veje skozi mrežo, / ali kakor lotosov cvet, ki se ga ne dotakne voda / tako stopaj sam kot nosorog.« ² V *Dhammapadi*, v 24. spevu z naslovom »Želje«, beremo: »Povsod tečejo tokovi, / povsod brstijo ovijalke – / ko vidiš nove popke in poganjke, / z modrostjo jim posekaj korenine«. ³ Vendar že v 20. spevu pod naslovom »Pot« preberemo neke vrste svarilo: »Posekajte gozd strasti, ne pa dreves, / saj v takem gozdu je nevarnost!« ⁴ – Kajti sama drevesa in nasploh narava so že v zgodnjem budizmu, še bolj izrazito pa pozneje, nekaj lepega, duhovno navdihujočega in odrešujočega žgočih človeških strasti. Budistično ljubeč in poduhovljen odnos do narave pa postane izrazit šele v »velikem vozu« (*mahāyāna*), zlasti v njegovih kitajskih in japonskih šolah. Najbrž lahko celo rečemo, da se z razvojem budizma bistveno spremeni odnos do narave, njene lepote in pomena na duhovni poti razsvetljujočih bitij (*bodhisattev*), tudi pod vplivom kitajskega daoizma, v samem jedru nauka pa predvsem zaradi prepričanja o »identiteti« samsare (*samsāra*) in nirvane (*nirvāṇa*), tj. temeljnega duhovnega uvida glavnih smeri *mahāyāne*, da sta svet in odrešitev »eno in isto«. – V tem prispevku bom nanizal sedem fragmentov o naravi v budizmu iz svoje nastajajoče knjige *Odsevi dežele vzhajajočega sonca*, dežele, ki pa ni samo Japonska v geografskem smislu, temveč obsega velik del azijske duhovnosti in sije tudi k nam na Zahod. ⁵

1 Indrova mreža v *Girlanda sutri*

Girlanda sutra (*Avatamsaka sutra*) je velika sutra svetlobe, zrcaljenja vseh razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij v (njihovi) vesoljni »Indrovi mreži«, hkrati pa je to sutra neskončnosti, brezmejnih »desetih smeri«, v katerih so nanizane *budde*

1 Prevod iz: Styrk, *World of the Buddha*, 50.

2 Prav tam, 223 (37).

3 *Dhammapada*, 69. Prevod Primož Pečenko.

4 Prav tam, 57.

5 Na spletu: https://www2.arnes.si/~mursic3/Odsevi_dezele_vzhajajocega_sonca_Marko-Ursic_Knjiga-XII_v-nastajanju.pdf

in *bodhisattve*. *Girlanda* je obsežna zbirka svetih spisov (suter), ki tvorijo »biblijo« kitajske smeri *hua-yan* (ali *hua-yen*, jap. *kegon*) budizma *mahāyāna*; zajema devetintridaset spisov, najstarejši med njimi so nastali v Indiji nekaj stoletij po Gotami Budi, vendar je v celoti ohranjena le v kitajskem prevodu iz sanskrta v 5. stol. n. št., tako da se v moderne jezike prevaja iz kitajščine.⁶ Vsekakor je *Girlanda sutra* zelo stara in duhovno globoka knjiga, čeprav se bo kakemu bralcu morda sprva zazdelo, da je prepolna fantastične mitologije. Toda zato da bi jo res razumeli, jo je treba brati na *simbolno-dobesedni* ravni (prav tako, seveda pa je v tem paradoks).

Glavna motiva, ki se v véliki *Girlandi* prepletata in sta medsebojno tesno povezana, sta *svetloba* in *neskončnost* duhovno prebujenih bitij in/ali svetov. Neskončna svetloba sije na vsaki strani *Girlande*, v skoraj vsakem njenem verzu (v njej se proza prepleta z verzi, večinoma v štirivrstičnih kiticah). Neskončnost nastopa v dveh modusih, ki ju ni mogoče povsem raz-ločiti: kot *razsežnostna* (∞ luči, ∞ prostora, ∞ oceana, ∞ časovnih vekov, ∞ sočutja itd.) in *numerična* (∞ oblik, v katerih se pojavlja Buda, ∞ čutečih bitij, ∞ različnih spoznavnih poti, ∞ mest in dežel, ∞ peščenih zrn itd.). Marsikje v *Girlandi* nastopajo namesto neskončnosti zelo velika števila, katerih simbolni pomeni pa niso ostro razmejeni, na primer, *tisoč* ognjenih duhov, *milijon* bleščečih biserov, *bilijon* razsvetljenih bitij v vseh »desetih smereh« ipd. – Čudežno in čudovito pa je to, da se kot posamičnik vendarle ne izgubim v vsej tej neskončnosti. Ne izgubim se, če dojamem, da sem *njeno* edinstveno »peščeno zrno«. Ali če povem drugače: takrat ko v tem neskončnem vesoljnem oceanu uzrem *sebe*, minljivo bitje, ki sem v tem hipu živ in sebi-očiten, nekako tako kot zenovski peščeni stožec, ki »žarči« iz sebe krožne valove v svet – na primer, ko v kjotskem svetišču Kōdai-ji motrim stožec-otok-gōro na peščenem oceanu –, tedaj vem: prav zdaj, prav v *tem* motrenju sem središče zavesti, ne glede na to, kako daleč okrog mene se razteza ocean prostorov in časov, kajti *zdaj* sem tu, *prebujen*. V vesoljni naravi, *sredi* nje. V središču brez Središča. Mar ni *to* dovolj?

V globoki modrosti mahajanskega budizma je izjemno lepó – v marsičem podobno kot pri Plotinu – zamišljeno in tudi raz-rešeno eno najtežjih filozofskih vprašanj, tj. vprašanje odnosa med enim in mnogim; to spoznamo ali vsaj zaslutimo/občutimo tudi ob branju sutre *Gaṇḍavyūha* (»Vhod v Kraljestvo Resnice«), zadnje in najdaljše knjige vélike *Girlande*. V njej se mladi romar Sudhana, željan popolnega razsvetljenja, na svoji duhovni poti – kamor ga usmeri Mandžušri (Modrost) – ustavi na triinpetdesetih »postajah«, vsakič pri drugem ali drugi *bodhisattvi*, razsvetljenem in obenem razsvetljujočem bitju (precej jih je ženskega spola, med njimi tudi deset »nočnih boginj«).

6 Moji prevodi odlomkov, ki sledijo, so iz angleškega prevoda Thomasa Clearyja, gl. Bibliografijo na koncu članka.

Sudhana na svoji deseti romarski postaji obiše kraljevo hčer Majtrajani, čudovito in sijoče bitje, ki živi v bleščeči palači, kjer razsvetljuje petsto deklet iz svojega spremstva, pa tudi vse druge, ki pridejo k njej, da bi od nje prejeli duhovno luč. Ko se Sudhana vzhane do Majtrajanjine palače, uzre pred seboj – v sebi – tale prizor:

Zagledal je palačo sijočih biserov na kristalnih temeljih, s stebri iz lapis lazulija in diamantnimi zidovi, okrašeno s sto tisoč zlatimi žarki <v angl. *projections*>, ovešeno z neštetimi bisernimi zrcali, odeto v dragulje, ki razsvetljujejo svet, prepredeno z neštetimi mrežami biserov, poveličano z nepredstavljaljivimi vrstami milih zvokov iz sto tisoč zlatih zvončkov, zvenceh v blagem vetriču. In uzrl je deklet z imenom Majtrajani, temnooko, temnolaso, zlate polti. Sudhana ji je izkazal spoštovanje in rekel: »O, plemenita, v svojem duhu sem se usmeril k najvišjemu, popolnemu razsvetljenju, vendar ne vem, kako naj se bitje, ki išče razsvetljenje, nauči in izvaja dejavnost razsvetljujočih bitij.« – Rekla je: »Glej v okrasje moje palače!«⁷

Majtrajanjina palača je ena izmed variant sijoče Indrove mreže, ki je s svojimi neštetimi različicami osrednje duhovno videnje v véliki *Girlandi* in za katero lahko rečemo, da je vizionarsko jedro budizma *kegon* (kit. *hua-yan*), prisotna in čaščena pa je tudi v drugih japonskih smereh, npr. v »ezoteričnem« budizmu *shingon* in vsaj posredno tudi v *zenu*. Indrova mreža je več kot zgolj prisposoda, namreč več kot zgolj retorična figura, saj gre za duhovno *videnje* vesoljne mreže biserov, v kateri vsak biser odseva vse druge bisere in tudi vse njihove odseve in odseve odsevov, brez konca. Biseri v tej viziji so in obenem niso *buddhe* in/ali *bodhisattve* in nasploh vsa »čuteča bitja« (v smislu »srednje poti«: *niti isti-niti drugi*). – A poglejmo ta pasus dalje:

In ko se je (Sudhana) ozrl naokoli, je videl v vsakem delu palače, vsakem stebri, vsakem biseru, vsakem zlatem zvončku, vsakem drevesu draguljev, vsakem dekliskem telesu, vsaki biserni ogrlici – odsevne podobe vesoljnih *buddh*. [...] To je videl v vseh in v vsaki stvari. Kakor se sonce, mesec in zvezde neba vidijo, ko se zrcalijo na jasni, bistri gladini jezera, so se (mu) prikazovale vse vesoljne *buddhe*, odsevane v vsakem delcu te sijoče biserne palače, in to po zaslugi preteklih dejanj in dobrote dekleta Majtrajani.⁸

Če gremo še dalje, lahko rečemo, spet na način »(ne)istosti-v-(ne)razliki«, da deklet Majtrajani *je* sama ta sijoča palača, in tudi obratno, da sijoča palača *je* Majtrajani, obenem pa sta »različni«: palača in *bodhisattva* Majtrajani *sta in nista* »eno in isto«. V Indrovi mreži vsak posamezen biser zrcali *vso* mrežo, čeprav je po budističnem

7 *Avatamsaka sutra*, 1223.

8 Prav tam.

nauku – presenetljivo in paradokсно – vsak njen posamezen biser »prazen«, »nesubstancialen«, brez lastnega »jaza« (pal. *anattā*, skrt. *anātman*, jap. *muga*). Vse je (le) »igra« odsevov, splet medsebojnega zrcaljenja.

V kitajskem budizmu *hua-yen* sta nauk o Indrovi mreži najbolj filozofsko izrazito razvila mojstra Tu-shun (557–640) in Fa-tsang (643–712). Poznavalec kitajske filozofije Wing-tsit Chan je zapisal, da je »temeljno načelo te popolne harmonije preprosta ideja o medsebojnem prežemanju in vzajemnem izenačenju [...], po kateri so vsa bitja so-bivajoča, prepletena, povezana, prežemajoča se, medsebojno vključujoča, odsevajoča drugo drugega«. ⁹ Spet bi lahko rekli, da ta »ideja« je in ni »preprosta«. Vsekakor pa to prepričanje izvira iz starega budističnega nauka o »soodvisnem nastajanju« (skrt. *pratīyasamutpāda*), ki ga budizem *mahāyāna* razume kot *vesoljno* soodvisnost vseh bitij. – Sledeč tej »ideji«, lahko o Sudhanovem obisku Majtrajajine palače rečemo, da je na tej postaji, v tem meditacijskem »biseru« Sudhana že spoznal oz. uzrl *celotno* Indrovo mrežo, kar pomeni, da je prišel do konca že/še »pred koncem« svoje romarske poti ali, drugače rečeno, da je na *vsaki* njegovi postaji, pri vseh triinpetdesetih *bodhisattvah*, že prisotno njegovo *popolno* razsvetljenje – ampak zakaj potemtakem vselej znova zaprosi *bodhisattve*, da mu povedo, kako naj pride do popolnega razsvetljenja? Najbrž je edini možni odgovor na to vprašanje spet v mišljenju na način *niti-niti*.

V Indrovi mreži in posledično na Sudhanovi romarski poti pa ostaja tudi znotraj logike *niti-niti* odprto vprašanje *hierarhije* oz. *središča* (ali »vrha«). Francis H. Cook je v svoji odlični knjigi o budistični viziji Indrove mreže zapisal naslednje: »Vesolje nauka *hua-yen* pa po drugi strani [tj. kljub nedvomno osrednjemu mestu Bude v tem nauku] nima hierarhije. V njem ni središča, če pa morda je neko središče, je to povsod. Človek gotovo ni središče, niti to ni kak bog.« ¹⁰ In dalje: »*Hua-yen* pojmuje izkustvo primarno v smislu odnosov med bitji«, ¹¹ pri čemer navaja Fa-tsanga, ki pravi, da »bivati vselej pomeni bivati v soodvisnosti z drugimi, ki so števno neskončni«, tj. *pratīyasamutpāda*. »Ena izmed najpomembnejših posledic takšnega pogleda je, da vsaka posamezna stvar v univerzumu s tem pridobi pomembno mesto v celotni shemi stvari.« ¹² – To je seveda čudovita misel, ki jo lahko najdemo, čeprav ne v tako izraziti obliki, tudi pri nekaterih zahodnih filozofskih mistikih, npr. pri Plotinu, Eckhartu, Spinozi in Leibnizu, Blaku in Schellingu, na svoj način tudi pri Kierkegaardu ...

9 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 407.

10 Cook, *Hua-yen Buddhism*, 4.

11 Prav tam, 8.

12 Prav tam, 14.

vendar je običajno razumljena predvsem kot *možnost*, da se v vsakem posameznem bitju zrcali ves kozmos, da v vsakem biseru Indrove mreže »v možnosti« odseva vsa mreža, medtem ko gredo nekateri misleci budizma *hua-yan* še precej dlje, namreč s trditvijo, da je *vsako* posamezno bitje-biser »v dejanskosti« vsa mreža, ves kozmos. Sliši se seveda še lepše, ampak ali lahko to sprejmemo kot resnično?

Thomas F. Cleary, angleški prevajalec vélike *Girlande*, v svoji knjigi o budizmu *hua-yan* piše tudi o Tu Shunovem radikalnem »ne-dualizmu«, ki zaobsega različne vidike, pri čemer je posebno poudarjen ne-dualizem med *li* (Cleary prevaja ta neprevedljivi in večpomenski kitajski izraz z grško besedo *noumenon*) in *shi* (~ *phainomenon*); v širšem okviru budizma *mahāvāna* pomeni istost *li* in *shi* tudi istost nirvane s samsaro, »praznine« (*śūnyatā*) z bivanjem. Drugi, prav tako pomemben vidik Tu Shunovega ne-dualizma pa je *istost celote in dela*, veselja in vsakega posameznega bitja. Kot že rečeno, ne gre le za možnost istosti, temveč za *dejansko* istost. Tu-shun uči, da »so v enem biseru vsi biseri«, še več, saj »prav s tem, da ne zapustiš tega enega bisera, lahko vstopiš v vse bisere. [...] Zakaj? Zato ker ta en biser sam tvori mrežo – se pravi, če odvzameš ta biser, tedaj ne bo več mreže.«¹³ – Kako neverjetna, res popolna zatrditev »individualizma«! Ampak, kar je še bolj osupljivo: to je individualizem *brez individua*, saj je vsako posamezno bitje »prazno« in živi le v neštetih odsevih vseh drugih bitij! Zato lahko razsvetljeni Sudhana v že sami Majtrajanijini palači duhovno izkusi vso vesoljno Indrovo mrežo.

2 Hanami in Budova cvetlica

Hanami, »gledanje cvetov« (*hana* v japonščini pomeni cvet), občudovanje cvetočih češenj (*sakura*) – in tudi, v starih časih še pogosteje, cvetočih sliv (*ume*) – je po vsem svetu znano kot japonsko praznovanje pomladi. Mali *hanami* imamo vsako leto tudi v Ljubljani, ob Večni poti. Vendar ta čudoviti festival lepote cvetov, njihove in naše minljivosti, to tiho in mirno, obenem pa zelo čustveno čaščenje novega življenja, vedno znova prebujajoče se narave, lahko zares doživiš in občutiš šele tam, v daljno-bližnji Deželi vzhajajočega sonca. V marcu in aprilu *hanami* preplavi japonsko otočje od jugozahoda proti severovzhodu kot velik pomladni val, ki ga spremljajo tudi mediji in v poročilih naznanjajo njegov prihod v posamezna mesta, podobno kot meteorologi napovedujejo prihod vremenske fronte, vendar je pri *hanamiju* pričakovanje radostno, skoraj svečano. *Hanami* je kakor čarobna sled, ki jo na zemlji, v

13 Tu-shun, v: Cleary, *Entry Into the Inconceivable*, 66.

tisočerih ozvezdijh češnjevih cvetov, puščajo za seboj krila dobrega Angela – medtem ko je *cunami* uničujoči val strašnega oceanskega Demona.

Ko sem pred nekaj leti spomladi prišel v Kjoto, so češnje v velikanskem parku stare cesarske palače šele začele cveteti, ko pa sem čez dober teden odhajal od tam, potujoč dalje proti jugu, so bile *sakure* v mestnem parku Maruyama že v polnem razcvetu, ob njih pa mnogo častilcev in častilk vseh starosti v kimonih, vzetih iz omar ali izposojenih za to praznovanje. – Kako lepi so ljudje, če praznujejo, če so srečni! – sem pomislil. Naslednjega dne sem odpotoval s *shinkansnom* v Hirošimo, kjer češnje najlepše cvetijo prav blizu epicentra tiste strašne eksplozije, ki je zdaj, po toliko letih, v tej novi bleščeči pomladi, že skoraj pozabljena. Najbolj prisrčnim praznovanjem *hanamija* pa sem bil priča (kot tujec in precejšen samotar se jih, žal, nisem osebno udeležil) v parku Ritsurin-kōen, v mestu Takamatsu na otoku Šikoku, kjer so se pod belimi krošnjami zbrale na pikniku cele družine, od pradedov do pravnukinj, ob ribnikih in na mostičih so se slikali mladoporočenci in sploh je bilo tam veliko pomladne radosti in veselja. Še pozneje, na moji poti nazaj proti severu, so se mi še posebno močno vtisnile v spomin več sto let stare *sakure* v mestu Fukui, ki rastejo na vrhu obzidja nekdanje trdnjave sredi sicer povsem modernega mesta (najbrž je bilo med vojno požgano in porušeno): češnje s slapovi belih cvetov, ki padajo čez stare kamne, nad stopniščem, obraslim z mahom, pa njihovi odsevi v zeleni vodi pod obzidjem ... In ne nazadnje, čeprav že proti koncu mojega potovanja, *hanami* v Tokiu: razpršen in posejan med betonsko džunglo, cvetoče češnje med steklenimi stolpi te velikanske mestne krajine – povsod tam, kjer je ostalo vsaj nekaj pedí zemlje, da je na njej mogoče zasaditi drevo ... Ja, ob tem se res zaveš, kako dragoceno je drevo, kako dragocen je cvet, kako enkratno in minljivo je vsako živo bitje!

V slavni legendi o Budi in cvetlici, ki jo nekateri smatrajo kar za temelj budizma *zen*, Buda na velikem shodu svojih učencev, ki so se zbrali na Jastrebovem vrhu, da bi slišali njegov govor, zgolj pokaže cvetlico, jo zasuče in pomežikne. Učenci ga ne razumejo, hočejo govor, nasmehne pa se samo eden izmed njih, Mahakašjapa, in Buda reče: »Imam zaklad resničnega očesa *Dharme* [jap. *shōbōgenzō*], čudovito srce nirvane: zaupam ga Mahakašjapi.«¹⁴ – Ta Budova gesta je pomembna za budizem *zen* ne le zaradi njene duhovne vsebine oz. poante, temveč tudi kot znamenje neposrednega, osebnega prenosa pravega nauka od Bude k Mahakašjapi in potem po dolgi vrsti naslednikov do Bodhidharme (5.–6. st., jap. *Daruma*), prvega patriarha *chana*, in dalje prek naslednjih kitajskih patriarhov vse do japonskih mojstrov *zena*; in čeprav nekateri sodobni poznavalci pravijo, da je zgodba o Budi in cvetlici nastala (šele) na Kitajskem, saj je

14 Dōgen, *Enlightenment Unfolds*, 182.

ne najdemo v nobenem starem indijskem spisu,¹⁵ pa je nedvomno bistvenega pomena za razumevanje zenovske meditacijske poti. O njej piše Dōgen v zbirki *Shōbōgenzō*, v poglavju z naslovom *Mitsugo* (datiranem 1243, v angleškem prevodu ‚Intimate Language‘¹⁶). Dōgen pravi, da pri Budovi cvetlici ne gre za kak skriven, ezoterični jezik, kot so to razumeli nekateri budisti drugih smeri (najbrž zlasti *shingon-shū*), ampak da *mitsugo* pomeni »intimni« oz. osebni, neposredni jezik, s katerim učitelj posreduje učencu nauk, ki sicer ni izrekljiv z besedami (angleški izraz *intimate* je tu posrečen, saj v glagolski obliki pomeni tudi ‚namigniti‘, ‚nameriti na‘, ‚nakazati‘). »Razlog za to [pokazanje cvetlice] je v tem,« pravi Dōgen, »da je poučevanje z besedami plitvo in omejeno na oblike, in zato Buda ni uporabil besed, temveč je pokazal cvetlico in pomežiknil. To je bil pravi trenutek za uporabo intimnega jezika. Toda zbor neštetihi bitij tega ni razumel.«¹⁷ Sodobni razlagalec T. P. Kasulis pa dodaja: »Zen ne uporablja kakega posebnega jezika; rajši recimo, da spoznava, da je vsak jezik poseben.«¹⁸ Dōgen ne absolutizira molka, niti zgolj »sedenja« (*zazen*), ampak razume sedenje in molk kot dovršitev jezika – mnogih in različnih jezikov – v praksi meditacije. V *zenu* je oboje »pot«, besede in molk. Budova cvetlica molče govori. Tako kot v tem čudovitem haikuju: *O, naj še uzrem / cvetlico v prvem siju / božjega lica.*¹⁹

Primerjanje različnih kultur, zlasti religij, je težavno in nemalokrat tudi vprašljivo početje, vendar se primerjavam težko izognemo, če hočemo druge kulture in njihova verovanja sploh razumeti ter s tem obogatiti naša lastna. Ko sem tiste pomladi na Japonskem prisostvoval *hanamijem*, sem večkrat pomislil na našo, krščansko Veliko noč, na praznik, še pred katerim sem se namenil vrniti domov; premišljeval sem o tem »našem« prazniku božjega Vstajenja, ki ga mnogi, tudi »drugače misleči« (bolje bi bilo reči »drugače verujoči«) praznujemo kot »pomladno vstajenje«, kot zmago življenja nad smrtjo. In ob tem sem pomislil, da cvetovi niso ravno pogosti niti kaj dosti pomembni v evangelijih, precej pomembnejše je trnje. Rožni venec pride v krščanstvo šele pozneje, predvsem s čaščenjem Device Marije, Rožamarije. Že v evangeliju pa ji angel Gabriel privrši z lilijo naznanit, da bo rodila Sina človekovega. In tudi sam Jezus v *Govoru na gori* omeni lilije in nam položi na srce: »Poučite se od lilij na polju, kako rastejo. Ne trudijo se in ne predejo, toda povem vam: še Salomon

15 Gl. Tanahashi, v: Dōgen, *Enlightenment Unfolds*, xli.

16 Prav tam, 179–184.

17 Prav tam, 181.

18 Kasulis, *Japanese Philosophy*, 160.

19 Bashō, *The Complete Haiku*, haiku št. 388: »Gora Kazuraki«.

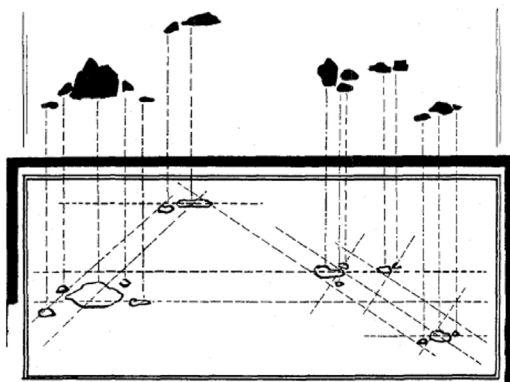
v vsem svojem veličastvu ni bil oblečen kakor ena izmed njih.«²⁰ Kljub temu pa v krščanskem Svetem pismu ne najdemo takšnega mesta, ki bi pomensko ustrezalo zgodbi o Budi in cvetlici v budizmu *mahāyāna*. Evangeljski Jezus, ki je utelešena Beseda, se bolj zanese na besede kot mahajanski Buda. Seveda pa ne gre samo za besede, za občutje sveta gre. Če rečem zelo preprosto in naravnost: cvetlica je Budi zelo pomembna, Jezusu pa morda ne toliko, razen v prisposodbi. In iz tega sledi marsikaj, morda lahko celo rečemo, da je v tem odnosu vsebovano bistvo krščanske in nasploh zahodne duhovnosti in kulture – za razliko od vzhodne, zlasti budistične zenovske in daoistične. Ne glede na to, kdo dandanes najbolj onesnažuje in uničuje naravo. Žal v tem pogledu Vzhod vse preveč sledi Zahodu. A v vzhodnih svetih knjigah je vsaj zapisano drugače – in morda nas bo Buda, ki nam molče kaže cvetlico, navsezadnje le od/rešil v »Čisti deželi«?

