

Svetost (ne)živega

Jure Kralj

Globoka ekologija predlaga, da bi avtentična skrb za naravo morala prihajati ne le iz človekovega samoohranitvenega interesa, saj da je prav antropocentrični odnos do narave, torej tak, ki postavlja človeka v središče, tisti, ki je kriv za nastalo ekološko krizo. Da bi se je rešili ne le na ravni simptoma, ampak samih razlogov za to bi morali zmoči videti intrinzično vrednost v naravi, onkraj tega, kar potrebujemo od nje za naše življenje – njenega zraku, njene vode – ali celo njene lepote.

Ta zgrešeni odnos do narave naj bi bil globoko vsajen in segal daleč nazaj k samim izvorom zahodne misli ki, vse od Platona pa do Descartesa, v naravi vidi le posnetek ali reč ali mehанизem ali objekt za naše razpolaganje. Proti temu naj bi bilo treba zavzeti bolj holističen nazor, ki človeka ne bi več strogo ločeval od narave. Kaj bi pomenil izbris te ločitve?

Proponenti vzhodnih modrosti, kot je Deepak Chopra, zagotavljajo, da starodavne vzhodne modrosti nudijo drugačen, holističen pogled na svet, ki bi nam znal pomagati do tega, da se naučimo spoštovati vse življenje. *Holizem* je tu tisti ključni izraz, ki se vedno rad ponavlja kot alternativa zahodnemu *dualizmu* (med človeškim *duhom* in naravnim mehanizmom – vemo, za Descartesa je bila žival kot nekakšen stroj). Tako Thich Nhat Hanh pridiga o rešitvi v sprejetju budističnega holizma, ki naj bi sam po sebi vodil v ekološko držo, zaradi centralnega koncepta *soporajanja* (ki mu v angleščini pravi *inter-being*).

Razlog, da se budizem omenja kot pravo duhovno podlago za zasnitek novega, holističnega, svetovnega nazora, je verjetno v tem, ker kot ideal promovira brezsebstvenost, torej tak način biti, kjer ideja o tem, da obstajam kot ločena entiteta, ne nastopa. Obstaja zelo vpliven tok mišljenja v kitajskem budizmu, ki je šel tako daleč, da je – vsaj na najosnovnejši ravni – zbrisal razliko ne le med človekom in naravo, ampak celo med živo in neživo naravo. Tako ni nenavadno, da pri kitajskih budistih bemo, kako ima celo hrast um – ne zavest, ne mišljenje, temveč um (večkrat se piše z veliko začetnico, Um, da bi izraz jasno ločili od subjektivnega mišljenja, značilnega za človeška bitja). Ta ideja, ki je bila na Kitajskem še kontroverzna, pa je bila na

Japonskem sprejeta skoraj enoglasno, zaradi kompatibilnosti s tamkajšnjo kulturo, za katero so značilne animistične tendence. Vendar bomo na primeru budističnega holizma videli, da, če ga izpeljemo do konca, ne vodi do kake svetosti vsega in vsakega življenja, kar bi radi videli promotorji ekološkega budizma, kot je Thich Nhat Hanh. Budizem tradicionalno ločuje med dvema nivojema resnice, *poslednje* in *običajne* – mešanje teh dveh ravni pa botruje zablodam, kakor je ideja, da je ekološki problem duhoven, ko pa je po mojem konvencionalen in praktičen.

Zelo mi je ostal v spominu povedni prizor iz dokumentarnega filma *Med belimi oblaki*, ki prikazuje življenje kitajskih puščavnikov, večinoma praktikantov *chán* (po japonsko *zen*) budizma, samotarjev, ki domujejo sredi gorovij, kjer nimajo ničesar, razen majhnih, napol podrhtih utic, se prehranjujejo z zelišči, nimajo dostopa do moderne medicine itd. Filmar se na neki točki želi pogovarjati z eremitom, pogovor pa poteka nekako tako