3 Zenovski vrt *kare-sansui*

Znameniti peščeno-kamniti vrt v kjotskem zenovskem templju Ryoan-ji (»Tempelj Zmaja Mirú«) je bil ustvarjen že v 15. stoletju, v sedanji obliki pa je iz leta 1799. V njem vloge meditacijskih fokusov nimajo peščeni stožci, ampak veliki in malo manjši kamni, »otoki« v peščenem »oceanu«, ki ga menihi vsako jutro, v okviru svoje duhovne prakse, skrbno pograbiijo. – Tja sem prišel, po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*, že ob osmih zjutraj, takoj ko se Ryoan-ji odpre za obiskovalce, zato da bi prehitel množice turistov. Potem ko sem se od *sanmona* po položnem klancu in ob pogledih na ribnik-jezerce na levi povzpел do samega templja (mimogrede sem ob izviri studenčnice opravil tudi lep mali vodni ritual, da sem »začutil vodo«), sem bil še skoraj edini obiskovalec tam na verandi med notranjim in zunanjim svetiščem. Usedel sem se na kak meter visok lesen podest, tik nad vrtno »suho pokrajino« (*kare-sansui*, dob. pomeni »suha gora-voda«), veliko 25x10 metrov (kot piše v vodiču), peščeno-kamnito »sliko« s petnajstimi skrbno izbranimi in premišljeno postavljenimi kamni. Peščeno morje-ocean, ki rahlo valovi v podolžni smeri, obliva te kamne-otoke, okrog njih pa se valovi širijo v koncentričnih krogih ali ovalih – in ob tem me je prešinila misel, da so valujoči sôji kamnitih otokov kakor avre, ki obkrožajo davne, na veke vekov meditirajoče *bodhisattve*.

20 Mt 6,28–29.

Potem pridejo na vrsto detajli, najprej število kamnov: petnajst jih je, razporejeni so na petih otokih, od leve proti desni takole: 3+2, 2, 3, 2, 3 (gl. skico²¹). Na največjem otoku, prvem z leve, je najvišji kamen-gora z dvema nižjima, kot nekakšen triglav, ob straneh tega otoka pa štrlita iz morja še dva skalna grebena, ki komaj segata nad gladino peščenega oceana. Vsi kamni-gore



na petih otokih vrta Ryoan-ji se s svojimi naravno amorfnimi oblikami prefinjeno razlikujejo med seboj; na nekaterih je več, na drugih manj lišajev, ki pričajo o njihovi starosti in minevanju časa, obenem pa o trajnosti, saj že stoletja stojijo na teh otokih, dvigajo se iz rjavozelenega pasu travnato-mahovnate zemlje, ki sega do peščenega morja. Okrog obal petih otokov pa v ocean sevajo, kot že rečeno, koncentrični valovi, vendar samo do neke razdalje, kakor če bi Bashōva žaba pravkar skočila v ribnik in bi valovno čelo seglo šele kak komolec vstran od točke njenega štrbunka. Opaziti je tudi, da ti krožni valovi na sicer ravno valujoči površini oceana ne »interferirajo«, saj njihova malce poudarjena valovna čela segajo največ do trenutnih orbit drugih valov, z izjemo triglavega arhipelaga (3+2), kjer valovi okrog ene skalne čerí prekrijejo valove z otoka, medtem ko je pri drugi čerí ravno obratno. (Vsaj danes je tako, jutri bo morda drugače.) Zada in na desni strani je peščen vrt, obdan z glinenim zidom, pokritim z nadstreškom; tudi zid je sestavni del te umetnine, njen »okvir«, ki s svojimi sivo-rjavimi lisami, patino časa, prikliče v misel – ob sožitju in obenem v kontrastu s peskom in kamni – minevanje, nedokončnost in nepopolnost bivanja: *wabi-sabi*.

Kaj vse to *pomeni*? Je morda ključ za interpretacijo te »slike« numerologija? Zakaj so tu tako poudarjena liha števila? In mar je v tem, da se iz vsakega zornega kota, razen od zgoraj, baje vidi le štirinajst kamnov – torej da je eden vselej skrit pogledu –, tudi skrit kak pomen? Ali pa bi bila za razumevanje te pokrajine primernejša geometrija, namreč »simetrična asimetričnost« teh kamnov, proporci med razdaljami in velikostmi ipd.? Na treh otokih, kjer so trije kamni, prevladuje osrednji nad ostalima dvema, na preostalih dveh, kjer sta samo dva, pa sta bodisi približno enako velika bodisi izrazito različnih velikosti. Prvi par, tisti bolj na desni,

21 Skica je posneta s spletne strani agencije »Kyo Tours Japan« (<http://www.kyotoursjapan.com/>); dostop: 2021.

spominja na žerjava in želvo iz drugih zenovskih vrtov, oni tam ob glinenem zidu pa na hrbet kitovke in smrček njenega mladiča (čeprav se na svojem otoku dvigata iz zemlje, ne iz morja).

Ljudje hočemo biti (pre)pametni, zato radi »interpretiramo«. Interpretacij slavnega vrta v templju Ryoan-ji je seveda mnogo, ni jih težko najti na spletu. Ena izmed starejših razlag, ob kateri sem se nasmehnil, pravi, da ti kamni-otoki »predstavljajo« družino tigrov, ki z mladiči plava čez reko – najbrž zato, ker ima tiger pomembno vlogo v budistični mitologiji. Ampak pri takšnih poskusih razumevanja, ki sicer sami po sebi niso nič napačnega niti slabega, ne smemo pozabiti na čudovit japonski minimalizem, ki je *obenem* maksimalizem. *Kare-sansui* je videti kot »nepravilna« struktura, saj v njej prevladujejo nepravilne oblike in nenavadna razmerja, a v nekem globljem smislu je tu vse karseda *pravilno* – to namreč neposredno *vidimo* ter intuitivno tudi *vemo*, čeprav ne razumemo, kako, zakaj in čemu je tako. Pri branju zenovske »pisave« pritrjujem mislim, ki jih je zapisal Günter Nitschke: »Vrt *Ryoan-ji* ne simbolizira niti naravne niti mitološke krajine. Dejansko ne simbolizira nič, namreč v smislu, da *ne* simbolizira. V njem vidim abstraktno kompozicijo ‚naravnih‘ objektov v prostoru, katere namen je uvajanje meditacije. Pripada umetnosti praznine.«²²

A vendar je vsaj neka minimalna interpretacija vsake pisave nujna, zato da v njej lahko sploh kaj »razberemo«, pri čemer pa je pomembno predvsem to, da znakov, bodisi naravnih bodisi človeških, ne razložimo dokončno, temveč da ostaja naše razumevanje vselej odprto, nedorečeno (spet pomislimo na *wabi-sabi*), saj je prav s to odprtostjo umetnina v svoji neposredni prisotnosti tudi *presežna*. – Zatorej se vseeno sprašujem in si skušam vsaj provizorično odgovoriti, na kakšen način sem v to zgodbo petnajstih kamnov na petih otokih sredi peščenega oceana vpet *jaz sam*, medtem ko sedim tu na jutranjem soncu, na robu lesenega podesta gledam te kamne-otoke pred-pod seboj, premišlujem o njih in sanjarim o sebi-v-svetu? – Ali je tudi moj »jaz« (ali bolje, »ne-jaz«?) na/v enem izmed teh otokov? Kateri izmed njih bi bil zame najbolj primeren, da v njem »zasidram« svojo potujočo dušo, seveda le začasno, dokler sem tu in jih motrim? In dalje: ali je tudi v meni neko močno, trdno »jedro« (kamen sredi otoka), ki kljubuje času, okrog jedra pa mehka »koža« (trava in mah) in onstran kože-obale »avra« (krogi peščenih valov)? Tako bi najbrž moralo biti, zavedam pa se, da v svojem jedru še zdaleč nisem tako trden kot kak *bodhisattva* in da je moja koža vse pretrda, avra prešibka. In še dalje: mar v/na tem svojem otoku sobivam z eno, dvema ali štirimi bližnjimi dušami? (Prebujeni *bodhisattva* bi soobčutil v sebi vsaj toliko duš, kolikor je tu peščenih zrn.)

22 Nitschke, *Japanese Gardens*, 92.

Nazadnje naj omenim in tudi poudarim razliko, ki pa je spet v nekem globljem smislu *obenem* istost, namreč razliko med kamni-otoki kot meditacijskimi fokusi v tem templju (in drugih podobnih) ter peščenimi stožci v templju Kōdai-ji (in drugje): kamni stojijo tu že stoletja, peščeni stožci pa se spreminjajo v mnogo krajših časih, saj jih obnavljajo, premeščajo ipd. – Mar nam ta razlika-v-istosti lahko kaj pove tudi o odnosu med večnostjo in časom?

4 Kajmon-dake in mojster Dōgen

Na jugu otoka Kjušu, nedaleč od spokojnega vulkana Kajmon-dake (v slov. Kadžmon-dake), lepega stožca, ki mu pravijo tudi »mali Fudži«, sem gostoval tri dni v *ryokanu* »Iseebiso« sredi naravnega parka Bandokorobana. S Kajmonom (*dake* v jap. pomeni ‚vulkan‘) sva se gledala »iz oči v oči« čez lesketajoči se oceanski zaliv, kjer ribiči lovijo na skalnih grebenih med grivastimi penami valov – z Njim sva se zrla zjutraj, opoldne in zvečer, ob sončnem vzhodu in zahodu, ko sem srkal čaj na balkonu, ko sem užival morske sadeže pri večerji, zlasti pa me je dajmon Kajmon spremljal in v nekem skrivnem smislu tudi vodil na sprehodih po tisti divji, samotni obali, po svetlo rjavem pesku med temno sivimi vulkanskimi balvani, po tem naravnem zenovskem vrtu, kjer je pesek posejan ne le s školjkami, temveč tudi s tisočerimi zvezdicami koralnih fosilov. Moj bližnje-daljni, modro molčeči dajmon mi je sledil tudi v akvarij, kjer gojijo morske konjičke in druge male čudeže iz oceana. Ob pogledu Nanj sem na terasi nad morjem zanihal zvon željá ter pomislil na svojo domovino, ki pa ni (bila) samo *tam* daleč, na drugem koncu sveta, ampak je *zdaj*, te (tiste) dni in prav ta (tisti) hip tudi *tu*. Stari Kajmon-dajmon je postal, vsaj za nekaj dni, namreč *moj* vulkan – seveda ne samo *moj* – postal je *zame* izbrani vršac in prav rad bi se bil tudi povzpel nanj, dobrih tisoč metrov nad morsko gladino, če bi imel kakega družabnika za ta gorski podvig.

Mojster Dōgen (1200–1253) ne velja samo za začetnika *sōtō zena*, temveč tudi za prvega japonskega izrazito filozofsko mislečega modreca. V znameniti zbirki spisov z naslovom *Shōbōgenzō* (‚Zaklad resničnega očesa *Dharme*‘), v 14. poglavju z naslovom *Sansuigyō* (‚Sutra gorá in vodá‘), je zapisal: »Mojster Kai iz Taiyōzana je dejal zbrani množici: ‚Modre gore nenehno hodijo‘ ...«²³ Ob tem je enigmatično dodal, da gore »nenehno mirujejo in nenehno hodijo. Mi pa se moramo s trudom naučiti krepostne večšine te hoje«.²⁴ – Zakaj se je moramo šele naučiti? Dōgen pravi, da smo zaradi ome-

23 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 217.

24 Prav tam.

jenosti našega izkustva, zaradi našega vsakdanjega dojemanja sveta sprva presenečeni ob trditvi, da »gore hodijo«, toda »če dvomimo o tem, da gore hodijo, ne poznamo niti svoje lastne hoje«. ²⁵ Še več: vse *dharme*, tj. vse stvari, vsa bitja tega sveta, tako čuteča kot nečuteča, ne le »hodijo«, ampak tudi »tečejo« v času, pri čemer pa hoja v prostoru ali tek v času nista mišljena zgolj alegorično, kakor bi to morda razumel, preveč površno, kak zahodni bralec. V enem svojih najbolj filozofsko navdahnjenih spisov, 11. poglavju *Shōbōgenza* z naslovom *Uji* (,Biti-čas'), mojster Dōgen pravi:

[...] pinije so čas, bambusi so čas. [Toda tega] ne smemo razumeti tako, da čas zgolj leti. Ne smemo reči, da je »letenje« edina zmožnost/značilnost časa. Če dopustimo, da čas odleti, se lahko pojavijo v njem vrzeli. Tisti, ki zgrešijo izkustvo in le na ta način slišijo resnico biti-časa, dojemajo čas samo kot minuli. Toda srž [časa] dojamemo in jo izrazimo, ko vemo, da je v celotnem veseljstvu vse poravnano v vrste in da je obenem [vse] v vsakem posameznem trenutku časa. ²⁶

Čas in prostor sta tesno povezana (kot nas je na Zahodu poučil šele Einstein, v filozofiji pa, seveda na povsem drugačen način, Heidegger), zato lahko rečemo, da za prostor velja analogno, čeprav ravno obratno kot za čas: v *časnem prostoru* gore »hodijo«, reke pa »mirujejo«. Dōgen nadaljuje: »Buda je rekel, ,Nazadnje so vse *dharme* osvobojene: so brez vsakega [stalnega] bivališča.‘ Toda to [obenem] pomeni: čeprav so osvobojene vseh vezi, vsaka *dharma* biva na [nekem] mestu.« ²⁷ Tudi to je seveda paradoks. Morda je ključ zanj v stavku: »Sebstvo [angl. *the Self*] je onstran čutečih in onstran nečutečih [bitij].« ²⁸ Ob vseh teh ugankah pa se vendarle vprašamo – saj smo hočeš nočeš obdarjeni tudi z analitičnim razumom – mar je to, da gore »hodijo« in reke »mirujejo«, nekakšen čudež? Ali pa gre le za gibanje naše zavesti, našega duha, nekako tako kot v tistem zenovskem koanu o zastavi, plapolajoči v vetru? A kako naj ločimo prave čudeže od zgolj umišljenih? Dōgen v spisu »O čudežih« (*Jinzū*) pravi, da »[vsak] buda dela čudeže, ki so utemeljeni na zemlji« ²⁹ – in ko se to zgodi, »kapljica vode pogoltne velik ocean, delec prahu pa odpihne visoko goro. Le kdo bi lahko dvomil, da so to čudeži?« ³⁰

25 Prav tam, 218.

26 Prav tam, 145.

27 Prav tam, 222.

28 Prav tam, 218.

29 Dōgen, *Enlightenment Unfolds*, 111.

30 Prav tam, 113.

Srečanje s Kajmonom »iz oči v oči« pa si težko predstavljam brez modrega Okeana, brez tistega igrivo vzvalovanega zaliva, ki se je lesketal med nama, pod Njegovim stožčastim vršcem in mojim človeškim »sebstvom«. Gore in vode imajo kljub svojemu naravnemu nasprotju nekaj globoko skupnega – tudi v Dōgenovi meditaciji *Sansuigyō*. Pri tem pa so, kot ugotavlja modrec, *načini videnja* gorá in vodá različni glede na vrste bitij, ki jih gledajo:

Obstajajo bitja, ki vidijo to, čemur mi pravimo voda, kot niz biserov, čeprav to ne pomeni, da vidijo niz biserov kot vodo. Najbrž po svoje vidijo vodo v obliki nečesa, v čemer mi vidimo nekaj drugega. Mi [smo tisti, ki] vidimo njihove nize biserov kot vodo. So pa tudi bitja, ki vidijo vodo kot čudovite rože; vendar to ne pomeni, da uporabljajo rože kot vodo. Demoni vidijo vodo kot divje plamene, ali kot gnoj in kri. Zmaji in ribe jo vidijo kot palačo, ali pa kot stolp [...]. Človeška bitja jo vidijo kot vodo, ki povzroča in določa smrt in življenje.³¹

Pri tej raznolikosti vode in tudi vseh drugih reči v dojetanju različnih bitij pa se zastavlja filozofsko, epistemološko vprašanje – tudi samemu Dōgenu –, namreč: kaj pravzaprav pomeni to, da vidimo isti predmet na tako različne načine? »Ali so [sploh mogoči] različni načini videnja enega [in istega] predmeta? Ali pa smo iz različnih podob zmotno sklepali, da gre za en [sam] predmet?«³² – Najbrž lahko rečemo, da v budizmu, zlasti v *zenu*, velja oboje ter *obenem* niti eno niti drugo, saj Dōgen pravi, da »iskanje resnice torej ne more biti zgolj enovrstno ali dvovrstno; dokončno stanje je lahko tudi tisoč-vrstno ali nešteto-vrstno. Če to ohranjamo v mislih, potem se zdi, da kljub mnogim vrstam vode ni nobene prvotne vode niti da ni [ene same] vode, ki bi bila mnogovrstna.«³³

Šele v tako duhovno odprtem, budistično fluidnem in »brezsubstančnem« svetu lahko občutimo ali vsaj zaslutimo, da »so dežele nešteti *buddh* prisotne v eni sami kapljici«,³⁴ ali če rečemo drugače, da so »svetovi čutečih bitij v oblakih, da so svetovi čutečih bitij v vetru, da so svetovi čutečih bitij v ognju, da so svetovi čutečih bitij v zemlji, da so svetovi čutečih bitij v svetu *Dharme*«³⁵ ter da – kot se glasi zadnji stavek Dōgenove sutre *Sansuigyō* – »gore in vode po svoji naravi ustvarjajo modrece in svetnike«. ³⁶

31 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 221–222.

32 Prav tam, 222.

33 Prav tam.

34 Prav tam, 223.

35 Prav tam, 226.

36 Prav tam, 227.

Seveda se sam nimam ne za budističnega modreca in še manj za kakega svetnika, mislim in verjamem pa, da me je srečanje s Kajmonom »iz oči v oči« naredilo vsaj malce modrejšega in boljšega, vsekakor pa mi ta izkušnja pomaga bolje razumeti zenovskega mojstra Dōgena.

5 Mali gozdni tempelj

Ko sem bil jeseni pred dobrim ducatom let prvič na Japonskem, sem nekaj dni stanoval pri svoji hčerki Hani, ki je takrat kot mlada znanstvenica gostovala na fizikalnem inštitutu v mestu Hamamatsu, na pol poti Tokaido med Tokiem in Kjotom. Od tam sva se nekajkrat zapeljala s *shinkasnom* v Kjoto. Na enem od teh izletov sva se v mestni četrti Higashiyama povzpela od velikega, mogočnega zenbudističnega svetišča Nanzen-ji k bližnjemu majhnemu templju Oku-no-in sredi gozda (spet po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*).

Potem ko sva se ločila od trum obiskovalcev, ki so/smo občudovali veličino templja Nanzen-ji, stavbarsko mojstrovino iz temnega starega lesovja, obdano z nepozabnimi jesenskimi barvami javorjev, vse od sončno rumene do ognjeno rdeče, sva se napotila mimo zvončka želja in dišečih paličic, zapičenih v mivko v čudoviti keramični posodi – k temu gozdnemu tempeljčku: najprej pod obokom opečnatega akvedukta, po katerem teče voda iz velikega jezera Biwa (kot naju je poučil knjižni vodič), nato pa se je pot začela rahlo vzpenjati (Higashiyama pomeni ‚Vzhodna gora‘) vzdolž pokopališkega zidu na levi in potočne grape na desni v bujni subtropski gozdu. V tem gozdu prevladujejo visoki rdečkasti bori (lat. *pinus densiflora*, jap. *akamatsu*), med njimi pa so se v jutranji svetlobi lesketali rumeno ognjeni oblački javorjev, sijoči na zimzelenem ozadju še drugih iglavcev, najbrž tudi kake cedre (lat. *cryptomeria japonica*, jap. *sugi*) ali njej sorodne ciprese (lat. *chamaecyparis obtusa*, jap. *hinoki*). – Prva »romarska postaja« ob položnem stopnišču, ki vodi k Oku-no-in, je častitljiv star bor, čigar hrapavo deblo že precej prekriva mah: ta očaj je počaščen z vencem suhih vejic in papirnih lističev, z značilno kronico okrasnih trakcev, s katero Japonci označujejo sveta drevesa (*shinboku*) pa tudi kamne in druge duhove (*kami*) v naravi; ob borovem vznožju stoji oltarček z dvema svežima vejicama v vazicah, belo votivno posodico in svečnikom ter s kamnito ploščo, v katero je vklesan napis v *kandžih*. Iz temno zelene globeli šumi potok.

Pod vrhom stopnic na tej romarski poti k svetišču Oku-no-in se med slokim stebri dreves prikaže pagodasta tempeljska streha. Ampak ko prideš na vrh stopnišča, vidiš, da je to pravzaprav šele »zunanjji tempelj« (izraz je moj), medtem ko »notranji

tempelj« – japonski izraz *oku-no-in* to tudi pomeni, čeprav je ime Oku-no-in bolj znano kot ime slavnega svetišča na gori Koya-san, ki sem ga obiskal desetletje pozneje – stoji nekaj sežnjev za zunanjim, postavljen je na veliko, z mahom patinirano skalo, še bolj zadaj pa pada čez skalovje tenek slap in žubori navzdol v potok. Oba templja sta majhna, seveda lesena in povsem usklajena s konfiguracijo te gozdne kotanje, obenem pa v kontrastu z veličino dreves, med katerimi ždita. Notranji tempelj je zaprt (lahko bi rekli »kakor pošta v nedelj«), zunanji pa je povsem odprt, njegovo lepó oblikovano ostrešje nosijo štirje leseni stebri, tako da sva s Hano lahko stopila prav pred oltarček, na katerem sta ob beli votivni posodici dve vazi (sedaj prazni), kot nekakšna velika keliha, vsak s podobo javorjevega lista na steklu; na tleh za oltarjem pa stojita dve kamniti svetilki, ki sta tako kot skale odeti s patino maha, a zdaj, v tem sončnem jutru, v njunih goriščnih nišah ni ognja. – Od zunanjega templja vodi rdeč mostič čez potoček k skalni *grotti*, v kateri pa gorijo sveče ob kamnitih, komaj prepoznavnih reliefih meditirajočega Bude, ki ga pred hudimi duhovi varuje bolj prepoznaven (najbrž novejši) krilati stražar z mečem in srditim pogledom. Še nekoliko višje ob stopničasti poti stojijo v skalnem zavetju med mahovjem tri prastare nagrobne stele in še en meditirajoči »budek«, čigar kamniti obraz je skoraj neviden pod rojem malih, živo zelenih, okroglih lističev. – Na tem kraju vlada globoka tišina, ki jo še pogloblja šumenje vode, in v duši je slutnja večnosti.

Vprašal sem se – in še vedno se sprašujem –, podoba *katerega* boga stoji ali bi lahko stala v »notranjem svetišču« tega gozdnega tempeljčka Oku-no-in. Tu, zunanaj »najsvetejšega«, ki je popotnikovim očem skrito, se seveda lahko pokloniš pred kamnitimi kipci Bude, vendar je v tem čudovitem naravnem svetišču »on sam« *kot podoba* skorajda odsoten, neviden, bolje rečeno, »vseviden«. – In zdaj, ko po tolikih letih premišlujem o svetosti tega daljnega kraja in o božanstvu, s katerim je prežet tisti gozd, pomislim na besede sv. Pavla iz *Apostolskih del*: »Sprehajal sem se po vašem mestu in si ogledoval vaše svetinje. Ob tem sem opazil tudi oltar z napisom ‚Neznanemu bogu‘. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam.«³⁷ Sv. Pavel je seveda oznanjal boga Jezusa Kristusa, vendar si je napis razlagal zelo po svoje, kot ugotavlja tudi Erazem Rotterdamski v *Hvalnici norosti*: »Apostol je slučajno videl napis na nekem oltarju v Atenah, pa ga je po svoje zasukal v prid krščanski veri, ko je vse, kar mu ni šlo v račun, opustil ter obdržal samo dve besedi, namreč ‚Neznanemu bogu‘, pa še ti precej spremenjeni. Zakaj neokrnjeni napis se je glasil: ‚Bogovom Azije, Evrope in Afrike, bogovom neznanim in tujim‘.«³⁸ – *Sic!*

37 Apd 17, 23.

38 Erazem Rotterdamski, *Hvalnica norosti*, 122.

Mar ni ravno *to tisto*, kar je pri verovanju najbolj dragoceno: namreč da je Bog »neznan«? Vsaj v tem smislu, da ga ne upodobimo kot nekega posameznega človeka, četudi je (bil) tisti človek duhovno vélik, moder in pravičen. Kajti brž ko Boga upodobimo, tako ali drugače, in prav v tej in *takšni* podobi prepozna(va)mo njegovo večno obličje, smo ne le blizu malikovanju, kot nas svarijo ikonoklasti, ampak lahko kmalu s to edinstveno božjo podobo na »zastavi« svoje pripadnosti zapademo v nestrpnost do drugih božjih podob in potem, žal, posledično tudi v nasilje do drugih, drugače verujočih ljudi. Kljub vsem koncilom in teološkim disputom »problem ikonoklazma« v krščanstvu ni dokončno razrešen. Zakaj bi bil vesoljni Bog ravno neki posamičen, nekoč davno živeč človek z imenom Ješua iz Nazareta? Zakaj, predvsem pa *čemu*, bi se Bog utelesil samo v tem edinem Sinu, ne pa tudi v drugih sinovih in hčerah? Ali je (ali bi bilo) to prav in pravično? Zakaj bi bil, na primer, kak Japonec prikrajšan za »nebeško kraljestvo«, nepripuščen v eshatološki »Novi Jeruzalem«, če ni bil krščen v Jezusovo vero? Saj to je nesmisel! (Krščanski apologeti bi gotovo ugovarjali, češ da to ni tako mišljeno. Ampak *kako* pa je *to* mišljeno?)

Kar se tiče moje pameti in duše, nikakor nisem za ikonoklazem, nasprotno, saj menim, da je možno, morda celo nujno, upodabljati nevidno, vesoljno »božje obličje« v mnogih in različnih podobah, celo v toliko oblikah, kolikor je na svetu »čutečih bitij«, kakor nas učijo mahajanske sutre. V véliki *Girlandi* je mnogokrat rečeno, da ima Buda »nešteto« oblik in podob, tu naj navedem le naslednjo misel: »Budove fizične oblike so enake vsem čutečim bitjem – saj [Buda] povzroči, da ga vidijo v skladu s svojimi lastnimi nagnjenji.«³⁹ Kajti: »Čista Luč vstopi skozi ta vrata.«⁴⁰ – In če se zdaj znova vprašam, katera božja podoba bi bila lahko skrita v »notranjem templju« Oku-no-in, si želim, da bi bila *tam* »podoba« tistega čudovitega gozda, prežetega z vseobsegajoče-odrešujočim duhom budizma, ki sva ga začutila s Hano na tem sprehodu, v tej jutranji »gozdni kopeli« (*shinrinyoku*).

6 »Oblika je praznina, praznina je oblika«

Sutra srca (*Hṛdayasūtra*) je eno izmed najkrajših in obenem najpomembnejših svetih besedil budizma *mahāyāna*. V njej *bodhisattva* Avalokitešvara (kit. *Guānyīn*, jap. *Kannon*) izreče znamenite besede: »Oblika <*rūpa*> je praznina <*śūnyatā*>, praznina

39 *Avatamsaka sutra*, 122.

40 Prav tam, 123.

je oblika.«⁴¹ – Kako naj to razumemo? Možnih interpretacij je seveda več, najbolj budistično ortodoksna je razlaga, da je vsaka oblika »prazna« v tem smislu, da je »breztemeljna« ali, drugače rečeno, da so vse oblike (in drugi »skupki« <*skandhe*> naših doživljajev) zgolj minljivi in prehodni pojavi, ki ne temeljijo v nobeni substanci, ne fizični ne duhovni. To je že nauk *theravāde*, »stare poti«, oz. budizma *hīnayāna*, »malega voza«, ki ga budizem *mahāyāna*, »veliki voz«, ne zanika, temveč razvije budistični nauk – v nekaterih sutrah bolj, v drugih manj – v »metafiziko svetlobe«, v neskončno vesolje razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij, nešteti *buddh* in *bodhisattev*, ki »odsevajo« Luč enega, najvišjega, vesoljnega Bude.

Mahajanske sutre, predvsem *Avatamsaka* in *Lankavatara sutra*, se s svojim pojmovanjem »praznine« kot brezmejnega *prostora svetlobe* bolj kot sveti spisi starega palijskega kanona približajo zahodnemu filozofskemu idealizmu, zlasti platonizmu in še posebej Plotinovemu nauku o Enem-Dobrem. Ostajajo pa seveda tudi bistvene razlike: v budizmu oblike ravno *niso* ontološko resnične tako, kakor so v platonizmu resnične ideje oz. *eidosi* (dob. ‚oblike‘). A vendar – tudi pri Plotinu umske ideje ne bi bile resnične, če ne bi bile »deležne« resničnosti samega Uma, ki je emanacija (tj. izlivanje, sijanje, žarenje) prvega Enega-Dobrega. Plotinovo Eno pa *ni* bivajoče, saj biva (še) Um kot njegova re-fleksija, in za sámo Eno bi lahko rekli, da je »prazno« kot budistična »praznina« (*śūnyata*).

Izrek »Oblika je praznina, praznina je oblika« lahko razumemo tudi malce drugače od tradicionalne budistične razlage, pri čemer pa še vedno ostajamo v širšem obzorju budistične duhovnosti. V tem bolj »grškem« (raz)umevanju *Sutre srca* si lahko pomagamo s prisposodo, bolje rečeno z videnjem *svetlobe*, ki je tako pomembna tudi v platonizmu. Čista svetloba – jasnina, sončava – je »prazna«, brez vsake oblike, obenem pa ustvarja vse oblike, ki so zaradi nje ne le vidne (oz. spoznavne), temveč so tudi same stkane iz vesoljne in obenem presežne svetlobe. V budizmu *mahāyāna* je oblika v svojem »breztemelnem temelju« identična s praznino, *analogno* pa je pri Plotinu vsaka umska ideja v svoji bitnosti identična s presežno-prisotno svetlobo Uma, ki emanira iz Enega-Dobrega. Platonsko Dobro, ki ga v prisposodi »ponazarja« Sonce, je izvor vsega bivanja in obenem – če uporabim poznejši kantovski izraz – »pogoj možnosti« vsakega videnja in/ali spoznanja. Ono sámo pa je »onstran bitnosti« (*epékeina tēs ousías*), torej je s stališča bivajočih bitnosti »prazno« (gre seveda za »polno praznino«, spet podobno kot v budizmu). Zato mislim, da je sledeča parafraza *Sutre srca* lahko nekakšna skupna točka vzhodne in zahodne duhovnosti, še preden se njuni poti razvejata: *Oblika je svetloba, svetloba je oblika*.

41 *Sutro srca* – s polnim naslovom *Sutra srca popolne modrosti (Prajñāpāramitāhṛdayasūtra)* – je v verzih prevedla Nina Petek v svoji knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (gl. 157–158).

7 Vrnitev v palačo

Kot pravi znamenita legenda, je princ Siddhartha Gotama pri devetindvajsetih letih zapustil očetovo kraljevo palačo in se podal na pot spoznanja, razsvetljenja, nirvane, ki jo je dosegel pod »Drevesom razsvetljenja« in postal Buda. Dotlej je živel v sreči in obilju, ni vedel za trpljenje, ki ga je prvič spoznal tistega dne, ko je na poti v kraljevi gaj zagledal onemoglega starca, trpečega bolnika in nazadnje mrliča. Takrat je spoznal prvo od štirih »plemenitih resnic«: da trpljenje je. (Palijska beseda za trpljenje, *dukkha*, ne pomeni samo pasijona v krščanskem smislu, ampak ima širši pomen: bolečina bivanja, neprijetnost, nepopolnost ipd.) Od spoznanja trpljenja do nirvane pa je princa Siddhartha čakala še dolga pot, na kateri je spoznal puščavnike in askete ter se za nekaj časa tudi sam podvrigel strogi askezi, trpinčenju telesa zavoljo duha, toda potem se je od tega odvrnil in našel svojo »srednjo pot« med predajanjem čutnim užitkom na eni in strogo askezo na drugi strani. Ko je Buda v svojem prvem *Govoru v Varanasiju* učil pet asketov o tej »srednji poti«, so ga sprva začudeno in z nezaupanjem gledali, vendar jih je nazadnje prepričal, da so sprejeli njegov nauk, ki ga je obširneje naznanil v svojem drugem govoru, *Govoru o ognju*, s katerim je »zagnal kolo nauka« (*Dhamme* oz. *Dharme*). Izhodišče Budovega nauka so štiri plemenite resnice: 1. da *trpljenje* je, 2. da obstaja *izvor* trpljenja, 3. da ima trpljenje svoj *konec* in 4. da obstaja *pot*, ki vodi do konca trpljenja, tj. »osmerna pot« (osmih modrosti, vrlin in zbranosti), ki je spoznavna in etična razčlenitev oz. konkretizacija »srednje poti«. – Vse to je seveda dobro znano vsakomur, ki pozna osnove budizma.

A če se zdaj v mislih malce oddaljimo od te slavne legende in poskušamo izluščiti »bistvo« budizma, tako da ga zaobjamemo v panoramskem pogledu na 2500 let njegovega razvoja ter upoštevamo vse njegove razširitve in razvejitve, se najbrž ne bomo preveč zmotili v ugotovitvi, da se je budizem od samega Bude do dandanes v marsičem zelo spremenil (enako seveda velja tudi za krščanstvo) – še več, da se je v nekaterih vidikih *bistveno* oddaljil od prvotnega nauka (*theravāde*, »poti starih«). Razlike pri razumevanju najstarejših besedil palijskega kanona (*Digha-nikāya*, *Sutta-nipāta* idr.) so se deloma pokazale že v budističnem »malem vozu« (*hīnayāni*), dosti bolj pa v »velikem vozu« (*mahāyāni*) in »diamantnem vozu« (*vajrayāni*) ter v kitajskem budizmu. Pri japonskih smereh budizma, kot sta na eni strani soteriološki budizem »Čiste dežele« (*jōdo*), na drugi pa »tosvetni« in obenem presežno-paradoksni *zen*, se lahko celo vprašamo, ali sta to v bistvenem, izvornem pomenu sploh še Budova nauka.

Pravzaprav se oddaljitev od »srednje poti« začne že v življenju samega Bude, o katerem pričujejo besedila, da je vendarle živel kot neke vrste asket, sveti mož (*arhat*), kot menih s skupnostjo svojih učencev (*sangha*), torej ne ravno na sredi med strogim odrekanjem in uživanjem čutnega življenja. Ampak bolj kot to je pomembno, da je v prvotnem budističnem nauku izražen močno odklonilen odnos do življenja, do čutne narave in telesnosti, saj nirvana (pal. *nibbāna*) izvorno in tudi dobesedno pomeni ugasitev (življenja, želje, nasploh bivanja). Pri tem seveda ne gre preprosto za »negativni« nihilizem v zahodnem pomenu, stvari so bolj zapletene, toda v zgodnjem budizmu še ni bilo *sūnyate* kot negativno-pozitivne, po-polne praznine/ničnosti, niti vesoljnega Bude (Vairocane), niti *bodhisattev*, ki se vračajo iz nirvane v samsaro, da bi pomagali razsvetliti še druga, vsa »čuteča bitja«. Zlasti pa je razvidna *razlika v odnosu do narave* med prvotnim indijskim budizmom – v katerem, kot smo rekli uvodoma, nastopa narava pretežno na simbolni ravni (nosorog, tiger ipd.), sicer pa je narava svet *dukkhe* – in kitajsko-japonskimi smermi budizma, na katere je pri odnosu do narave vplival tudi daoizem.

Na svojem romanju po japonskih budističnih svetiščih, zlasti v Kjotu in okolici, sem se spraševal, ali bi bili ti čudoviti templji in vrtovi vseč samemu Budi, ali bi jih občudoval in se v njih navdihoval tako kot jaz – ali pa bi bil do vse te lepote narave in kulture ravnodušen, morda celo odklonilen, češ da vrača že prebujenega nazaj v čutni svet, v samsaro? Toda kako mogočni so stebri templja Chion-in, kako čudovite so poslikave v Shoren-inu, kako nežni so mahovi v Honen-inu, kako skrivnostno je jezerce v zmajevem templju Tenryu-ji, kako nepozabne so kamnite sohe v Sanzen-inu, kako elegantni so odsevi templja Byodo-in, kako natančno je zarisan peščeni vrt v Ryoan-jiju ...! Ali bi Siddhartha Gotama sploh videl vso to lepoto, če bi dandanes prišel tu mimo, tako kot jaz? Kajti, kakšen smisel ima vsa lepota sveta, če je treba za odrešitev od *dukkhe* »ugasniti« vso karmo, se popolnoma odvrniti od tega sveta?

Zdi se, da se mahajanski budisti niso več povsem strinjali s prvotnim Budovim naukom. Ampak po drugi strani je v teh čudovitih templjih in vrtovih še vedno – vselej – prisoten tisti brezčasni, vesoljni, odrešujoči *mir* Budove meditacije, tista tišina in globina, ki je nikoli ne pozabiš, če jo kdaj izkusiš. Japonski budizem vsekakor *je* budizem, čeprav precej drugačen od prvotnega Budovega nauka. Nam, »zahodnjakom« – razen kakim redkim samotarjem – je najbrž bližji in morda tudi zato ni naključje, da se je Japonska med vsemi vzhodnimi kulturami najbolj približala zahodnemu svetu. (Sicer pa je vprašanje, ki si ga tu zastavljam, podobno vprašanju, kako bi se Jezus iz Nazareta počutil v kaki gotski katedrali ali v Baziliki sv. Petra ali ne nazadnje v ljubljanskem baročnem Šenklovžu.)

Pri premišljevanju o tem, »Kaj bi Buda občutil v ...?«, pa se poleg odnosa do narave in čutne lepote sveta zastavlja tudi vprašanje »ne-jaza« (*anattā*, jap. *muga*). V stari japonski prestolnici Nara stoji mogočen budistični tempelj Todai-ji, baje največja lesena zgradba na svetu, v kateri sega skoraj do stropa velikanski bronast kip vesoljnega Bude Vairocane (jap. *Dainichi Nyorai* ali *Daibutsu*), ki sedi v vladarski *asani*, v siju svoje zlate avre, in ob njem sta dve *bodhisattvi*, Modrost in Usmiljenje. Buda je *tu* nedvomno Vladar in ob pogledu nanj pomislim, da se nekje v svoji meditativni globini najbrž zaveda svoje vesoljne Osebe, svojega vélikega »Sebstva« – podobno kot se svoje moči zaveda krščanski Pantokrator (upodobljen npr. v Monrealu na Siciliji), razliko med njima pa čutim v tem, da Buda nikogar ne sodi in da je pred nami »le« kakor božje »zrcalo«, v katerem si vsaka duša po zakonu karme »sodi« sama sebi. Buda ni Stvarnik niti Sodnik sveta, ampak je njegovo tiho, brezčasno Središče, ali morda bolje rečeno, »Središče brez središča«.

Po mnogih stoletjih se je Buda torej vrnil v palačo, vendar ne v kraljevsko palačo svojega človeškega očeta, seveda pa tudi ne zgolj v ta mogočni tempelj v Nari, temveč v brezmejno, vesoljno Palačo, ki je v véliki *Girlandi* »upodobljena« kot Indrova mreža medsebojno odsevajočih biserov, razsvetljenih in razsvetljujočih duš, nas samih. Ta vrnitev pa ni preprosta negacija odhoda, bolj je nekakšna dialektična negacija negacije: »vrnitev« skozi nirvano v samsaro – saj sta, kot je rekel stari Heraklit, »začetek in konec kroga skupna«.

Bibliografija

- Avatamsaka Sutra. The Flower Ornament Scripture* (»Girlanda sutra«). Prevod Thomas Cleary. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1993.
- Bashō, Matsuo. *The Complete Haiku*. Prevod Jane Reichhold. Tokio, New York, London: Kodansha International, 2008.
- Cleary, Thomas. *Entry Into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.
- Cook, Francis H. *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*. The Pennsylvania State University Press, 1977.
- Dhammapada: besede modrosti*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Dōgen. *Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dōgen*. Ur. Tanahashi Kazuaki. Boston & London: Shambhala, 2000.
- Dōgen. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury* (Vol. I). Prevod Gudo Wafu Nishijima in Chodo Cross. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- Erazem Rotterdamski. *Hvalnica norosti. Tožba Mirú. O svobodni volji*. Prevod Anton Sovrè in Primož Simoniti. Ljubljana: Studia humanitatis, 2010.

- Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Ur. Heisig, James W., Thomas P. Kasulis in John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, 2011.
- Lankavatara Sutra (The Lankavarata Sutra. A Mahayana Text)*. Prevod Daisetz Teitaro Suzuki. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1932. Sodobnejši prevod: *The Lankavatara Sutra. A Zen Text*. Prevod Red Pine. Berkeley, CA: Counterpoint, 2012.
- Milčinski, Maja. *Pot praznine in tišine*. Maribor: Obzorja, 1992.
- Nitschke, Günter. *Japanese Gardens. Right Angle and Natural Form*. Köln, London, Tokio etc.: Taschen, 2007.
- Pečenko, Primož. *Pot pozornosti: osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus, 1990.
- Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina, 2022.
- Styrk, Lucien (prev. in ur.). *World of the Buddha. An Introduction to Buddhist Literature*. New York: Grove Press, Inc., 1982.
- Sutra srca (Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, »Sutra srca popolne modrosti«)* V: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Dover Publ., New York, 1969 (ponatis iz *The Sacred Books of the East*, Vol. XLIX, ur. Friedrich Max Müller, 1894). V slovenskem prevodu Nine Petek, v knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 157–158.
- Sutta-Nipāta or Discourse-Collection*. Izvirnik v latiniziranem paliju z angleškim prevodom Lord G. C. B. Chalmers. Harvard Oriental Series, Vol. XXXVII. Cambridge (Mass.) in London: Harvard University Press, 1932.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Thus Have I Heard. The Long Discourses (Dīgha Nikāya) of the Buddha*. Prevod Maurice Walshe. London: Wisdom Publications, 1987.
- Ule, Andrej. »Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji«. *Sebstvo in meditacija*, ur. Andrej Ule, *Poligrafi* 17/18 (2000): 7–58.
- Watts, Alan W. *The Way of Zen*. London: Penguin Books, 1975.
- Weiss, Allen S. *Zen Landscapes. Perspectives on Japanese Gardens and Ceramics*. London: Reaktion Books Ltd, 2013.
- Wing-tsit Chan (prev. in ur.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Yu-Lan, Fung. *A History of Chinese Philosophy* (Vol. I–II.). Prevod Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1953.

Izvleček

V budizmu *theravāda* in nasploh v »malem vozu«, *hinayāni*, je narava prisotna predvsem na simbolni ravni: tako so npr. drevo, lotosov cvet, razni poganjki in ovijalke, nosorog, tiger, lev-je rjoenje itd. simbolni izrazi, metafore za budistična duhovna in etična sporočila. V budizmu »velikega voza«, v *mahāyāni*, zlasti v njenih kitajskih in japonskih različicah, se odnos do narave bistveno spremeni, verjetno tudi pod vplivom daoizma, v samem jedru nauka pa predvsem zaradi prepričanja o »identiteti« *samsāre* in *nirvāṇe*, tj. da sta svet in odrešitev »ista«. V kozmičnih pokrajinah *Avataṃsakasūtre* sijoči svetovi *buddh* in *bodhisattev* ne le žarijo v mavričnih barvah, temveč tudi zvenijo v čudovitih zvokih, dišijo z nebeškimi vonjavami itd. Dōgen, utemeljitelj zenbudistične japonske šole *sōtō*, piše o gorah, ki »hodijo«, in rekah, ki »stojijo«, ipd., čudovite opise narave pa najdemo tudi v drugih smereh japonskega budizma (Kūkai, Shinran idr.). Spremenjen odnos do narave se najlepše kaže v »klasični« haiku poeziji (Bashō, Buson, Issa), slikarstvu (Hokusai, Hiroshige) ter na prav poseben način v japonski vrtni umetnosti, kjer je narava subtilno prepletena s simbolnim jezikom budističnega izročila. – Ob koncu prispevka zastavljam tudi širše vprašanje, namreč ali ni ravno v odnosu do narave bistvena razlika ne samo med budističnim »malim« in »velikim vozom«, temveč tudi med indijsko ter kitajsko in japonsko kulturo?

Ključne besede: budizem *mahāyāna*, narava, *Avataṃsakasūtra*, Dōgen, japonski vrtovi

O avtorju

Dr. Marko Uršič je upokojeni profesor filozofije narave, renesančnih študij ter logike in teorije simbolnih form na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo glavno knjižno delo je obsežna tetralogija *Štirje časi* s podnaslovom »Filozofski pogovori in samogovori« (2002–2015). V angleškem jeziku je izdal dve knjigi: *Shadows of Being* (2018) in v soavtorstvu *Mind in Nature* (2012). Kot filozofski nazor mu je najbližji (novo)platonizem, v povezavi s sodobnim kozmološkim panteizmom. Že od mladih let dalje pa se posveča tudi študiju budistične duhovnosti, zadnja leta zlasti japonskemu budizmu, pri čemer je njegov bližnji-daljni prijatelj in sodelavec prof. Yujin Itabashi z Univerze Rishso v Tokiu.

Abstract

Concept and Experience of Nature in Japanese Buddhism

In *Theravāda* Buddhism, as in the whole of *Hinayāna*, of “Lesser Vehicle”, nature is present mostly on the symbolic level, for example: a tree, the lotus flower, many sprouts and lianas, a rhinoceros, a tiger, the lion’s roar, etc., are symbolic expressions, metaphors for the Buddhist spiritual and ethical messages. However, in the Buddhist “Great Vehicle”, *Mahāyāna*, especially in its Chinese and Japanese variants, the relation towards nature is essentially modified, probably also due to the influence of Daoism, but in the core of these new teachings is principally the belief in a shared “identity” between *samsāra* and *nirvāṇa*, i.e., that the world and salvation are the “same”. In the cosmic landscapes of *Avatamsakasūtra*, shining worlds of *Buddhas* and *bodhisattvas* not only glow in all rainbow colours, but they also sound in wonderful tunes, they are fragrant with heavenly perfumes, and so on. Dōgen, the founder of the Japanese *sōtō* Zen Buddhism, writes that mountains “walk” and rivers “stand”, and we can also find wonderful descriptions of nature in other variants of Japanese Buddhism (in the texts of Kūkai, Shinran and others). This modified attitude towards nature is beautifully reflected in the “classical” haiku poetry (Bashō, Buson, Issa), in woodblock prints (Hokusai, Hiroshige), and in a very special and sublime sense of beauty in the Japanese art of gardening, where nature is subtly harmonized with the symbolic language of the Buddhist tradition. At the end of this contribution, I raise a larger question of whether this relation with nature yields not only the essential difference between the Buddhist Lesser and Great Vehicles, but also between Indian and Chinese and Japanese cultures themselves.

Keywords: *Mahāyāna* Buddhism, nature, *Avatamsakasūtra*, Dōgen, Japanese gardens

Author

Dr. Marko Uršič is a retired professor of the philosophy of nature, the Renaissance studies, and of logics and the theory of symbolic forms, at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His main work is an extensive tetralogy *Four Seasons* with the subtitle “Philosophical dialogues and monologues” (2002–2015). He published also two books in English: *Shadows of Being* (2018) and *Mind in Nature* (2012, in co-authorship). Among all philosophical views and/or doctrines his favourite is Neoplatonism, combined with a kind of contemporary cosmological pantheism. From his young days on, he has been devoting himself also to studies of the Buddhist spirituality, last years especially to the Japanese Buddhism, where his close-distant friend and collaborator is Prof. Yujin Itabashi from the Rissho University in Tokyo.

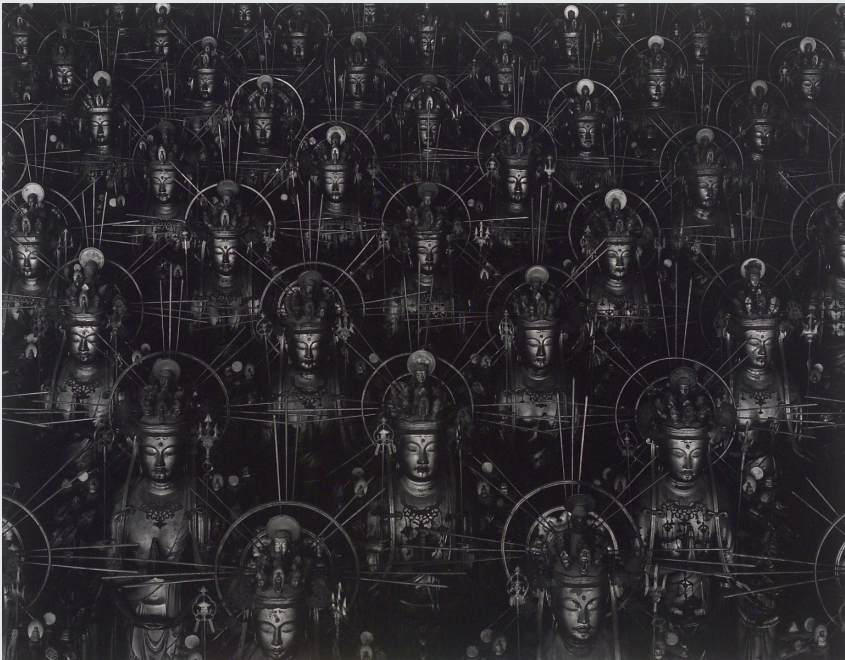
Franci Zore, Janko Lozar Mrevlje

Evropski budizem kot pesimizem in nihilizem

Recepcija budizma v nemški filozofiji

19. stoletja

(Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)



Hiroshi Sugimoto, *Dvorana triintridesetih zalivov* (tempelj Sanjūsangendō, Kjoto, Japonska)
(vir: Brooklyn Museum, darilo Alexandre Munroe; javna last)

1 Uvod: budizem prihaja v Evropo

Budizem je med tistimi azijskimi filozofsko-religijskimi tradicijami, ki se v Evropi začnejo temeljiteje proučevati razmeroma pozno,¹ čeprav je na koncu postal verjetno najbolj vpliven. Prvi viri evropskega poznavanja budizma,² na katere se opirajo tudi filozofi tistega časa, so bila misijonarska in kolonialna, sploh na začetku največkrat posredna poročila, ki prinašajo elemente in fragmente azijskih filozofskih in religijskih smeri iz različnih dežel in brez posebnega ločevanja med posameznimi šolami budizma, velikokrat pa tudi ne med različnimi azijskimi tradicijami nasploh.

Zgodnejši začetki teh poročil segajo v 13. stoletje,³ intenzivnejši pa so od sredine 16. stoletja naprej.⁴ Če so se najprej nanašala bolj na Kitajsko in Japonsko, se od konca 18. stoletja, še posebej pa od sredine 19. stoletja, ko Indija postane del britanskega imperija, na nekoliko drugačen način osredotočajo na Indijo, ob čemer je treba poudariti, da je budizem tedaj v sami Indiji komajda obstajal,⁵ zato je bilo zamenjav s preostalimi tamkajšnjimi tradicijami še več.

Med bolj vplivnimi so bila ravno omenjena poročila jezuitskih misijonarjev, ki »budistične nauke interpretirajo tako, kot da ‚minljivost‘ in ‚ne-jaz‘ označujeta nihilistično naravo.«⁶ Takšen pogled se utrjuje tudi v filozofiji, denimo prek Leibniza, ki pravi v *Teodiceji*, da je za Buddho nič prvo počelo,⁷ kar seveda vpliva na poznejšo

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

- 1 Glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 8.
- 2 Seveda obstajajo tudi zgodnejši stiki, od katerih nekateri segajo že v antiko, vendar ti niso imeli neposrednega vpliva na evropsko filozofijo v obdobju novega veka. Med redkimi izpričanimi neposrednimi evropskimi stiki z budizmom je najbolj ekspliciten in dokumentiran primer vpliv budizma na utemeljitelja antičnega skepticizma Pirona; o tem glej Petek, Nina, in Franci Zore. »Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja«. *Ars et humanitas* 16, št. 2 (2022): 13–33. Poleg tega najdemo v antiki le še nekaj omemb budizma, med zanimivejšimi so že zgodnjekrščanske paralele Buddhē s Kristusom (glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 9).
- 3 Prvi je bil verjetno flamski frančiškan Viljem iz Rubrucka (Willem van Ruysbroeck), ki je bil nekaj časa v Mongoliji, in je menil, da budisti in daoisti pripadajo manihejski hereziiji. Nekoliko natančnejši je bil za njim Marco Polo. (Glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 11–13.)
- 4 Prednjačili so jezuiti in prvi jezuitski poročevalec je bil že kar Frančišek Ksaverij (Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 13). Že jezuiti vzpodbudijo oz. podpirajo nihilistično interpretacijo: »Praznina ali nič je princip vseh stvari« (navedeno po: D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 25; gre za odlomek iz jezuitskega poročila Du Haldeja iz leta 1735, ki ustreza poznejšim interpretacijam budizma, posebej pri Heglu).
- 5 Po upadu v 12. stoletju je prišlo do ponovnega vzpona šele v 19. stoletju.
- 6 Baumann, »Buddhism in Europe«, 164.
- 7 Leibniz v *Teodiceji* iz leta 1710 trdi, da je izničenje lahko tudi prikrita nereligioznost in kvietizem; tak primer je zanj »Foe, začetnik velike sekte na Kitajskem, ki je po štiridesetih letih pridiganja svoje vere, ko se je bližal

filozofijo. Hkrati z ohranjanjem takih pogledov pa v 19. stoletju narašča tako število informacij in besedil kot tudi interes za resnejši študij budizma.

Kolikor so naraščajoče študije budizma – širše šele od tretjega in četrtega desetletja 19. stoletja naprej – prispevale k njegovemu poznavanju, so bile izpostavljene dvema »mitoma«: literarizaciji v obliki legend in zgodb⁸ ter v 19. stoletju komaj začenjajoči se analizi po načelih novoveške znanosti, oboje na ozadju antično-krščanske evropske tradicije. Ne nazadnje pa je tudi sama beseda budizem evropski izum⁹ in izvira z začetka 19. stoletja, prav tako kot »budologija« kot akademska disciplina.¹⁰

Z vidika krščanstva je bilo videti v budizmu marsikaj narobe: pesimizem, osnovan na štirih plemenitih resnicah, proti optimizmu vstajenja, nirvana (skrt. *nirvāṇa*) kot izničenje individualnega ter ponovna rojstva in karma (skrt. *karma*) kot vzrok za »pomanjkanje motivov in sankcij za moralno življenje«. ¹¹ A tudi ko pozneje nekateri uvidijo, da pri budizmu ne gre le za pogansko praznoverje, ampak za »vitalen vidik kultur«, te ugotovitve padejo v čas protireformacije, ki za medverski dialog ni bil ravno najprimernejši.¹²

Sredi 19. stoletja pa zasledimo še eno pomembno tendenco, ki je prispevala k afirmaciji – čeprav ne nujno najbolj natančno interpretiranega – budizma. Gre za navezavo budizma na protestantizem, ki je v veliki meri služila tudi za nasprotovanje katolištvu. V tem kontekstu se je Buddho prikazovalo »kot indijsko verzijo Martina Luthra¹³ in budizem kot obliko hindujskega protestantizma. Buddha je bil prikazan

smrti, svojim učencem izjavil, da je resnico pred njimi skril pod tančico metafor in da je vse omejeno na nič, ki je po njegovem prvo počelo vseh stvari.« (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, na: https://fr.wikisource.org/wiki/Essais_de_Théodicée/Discours_preliminaire_de_la_conformité_de_la_foi_avec_la_raison (pogl. 10)).

- 8 Sploh ker še v prvi polovici 19. stoletja Buddha ni veljal za zgodovinski lik, ampak za »mitičnega boga na indijskem panteonu« (Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 15).
- 9 Pred 19. stoletjem budizem niti ni bil jasno določen, saj se verjetno sama beseda prvič pojavi šele leta 1817 v delu *Recherches sur Buddou ou Bouddou*, katerega avtor je Michel-Jean-François Ozeray (glej D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 24). »In samo kakšnih pet let po izdaji tega dela Hegel prvič predava o budizmu.« (Prav tam.)
- 10 Za utemeljitelja velja Eugène Burnouf z delom *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* iz leta 1844; on je prav tako avtor »prototipa evropskega koncepta budizma«, med drugim razumljenega kot »naivnega«. Pri tem pa je pomemben premik poudarka proučevanja s poročil na sama besedila (glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 15).
- 11 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 16–17. Kljub večinoma negativnim ocenam budizma v primerjavi s krščanstvom pa se sčasoma pojavijo tudi nekatere teze, da je budizem vplival na nastanek krščanstva (prav tam, 18).
- 12 Prav tam, 13.
- 13 Ali celo kot »idealnega viktorijskega gentlemana« (prav tam, 16).

kot družbeni in verski reformator [...], ki se je odzval proti metafizičnim, obrednim in družbenim ekscesom hindujskih brahmanskih duhovnikov.«¹⁴

Javnost se je na budizem odzivala pretežno negativno, deloma zaradi izhodiščne krščanske pozicije, s katere je šlo za pogansko malikovalsko religijo, deloma pa zavoljo načina, kako je bil budizem prikazan kot nihilizem in pesimizem. Nihilizem in pesimizem kmalu postaneta ključni besedi za označevanje budizma tako pri nasprotnikih kot pri nekaterih pristaših in je sumirana v vplivni izjavi, da je »budizem nihilistično najnižja točka indijskega pesimizma«.¹⁵

Tradicija evropske recepcije budizma torej sloni na številnih hermenevtičnih nespornostih, ki so deloma posledica slabega in velikokrat posrednega poznavanja, deloma drugačnega miselnega konteksta in tendence po vključevanju v lastne miselne okvire – v začetku in širši javnosti predvsem krščanskega, v novoveški filozofiji pa njegovega obzorja –, deloma pa so utemeljeni v naravi stvari same. Že govor o budizmu kot filozofiji ali kot o religiji pa predpostavlja evropsko razumevanje filozofije in religije.

V Nemčiji so bili v tem času najpomembnejši in najvplivnejši pristopi treh filozofov; to so bili George Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), le nekaj let mlajši Arthur Schopenhauer (1788–1860) in nekoliko poznejši Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900).¹⁶

2 Heglova umestitev budizma kot filozofije in religije

Hegel do azijskih kultur, filozofij in religij ni čutil »posebnih simpatij«, bolje povedano: izhajal je iz predpostavke, da se zgodovina giblje z Vzhoda na Zahod, z zaključkom v Evropi. V svojih predavanjih o filozofiji religije sicer odmerja razmeroma veliko prostora nekrščanskim verstvom, tudi budizmu, toda zgolj iz sistematskih razlogov.

Še enkrat moramo seveda poudariti, da je bilo njegovo poznavanje budizma omejeno, saj ravno v njegovih časih ti nauki šele prihajajo v Evropo. »Heglova filozofska dejavnost je bila sočasna s formiranjem budizma kot predmeta študija na zahodnih akademijah.«¹⁷ Zato je sam še v veliki meri odvisen od jezuitskih virov,

14 Prav tam.

15 Avtor te izjave je francoski filozof Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (glej McMahan, »Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism«, 904).

16 Letnice so tu pomembne ravno zaradi postopnega vstopanja informacij o budizmu v evropski oz. nemški prostor, čeprav se tu ne moremo vzporedno ukvarjati z natančnejšim sosledjem filozofskih del ter »budoloških« študij in prevodov.

17 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 24.

in sicer vsaj toliko kot od tedanjih študij.¹⁸ Sploh v zgodnejših pa tudi v nekaterih poznejših delih budizma sploh ne omenja, ampak govori na splošno o indijskih tradicijah ali ponekod o azijskih na splošno. Gre pa tudi za njegovo temeljno filozofsko pozicijo: »Vendar je bila njegova filozofija še vedno metafizično zakoreninjena v zahodni tradiciji, ki poudarja Biti in ne Nastajati ter razlaga Nič kot pomanjkanje Biti. Ta tradicija je vplivala na Heglovo vrednotenje vzhodnega pojma praznine.«¹⁹ Eno od Heglovih izhodišč je, da razume budistično praznino kot nič. »Kljub temu da Heglovo umeščanje budizma samo po sebi ni nihilistično, je njegova opredelitev budizma kot religije, ki je osredotočena na nič, določila sodobno razpravo o nihilizmu, ki traja še celo v 21. stoletju.«²⁰

Glede na to, da je bil budizem na splošno razumljen kot religija in filozofija, sta to prvi mesti, kjer bi ga pričakovali v okviru Heglovega filozofskega sistema. V svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije* Hegel budizma sicer eksplicitno ne omenja, vendar se lahko opremo na oceno, ki jo poda za azijske filozofije nasploh. Pričakovano te niso del sistema zgodovine filozofije. Le v »Uvodu« v posebnem poglavju »Orientalska filozofija« govori o »tako imenovani orientalski filozofiji«, ki jo omenja le zato, da pokaže, zakaj se z njo ne ukvarja zares in »v kakšnem razmerju stoji z mislijo, s pravo filozofijo«. Čeprav zasledi tudi v nekaterih azijskih filozofskih šolah, ki jih pač pozna, določene zametke filozofije, gre pri tem vendarle bolj za »religijsko predstavitev vzhodnjakov«, za »religijski pogled na svet.«²¹ »Pri vzhodnjakih torej najdemo le suh razum, golo naštevaje določil, logiko, podobno stari wolffovski logiki. Podobno je pri njihovem kultu: potopljenost v predanost in nato ogromna količina ceremonij, religioznih dejanj, po drugi strani pa vzvišenost neizmerne, v katerega se vse potopi.«²²

18 Glej prav tam, 25–26. – Pomemben Heglov vir (tako kot prej tudi Kantov, za pisanje *Fizične geografije*) za seznanjanje z budizmom je bil obširen potopis *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande, oder Sammlung aller Reisebeschreibungen*, ki ga je med letoma 1747 in 1774 izdal v 21 zvezkih v Leipzigu Johann Joachim Schwabe, osnovan pa je bil tudi na nekaterih predhodnih angleških in francoskih potopisih. Pomemben je način, kako je tu prikazan budizem: »Nič je izvor in konec vseh stvari.« »Pravijo, da je praznina ali Nič začetek vseh stvari, da iz tega Niča in kombinacije elementov nastanejo vse stvari in da se morajo vse vrniti nazaj (v Nič).« »Svetost je v celoti sestavljena iz tega, da prenehamo biti, tj. da se potopimo v Nič. Bolj ko se človek približuje končni naravi kamna ali palice, popolnejši postaja. Skratka, krepost in blaženost sta sestavljena iz popolne brezčutnosti in negibnosti, iz prenehanja vseh želja, iz odvzema vseh telesnih gibov, iz izničenja vseh moči duše in iz popolnega mirovanja misli.« (Navedeno po Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 459, 461).

19 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 58.

20 Prav tam, 52.

21 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 138.

22 Prav tam, 141.

Podrobneje obravnava kitajsko in indijsko filozofijo. V razdelku o indijski filozofiji govori zgolj in samo o hindujski filozofiji, in sicer o filozofski šoli sankhja (skrt. *sāṃkhya*), obravnava pa tudi Akšapado Gavgamo (skrt. *Akṣapāda Gautama*), glavnega predstavnika njaje (skrt. *nyāya*), in Kanado (skrt. *Kaṇāda*), utemeljitelja vajšešike (skrt. *vaišeṣika*).²³ Uvodoma izpostavi gimnosofiste, ki »se gibljejo v hordah kot kiniki«, pri čemer gre za abstrakcijo, »v kateri se abstrahira od vseh razmerij zunanjega življenja«. ²⁴ Po obravnavi omenjenih indijskih filozofij pa med drugim ugotavlja:

V Indiji smo videli, da je najpomembnejše zbiranje duše vase, njeno povzdigovanje v svobodo, mišljenje, ki se konstituira za sebe. Temu nastajanju duše za sebe lahko na najbolj abstrakten način rečemo intelektualna substancialnost; vendar tu ni enotnosti duha in narave, temveč ravno nasprotno. Za duha je motrenje narave le sredstvo, vaja v mišljenju, katere cilj je osvoboditev duha. Intelektualna substancialnost je cilj; v filozofiji pa je le-ta na splošno bistveni temelj, začetek; filozofiranje je ta idealizem, da je mišljenje za sebe, da je temelj resnice. Intelektualna substancialnost je nasprotje refleksije, razumevanja, subjektivne individualnosti Evropejcev.²⁵

V tem smislu je filozofija za Hegla na bistven način izključno evropska zadeva, čeprav nekatere njene elemente najdemo tudi na Vzhodu. Drugače pa je z njegovo oceno budizma kot religije, saj se razvoj religije giblje na drugi ravni. Tudi budizem je nujni moment razvoja religije. V umeščanju budizma v svoj sistem razvoja religij od najmanj do najbolj razvitih je sicer sčasoma naredil v različnih verzijah predavanj iz zgodovine religije precej sprememb, verjetno tudi zaradi novih informacij, ki jih je dobil o budizmu. »Hegel se je dejansko nenehno boril z vprašanjem natančnega vrstnega reda, v katerega bi morale biti religije postavljene, kot je razvidno v pomembnih razlikah, ki so očitne v štirih različnih verzijah predavanj.«²⁶

Budizem je opredeljen kot religija biti-v-sebi (*Insichsein*). »Absolutni temelj je tišina *biti-v-sebi*, v kateri *prenehajo vse razlike*, izginejo vse določitve naravnosti duha, vse posebne moči. Tako je absolut kot biti-v-sebi nedoločeno, izničenje vsega

23 Svoje poznavanje je črpal iz dela, ki ga je napisal Henry Thomas Colebrooke, in ga tudi citira; gre za prvi del spisa »On the Philosophy of the Hindus«, izdanega v *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland* leta 1827, gre pa za objavo predavanj iz leta 1823.

24 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 148.

25 Prav tam, 167.

26 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 29. Gre za predavanja iz let 1821, 1824, 1827 in 1831. Za analizo razlik med posameznimi predavanji glej Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 61–68. Za umestitev budizma v sistem religij glej D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 31–35. Glej tudi Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 460.

posebnega, tako da so vse posebne eksistence, resničnosti le nekaj akcidentalnega, le indiferentna oblika.«²⁷ V tem smislu tudi »najvišje ni afirmativno nadaljevanje, temveč nirvana, nadaljevanje v stanju izničenja afirmativnega.«²⁸

Ker je *refleksija v sebi* kot nedoločeno (spet v skladu s stališčem naravne religije) le *neposredno*, se v tej obliki izraža kot načelo; nič in ne-bitje je končno in najvišje. Samo nič ima resnično samostojnost, vsa druga resničnost, vse posebno nima nobene. Vse je nastalo iz nič, vse se vrača v nič. Nič je eno, je začetek in konec vsega. [...] Na prvi pogled mora biti presenetljivo, da človek misli Boga kot nič, to se mora zdeti največja nenavadnost; toda ob natančnejšem pregledu ta določitev pomeni: Bog ni popolnoma *nič določenega*, je nedoločeno; Bogu ne pripada določenost nobene vrste, on je neskončno; to pomeni toliko kot: Bog je negacija vsega določenega. [...] Podobno je, če rečemo, da Boga ne moremo spoznati, potem je Bog za nas praznina, nedoločeno. Sodobni način je torej le blažji izraz za to: Bog je nič. Toda to je dokončna, nujna stopnja: Bog je nedoločeno, nedoločenost, v kateri je odpravljena in je izginila neposredna bit in njena navidezna samostojnost.²⁹

Tu smo pri vprašanju ničā in posebej ničā kot negacije določitev Boga. Povezavo budizma z ničem Hegel omenja tudi v drugih delih. V *Znanosti logike* pravi: »Kot je znano, je v orientalskih sistemih, še posebej v budizmu, absolutni princip *nič*, praznina.«³⁰ V *Enciklopediji filozofskih znanosti* pa: »Od tod je sledila druga definicija absolutnega, da je *nič*; dejansko je vsebovana v tem, ko se pravi, da je reč-na-sebi tisto nedoločeno, v pravem pomenu brezformno in s tem brezvsebinsko; – ali tudi, da je bog *le najvišje bitje* in razen tega *ni* nič drugega, kajti tako je izgovorjen kot prav ta ista negativnost; nič, ki ga imajo *budisti* za princip kot tudi za poslednji smoter in cilj vsega, je ista abstrakcija.«³¹

V *Filozofiji svetovne zgodovine* pa je nič pokazan tudi kot nič zavesti: »V *indijskem* nauku o opustitvi čutnosti, poželenj in pozemeljskih interesov ni cilj in konec afirmativna, npravna svoboda, temveč ničes zavesti, duhovna ali celo fizična neživost.«³² Budizem je razumljen kot religija iz-ničenja, prehoda v nič kot dostopa do najvišje resničnosti. »Stanje negacije je najvišje stanje.«³³

27 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 376.

28 Prav tam, 424.

29 Prav tam, 377.

30 Hegel, *Znanost logike I*, 75.

31 Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti I*, 114.

32 Hegel, *Um v zgodovini*, 137.

33 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 23.

Tu pa se to stanje poveže z nirvano, s Heglovimi besedami: »Za ljudi, ki so zamaknjeni v sfero nastajanja in minevanja, v sfero modalnosti nasploh, je najvišji cilj zatopitev, v enotnost z brahmanom,³⁴ izničenje; isto je budistična nirvana, nibbana itn.«³⁵ Pri budistih »je Bog nič, zaradi česar tudi trdijo, da človek postane Bog tako, da izniči samega sebe.«³⁶ Nirvana je torej stanje iz-ničenja – želja, delovanja, individualne volje, sebe – kot po-boženja.³⁷

Bog kot nič je torej predvsem negacija vsega posameznega in posebnega ter vsega določenega, in v tem je njegov nič. V tem smislu Hegel ne razume budizma kot čistega nihilizma. Hegel tudi trdi, da lahko »to stališče razumemo kot stališče panteizma v njegovem pravem pomenu – to orientalsko znanje, zavest, mišljenje te absolutne enotnosti, absolutne substance.«³⁸ Kot pravi Oosterling, gre pri Heglu že od vsega začetka za vprašanje panteizma in že v rokopisih o filozofiji religije govori, da v budizmu »Bog je vse stvari, *hèn kai pân*«. ³⁹ Pozneje pa:

Izraz panteizem vsebuje dvoumnost, ki jo ima *splošnost* na splošno. *Hèn kai pân* pomeni *neko Vse*, Vse, ki ostaja prav eno, toda *pân* pomeni tudi »vse«, zato prehaja v brezmiselno, slabo, nefilozofsko izpeljavo. Tako se panteizem razume kot vseboštvo (*Allesgötteri*), – ne pa Vseboštvo (*Allgötteri*); kajti v Vseboštvu, če bi bil Bog Vse, je samo *en* Bog; v Vse so posamezne stvari absorbirane in so samo sence, obrisi: prihajajo in odhajajo, njihova bit je prav v tem, da izgine. V prvem smislu pa pričakujemo, da bi bila ta filozofija panteizem.⁴⁰

To, kar vidi Hegel v budizmu, je torej to, da gre za prvo religijo, ki razume absolut kot substanco.⁴¹ Bog ni nič določenega, je negacija vsega posameznega, budizem

34 Tu je mišljen upanišadski metafizični temelj brahman (skrt. *brahman*) in ne bog Brahma (skrt. *Brahmā*), saj ta v Indiji nikoli ni bil cilj filozofskih kontemplacij.

35 Hegel, *Znanost logike I*, 334 (prevod je mestoma spremenjen), in Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 389. – *Nibbāna* je zgolj palijska različica sanskrtskega izraza *nirvāṇa*.

36 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, 188.

37 Zdi se, je da Hegel največ prispeval k utrditvi prepričanja, da je nirvana nič (glej Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 68). Nirvana je povezana tudi z meditacijo, ki pa ni »religijska vaja, ampak predpogoj in izraz metafizično relevantne stopnje biti-v-sebi.« (Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 463.)

38 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 379.

39 Glej Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 61, kjer je naveden tudi ta citat iz Hegla. – Na to napotuje tudi Heglovo povezovanje budizma s Spinozo.

40 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 380.

41 Toda razumevanje Boga kot substance, kot ga pozna budizem, ni najvišji domet religije. »V vseh višjih religijah, zlasti pa v krščanstvu, je Bog absolut, substanca, hkrati pa je tudi subjekt, in to je nadaljnji vidik. Tako kot ima človek osebnost, v Boga vstopa določitev subjektivnosti, osebnosti, duha, absolutni duh.« (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 381.)

»prvič razume, da je božansko nekaj drugega kot posamezno, določeno bivajoče.«
 »Tako Hegel ne bere budističnega pojmovanja božanskega v povsem negativnem smislu, ampak ga vidi kot obliko *apóphasis*«⁴² (enake tendence vidi sicer tudi v krščanski teologiji) – ne kot nasprotno biti, ampak kot njeno nedoločenost. Ne bi mogli ravno reči, da Hegel vidi v budizmu mistiko ali negativno teologijo, vsekakor pa eno od razvojnih stopenj do tega.⁴³

Heglov odnos do budizma in njegovo razumevanje budistične misli – razen na splošnih mestih – razumljivo nista imela večjega vpliva na tiste poznejše filozofe, ki so se navduševali nad budizmom ali ga sprejemali kot filozofskega sogovornika. Zanimivo pa je, da je sama Heglova filozofija naletela v Aziji na široko recepcijo, in sicer na Japonskem, posebej od leta 1931 naprej v kjotski šoli (jap. *Kyōto-gakuha*), kjer gre med drugim za filozofsko povezovanje budizma in Hegla.⁴⁴

3 »Budaist« Schopenhauer

Če je bil Heglov interes za budizem omejen predvsem na njegovo umeščanje v sistem filozofije religije, pa je bil Schopenhauerjev odnos do indijske tradicije zelo osebne⁴⁵ in na morda nekoliko nenavaden način notranje povezan z njegovo lastno mislijo. Najprej, v desetletju, ko je pisal svoje glavno delo *Svet kot volja in predstava* (1819), se je sicer seznanil z upanišadami (skrt. *upanisad*).⁴⁶ V »Predgovoru k prvi izdaji« tako upanišade umešča v vrsto s Kantom⁴⁷ in Platonom kot tiste vire, katerih poznavanje bo omogočilo ali vsaj olajšalo razumevanje njegove misli.⁴⁸ V naslednjih dveh

42 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 36.

43 Glej Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 462.

44 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 70–75; obravnavani avtorji so Nishida, Nishitani in Abe.

45 Svojemu pudlju je tako dal ime Atman (skrt. *ātman*) (glej Bhikkhu Nāṇājīvako, *Schopenhauer and Buddhism*, 6).

46 Šlo je za izbor, preveden v latinščino (glej Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 463–464).

47 Delo je sicer v veliki meri tudi kritika Kanta, proti kateremu uporabi prav nekatere argumente iz indijskih filozofij (glej Bhikkhu Nāṇājīvako, *Schopenhauer and Buddhism*, 6).

48 »Kantova filozofija je torej edina, katere temeljito poznavanje se naravnost predpostavlja za razumevanje tega, kar nameravam prikazati. – Če pa se je bralec vrhu tega nemara mudil tudi v šoli pri božanskemu Platonu [žal beseda »Platonu« v slovenskem prevodu umanjka; op. av.], je še toliko bolj pripravljen in dovzeten za to, da mi prisluhne. Če pa je bil deležen tudi blagodejnosti *Ved*, do katerih so nam dostop odprle Upanišade, [...] je kar najbolje pripravljen poslušati, kar mu imam povedati.« (Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 12, in Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 11). V tem odlomku vpliv sanskrske književnosti primerja z oživitvijo grščine v 15. stoletju.

desetletjih pa se s še večjim entuziazmom spozna tudi z budizmom, kar zasledimo predvsem v njegovih razmeroma obsežnih dopolnilih in komentarjih k naslednjim izdajam omenjenega dela.⁴⁹

Sredi štiridesetih let 19. stoletja je sam sebe večkrat imenoval »budaist« (Buddhaist).⁵⁰ Prav tako je trdil, da je budizem najboljša od vseh religij: »Če bi hotel rezultate svoje filozofije jemati kot merilo resnice, bi moral dati budizmu prednost pred drugimi.«⁵¹ Toda to nas lahko zavede k napačnim predstavam: Schopenhauer ni bil pripadnik budistične religije, ni bil niti interpret budističnih besedil; še več, vprašanje je, do katere mere so sploh neposredno vplivala nanj – vsekakor ne na prvo izdajo njegovega temeljnega dela, saj budizma takrat še ni poznal. Toda zato je bil še posebej zadovoljen, saj je to zanj pomenilo temeljno ujemanje njegove misli z budizmom. Pravi, da je »posebej čudovito«, da vzhodna modrost tako potrjuje njegove lastne filozofske postavke.⁵² Lahko bi torej rekli, da je »izvirni mislec, ki so mu bile budistične ideje potrditev njegove filozofije.«⁵³ Imel se je za izvirnega evropskega budista, pri tem pa nikoli ni delal natančne primerjave med svojo filozofijo in budizmom.⁵⁴

Prav Schopenhauer velja po oceni marsikoga za krivca, da začne veljati budizem v Evropi za pesimistično religijo. Ni sicer začetnik takega pogleda, se je pa prek njegovih del, najprej niti ne dobro sprejetih, pozneje nedvomno zelo razširil, čeprav to nikakor ni zadnji domet njegove filozofije. Vsekakor je pri tem določeno vlogo igral tudi »njegov lastni pesimizem, osnovan v njegovi osebnosti in značaju.«⁵⁵ Toda interesno območje Schopenhauerja nista samo maja (skrt.

49 Prva izdaja z letnico 1819 je dejansko izšla leta 1818, druga izdaja z dopolnjenim besedilom in z dodanim drugo zvezkom s komentarji leta 1844, tretja, zopet dopolnjena, pa leta 1859.

50 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 274, op. 2, kjer kot vir navaja: Arthur Schopenhauer, *Ein Lebensbild in Briefen*, ur. Angelika Hübscher. Frankfurt: Insel Verlag, 1987, 89.

51 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 218 (pogl. 17).

52 Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 463–464.

53 Baumann, »Buddhism in Europe«, 165.

54 Glej Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 255. Zato pa prav Abelsen v tem prispevku naredi detajlno in izjemno kritično analitično primerjavo Schopenhauerjeve filozofije s posameznimi budističnimi šolami oz. današnjim poznavanjem le-teh, pri čemer z neskritim znanstveniškimi veseljem dokazuje, da ima Schopenhauer le malo zveze z budizmom.

55 Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 464.

māyā) in sansara (skrt. *samsāra*),⁵⁶ ampak predvsem odnos in drža do tega,⁵⁷ pa seveda nirvana.

V budizmu se lahko pesimizem navezuje na štiri plemenite resnice, pravzaprav neposredno samo na prvo izmed njih, ki razpravlja o vsesplošnem obstoju trpljenja oz. nevšečnosti bivanja (pal. *dukkha*). Ravno v tej redukciji pa se nahaja problem: Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko (Čedomil Veljačić) ugotavlja, da je enačenje Schopenhauerjeve misli s pesimizmom »nepravilno in zavajajoče kot tudi plitvo in vulgarno«,⁵⁸ saj upošteva samo vidik ugotavljanja stanja trpljenja, ne pa tudi njegovih vzrokov in vidikov rešitve, torej vseh štirih plemenitih resnic.⁵⁹ Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko pri številnih primerih⁶⁰ navaja mesta, kjer Schopenhauer obravnava »pot do odrešitve«, in omenjena redukcija torej ne kaže le na široko nerazumevanje budizma, ampak tudi Schopenhauerjeve filozofije.⁶¹

Schopenhauer celo trdi, da za odrešitev ne gre le v krščanstvu, ampak da si tudi brahmanizem in budizem to postavljata za »najvišji cilj«. ⁶² Toda odrešitev budisti označujejo samo »negativno, kot nirvano, ki je negacija tega sveta ali sansare. Če je nirvana definirana kot nič, to samo pove, da sansara ne vsebuje nobenega elementa, ki bi lahko služil za definicijo ali konstrukcijo nirvane.«⁶³

56 O tem, kako na začetku več govori o maji, pozneje pa vse bolj o sansari v budističnem kontekstu, glej Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 11–12. Maja je »prvi indijski pojem, ki je postal priljubljen v moderni evropski filozofiji.« (Prav tam, 11.) Izraz maja (skrt. *māyā*, 'iluzija') označuje ontološki status sveta, ki je po filozofiji advajta vedante (skrt. *advaita vedānta*) umeščen med bivajoče (skrt. *sat*) in nebivajoče (skrt. *asat*); to, kar zares biva, je namreč zgolj brahman, vse preostalo je zgolj iluzorna manifestacija njegove ustvarjalne moči.

57 Glede stoiških vzporednic z budizmom pri Schopenhauerju glej Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 9, in Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 466, pri čemer je slednji zadržan glede možnosti navezave stoicizma in budizma. Glej tudi Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 190 in naprej (pogl. 16).

58 Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 6.

59 Zato v svojem delu navaja različna Schopenhauerjeva mesta, kjer se nanaša na vse štiri plemenite resnice (Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 24–40). Dumoulin sicer ugotavlja, da sta tako njegovo življenje kot njegov pogled na svet povezana le s prvimi tremi plemenitimi resnicami (Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 465).

60 Razdeljenih v podpoglavja: (a) Umetnost, (b) Asketizem in (c) Evdajmonologija ali umetnost modrega življenja.

61 Schopenhauer sicer res odklanja Leibnizevo optimistično filozofijo. Toda to ni pot k pesimizmu, ampak boj proti hedonizmu optimizma: »Schopenhauerjev pozitiven namen je bil tudi braniti pristno krščanstvo pred takšnimi optimističnimi ponarejanji, ki so že v tistem času škodovala evropski civilizaciji, ki bi zlahka postala plen materializma.« (Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 7.)

62 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 773 (pogl. 48).

63 Prav tam, 779 (pogl. 48).

Izhodišče je seveda življenje kot trpljenje:

To stremljenje, ki tvori jedro in nasebje vsake stvari, smo že zdavnaj spoznali kot tisto, kar se v nas, kjer se manifestira najbolj jasno in v luči najpopolnejše zavesti, imenuje *volja*. Njeno zadrževanje z oviro, ki se postavi med njo in njen začasni cilj, imenujemo *trpljenje*, doseganje njenega cilja pa, nasprotno, *zadovoljitev*, ugodje, sreča. [...] Kajti vsako stremljenje izvira iz pomanjkanja, iz nezadovoljnosti z lastnim stanjem, in je torej trpljenje vse dotlej, dokler se ne zadovolji. Vendar pa nobena zadovoljitev ni trajna, pač pa je vselej le začetek novega stremljenja.⁶⁴

Ko človek »stopi iz krožnice« (gre za življenje kot »krožnico iz žarečega oglja z nekaj hladnimi mestik«), je to »prehod iz kreposti v *askezo*« ali »zanikanje volje do življenja«,⁶⁵ ki se kaže v vsakršnem prostovoljnem odpovedovanju. K prostovoljnemu siromaštvu pa poziva tudi govor na gori,⁶⁶ prav tako tudi sv. Frančišek Asiški in pa Buddha. »Zato pravim, da je duh krščanske morale identičen z duhom brahmanizma in budizma.«⁶⁷ Pravi tudi, da »je pravi duh in jedro krščanstva, tako kot tudi brahmanizma in budizma, spoznanje o ničnosti zemeljske sreče, popolno zaničevanje le-te in usmeritev k povsem drugačnemu, pravzaprav nasprotnemu obstoju: To, pravim, je duh in namen krščanstva, pravi ‚humor stvari‘; to pa ni monoteizem, kot mislijo oni; zato je prav ateistični⁶⁸ budizem veliko bolj povezan s krščanstvom kot optimistični judaizem in njegova različica, islam.«⁶⁹

Schopenhauer pravi, da je »smrt velika priložnost, nič več biti jaz«, s smrtjo je »volja zopet svobodna: ker svoboda leži v ‚esse‘, ne v ‚operari‘.« Trenutek smrti je kot »restitutio in integrum«⁷⁰. Kar se s tistim, ki zapusti eksistenco (biti tu, *Dasein*), dogaja, »je v naših očeh nič, ker je naše biti tu v povezavi z onim nič. Budistična vera ono imenuje nirvana, tj. ugaslost.«⁷⁰

Do takrat pa, sansara kot »Regenbogen über dem Wasserfall«: »Zdaj pa pomislite na to menjavanje smrti in rojstva v neskončno hitrih vibracijah in pred seboj

64 Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 327–328 (pogl. 56). Glej tudi prav tam, 382–383 (pogl. 55).

65 Prav tam, 399 (pogl. 68).

66 Mt 5,40 in naprej.

67 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 813 (pogl. 48). Trdi tudi, da Buddha (pri Schopenhauerju: »Sakyamuni«, torej skrt. *Śākyamuni*) in Mojster Eckhart »učita isto« (prav tam, 786 (pogl. 48)).

68 O tem, da ateističnosti ne smemo razumeti v današnjem pomenu besede, glej Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 468, kjer je poudarjen Schopenhauerjev odklonilen odnos do osebne Boga, hkrati pa naklonjenost do krščanske mistike.

69 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 569 (pogl. 38).

70 Prav tam, 649–651 (pogl. 41).

boste imeli vztrajno objektivacijo volje, trajne ideje bitij, ki so trdne kot mavrica na slapu. To je časovna nesmrtnost.«⁷¹ In: »V preteklosti ni živel noben človek in prav tako ne bo nihče živel v prihodnosti, pač pa je edino *sedanjost* forma vsega življenja [...]. Sedanjost je vselej tu, izvira iz svoje vsebine: Oba stojita trdno brez vsakršnega omahovanja – kot mavrica nad slapom.«⁷²

Abelsen pa – ob vsej kritičnosti do Schopenhauerjeve »budističnosti« – ugotavlja tudi naslednje: »Budizem in schopenhauerjanska filozofija si delita, če kaj, tale zelo pomemben pogled: lahko da resničnost ni ‚racionalna‘, toda najslabša stvar bi bila, če bi se na to odzvali s praznoglavim religijskim dogmatizmom, žargonom filozofov ali ciničnim pristajanjem.«⁷³

Če bi vendarle kratko malo vztrajali pri tem, da o tem, kar lahko filozofija izrazi zgolj negativno, kot zanikanje volje, dosežemo kakršno koli pozitivno spoznanje, nam ne bi ostalo nič drugega, kot da opozorimo na stanje, ki ga doživijo vsi tisti, ki dosežejo popolno zanikanje volje in ga poimenujemo z izrazi, kot so ekstaza, zamaknjenje, razsvetlitev, združitev z bogom ipd., pri čemer tega stanja ni mogoče imenovati kot dejansko spoznanje, saj nima več forme subjekta in objekta ter je tudi sicer dostopno le lastnemu izkustvu, ki ga ni mogoče sporočiti drugim.

Mi, ki v celoti ostajamo na stališču filozofije, se moramo tu zadovoljiti z negativnim spoznanjem, zadovoljni, da smo prišli do mejnika pozitivnega spoznanja.⁷⁴

Schopenhauer je pozneje s svojim *Svetom kot voljo in predstavo*, predvsem z bolj budističnimi naslednjimi izdajami, vzbudil veliko zanimanje za budizem pri številnih avtorjih tistega časa – omenimo v glasbi Wagnerja,⁷⁵ v filozofiji pa Nietzscheja, na katerega je vplival tudi Wagner –, čeprav ne nujno z vsemi vidiki, ki jih je sam poznal, kaj šele z vsemi vidiki budizma nasploh. Lahko se strinjamo, da je Schopenhauer kot »otrok svojega časa« »kulture in lingvistične bariere« »hudo podcenjeval«,⁷⁶ kar pa velja v veliki meri tudi za njegove naslednike.

71 Prav tam, 612 (pogl. 41).

72 Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 296 (pogl. 54) (deloma prirejen prevod).

73 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 274.

74 Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 430 (pogl. 71).

75 Wagner je imel v 50. letih 19. stoletja namen napisati budistično opero z naslovom *Die Sieger* (‚Zmagovalci‘), ki pa je ni nikoli končal; o tem glej Osthoff, Wolfgang. »Richard Wagners Buddha-Projekt ‚Die Sieger‘. Seine ideellen und strukturellen Spuren in ‚Ring‘ und ‚Parsifal‘.« *Archiv Für Musikwissenschaft* 40, št. 3 (1983): 189–211. O tem in o vplivu na Mahlerja glej Tsougaraki, Sophia Louisa. *Spiritual Conflict in Gustav Mahler’s First and Second Symphonies*, Ph.D., Leeds, 2004, 16–28 (1. poglavje s podpoglavji »Schopenhauer and Wagner« in »Wagner’s and Schopenhauer’s Influences on Mahler«).

76 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 273.

4 Nietzsche kot »Buddha Evrope«

Nietzsche se je na nekem mestu v svoji obsežni zapuščini oklical za Buddho Evrope.⁷⁷ Za vsega presenetljivega vajenega bralca Nietzscheja to ni nič nenavadnega, nič, kar bi usodno zmotilo njegovo zbranost. Nietzsche se je namreč na različnih mestih svojega nemirnega pisanja rad oklical za marsikaterega pomembnega akterja iz svetovne duhovne in kulturne dediščine. Med drugim je znal biti, da ne ovinkarimo in se prestavimo kar na najvišjo stopnico, tudi Dioniz in Križani.⁷⁸ In kot pritiče temu silno nemirnemu geniju, ki je dejal, da učitelju ne izkažeš nobene prave hvaležnosti, če mu ostajaš zvest,⁷⁹ je seveda znal povedati marsikaj krepkega tudi *proti* pravkar imenovanim visokim zgledom človeštva. Z izjemo Dioniza. Pa še pri njem je moral najti nekaj spornega. Če ne v Dionizu samem, pa vsaj v njegovi recepciji, v prepričljivosti njegove interpretacije. Dioniz naj bi njemu glede na izročilo razumevanja te enigmatične božanske biti spregovoril radikalno drugače.⁸⁰

Če Dioniz ostaja neporušno svetel zgled, je po drugi strani Kristus deležen hudega pogroma. Nietzschejev *Antikrist*, pa ne samo ta, mrgoli od silovitih kritik in najtežjih obsodb. A tudi ta njegova kritika, najsi je še tako brezčutno nemilostna, ni brez dvomnosti. Za (drobno) razliko od Kristusa je namreč Jezus v *Antikristu*, kot antipod Pavlu, pravzaprav človeku eden najsvetlejših zgledov. Sicer z nekoliko tolerance ga med drugim imenuje svobodni duh.⁸¹ Kdor to Nietzschejevo delo pozna, bo vedel, s kakšno naklonjenostjo je osvetljen ta totalno nenavadni »idiot«⁸² v paragrafih od 33 do 36.⁸³

Če si torej Dioniz zasluži vse najlepše in Kristus kot po Pavlu izkrivljeni Jezus vse najslabše, pa sta Buddha in budizem za Nietzscheja veliko bolj in vselej nepredvidljivo nekako vmes. V začetku navedeni citat iz zapuščine, da bi lahko bil Nietzsche Buddha Evrope, je že pospremljen z besedami, ki hitro poskrbijo za zmedo: tu mišljeni Buddha je namreč nasprotje indijskega Buddhé. Ambivalenca odnosa do

77 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, 10.109: »Kaj lahko bi bil Buddha Evrope.«

78 Glej Barbarić, »Dioniz proti Križanemu«, 33: »Kako globoko se je ta formula ukoreninila v neposredno eksistenco človeka Nietzscheja, pričajo med drugim tudi skrivnostne dopisnice, ki jih je odpošiljal iz Torina v svojih zadnjih dnevih prisebnosti na začetku januarja 1889. leta in jih izmenično podpisoval ‚Dioniz‘ in ‚Križani‘.«

79 Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuštra*, 90: »Slabo plačujemo učitelju, če zmeraj ostanemo samo učenci.«

80 Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, 13.

81 Nietzsche, *Antikrist*, 305.

82 Prav tam, 302.

83 Prav tam, 307–310.

Budde, ki niha od resne naklonjenosti k brezbrizni osornosti in nazaj, je morda najočitnejša prav v knjigi *Antikrist*.

Krščanstvo je potrebovalo barbarske pojme in vrednote, da bi barbare lahko obvladalo: to so žrtvovanje prvorojenca, pitje krvi pri obhajilu, preziranje duha in kulture; mučenje v vseh oblikah, čutno in nečutno; veliki kulturni pomp. Budizem je religija za *pozne* ljudi, za rase, ki so postale blage, ljubeznive, zelo poduhovljene in hkrati občutljive za bolečino (– Evropa še dolgo ne bo zrela zanj –): to pomeni njihovo vračanje k miru in vedrini, k duhovni dieti, k določeni utrditvi telesnega.⁸⁴

Temu pa takoj, še preden vdihnemo, sledi skok v nasprotje: »Budizem je religija konca in utrujenosti civilizacije.«⁸⁵ Ko razmišlja o zamujeni priložnosti Evrope, usodni zgrešitvi Jezusovega veselega oznanila v imenu pavlinske morale in oblasti, o zmagi Pavlovega oznanila nad veselim oznanilom, mimogrede budizem postavi zelo visoko, če ne kar najvišje: »Vidimo, česa je bilo konec s smrtjo na križu: nove, povsem izvirne pobude za budistično mirovno gibanje, za dejansko, *ne* zgolj obljublano srečo na zemlji.«⁸⁶

Enoznačnost Dioniza, Kristusa in Jezusa so vendarle nekaj drugega v primerjavi z večznačnostjo Budde. Tu lahko govorimo o resnem nihanju, o bližanju kot fascinaciji in (hkratnem?) oddaljevanju kot averziji. Najverjetneje kar o neki močni mešanici obojega. Daleč največji kompliment si budizem pridela v primerjavi s krščanstvom v za Nietzscheja najključnejši bivanjski razsežnosti – morali: »Budizem je edina prava *pozitivistična* religija, ki jo lahko najdemo v zgodovini, tudi v svoji spoznavni teoriji (strogem fenomenalizmu); ne napoveduje več ‚boja grehu‘, marveč, povsem opravičujoč dejanskost, ‚boj proti trpljenju‘. Samozaslepljevanje z moralnimi pojmi ima – s tem se zelo razlikuje od krščanstva – že za seboj, – je, rečeno v mojem jeziku, *onstran* dobrega in zlega.«⁸⁷

Isti argument uporabi tudi v *H genealogiji morale*, kjer pravi: »Dobro in zlo, pravi Budist, – oba sta vezi: nad obema je zagospodaril Popolni‘; ‚storjeno in nestorjeno, pravi vernik Vedante, mu ne povzroča bolečine; kot vedež se otrese dobrega in zla; njegovo kraljestvo ne trpi več od dejanja; povzpel se je nad oba, nad dobro in zlo‘: – torej gre za vseindijsko pojmovanje, tako za pojmovanje brahmanov kot budistov.«⁸⁸

84 Prav tam, 291.

85 Prav tam.

86 Prav tam, 317.

87 Prav tam, 288.

88 Nietzsche, *H genealogiji morale*, 318.

Na hrbtni, senčni strani tega razgibanega odnosa pa najdemo sila ostro sodbo in obsodbo. Ko pretresa splošnejše razloge, zakaj se je lotil filozofske presoje morale, je med drugim navedel naslednji razlog, ki nas spet privede k (njegovemu) budizmu:

Prav tu sem videl *veliko* nevarnost za človeštvo, njegovo najsublimnejše mamljenje in zapeljevanje – toda kam? v nič? – prav tu sem videl začetek konca, ustavitve, ozirajočo se utrujenost, voljo, ki se obrača *proti* življenju, zadnjo bolezen, ki se nežno in otožno naznanja: vedno bolj razširjajočo se moralo sočutja, ki je prevzela celo filozofe in jih naredila bolne, sem razumel kot najgrozljivejši simptom naše grozljive evropske kulture, kot njeno stranpot k novemu budizmu? k evropskemu budizmu? k – *nihilizmu*? . . . To, da moderni filozofi dajejo prednost sočutju in ga precenjujejo, je namreč nekaj novega: filozofi so se doslej ujekali prav glede *nevrednosti* sočutja.⁸⁹

Gre namreč za enačaj med budizmom in nihilizmom. Poznamo Nietzschejevo neusmiljeno sodbo na rovaš Evrope. Evropska kultura se po neki jekleni nujnosti končuje, dovršuje kot nihilizem. Za vse nas prihaja najgrozljivejši vseh gostov: nihilizem. Najkrajše povzeto: dolga stoletja, kar tisočletja prevlade (po Nietzscheju Platonove) morale, ki odpravlja nečimrnost zemeljsko, človeško premenljivega, se ne more končati v ničemer drugem kot ničemurnosti. Previsoko zastavljeni, »nenaravno« previsoko zastavljeni cilji poskrbijo samo za to, da človek take hiperambicije konča v izgubi velikih ciljev, v izgubi vere vanje. Vse skupaj, tak je po Nietzscheju končni izkupiček metafizike, ne služi ničemur.

Na tem mestu je slišati, kakor da se bo ta usoda končala v novem, evropsko zasnutem budizmu. Je potemtakem budizem naša, se pravi evropska oz. zahodna najvišja nevarnost, najgrozljivejši vseh gostov? In hkrati – v neki nenavadni istosti z Jezusovim veselim oznanilom – »dejanska, *ne* zgolj obljubljana *sreča na zemlji*«? Jezus na neevropskih tleh?⁹⁰

Kaj si misliti, kako sploh začeti misliti tako močno nihanje v sodbi? Nima v celoti prav poznejši interpret Nietzschejevega odnosa do budizma Davis,⁹¹ da Nietzsche »uporablja svojo interpretacijo budizma zgolj kot ‚retorično orodje‘ v svoji siceršnji kritiki krščanstva, budizmu pa ob tem priznava samo vlogo malo poštenjšega izraza

89 Prav tam, 211.

90 Zrcalna opredelitev Buddhē, kot ga v *Antikristu* opredeli Nietzsche. Glej Nietzsche, *Antikrist*, 304: »[...] kakor da bi šlo za Budo na neindijskih tleh.«

91 Sicer tudi odličen poznavalec Heideggerjeve filozofije in njegove kritične umestitve v vzhodne tradicije. Glej Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston: Northwestern University Press, 2007.

razvite oblike nihilizma.«⁹² To glede na zgoraj rečeno in glede na Nietzschejeve ne- navadno odločne afirmativne misli ne drži, v pretežni meri pa vendarle ja. Enako tudi drži – kot lahko pričakujemo za tisti čas –, da je bilo njegovo poznavanje budizma precej omejeno in je marsikaj predstavljeno v izkrivljeni podobi.⁹³

Nietzsche je kot izhod iz nihilizma zasnoval podobo čezčloveka, ki bo presegel poslednjega človeka, ujetega v nihilizem. In zelo verjetno je, da je treba pravi odziv na Nietzschejeve burne in predvsem kratke in mimobežne opazke na račun budizma poiskati pri budističnih mislecih. Hvaležen primer tega je Keiji Nishitani, ki je tudi dober poznavalec evropske moderne filozofije. Tako dober, da je med drugim mislil tudi premaganje nihilizma kot odskok od Nietzschejevega nihilizma, kot pot *skozi* po Nietzscheju domišljeni nihilizem. Prav Nishitani je tisti, na čigar avtoriteto se lahko zanesemo,⁹⁴ ko pravi: »Ironija je v tem, da se Nietzsche budizmu ni približal toliko s svojo nihilistično razlago, kot bolj prav s svojim razumevanjem *amor fati* in z dioni- zičnostjo, ki premaga nihilizem. Še posebej budizmu mahajana.«⁹⁵

Že po površnem branju Nishitanijeve misli si lahko hitro pridemo na jasno, da se Nietzsche z detekcijo in reševanjem nihilizma bolj približa budistični tradiciji, kot pa odmika od nje. V knjigi *Religija in nič* se Nishitani resno loti z budistične perspektive naklonjene interpretacije Nietzschejeve največje uganke časa in trenutka v *Tako je govoril Zarathustra*, pri čemer (v poglavju »Praznina in zgodovina«) ugotavlja, da se »skozi Nietzschejevo vekovito vračanje odpre ničnost trenutka, ki nas privede pred Veliko Smrt. [...] In šele ko dosežemo to skrajnost, se lahko zgodi temeljni preobrat. To pa je preobrat iz Velike Smrti v Veliko Življenje.«⁹⁶

In s tem posredno in seveda zelo previdno odgovarjamo na vprašanje, ali je za Nietzscheja budizem v resnici in brez preostanka nihilizem. Namesto dokončnega neposrednega odgovora na to vprašanje si lahko zastavimo vprašanja, ki si jih na koncu svoje ekspertize zastavi Davis, in ta naj obvisijo v neodgovorljivosti:

92 Davis, »Zen after Zarathustra«, 89. Davis v prispevku natančno pretresa in vrednoti Nietzschejevo kritiko budizma na eni strani in budistično (Nishitanijevo) kritiko Nietzscheja na drugi, da bi se na kraju osredotočil na kočljivo razsežnost razumevanja in odnosa do volje, ki, kot vemo, pri Nietzscheju kliče po totalni afirmaciji, v budizmu pa po zanikanju.

93 Prav tam. Nietzscheju je vzhodno modrost odpiral prijatelj Paul Deussen. Glej Rollmann, »Deussen, Nietzsche and Vedānta«.

94 In ne toliko na mnoge evropske mislece, ki tako radi komparativno gledajo z ne ravno prepričljive nad-zorne točke na Nietzschejevo evropsko in budistično misel. Ni namreč jasno, s katere točke gledajo, če jih ne moremo imeti ne za mislece z Zahoda ne za mislece z Vzhoda.

95 Skrt. *mahāyāna*. Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, 180.

96 Nishitani, *Religion and Nothingness*, 231.

Nietzsche se žal nikoli ni srečal z dobronamerno ostrino, igrivo norčavostjo in divjim krohotom zenovskih mojstrov. [...] Bi v njihovi reafirmaciji življenja odkril sintezo močnih in modrih čezljudi? Bi se lahko od njih naučil hoje po poti mimo protislovij, ki tako zelo mučijo samopremagovanje volje do moči? Bi v njihovi vitalnosti in sočutju prepoznal prekipevanje onkraj moči in pomilovanja? Bi v *zenu* odkril drugo vrsto življenja onkraj volje do moči?⁹⁷

5 Sklep: dediščina 19. stoletja

19. stoletje, sploh njegova prva polovica, je v Evropi čas prvega in precej neizdiferenciranega spoznavanja budizma. V njegovih opisih in vrednotenjih se sprva uporabljajo »ideološke in retorične razsežnosti krščanstva«,⁹⁸ pozneje pa tudi tedanje evropske filozofije in znanosti nasploh. Površno branje in hermenevtično priličenje sta pobrala svoj davek, in to ne le pri razumevanju budizma, ampak tudi pri razumevanju evropskih filozofov. Diagnoza pesimizma in nihilizma se je brala tudi kot načrt okrevanja.

V 20. stoletju se načelna naklonjenost do budizma povečuje, čeprav ne vedno iz »budističnih razlogov«, in zanimanje ni omejeno samo na ožje kroge. Dobivamo vedno bolj resne študije, dobivamo evropske budistične menihe, za določene generacije postane predvsem v zadnji tretjini stoletja potovanje v Indijo obvezno, budizem postaja »popularen«. ⁹⁹ Tudi v evropski filozofiji se postopoma povečuje tako poznavanje budizma kot tudi občutek za previdnost pri ugotavljanju bližine na prvi pogled, ki smo ga še pred časom tako pogrešali. Postopoma.

V svojem delu *Veliki filozofi* iz leta 1957 Jaspers izpostavi kot avtoritete oz. merodajne osebe (*die maßgebenden Menschen*) Sokrata, Buddho, Konfucija in Jezusa. V zadnjem delu poglavja o Buddhi izrecno opozarja, da se moramo resno zavedati oddaljenosti budizma in se ne prepuščati poceni bližanju, saj ne gre le za različne koncepte, ampak drugačen način življenja in mišljenja, čeprav gre za ista eksistencialna

97 Davis, »Zen after Zarathustra«, 128.

98 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 22.

99 Tu lahko omenimo nekaj primerov, ki so pravzaprav osrednji pri porastu popularnosti budizma v zadnjih desetletjih: »V zahodni Evropi je budizem na poti, da doseže glavni tok ljudi na tri različne načine: pozitivna podoba v javnosti je budizem uveljavila kot uspešno in dostopno alternativo drugim religijam, kar je vodilo v izjemno rast v smislu števila centrov in članov. Drugič, meditacija *vipassanā* in njene različne posvetne oblike se vedno bolj uporabljajo kot trendovska oblika zmanjševanja stresa in razvijanja zavesti. In končno, kapitalistični trg je spremenil razširjene projekcije budizma kot miroljubnega, strpnega in v bistvu pozitivnega z različnimi izdelki, kot so budistične figure, *thangke*, zvočne skledine in še veliko več.« (Baumann, »Buddhism in Europe«, 163).

vprašanja. Četudi lahko na Zahodu najdemo določene podobnosti, kot je denimo mistična osvoboditev od sveta, pa je to tu le določen element, ne pa skupna celota.¹⁰⁰

Za Heideggerja velja, da »je prvi véliki evropski mislec, ki ni bil le kot prvi sprejet v vzhodni Aziji, ampak so njegovo celotno miselno pot spremljali pogovori z azijskimi filozofi.«¹⁰¹ Vse to se nanaša predvsem na Japonsko, na tradicijo budizma *zen* v okviru kjotske šole in njene mislece, ki so v iskanju stika z zahodno filozofijo posebej intenzivno sledili Heideggerjevemu mišljenju biti. Keiji Nishitani je dve leti študiral filozofijo skupaj s Heideggerjem v Nemčiji,¹⁰² Shin'ichi Hisamatsu, ki se je s Heideggerjem srečal v živo na pogovoru v Freiburgu, je svojo filozofijo najizrecneje utemeljil na mišljenju biti.¹⁰³ Heidegger naj bi ob neki priložnosti, medtem ko je bral besedila japonskega budističnega filozofa Daisetza Suzukija, avtorja številnih študij o budizmu *zen*, ki je tudi predaval o budizmu v Ameriki in Evropi, dejal, da »če tega človeka prav razumem, je to tisto, kar sem skušal povedati v vseh svojih spisih«.¹⁰⁴

Oosterling izpostavlja, da so ravno eksplicitni kritiki Hegla, kot so Nietzsche, Heidegger in Derrida, pozneje pa tudi Foucault, Lyotard in Deleuze, v svoji dekonstrukciji subjekta in iskanju »novih dimenzij sodobnega ‚nihilizma‘« oz. »afirmativne prezentacije ‚nihila‘ onkraj subjektivitete« »neposredno inspiracijo našli v budistični filozofiji«.¹⁰⁵

Ob tem pa se vedno postavlja vprašanje, koliko pri tem sploh še gre za budizem: »Evropski zagovorniki budizma, od Schopenhauerja dalje, so bili vedno navdušeni nad združljivostjo njegovih doktrin z njihovim lastnim načinom gledanja na svet. Dejansko je bilo v zahodni imaginaciji veliko budizmov, čeprav so vsi zrasli iz istega imaginativnega konteksta.«¹⁰⁶

Vrednotenje recepcije budizma pri posameznih avtorjih je tesno povezano z razumevanjem filozofije tega avtorja in lastnimi filozofskimi pozicijami. »Budizem je

100 Glej Jaspers, *Die großen Philosophen*, 153 in naprej. Poleg teh najpomembnejših avtoritet izpostavi kot »tvorne utemeljitelje filozofiranja« Platona, Avguština in Kanta ter nekatere »metafizike, ki razmišljajo od začetka«, medtem ko denimo Aristotelu in Tomažu Akvinskemu takega pomena ne pripisuje.

101 Elberfeld, »Das ostasiatische Denken«, 486.

102 Thompson, »Planetary Thinking/Planetary Building«, 235–252.

103 Heidegger in Hisamatsu, »Umetnost in mišljenje«, 5–9.

104 Glej Hirsch Feist, »Martin Heidegger and the East«, 247.

105 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 75–77. V nasprotju s heglovsko pozicijo, ki denimo vidi, da gre pri današnjem evropskem budizmu za »naivno hipijevsko mentaliteto zahodnega budizma kot popolno legitimacijo poznega kapitalizma« (prav tam, 52).

106 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 21. Že na začetku prispevka smo omenjali »združljivost« budizma s protestantizmom, pojavljajo se tudi teze o združljivost z ateizmom in sodobno znanostjo (glej prav tam, 20). Večkrat imajo take »ugotovitve« tudi namen iskanja podpore *proti* nečemu.

bil v zahodni domišljiji predstavljen na način, ki odslikava specifično zahodne skrbi, interese in težnje. Evropejci so se imeli za tiste, ki imajo kriterije, na katerih lahko temelji presoja o verski, družbeni in kulturni vrednosti budizma. Budizem so konstruirali, esencionalizirali in interpretirali z zahodnimi podobami orientalnega uma, ki so zagotavljale ideološke strategije in hermenevtični filter.«¹⁰⁷ Do neke mere gre za vsakokratno adaptacijo, bolj ali manj ploden hermenevtični nesporazum, kar pa je tudi sicer ozadje vsakega filozofskega dialoga.

Pri tem torej niti ne gre toliko za neko avtentično razlago budizma, kot za iskanje rešitve *drugje*, v časovni in prostorski oddaljenosti. »Čeprav so se interpretacije budizma močno razlikovale, so razlagalci hvalili domnevno neokrnjen vzhodni nauk kot zdravilo za krize, pripisane Evropi.«¹⁰⁸ Ena izmed kriz je imenovana z zbirnim imenom nihilizem, toda tudi zdravilo, budizem, je večkrat reducirana prav na nihilizem.¹⁰⁹

Če smo prej omenjali »zahodne skrbi, interese in težnje«, ne smemo pozabiti na zahodne strahove. Zahodno razumevanje nirvane kot praznine in ničā »lahko razumemo celo kot artikulacijo zahodnega ‚horror vacui‘, strahu pred praznino.«¹¹⁰ Seveda je ta kenofobija mogoča le v kontekstu, ko so spregledane druge pomembne dimenzije praznine, saj praznina ni »zadnji odgovor na vprašanje eksistence, ampak vodnik za meditacijo.«¹¹¹ Ima soteriološki namen in je kot taka »vrsta skepticizma« z vidika »zmogljivosti jezika in pojmovne dejavnosti«.¹¹²

Kako pa razumeti »budistično negativnost«? Budizem ni nihilizem, razumljen kot religija ali filozofija ničā. Je prej »način apofaze, ne pa pogled, ki ga zanima obstoj stvari.«¹¹³ D'Amato in Moore trdita, da »v večjem delu budističnega diskurza obstaja močna apofatična težnja, da nekateri pomembni tokovi budističnega nauka težijo k odstranitvi vseh pogledov, vseh doktrin, pravzaprav vseh pojmov kot sredstev za dosego uresničitve končnega duhovnega cilja.«¹¹⁴

107 Prav tam.

108 Baumann, »Buddhism in Europe«, 165–166.

109 O tem, zakaj zgrešena interpretacija budizma kot nihilizma ob prvih stikih z njim ni tako presenetljiva, glej D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 39–43, kjer avtorja pri analizi tega pojava izhajata iz pomena besed anatman (skrt. *anātman*) in nirvana, hkrati pa poudarita ob tem spregledane vidike v takšni redukciji, ki pokažejo, da »moramo razumeti, da ima nauk madhjamake (skrt. *madhyamaka*, dod. av.) o praznini soteriološki moment« (prav tam, 43), medtem ko moramo različne »teorije« pustiti za sabo.

110 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 52.

111 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 263.

112 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 44.

113 Prav tam.

114 Prav tam, 43.

S tem pa od zahodnih skrbi in strahov prehajamo k zahodnim upom, položenim v budizem. Kot tak je budizem lahko korektiv »glavnega odklona moderne zahodne misli«, »pretiranega subjektivizma in antropocentrizma«, njegove tendence, »da se izgubi v čistem narcizmu,« medtem ko je na Vzhodu »vsa nečimrnost použita«. ¹¹⁵

Toda tudi ko v Evropi iščemo avtentični budizem, ga navadno ne iščemo v izkušnji (pustimo ob strani vprašanje, koliko, kje in do kolikšne mere je pristna izkušnja budizma sploh mogoča), ampak v evropskih knjižnicah in arhivih, ¹¹⁶ na svoj način, tako kot so to – med drugimi – počeli tudi Hegel, Schopenhauer in Nietzsche. A tak »hermenevtični nesporazum« imamo tudi z lastno preteklostjo, predvsem z začetki filozofije v Grčiji. ¹¹⁷ Toda to je problem samo z vidika težnje po dokončnem objektivnem prisvajanju. Navsezadnje pri interpretacijah starih in oddaljenih ne gre za nekoga nekoč nekje tam, ampak za sedaj tu mislečega, ki išče v bližini in daljini, in ki se mu ob tem bližina izmika in daljina približuje. Končamo lahko z besedami, s katerimi Beinorius začenja svojo študijo: »Indija in Vzhod sta bogata v zahodnih fantazijah v tem, da sta od časa do časa opisana z vsemi značilnostmi sanj.« ¹¹⁸

Bibliografija

- Abelsen, Peter. »Schopenhauer and Buddhism«. *Philosophy East and West* 43, št. 2 (1993): 255–278.
- Barbarić, Damir. »Dioniz proti Križanemu«. *Phainomena* 7/8 (1994): 27–40.
- Baumann, Martin. »Buddhism in Europe: History, Current State of Affairs, and Adaptations to European Large-Scale Social Trends«. V: *Buddhism Around the World*, ur. Thich Nhat Tu, 163–178. Hanoi: Religion Publisher, 2019.
- Beinorius, Audrius. »Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective«. *Acta Orientalia Vilnensia* 6, št. 2 (2005): 7–22.
- Bhikkhu Nāṇājīvako (Čedomil Veljačić). *Schopenhauer and Buddhism*. Kandy: Buddhist Publications Society, 1970.
- D'Amato, Mario, in Robert T. Moore. »The Specter of Nihilism: On Hegel on Buddhism«. *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 12 (2011): 23–49.
- Davis, Bret W. »Zen after Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism«. *Journal of the Nietzsche Studies* 28 (2004): 89–138.

115 Prav tam, 36–37.

116 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 19.

117 Pomislilo samo na Heglove in Heideggerjeve interpretacije antične filozofije, v katerih je izrecno (in z gotovostjo lahko trdimo: zavestno) v ospredju njuna lastna filozofija.

118 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 7.

- Dumoulin, Heinrich. »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«. *Journal of the History of Ideas* 42, št. 3 (1981): 457–470.
- Elberfeld, Rolf. »Das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten«. V: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, ur. Dieter Thomä, 486–490. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Um v zgodovini*. Prevod Božidar Debenjak. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Znanost logike 1. 2.* popravljena izdaja. Prevod Zdravko Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu (1830): I. Znanost logike*. Prevod Marko Bratina, Zdravko Kobe, Urban Šrimpf, Goran Vranešević. Ljubljana: Krtina, 2021.
- Heidegger, Martin, in Shinichi Hisamatsu. »Umetnost in mišljenje: Protokol seminarja z 18. maja 1958«. Prevod Tine Hribar. *Phainomena*, 39/40 (2002): 5–9.
- Hirsch Feist, Elisabeth. »Martin Heidegger and the East«. *Philosophy East and West* 20 (1970): 247–263.
- Jaspers, Karl. *Die großen Philosophen*. München: Piper, 1957.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée*. Na: https://fr.wikisource.org/wiki/Essais_de_Théodicée/Discours_preliminaire_de_la_conformité_de_la_foi_avec_la_raison (pogl. 10); dostop dne: 8. 2. 2024.
- McMahan, David L. »Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism«. *Journal of the American Academy of Religion* 72, št. 4 (2004): 897–933.
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale*. Prevod Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Antikrist*. Prevod Tine Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Karrantanija, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Tako je govoril Zaratustra*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. London: University of California Press, 1982.
- Nishitani Keiji. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: SUNY Press, 1990.
- Oosterling, Henk. »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing: Hegel on Buddhism«. V: *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, 51–77. Leiden, Boston: Brill, 2012.

- Rollman, Hans. »Deussen, Nietzsche, and Vedānta«. *Journal of the History of Ideas* 39 (1978): 125–132.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung: Band I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung: Band II*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Svet kot volja in predstava*. Prevod Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2008.
- Thompson, Evan. »Planetary Thinking/Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji«. *Philosophy East and West* 36 (1986): 235–252.

Izvilleček

Devetnajsto stoletje je bil čas, ko so spoznanja o budizmu šele prihajala v Nemčijo in Evropo nasploh ter se je njegovo proučevanje šele začinjalo. Hkrati pa so ga začeli resneje obravnavati tudi filozofi, nekateri z večjo, drugi z manjšo naklonjenostjo, vsi pa z določeno mero nesporazuma, ki je deloma posledica pomanjkljivega poznavanja, deloma pa je vgrajen v sam hermenevtični proces razumevanja besedil iz drugih časovnih in prostorskih območij. V veliki meri so tudi oni pritrjevali sicer uveljavljenemu mnenju, da je budizem nihilizem in pesimizem, pri čemer pa moramo biti pozorni, kaj tem filozofom pomeni pesimizem ali *nihil*. Hegel neevropskih filozofij ne vključi v svoj sistem razvoja filozofije skozi zgodovino, vključi pa budizem v sistem religij. Schopenhauer se navdušuje nad tem, kako budistična filozofija potrjuje njegovo filozofsko misel. Nietzsche se okliče za Buddho Evrope, hkrati pa je budizem zanj utrujenost civilizacije. Poznejše raziskave šibke predsodke polagoma odpravijo. Ob tem budizem seveda ostaja tisto nedosegljivo drugo. Od dialoga z njim pa si lahko vendarle obojamo nove uvide v lastno miselno obzorje.

Ključne besede: nemška filozofija 19. stoletja, budizem, pesimizem, nihilizem, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche

O avtorjih

Dr. Franci Zore je redni profesor za filozofijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer predava predvsem zgodovino antične, srednjeveške in renesančne filozofije, ukvarja pa se tudi s fenomenologijo in hermenevtiko ter filozofijo religije in glasbe. S teh področij so tudi njegove znanstvene in strokovne objave ter objave prevodov filozofskih besedil.

Dr. Janko Lozar Mrevlje je redni profesor na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegovo raziskovalno delo se umešča v fenomenološko polje in izhaja iz razmislekov o nihilizmu, krizi evropske umnosti in zgodovini biti.

Abstract

European Buddhism as Pessimism and Nihilism: the Reception of Buddhism in the 19-Century German Philosophy (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)

The 19th century saw Germany and Europe in general gradually acquire its first knowledge of Buddhism. At the same time, it became a topic of interest among philosophers, but due to their poor knowledge of the subject matter and the very nature of the hermeneutic process of understanding texts from other historical and geographical contexts, they all shared a common misunderstanding about it. No matter how inclined or disinclined they were to Buddhism, they more or less followed others in taking it to be a form of nihilism and pessimism. Of course, one should bear in mind that each philosopher understood pessimism and *nihilism* in their own specific way. Hegel failed to include non-European philosophies into his system of the historical development of philosophy, but managed to include Buddhism in his system of religions. Schopenhauer was enthusiastic about how Buddhist philosophy affirmed his own philosophical thought. Nietzsche called himself the Buddha of Europe, and at the same time believed Buddhism to be a symptom of the tiredness of our civilization. Gradually, later philosophical research managed to get rid of various unsubstantiated prejudices. Yet all the while, Buddhism has remained safely unattainable in its alterity. One thing remains clear though: the continuing dialogue with it undoubtedly offers real promise for new and fruitful insights into our own intellectual landscape.

Keywords: 19-Century German philosophy, Buddhism, pessimism, nihilism, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche

Authors

Dr. Franci Zore is a full professor of philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where he mainly teaches the history of Ancient, Medieval and Renaissance philosophy, but also deals with phenomenology and hermeneutics as well as the philosophy of religion and music. His scientific and professional publications and publications of translations of philosophical texts also come from these fields.

Dr. Janko Lozar Mrevlje is a full professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. His main research interest is phenomenology, with particular emphasis on nihilism, the crisis of European rationality and the history of being.

Olga Markič

Budizem in svobodna volja



Buddha prihodnosti (Miroku Bosatsu)
Japonska, pozno 6. stoletje (obdobje Asuka)
(vir: The Cleveland Museum of Art; javna last)

Danes živimo v globalnem svetu, v katerem prihaja do dialoga med različnimi filozofskimi tradicijami. Kako voditi razpravo ob upoštevanju razlik in hkratnem vzpostavljanju skupnega teoretskega jezika, je vprašanje, na katerega ni enotnega odgovora. Naj tu navedem misli dveh slovenskih strokovnjakinj, ki se ukvarjata s kitajsko in indijsko kulturo in filozofijo ter odlično obvladata jezike, v katerih so dela napisana. Jana Rošker je svojo vizijo modelov medkulturnih interakcij v filozofiji poimenovala »sublacijska filozofija oziroma filozofija sublacije«,¹ pri čemer se je naslonila na angleški neologizem *sublation* za prevod Heglovega izraza *Aufhebung*. Kot poudarja, pri tem meri predvsem na to, da ta izraz zaobjema vse tri pojme (vstajanje oz. dvigovanje, izničenje in ohranjanje), ki so pomembni za proces »ustvarjanja nečesa novega iz interakcij med dvema ali več različnimi objekti ali pojavi«. ² Izziv je predvsem v iskanju novih filozofskih uvidov, do katerih bi nas filozofija sublacije lahko pripeljala. Sama je v knjigi *Kriza kot nevarnost in upanje: etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi* predstavila razlike in podobnosti med zahodnimi in sinitskimi (oz. evropskimi in kitajskimi) etičnimi sistemi in izpostavila temelje, na katerih so različno kulturno pogojeni sistemi osnovani. »Šele na osnovi razumevanja različnosti teh temeljev je namreč možna njihova tvorna sublacija in s tem sinteza, ki vsebuje tudi individualne teoretske inovacije teoretičark in teoretikov, ki iščejo lastne poti do takšnih novih oziroma prenovljenih etičnih sistemov.«³

Tamara Ditrich⁴ je ob raziskovanju staroindijskih kognitivnih modelov poudarila, da raziskovanje staroindijske kulture, religije in filozofije spremlja veliko izzivov, pri čemer je izpostavila, da težave pri prevajanju niso le jezikovne, »temveč predvsem kulturne, kajti številni vidiki in komponente staroindijskih religij in filozofij so v veliki meri nesoizmerljivi z zahodnimi postavkami.«⁵ A dodaja, da oba diskurza kljub temu nista neprimerljiva. Da pa bi lahko v tem uspeli, postavlja zahtevo po »kulturni dvojezičnosti«. ⁶

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 Rošker, *Kriza kot nevarnost in upanje*, 34.

2 Prav tam.

3 Prav tam, 35.

4 Ditrich, »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov«, 140–141.

5 Prav tam, 140.

6 Prav tam.

To je še posebej pomembno pri raziskavah staroindijskih kognitivnih modelov, kajti njihove osnove in ključni koncepti se bistveno razlikujejo od zahodnih in jih ni mogoče preprosto razložiti z nekompatibilnimi koncepti zahodnega diskurza, temveč jih je treba raziskovati v njihovem lastnem okviru. Drugače povedano, pri takšnih raziskavah bi morali raziskovalci najprej postati dvojezični, ne le jezikovno, ampak predvsem kulturno, tako da bi lahko oba diskurza ponotranjili in se v njiju prosto gibali.⁷

Sama take dvojezičnosti nimam, zato se ob povedanem postavlja vprašanje, ali se sploh lahko lotim teme, ki naslavlja budistično filozofijo. Jasno je, da nisem *scholar*, strokovnjakinja za budistično filozofijo. A glede na to, da so danes dostopni strokovni prevodi s komentarji in da je veliko filozofinj in filozofov, ki so filozofsko dvojezični, bom z njihovo pomočjo kljub temu poskusila. V spodbudo mi je tudi intervju z Janom Westerhoffom,⁸ ki ugotavlja, da cilj indijskih mislecev pri oblikovanju komentarjev na predhodna besedila ni bil zgolj njihova obravnava, ampak so želeli avtorje in njihova razmišljanja približati svoji publiki. Podoben pristop zagovarja tudi za sodobno ukvarjanje s starimi besedili indijske filozofije.

Jasno je, da je bistveno, da mora biti študij teh besedil osnovan na trdnih filoloških temeljih, kar vključuje zanesljive izdaje, natančne prevode in bogato zgodovinsko kontekstualizacijo. A poleg tega moramo biti sposobni pokazati, kako se ta besedila povezujejo z našimi filozofskimi vprašanji, pa naj bodo to vprašanja metafizike, etike, epistemologije ali kakega drugega področja filozofije. [...] A ne zato, da bi vzpostavili tekmovanje za prvenstvo ali za določanje, kdo je imel prav, temveč zato, da bi izkoristili možnost, da napredujemo v odgovarjanju na zadana filozofska vprašanja.⁹

Eno od vprašanj, ki že dolgo izziva filozofe, je med drugim problem svobodne volje, verjetno eden izmed problemov, ki je bil v zahodni filozofiji deležen največ razprav. O tem priča veliko število člankov in knjig, ki ne nehajo izhajati. Različna stališča so podrobno razdelana in argumentirana, za vsak argument pa se hitro najde protiargument. Izdelali bi lahko podroben zemljevid možnih stališč in argumentov, kar pa seveda znatno presega domet tega članka. Zato bom v prvem razdelku le na kratko predstavila osnovna stališča glede združljivosti in nezdružljivosti svobodne volje z determinizmom in indeterminizmom, ki so se oblikovala v zahodni tradiciji, in so v zadnjem času deležna natančne obravnave predvsem v povezavi z novimi odkritji v naravoslovnih znanostih in kognitivni znanosti.

7 Prav tam, 140–141.

8 Westerhoff in Marshall, »Emptiness and No-Self«, dostop na: https://www.academia.edu/37158040/3_AM_magazine_interview_Emptiness_and_No_Self_N%C4%81g%C4%81rjunas_Madhyamaka.

9 Prav tam.

Ko si zastavimo vprašanje, kako je ta problematika razdelana v budizmu, hitro opazimo, da se vprašanja o svobodni volji v budizmu, in sicer v takšni obliki, kot ga poznamo na Zahodu, niso postavljala. Do nedavnega tudi zahodni filozofi, raziskovalci budistične misli, temu vprašanju niso posvečali pozornosti. V zadnjem času pa je izšlo nekaj knjig in člankov, ki se ukvarjajo s to problematiko.¹⁰ V osrednjem delu se bom tako vprašala, kakšen je odnos med budizmom (oz. bolje rečeno budističnim tradicijami) in svobodno voljo. Čeprav v budizmu pojem svobodna volja ni bil uporabljen, to ne pomeni, da razprave v budističnih šolah ne ponujajo razmišljanj, ki jih lahko vzporejamo z razpravami o svobodni volji. Denimo, zastavlja se vprašanje, kako razumeti, da imamo določeno mero izbire ali nadzora nad dejanji (kar bi ustrezalo pojmovanju svobodne volje), hkrati s sprejemanjem nauka o ne-jazu, ki zanika, da obstaja avtonomen dejavnik (akter), ki povzroča dejanja.

1 Problem (ne)združljivosti (in)determinizma in svobodne volje

Brez kakšnega globljega premisleka bi v našem okolju običajen posameznik verjetno menil, da lahko vsaj včasih svobodno izbira, kako se bo odločil in kako bo deloval. Če bi bil pri tem fizično oviran ali bi bil v delovanje prisiljen, bi to sprejel kot omejevanje svoje svobode. Za tako delovanje se ne bi čutil odgovornega, saj bi izvor delovanja pripisoval nečemu izven sebe.¹¹ Takšno naivno zdravorazumsko pojmovanje svobode pa ob bolj natančni analizi odpira številna vprašanja, ki si jih lahko zastavljamo na različnih ravneh, npr. pri obravnavi svobode kot političnega problema, v okviru katere se sprašujemo o svobodi posameznika ali določenih skupin v družbenopolitičnem sistemu. V tem članku pa nas bo zanimal metafizični problem, pri čemer se sprašujemo, ali svobodno voljo sploh lahko imamo. Je združljiva z deterministično ali indeterministično naravo sveta? In kaj to pomeni za naše moralno in družbeno delovanje?¹²

Tradicionalno se je postavljalo predvsem vprašanje o združljivosti svobodne volje z determinizmom. Kane determinizem opredeli takole: »Dogodek (dejanje ali izbira) je determiniran, kadar obstajajo predhodni pogoji (recimo volja usode, božja vnaprejšnja določenost, predhodni vzroki in zakoni narave ...), in sicer tako, da njihov

10 Npr. Repetti, *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, Repetti, *Buddhism, Meditation and Free Will*, in Dasti in Bryant, *Free will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*.

11 Podobno tudi Hodgson, »A Plain Person's Free Will«, 3.

12 Glej npr. Šuster, »Problem svobode«, in Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*.

nastop zadosti pogoju za nastop tega dogodka. Z drugimi besedami – nujno mora biti res, da če nastopijo ti predhodni pogoji, potem nastopi determiniran dogodek.«¹³

Zdi se, da če želimo imeti idejo metafizične svobode, tj. da smo izvor svojega dejanja, imamo nad njim nadzor in smo ga izbrali po predhodnem razmisleku ter smo posledično zanj resnično moralno odgovorni, ta ni združljiva z determinizmom. Posameznik, ki bi posedoval tako močno svobodo, bi moral biti izvzet iz naravnega reda. Tako stališče nam na primer predstavi Pico della Mirandola:

Narava drugih bitij je določena in zamejena z zakoni, ki sem jih bil predpisal. Ti pa si jo boš določil sam po svoji svobodni presoji, katere oblasti sem te zaupal; nobena omejitev te ne bo utesnjevala in ovirala pri tem. V središče sveta sem te postavil, da bi se od tod lahko bolje razgledal po vsem, kar je na svetu. Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – častit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.¹⁴

Dobimo dve inkompatibilistični stališči: trdi determinizem, ki zanika svobodno voljo in zatrjuje determinizem in neizogibnost dogodkov, ter libertarizem, ki zatrjuje metafizično svobodo in zanika determinizem, pri čemer se opira ali na indeterminizem¹⁵ ali na posebno vzročnost dejavnika.¹⁶ Ker pa sta tako indeterminizem, razumljen kot naključje in arbitrarnost,¹⁷ kot tudi posebna vzročnost dejavnika problematična podpornika svobode, je v zadnjem času pomemben tok razprave posvečen skeptikom in argumentom za nemožnost svobodne volje, ne glede na to, ali je determinizem resničen ali neresničen.¹⁸

Stališče, da je svobodna volja iluzija, se dandanes pojavlja tudi pri interpretacijah raziskav v kognitivni znanosti. Nevroznanost ponuja vedno boljšo sliko o tem, kako deluje živčni sistem in kako delovanje možganov vodi do misli, občutkov in vedênja. Mnogi se na osnovi tega sprašujejo, ali je svobodno, zavestno racionalno

13 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 6–7, citirano po Šuster, »Problem svobode«, 11.

14 Pico della Mirandola, *O človekovem dostojanstvu*, 7.

15 Npr. Kane, *The Significance of Free Will*.

16 Npr. O'Connor, »Dejavnik kot vzrok«.

17 O drugačnem razumevanju indeterminizma kot podpori za svobodo izbire v Markič, »Možni svetovi, razvejan čas in izbira«.

18 Npr. Pereboom, »Determinizem *al dente*«, in Strawson, G., »Nezmožnost moralne odgovornosti«; glej tudi Cotman, *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti – s posebnim ozirom na osnovni argument Galena Strawsona*.

odločanje sploh mogoče. Ali so naše intuicije, da so naše izbire in dejanja vsaj v nekaterih primerih svobodni, zgolj iluzija? Kajti – če bo nevroznanost odkrila vzročne mehanizme, po katerih se odločamo – ali bomo še lahko govorili o svobodni izbiri? Daniel Wegner v knjigi *The Illusion of Conscious Will* (‘Iluzija zavestne volje’)¹⁹ analizira nevrološke motnje in psihološke prakse ter predstavi eksperimente, s katerimi pokaže, da nas občutek zavestne volje lahko vara. »Občutek, da zavestno hočemo storiti neko dejanje, ni neposreden znak, da je zavestna misel povzročila dejanje.«²⁰ Gre zgolj za navidezno mentalno vzročnost. Wegner razvije model mentalnega sistema, v katerem določeni nezavedni mentalni procesi privedejo do zavestnih misli o dejanju (npr. namera, prepričanje), drugi nezavedni procesi pa vodijo do prostovoljnega dejanja. Med tema dvema podsistemoma sicer lahko obstajajo povezave, a ker poti niso neposredno dostopne, niso v zavesti. Občutek zavestne volje nastopi, ko oseba sklepa na navidezno vzročno pot z misli na dejanje. Ljudje tako lahko občutijo zavestno voljo in interpretirajo svoje misli kot vzroke za svoja dejanja, čeprav to dejansko niso. Za občutek zavestne volje morajo biti izpolnjeni trije pogoji: *predhodnost* – misel mora nastopiti v določenem intervalu pred dejanjem, *skladnost* – misel mora biti skladna z dejanjem, in *izključenost* – misel ne sme nastopiti v spremstvu drugih vzrokov.²¹ Wegner podpora svoji tezi, da je zavestna volja iluzija, najde tudi v slavnih Libetovih eksperimentih, po katerih naj bi zavestni občutek volje zamujal približno 400 milisekund – v možganih so na osnovi potenciala pripravljenosti izmerili delovanje, ki napoveduje npr. premik roke, še preden je oseba začutila zavestno željo po premiku. Libet zato zavestni volji odvzema vlogo vzroka za dejanje, pusti pa ji zmožnost, da dejanje prepreči (nekakšen veto).²²

Kaj Wegnerjeva trditev o iluziji zavestne volje dejansko pomeni, ni povsem jasno.²³ Ena od možnih sugestij, podprta tudi z njegovim člankom »Self is Magic« (‘Jaz je magičen’), je, da želi zanikati prevladujoče dualistično zdravorazumsko stališče: »Delovanje našega uma in telesa nas je zavedlo v prepričanje, da smo ljudje ‚nepovzročeni vzroki‘, izvor svojih dejanj. Vsakemu umu se njegov jaz zdi čaroben. Žal pa je ta čarobni jaz v korenitem nasprotju z znanstvenim razumevanjem psiholoških, nevroloških in socioloških izvorov našega vedénja in mišljenja.«²⁴

19 Wegner, *The Illusion of Conscious Will*.

20 Prav tam, 2.

21 Prav tam, 67–69.

22 Libet, »Ali imamo svobodno voljo?«.

23 Več o tem v Markič, *Kognitivna znanost*, 122–127.

24 Wegner, »Self Is Magic«, 226.

Tudi Owen Flanagan²⁵ je opozoril na neskladje med človekovo samopodobo in znanstvenim razumevanjem. Izrazil jo je kot napetost med »humanistično podobo« in »znanstveno podobo«. ²⁶ Prvo opiše kot množico prepričanj o nas samih, ki se opira na domnevo, da smo duhovna bitja s svobodno voljo, ki lahko živimo moralno in smiselno življenje. Svoje korenine ima v zahodni filozofski tradiciji (Platon, Aristotel, sv. Avguštin, Akvinski, Descartes, Hume, Kant in Hegel) in religiji²⁷ ter se navezuje na pojme, kot so duša, bog in nesmrtnost. Druga, »znanstvena podoba«, pa na ljudi gleda kot na biološka bitja, ki so se razvila po načelih evolucije in so podvržena zakonom narave. Zavest, kognicija in volja so naravne sposobnosti utelešenih bitij z določeno genetsko zasnovo in živčnim sistemom, ki živijo v naravnem in družbenem okolju.

Zagovorniki tradicionalne humanistične podobe menijo, da znanstvena podoba vodi v oslABLJENO podobo, ki ne more podpreti pojma osebe in njenega svobodnega, moralnega in smiselnega delovanja. A zakaj bi omenjene znanstvene raziskave neposredno vodile k takim zaključkom? Zdi se, da se v tem primeru že omenjeni dualistični intuiciji pridružujeta še inkompatibilistično stališče in strah pred determinizmom, pri čemer pa se spregleduje, da to ni edino možno stališče. Na zemljevidu predlogov je tudi kompatibilizem, ki zagovarja združljivost determinizma in moralne odgovornosti. Med sodobnimi kompatibilisti sta na primer Peter F. Strawson²⁸ in Harry Frankfurt,²⁹ ki menita, da moralna odgovornost in determinizem nista tako močno povezana, kot bi si mislili. Odgovornost izhaja iz človekovih želja in naravnosti, ne pa iz vzročnih izvorov njihovih dejanj. Svobodni in odgovorni smo, tudi če je želje oblikovala serija vzročnih procesov. Človeška svoboda pomeni moč delovanja v skladu z določitvami lastne volje, njenih motivov, ne pa zaradi zunanjih sil. Frankfurt zagovarja hierarhično teorijo volje, pri čemer se v hotenjih drugega ali višjih redov manifestira oseba, ki je sposobna tudi refleksivnega samooblikovanja in samovrednotenja.

Argumenti in protiargumenti za posamezna stališča nas vpeljejo v precej zapleteno razpravo, pri kateri se izkaže, da se težko izvijemo svojim intuicijam. Le-te v precejšnji meri odslikavajo vpliv kulturnega okolja. Zato je dobro, da pogledamo tudi k drugim tradicijam, ki nam morda lahko pomagajo osvetliti lastne zagate.

25 Flanagan, *The Problem of the Soul*.

26 Prav tam, ix.

27 Npr. že omenjeni citat Pica della Mirandole.

28 Strawson, P., »Svoboda in zamera«.

29 Frankfurt, »Svoboda volje in pojem osebe«.

2 Odnos med budizmom (budističnimi tradicijami) in svobodno voljo

Kot sem omenila že v uvodu, Buddha v svojih učenjih ni uporabljal pojma svobodna volja. Vprašanje za raziskovalce danes pa je, ali se, ne glede na to, tudi v budizmu porajajo vprašanja in argumenti, ki jih lahko uvrstimo v širše diskusije o svobodni volji. Še več, morda nam pristopi različnih budističnih šol lahko pomagajo bolje razumeti to razvejano diskusijo.

Christopher Gowans³⁰ svoj prispevek o tem, zakaj Buddha ni razpravljal o problemu svobodne volje, utemeljuje s tem, da se budizem osredotoča predvsem na praktični vidik, na tisto, kar prispeva k osvoboditvi od trpljenja in k razsvetljenju. Pomemben je torej soteriološki moment, ne pa teoretska, metafizična razprava. Pri tem se opira na štiri nikaje (pal. *nikāya*), košare palijskega kanona. Svoje stališče podkrepi s primerom iz dela *Cūḷamāluṅkyasutta* (,Droben govor o Malunkjaputti'³¹). V tekstu Malunkjaputta z neodobravanjem ugotavlja, da Buddha ni zavzel stališča do desetih »spekulativnih pogledov« oz. metafizičnih vprašanj, ki se nanašajo na vprašanja o končnosti ali neskončnosti sveta, o odnosu med telesom in dušo in o posmrtnem obstoju tathagate (pal. *tathāgata*).

Ko je bil ugleden Mālunkyāputta sam v meditaciji, so v njegovem umu vzniknile naslednje misli: »Ti pogledi Blaženega so nejasni, so potrjeni in hkrati zavrjeni, namreč: ,Svet je večni in svet ni večni', ,Svet je končen' in ,Svet je neskončen', ,Duša je isto kot telo' in ,Duša je ena stvar, telo druga', ,Po smrti *tathāgata* obstaja', ,Po smrti *tathāgata* ne obstaja', ,Po smrti *tathāgata* hkrati obstaja in ne obstaja' in ,Po smrti *tathāgata* niti obstaja niti ne obstaja hkrati.«³²

Učenec od učitelja pričakuje, da bo do teh trditev zavzel stališče oz. bo vsaj potrdil, da ne ve, kaj bi rekel. V odgovoru mu Buddha pove, da nikoli ni trdil, da bo zavzel stališče glede teh pogledov. V podkrepitev in razlago poda naslednjo prisposobo:

Predstavlja si, Mālunkyāputta, da je bil moški ranjen s puščico, na debelo premazano s strupom, in njegovi prijatelji, sopotniki in sorodniki so pripeljali zdravnika, da bi ga ozdravil. Moški bi lahko dejal: »Ne bom dopustil zdravniku, da mi izvleče puščico, dokler ne bom vedel, ali je bil tisti, ki me je ranil, plemenitnik, svečenik, trgovec ali delavec.« In moški bi lahko dejal tudi: »Ne bom dopustil zdravniku, da

30 Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism'«, 11.

31 Pal. *Mālunkyāputta*, Buddhov učenec.

32 *Cūḷamāluṅkyasutta*, 427, v: *Majjhima-nikāya*, 2.2.63, citirano po Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 188.

mi izvleče puščico, dokler ne bom vedel imena družine tistega, ki me je ranil; [...] dokler ne bom vedel, ali je bil tisti, ki me je ranil, velik, majhen ali srednje velik; [...] dokler ne bom vedel, ali tisti, ki me je ranil, živi v vasi ali mestu [...].« In tega možki morda nikoli ne bi izvedel, vmes pa bi umrl.³³

Nauk prispodobе se zdi jasen. Malunkjaputtova zahteva, da se mora Buddha opredeliti do desetih metafizičnih vprašanj, je enako nerazumna kot zahteva ranjenca, da mora pred zdravljenjem spoznati dejstva o napadu. Da bi preživel napad, ranjenec potrebuje ustrezno nego. Podobno, pravi Buddha, mora Malunkjaputta poznati štiri plemenite resnice, ki govorijo o neprijetnosti bivanja, o izvoru in prenehanju neprijetnosti in o poti, ki vodi k prenehanju vseh neprijetnosti.³⁴ Spoj teoretskega znanja in praktične izkušnje bo pripeljal do izkustvene modrosti, pri kateri gre za »neposredno, globoko in intuitivno raven dožemanja, ki je onkraj misli, pojmov, idej«. ³⁵ To je pot, ki bo pripeljala do cilja – razsvetljenja in nirvane (skrt. *nirvāṇa*, pal. *nibbāna*). Buddha metafizična vprašanja pušča neodgovorjena, ker niso relevantna in niso povezana s ciljem, ali kot zapiše Nina Petek, »za človekovo eksisten-co so namreč povsem nepomembna, saj ne vodijo do premoščanja *dukkhe*«. ³⁶ Ali kot je učencu odvrnil Buddha: »Zakaj sem to pustil nepojasnjeno? Ker je nekoristno, ker ne pripada bistvu svetega življenja in ne vodi v nerazočaranje, nestrastnost, mir, modrost, razsvetljenje, *nibbāno*.« ³⁷

Sebastjan Vörös in Ana Bajželj v spremni besedi k prevodu Nagardžunovega (skrt. *Nāgārjuna*) dela *Mūlamadhyamakakārikā* (,Temeljni verzi o srednji poti‘) poudarita: »Budova drža priča o načelni nepripravljenosti zapletanja v metafizične dispute, ki naj bi po njegovem mnenju zgolj prilivali olje na ogenj želje in s poglobljanjem nevednosti spraševalce odmikali od eksistencialnih vprašanj, ki so bistvena za človekovo osvoboditev.« ³⁸

Gowans izpostavi še en pomemben vidik, namreč to, da Buddha svoje učenje primerja z zdravniško prakso. »Tako kot zdravnik zdravi fizične bolezni telesa, tako Buddha zdravi širše bolezni, povzete z izrazom ,trpljenje‘ (*dukkha*).« ³⁹ Ta zdravniška

33 *Cūḷamāluṅkyasutta*, 431, v: *Majjhima-nikāya*, 2.2.63, citirano po Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 189.

34 Pečenko, *Pot pozornosti*, 31.

35 Prav tam, 38.

36 Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 189.

37 *Cūḷamāluṅkyasutta*, 431, v: *Majjhima-nikāya*, 2.2.63, citirano po Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 189.

38 Vörös in Bajželj, »Vstop v filozofijo praznine«, 22.

39 Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism‘«, 12.

analogija je podkrepljena tudi z analogijo, v kateri se nirvana primerja z zdravim stanjem, Buddha pa z zdravnikom.⁴⁰ Gowans meni, da je to v ozadju Buddhaghoseve (pal. *Buddhaghosa*) uporabe zdravniške prispodobe pri interpretaciji štirih plemenit resnic: »Resnica o trpljenju je kot bolezen, resnica o izvoru je kot vzrok bolezni, resnica o prenehanju je kot zdravilo za bolezen in resnica o poti je kot zdravljenje (medicina).«⁴¹

Buddhovo učenje poudarja praktično znanje, ki vodi do usvojitve cilja: »[...] je program duhovne vadbe, ki je usmerjena k doseganju razsvetljenja«,⁴² osnovan pa je na razumevanju narave sveta in še posebej človeške narave. Tudi Buddha in njegovi učenci so pokazali pripravljenost za teoretsko filozofsko diskusijo, ko so bili izzvani z vprašanji o koherenci svojih učenj in glede konsistence s splošno sprejetimi prepričanji ali priznanimi filozofskimi pogledi drugih tradicij.⁴³ Pri tem so bile mišljene predvsem druge indijske šole, ki pa so si z budizmom vseeno delile veliko skupnega. Toda – ali lahko razpravo upravičimo tudi v primeru razprave o svobodni volji?

Jay Garfield⁴⁴ in Richard Flanagan,⁴⁵ dva izmed avtorjev že omenjene Repetti-ijeve monografije o budističnih perspektivah svobodne volje, menita, da zaradi zahodne geneze pojma svobodna volja, ki izhaja iz monoteistične tradicije krščanstva, vprašanje o svobodni volji in njeni združljivosti z determinizmom ni relevantno za budizem. Garfield zahodno pojmovanje svobodne volje pripiše sv. Avguštinu in njegovi rešitvi teološkega problema, ki je nastalo ob padcu Adama in Eve iz raja. Da bi ohranil božjo dobrotljivost in boga oprostil povzročanja neubogljivosti Adama in Eve, jima je pripisal sposobnost ne-povzročene, svobodnega delovanja. S tem ju je prepoznal kot avtorja svojih dejanj. In samo dejanja, ki so rezultat takega svobodnega delovanja, so lahko moralno hvalevredna ali zaslužijo grajo.⁴⁶ Avtor meni, da se tak pogled implicitno ohranja tudi pozneje in da ljudje na Zahodu ostajamo vpeti v ta tok razmišljanja, ki preveva družbo in njen pravni sistem. Kot smo omenili v prejšnjem razdelku, Flanagan to imenuje humanistična podoba. Pri problemu svobodne volje naj bi torej šlo za specifičen problem, ki izvira iz določene (zahodne) filozofske in

40 *Majjhima-nikāya*, 1.510–512, 2.260.

41 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 16.87, citirano po Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism‘«, 12.

42 Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism‘«, 13.

43 Prav tam, 12.

44 Garfield, »Just Another Word for ,Nothing Left to Lose': Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas« (2013, 2016).

45 Flanagan, »Negative Dialectics in Comparative Philosophy: the Case of Buddhist Free Will Quietism«.

46 Garfield, »Just Another Word for Nothing Left to Lose: Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas« (2013), 166.

religijske tradicije. Za to, da problem sploh vznikne, moramo imeti predpostavke o volji, o možnosti ne-povzročene vzročnosti dejavnika (*agent causation*) in tezo vzročnega determinizma. Šele potem se lahko vprašamo, ali je ta volja podvržena univerzalnemu determinizmu in ali je zmožna povzročati dejanja, ne da bi bilo njeno delovanje samo povzročeno. Kot pravi Garfield, filozofija nato izvede intelektualni trik, podoben triku z vrvjo (angl. *rope trick*), in se vpraša, ali je svobodna volja združljiva z determinizmom ali ne.⁴⁷ To, da se budizem s tem problemom ne ukvarja, preprosto pomeni, da z zahodno tradicijo ne deli njenih predpostavk. Ali je torej poskus, da bi se spraševali o svobodni volji v budizmu, že vnaprej obsojen na neuspeh?

Rick Repetti se s tem ne strinja in ponuja drugačen odgovor. Kot ugotavlja,⁴⁸ je Buddha eksplicitno zavračal neizogibno vzročnost, zato iz njegovega učenja ne moremo izpeljati bojazni, v katero vodita trdi determinizem in fatalizem oz. skepticizem svobodne volje. Po njegovem mnenju Buddha implicitno sprejema, da imamo določen nadzor nad sabo, kar bi lahko predstavljalo tiho prepričanje v svobodno voljo in razložilo, zakaj ni razprave o tem, kar je že zavrnil. Svoje razmišljanje podkrepi tudi s tem, da je Buddha zavračal idejo, da bi bila dejanja rezultat neizogibne nujnosti bogov, usode, materije (skrt. *prakṛti*) ali naključja. To se npr. kaže v Buddhovem vprašanju fatalistu, ali njegove noge hodijo naprej in nazaj same od sebe.⁴⁹ Repetti tako meni, da so budistični filozofi dolgo in zavzeto razmišljali o idejah, kot so delovanje (pal. *kamma*, skrt. *karma*), vzročnost, nauk o ne-jazu (pal. *anattā*, skrt. *anātman*), duševna svoboda in nirvana, ki so povezane s svobodo, čeprav niso eksplicitno razpravljali o »svobodni volji«.

Če sprejmemo, da zavračanje neizogibnosti izloči trdi determinizem in fatalizem, pa vseeno ostaja odprto vprašanje, ali v budizmu lahko govorimo o avtonomiji oz. svobodni volji. Če menimo, da je lahko svoboden samo dejavnik, ki poseduje posebno vzročnost, a hkrati sam ni vzročno pogojen (*causa sui*), potem takega dejavnika v budizmu ne more biti. Buddha namreč poudarja soodvisno porajanje (pal. *paṭiccasamuppāda*, skrt. *pratītyasamutpāda*) in medsebojno pogojevanje: »Ko obstaja to, se poraja ono; če se to ne zgodi, ne zgodi se niti ono.«⁵⁰ In drugič, budizem poudarja nauk o ne-jazu/ne-sebstvu in zavrača hindujsko idejo, da je jaz/sebstvo, tj. *atta* oz. *atman* (pal. *attā*, skrt. *ātman*), nespremenljiva, večna, substancialna in

47 Prav tam, 165.

48 Repetti, *Buddhism, Meditation and Free Will. A Theory of Mental Freedom*, 92–93.

49 Prav tam, 97.

50 *Assutavāsutta* („Govor o nevednežu“), v: *Samyutta-nikāya*, 12.61, citirano po Vörös in Bajželj, »Vstop v filozofijo praznine«, 18.

neodvisno obstajajoča entiteta. Toda prav tako zavrača tudi nihilizem, tj. materialistični pogled, namreč da se jaz ob smrti popolnoma izniči. V svojem učenju predlaga srednjo pot, ki pa je z besedami ni lahko izraziti.

Nejasnost, opozarja Repetti, se kaže v tem, da v budistični literaturi zasledimo dve vrsti odgovorov. Po eni strani nas vzpodbuja, da druge vidimo *neosebno*, kot pomanjkanje samostojnega delovanja, po drugi pa nam svetuje, da se vidimo osebno, kot zmožne delovanja pri nadzoru misli, volje, čustev, govora in dejanja, pri čemer razvijamo vedno večje ravni nadzora uma na poti do mentalne svobode.⁵¹

Pri razumevanju te dvojnosti igra pomembno vlogo budistična analiza duševnih procesov. Buddhova učenja so bila v zgodnjem budizmu sistematizirana v zbirki besedil palijskega kanona, znani pod imenom *Abhidhamma* (pal. *Abhidhamma*). V njih je opisana kompleksna struktura medsebojno povezanih in soodvisnih komponent, tj. dhamm (pal. *dhamma*). Gre za hipne fenomene brez intrinzičnega bistva, ki so udeleženi v toku mentalnih in fizičnih pojavov. Izkušnja je v *Abhidhammi* predstavljena kot interakcija omejenega števila *dhamm*, ki so uvrščene v štiri kategorije: zavest (pal. *citta*), mentalni faktorji (pal. *cetasika*), materialnost (pal. *rūpa*) in *nibbāna*.⁵² »To, kar imenujemo doživljanje ali izkušnja, je na globoki ravni (onkraj konceptov) le izjemno hitro zaporedno pojavljanje in izginjanje različnih *citt* in *cetasik*, pri čemer ni nobenega opazovalca ali referenčne točke, ki bi bila zunaj tega procesa.«⁵³

V *Abhidhammi* ima pomembno vlogo razlika med konvencionalno resnico/realnostjo in ultimativno resnico/realnostjo.⁵⁴ Šele pravilno razumevanje teorije dveh resnic omogoča doseganje *nibbane*. Znanje o konvencionalni resnici nam pove, kako so stvari z vsakdanjega, zdravorazumskega vidika ter ozemljijo našo epistemsko prakso v njenem jezikovnem in pojmovnem konvencionalnem okviru. Znanje o ultimativni resnici pa nam pove, kako stvari dejansko so z ultimativnega analitičnega vidika, ki naše ume popelje prek omejitev pojmovnih in jezikovnih konvencij. Med različnimi šolami (npr. *sarvāstivāda* (*vaibhāṣika*), *sautrāntika*, *madhyamaka* in *yogācāra*) so se vnele razprave, kako interpretirati ti dve resnici.⁵⁵ Diskusija se je dotikala tudi vprašanj o metafizičnem statusu jaza in njegovih gradnikov. Odnos med dvema ravnema bi lahko primerjali z odnosom med »manifestno«

51 Repetti, *Buddhism, Meditation and Free Will. A Theory of Mental Freedom*, 97.

52 Ditrich, »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov«, 142–143.

53 Prav tam, 143.

54 V budizmu *mahāyāna* sta znani kot skrt. *saṃvṛtisatya* (konvencionalna, relativna resnica) in skrt. *paramārthasatya* (poslednja, vrhovna resnica).

55 Thakchoe, »The Theory of Two Truths in India«.

in »znanstveno« podobo, ki ju je predlagal Wilfrid Sellars.⁵⁶ V vsakdanjem življenju govorimo o vsakdanji resničnosti miz in stolov, kot znanstveni raziskovalci pa se ukvarjamo z realnostjo molekul in atomov.

V filozofiji duha se je razprava o odnosu med dvema ravnema nanašala predvsem na vprašanje odnosa med mentalno in fizično ravnjo. Če predpostavimo, da je mentalna raven realizirana na fizični ravni (oz. da mentalna raven supervenira na fizični), se nam postavlja vprašanje, ali ima potemtakem mentalna raven vzročno moč. Razprave so se nanašale predvsem na to, ali lahko višjo raven brez preostanka zvedemo na nižjo (redukcionizem), ali višja raven poseduje vzročne moči, ki jih nižja nima (emergentizem), ali pa je brez svojih vzročnih moči (epifenomenalizem). Ta vprašanja so se postavljala tako v indijski kot tudi v zahodni tradiciji. Za našo tematiko je posebej zanimivo vprašanje emergentizma, tj. ali imajo sistemi z ustrezno organizacijsko kompleksnostjo vzročne moči, ki jih komponente, posamezno ali skupaj, nimajo. Kot je pokazal Ganeri, so britanski emergentisti najverjetneje poznali ideje indijskega filozofa Brhaspatija (skrt. *Brhaspati*) in iz njegovih naukov izhajajoče prebudistične šole skeptikov *cārvāka*, ko so oblikovali stališče, po katerem je um odvisen od fizičnega, a je vseeno avtonomen.⁵⁷ Šolo *cārvāka* so budisti ostro kritizirali zaradi njenih neortodoksnih idej in fizikalizma. V *Abhidhammi* so komponente tako fizične kot mentalne, a zdi se, da je sistemsko vprašanje zanimivo za obe tradiciji in odmeva tudi v sodobnih razpravah.⁵⁸

Vsekakor bi bilo treba bolj natančno argumentacijo opreti na besedila posameznih filozofskih šol in razlike v interpretaciji dveh resnic pri tem igrajo pomembno vlogo. Po drugi strani se lahko osredotočimo na tisto, kar je vsem skupno. Repetti⁵⁹ tako poda tri argumente, s katerimi podpira idejo, da bi v budizmu morali imeti teorijo o svobodni volji. V prvem argumentu izpostavi budistično pot do mentalne svobode, ki predpisuje meditacijo in metode za kultiviranje virtuozne ravni povečevanja zmožnosti samo-regulacije, tj. sposobnosti nadzora uma, regulacije na voljni in meta-voljni ravni, zmožnosti, ki jih lahko povežemo z (naturalistično) svobodno voljo. Bolj večč ko je meditator, do večje svobode pride, in, paradoksalno, do zmanjševanja občutka sebstva. Končni cilj, nibbana oz. nirvana, pa pomeni popolno mentalno svobodo, ki je prosta pogojevanja in je zaznamovana z ugasnitvijo občutka sebstva. Ta argument zanika skepticizem in nezmožnost svobodne volje. V drugem argumentu

56 Glej Garfield, *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy*.

57 Ganeri, »Emergentisms, Ancient and Modern«.

58 Prav tam.

59 Repetti, »Introduction: Hermeneutical Koan – What Is the Sound of One Buddhist Theory of Free Will?«

odpre vprašanje delovanja in pravi, da je pravo razumevanje delovanja konstitutivno za razsvetljenje. V tretjem pa se opira na budistična učenja, ki s predpisano soteriološko potjo peljejo novinca od konvencionalne ravni, ki predpostavlja delovanje, do razumevanja ultimativnih neosebni ravni. Po njegovem mnenju je to pot najboljše razumeti kot terapevtsko prakso za običajne ljudi na konvencionalni ravni, ne pa kot zanikanje pragmatično nujnega prepričanja v zmožnost delovanja.⁶⁰

Takšno pragmatično stališče poudarja tudi Emily McRae,⁶¹ pri čemer se osredotoča na čustveno življenje, vidik človeške izkušnje, ki se pogosto razume kot precej nesvoboden. Pri tem obravnava tibetanskega jogija (skrt. *yogi*) in filozofa Tsongkhapo ter tradicijo vadbe uma (tib. *blo sbyong*), katere cilj je zmanjševanje čustvenih izkušenj jeze, zavisti, sovraštva in kultiviranje pozitivnih čustev, npr. ljubezni, sočutja in umirjenosti. Nadzor in izbiro čustvenih odgovorov je po njenem mnenju najboljše razumeti kot nameren poseg, ki je odvisen tako od moči čustev kot tudi od ozadnjega znanja o naravi čustvenih izkustev in sposobnosti opazovanja naših čustvenih stanj, kot se pojavljajo. To omogoča razlago, kako smo lahko bolj svobodni v naših dejanjih, mislih in občutkih.⁶²

3 Sklepne misli

V članku sem poskušala povezati razpravo o svobodni volji, ki je eden temeljnih problemov v zahodni filozofiji, s filozofijo budizma. Vprašala sem se, ali je v budizmu sploh smiselno govoriti o svobodni volji, glede na to, da Buddha v svojih naukih tega pojma ni uporabljal. Na vprašanje o tem, kako voditi razpravo ob upoštevanju razlik in hkratnem vzpostavljanju skupnega teoretskega jezika, ni enotnega odgovora. A to ne pomeni, da ni vredno poskusiti. Čeprav v budizmu pojem »svobodna volja« ni bil uporabljen, to ne pomeni, da razprave v budističnih šolah ne ponujajo razmišljanj, ki jih lahko vzporejamo z razpravami o svobodni volji v zahodni filozofiji. Med slednjimi bi izpostavila predvsem vprašanja, ki so jih odprla raziskovanja v kognitivni znanosti. Ta so ponudila drugačno razumevanje pojma svobodne volje, ki se ne sklicuje na dejavnik kot na ne-povzročeno substanco, temveč ga skuša razumeti kot biološko bitje, ki je vpeto v okolje in sposobno izbirati lastne odgovore na izzive okolice ter ima določen nadzor nad svojimi notranjimi stanji. To po mojem mnenju odpira več

60 Prav tam, 2.

61 McRae, »Emotions and Choice: Lessons from Tsongkhapa«.

62 Prav tam, 170.

možnosti za dialog z budistično tradicijo, brez vsiljevanja zahodnih metafizičnih in teoloških skrbi v sam budistični kontekst.

Ko smo v drugem razdelku govorili o razlikah med humanistično in znanstveno podobo, podprto z odkritji v kognitivni nevroznanosti, se je kot ena večjih bojazni pred izgubo humanistične podobe in njeno nezdružljivostjo z znanstveno izpostavila prav bojazen, da z zanikanjem substancialnega jaza, izvzetega iz vzročno-posledičnih zakonov, izgubimo tudi svobodo odločanja in delovanja ter posledično moralno odgovornost.

Če sodite med tiste, ki mislijo, da je svobodna volja *dejansko* svobodna samo, če izvira iz nesnovne duše, ki prostodušno lebdi v vaših možganih in strelja puščice odločitev v vašo motorično skorjo, potem menim – glede na to, kar *vi* razumete pod svobodno voljo –, da svobodna volja ne obstaja. Če pa se vam po drugi strani zdi, da je svobodna volja moralno pomembna, a ni nič nadnaravnega, potem sem mnenja, da je svobodna volja nekaj dejanskega, vendar ne točno to, kar ste mislili, da je.⁶³

Kompatibilisti zavračajo močno metafizično svobodo in argumentirajo, da je tudi šibka svoboda še vedno dovolj močna, da podpre moralno odgovornost ter svobodo odločanja in delovanja, kot ju potrebujemo v vsakdanjem življenju v družbi. Iz povedanega v drugem razdelku se zdi, da je tudi budizem najbližje takemu stališču. Inkompatibilisti menijo, da je »cena« za takšno šibkejše stališče ta, da tovrstno pojmovanje svobodne volje ne more podpreti ultimativne moralne odgovornosti in se mora zadovoljiti s pragmatičnimi in utilitarističnimi pristopi. Zaradi naše kulturne zgodovine, v kontekstu katere je morala temeljila na močni, metafizični svobodi, to vzbuja nelagodje. Po drugi strani pa dolga zgodovina budizma kaže, da je tudi šibkejše pojmovanje lahko dovolj za razvoj moralnega posameznika in družbe. A pri tem je treba upoštevati, da je že sama »buddhistična praksa v veliki meri usmerjena v prepoznavanje in globoko razumevanje pogojenosti in narave neetičnih stanj z namenom, da jih omeji ter začasno ali dokončno ustavi.«⁶⁴

63 Dennett, *Freedom Evolves*, 223.

64 Ditrich, »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov«, 154.

Bibliografija

- Cotman, Blaž. *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti – s posebnim ozirom na osnovni argument Galena Strawsona* (magistrsko delo). Ljubljana: 2021.
- Dasti, Matthew R., in Edwin F. Bryant, ur. *Free will, Agency, and Selfhood in Indian philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- Dennett, Daniel. *Freedom Evolves*. London: Allen Lane, 2003.
- Ditrich, Tamara. »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov: Predstavitev problema strahu in pohlepa v Abhidhammi«. V: *Pandemija covid-19 v Aziji: tradicionalni humanizmi, moderna odtujenost in retorike sodobnih ideologij: slavnostni zbornik ob 25. obletnici ustanovitve Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani*, ur. Jana S. Rošker, 137–157. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2021.
- Flanagan, Owen. *The Problem of the Soul: Two Visions of the Mind and How to Reconcile Them*. New York: Basic Books, 2002.
- Flanagan, Owen. »Negative Dialectics in Comparative Philosophy: the Case of Buddhist Free Will Quietism«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 59–71. London: Routledge, 2016.
- Frankfurt, Harry. »Svoboda volje in pojem osebe«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 117–131. Maribor: Aristej, 2007.
- Ganeri, Jonardon. »Emergentisms, Ancient and Modern«. *Mind* 120, št. 479 (2011): 671–703.
- Garfield, Jay. »Just Another Word for Nothing Left to Lose: Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas«. V: *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*, ur. Matthew R. Dasti in Edwin F. Bryant, 164–185. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- Garfield, Jay. »Just Another Word for ‚Nothing Left to Lose‘: Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 45–57. London: Routledge, 2016.
- Garfield, Jay. *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy*. New York: Routledge, 2019.
- Gowans, Christopher W. »Why the Buddha Did Not Discuss ‚the Problem of Free Will and Determinism‘«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 11–21. London: Routledge, 2016.
- Hodgson, David. »A Plain Person’s Free Will«. *Journal of Consciousness Studies* 12, št. 1 (2005): 3–19.
- Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.
- Kane, Robert. »Svobodna volja: nove smeri starodavnega problema«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 265–287. Maribor: Aristej, 2007.
- Libet, Benjamin. »Ali imamo svobodno voljo?«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 303–317. Maribor: Aristej, 2007.

- Majjhima-nikāya. V: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Montana: Kessinger Publishing, 2010.
- Markič, Olga. *Kognitivna znanost: filozofska vprašanja*. Maribor: Aristej, 2011.
- Markič, Olga. »Možni svetovi, razvejan čas in izbira«. V: *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. Maja Malec in Marko Uršič, 81–99. Ljubljana: Slovenska matica in Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2023.
- McRae, Emily. »Emotions and Choice: Lessons from Tsongkhapa«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 170–181. London: Routledge, 2016.
- O'Connor, Timothy. »Dejavnik kot vzrok«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 191–298. Maribor: Aristej, 2007.
- Pereboom, Darek. »Determinizem *al dente*«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 171–199. Maribor: Aristej, 2007.
- Pečenko, Primož. *Pot pozornosti: osnove budistične meditacije*. Nova Gorica: Založba Eno, 2014.
- Petek, Nina. »Mnogi svetovi budizma med malim in velikim vozom«. V: *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. Maja Malec in Marko Uršič, 187–211. Ljubljana: Slovenska matica in Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2023.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *O človekovem dostojanstvu*. Prevod Brane Senegačnik. Ljubljana: Tretji dan, Družina, 1997.
- Repetti, Rick. »Introduction: Hermeneutical Koan – What Is the Sound of One Buddhist Theory of Free Will?«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 1–10. London: Routledge, 2016.
- Repetti, Rick. »Why There Should be a Buddhist Theory of Free Will?«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 22–33. London: Routledge, 2016.
- Repetti, Rick. *Buddhism, Meditation and Free Will. A Theory of Mental Freedom*. New York: Routledge, 2019.
- Rošker, Jana S. *Kriza kot nevarnost in upanje: etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2021.
- Strawson, Galen. »Nezmožnost moralne odgovornosti«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 203–220. Maribor: Aristej, 2007.
- Strawson, Peter E. »Svoboda in zamera«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 91–113. Maribor: Aristej, 2007.
- Šuster, Danilo. »Problem svobode«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster. Maribor: Aristej, 2007.
- Thakchoe, Sonam. »The Theory of Two Truths in India«. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (poletje 2022), ur. Edward Zalta. Na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/twotruths-india/>; dostop dne: 18. 1. 2024.
- Vörös, Sebastjan in Ana Bajželj. »Vstop v filozofijo praznine: bivanjsko idejno ozadje Nāgārjunovih *Temeljnih verzov*«. V: Nāgārjuna. *Temeljni verzi srednje poti*. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič, 7–46. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

- Wegner, Daniel. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (Mass.), London: The MIT Press, 2002.
- Wegner, Daniel. »Self Is Magic«. V: *Are We Free?: Psychology and Free Will*, ur. John Bear, James Kaufman in Roy Baumeister, 226–247. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- Westerhoff, Jan, in Marchall Richard. »Emptiness and No-Self: Nāgārjuna's *Madhyamaka*« (intervju). 3: *AM Magazine*. Na: https://www.academia.edu/37158040/3_AM_magazine_interview_Emptiness_and_No_Self_N%C4%81g%C4%81rjunas_Madhyamaka; dostop dne: 18. 1. 2024.

Izvlaček

Buddha v svojih učenjih ni uporabljal pojma svobodna volja, zato se postavlja vprašanje, ali je o problemu svobodne volje, kot ga pozna zahodna filozofija, smiselno govoriti tudi v okviru budistične tradicije. Poleg tega se budizem osredotoča predvsem na praktični vidik, tj. na tisto, kar prispeva k osvoboditvi od trpljenja in vodi k razsvetljenju. Pomemben je namreč soteriološki moment, ne pa teoretska, metafizična razprava. V članku vseeno poskušam pokazati, da razprave v budističnih šolah kljub temu ponujajo razmišljanja, ki jih lahko vzporejamo z razpravami o svobodni volji. Buddha je zavračal neizogibnost in tako bi lahko izločili trdi determinizem in fatalizem. Postavlja pa se vprašanje, ali v budizmu lahko govorimo o avtonomiji oz. svobodni volji. Kako naj razumemo to, da imamo na konvencionalni ravni določeno mero izbire ali nadzora nad dejanji (kar bi ustrezalo vsaj šibkemu pojmovanju svobodne volje), hkrati s sprejemanjem nauka o ne-jazu, ki zanika, da obstaja avtonomen dejavnik (akter), ki povzroča dejanja?

Ključne besede: problem svobodne volje, budizem, soodvisno porajanje, *Abhidhamma*, teorija o dveh resnicah, ne-jaz

O avtorici

Dr. Olga Markič je redna profesorica na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer se v svojem pedagoškem in raziskovalnem delu ukvarja s področji logike in teorije argumentacije, filozofije duha, filozofije kognitivnih znanosti, filozofije športa in analitične filozofije.

Abstract**Buddhism and Free Will**

The Buddha did not use the term free will in his teachings, so the question arises whether it makes sense to talk about the problem of free will, as known in Western philosophy, within the framework of the Buddhist tradition. In addition, Buddhism focuses primarily on the practical aspect of life, on what contributes to liberation from suffering and leads to enlightenment. Important here is the soteriological moment, not the theoretical, metaphysical discussion. In the article, I try to show that despite this the teachings of the Buddhist schools offer some ground for discussions of free will. The Buddha rejected inevitability so it seems we could eliminate hard determinism and fatalism. However, the question arises whether we can talk about autonomy or free will. Moreover, how should we understand that we have a certain degree of choice or control over our actions (which would correspond to at least a weak conception of free will) at the conventional level, while accepting the doctrine of non-self, which denies that there is an autonomous agent that causes actions?

Keywords: the problem of free will, Buddhism, dependent origination, *Abhidhamma*, theory of two truths, non-self

Author

Dr. Olga Markič is a full professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where her teaching and research interests include logic and argumentation theory, philosophy of mind, philosophy of cognitive science, philosophy of sport, and analytic philosophy.

Imensko kazalo

A

Abelsen, Peter 248, 251, 258–259
 Akṣapada Gavtama (skrt. *Akṣapāda Gautama*) 244
 Ananda (pal., skrt. *Ānanda*) 38, 172
 Aristotel 257, 269
 Atiša (skrt. *Atīśa*) 72
 Avguštin 202, 257, 269, 272

B

Bajželj, Ana 21, 179, 271, 273
 Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules 242
 Bashō 195–200, 203, 205–206, 209, 211, 222, 224, 237–238
 Bhattacharya, Kamaleswar 18
 Bhikkhu Nāṇājīvako (gl. tudi Veljačić, Čedomil) 247, 249
 Blake, William 219
 Blofeld, John 18
 Blumenberg, Hans 201
 Bodhidharma (skrt. *Bodhidharma*, kit. *Daruma*) 162, 221
 Brhaspati (skrt. *Bṛhaspati*) 275
 Buddha (pal. *Siddhattha Gotama Buddha*, skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*) 7, 8, 11, 15, 17–22, 24–25, 27–43, 45–46, 51–56, 58–59, 61–63, 70, 72–73, 75–76, 78, 81, 87, 89, 92–95, 97, 101, 103–105, 120, 122–123, 128, 134, 137–138, 146–147, 169, 172, 179, 201, 216–217, 219–223, 227, 230–235, 240–241, 250, 252–254, 256, 261–263, 270–274, 276, 280–281
 Buddhaghosa (pal. *Buddhaghosa*, skrt. *Buddhaghoṣa*) 17, 56–61, 63–64, 70, 75–76, 272
 Burnouf, Eugène 241
 Buson, Yosa 237–238

C

Camus, Albert 197
 Chökyi Nyima Rinpoche 87
 Cicero, Mark Tulij 207
 Ciglenečki, Jan 27–28, 32, 37, 43, 45–46, 101, 137, 143, 149
 Cleary, Thomas F. 217, 220
 Colebrooke, Henry Thomas 244
 Cook, Francis H. 219
 Coomaraswamy, Ananda 18

Č

Čandrakīrti (skrt. *Candrakīrti*) 21

D

D'Amato, Mario 240–242, 244–245, 247, 258
 Davis, Bret W. 254–256
 Deleuze, Gilles 257
 Derrida, Jacques 257
 Descartes, René 19, 205, 269
 Deussen, Paul 255
 Dītrich, Tamara 264, 274, 277–278
 Dōgen 221–222, 226–229, 237–238
 Dongqing, Zhou 193
 Du Halde, Jean-Baptiste 240
 Dumoulin, Heinrich 243–244, 246–250

E

Eckhart (Mojster Eckhart) 219
 Eliade, Mircea 18–19
 Erazem Rotterdamski 230
 Evans-Wentz Yeeling, Walter 77, 84

F

Fa-tsang 219
 Flanagan, Owen 269, 272
 Foucault, Michel 257
 Frančišek Asiški 250

Frančišek Ksaverij 240

Frankfurt, Harry 269

G

Ganeri, Jonardon 275

Garfield, Jay L. 272–273, 275

von Glasenapp, Heinrich Karl Anton 18

Gowans, Christopher W. 270–272

Grimm, George 18

H

Hegel, George Wilhelm Friedrich 205, 239, 241–247, 259, 261–262, 269

Heidegger, Martin 202–203, 205, 207–209, 227, 254, 257, 259

Heraklit 207, 235

Heshang Moheyan 83

Hisamatsu, Shin'ichi 257

Hui Zi 194–197, 202–203, 206, 209–210

Hume, David 269

J

Jaspers, Karl Theodor 256–257

Jezus Kristus 222–223, 230–231, 234, 252–254, 256

K

Kanada (skrt. *Kaṇāda*) 244

Kant, Immanuel 197, 199, 243, 247, 257, 269

Karma Lekshe Tsomo 80

Karma Lingpa 84

Kasulis, Thomas P. 222

Katsushika, Hokusai 237–238

Kazi Dawa Samdup 84

Kierkegaard, Søren 219

Kobayashi, Issa 237–238

Konfucij 256

Kosovel, Srečko 198

Kūkai 237–238

L

Langdharma 90

Leibniz, Gottfried Wilhelm 219, 240–241, 249

Libet, Benjamin 268

Lozar Mrevlje, Janko 8, 239, 261–262

Lytotard, Jean-François 257

M

Machig Labdrön 81

Mahamaja (skrt. *Mahāmāyā*) 103

Mahler, Gustav 251

Markič, Olga 8, 263, 267–268, 280–281

Marpa Lotsawa 42, 93–94

McRae, Emily 276

Milarepa 42–43, 72, 93–95, 98–100, 188

Milčinski, Maja 5, 8, 51, 57–58, 71, 191, 194,

Milinda (pal., skrt. *Milinda*; kralj Menander I.) 128

Moore, Robert T. 240–242, 244–245, 247, 258–259

N

Nagardžuna (skrt. *Nāgārjuna*) 20–25, 179, 271

Nagasena (skrt. *Nāgasena*) 11, 128–135

Nansen 23

Naropa 87, 94, 96–97

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 8, 99–100, 201–202, 207–211, 239, 242, 251–257, 259, 261–262

Nishitani, Keiji 247, 255, 257

Nitschke, Günter 225

O

Ono no Komachi 66

Oosterling, Henk 243–244, 246–247, 257–258

Ošlaj, Borut 8, 193, 212–213

Ozeray, Michel-Jean-François 241

P

Pacheiner Klander, Vlasta 9, 105
 Palgyi Dorje 90
 Pascal, Blaise 202, 205
 sv. Pavel 230
 Pečenko, Primož 11, 17, 23, 34, 54, 63, 116,
 128, 136, 216, 271
 Petek, Nina 8, 27, 29, 40, 43, 45–46, 49, 52,
 72, 75–76, 81, 96–97, 103–104, 108,
 110, 112, 155, 167, 169, 172, 174, 176,
 188, 232, 240, 270–271
 Pérez-Remón, Joaquín 18
 Pešec, Sebastijan 8, 77, 99–100
 Pico della Mirandola, Giovanni 83, 267, 269
 Piron 240
 Platon 97, 205, 208, 247, 254, 257, 269
 Plotin 217, 219, 232
 Polo, Marco 240

R

Repanšek, Luka 9, 105
 Repetti, Rick 266, 272–275
 Rimbaud, Arthur 198–199
 Rinzai Gigen 209
 Rošker, Jana S. 264

S

Sarvepalli, Radhakrishnan 18
 Sayadaw U Silānanda 15
 Scheler, Max 197
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 205,
 207, 219
 Schopenhauer, Arthur 8, 202, 239, 242,
 247–251, 257–259, 261–262
 Schwabe, Johann Joachim 243
 Schweitzer, Albert 207
 Sellars, Wilfrid 275
 Shinran 237–238
 Sōami 215
 Sokrat 202, 256
 Spinoza, Baruch 219, 246
 Sugimoto, Hiroshi 239

Suzuki, Daisetz Teitaro 195–198, 200–203,
 205–207, 209–210, 257
 Svetina, Ivo 87, 183

Š

Šankara (skrt. Śaṅkara) 14, 19

T

Tennyson, Alfred 195–200, 204–205
 Tenzin Gyatso (14. dalajlama) 80
 Tilopa 43, 93, 95
 Tomaž Akvinski 257, 269
 Trisong Detsen 26
 Tu-shun 219–220

U

Udovič, Jože 198
 Ule, Andrej 7, 13, 19, 24–25
 Uršič, Marko 8, 9, 161, 215–216, 237–238
 Utagawa, Hiroshige 237–238

V

Vasubandhu (skrt. *Vasubandhu*) 19
 Veljačić, Čedomil (gl. tudi Bhikkhu
 Nāṇājīvako) 249
 Viljem iz Rubrucka 240
 Vörös, Sebastijan 21, 179, 271, 273

W

Wagner, Wilhelm Richard 251
 Wegner, Daniel 268
 Westerhoff, Jan 265
 Wing-tsit Chan 219
 Wittgenstein, Ludwig 16, 21, 25
 Wynne, Alexander 18

Y

Yoshida, Kenkō 191

Z

Zhuang Zi 194–195, 198–199, 202–211
 Zore, Franci 8, 29, 239–240, 261–262

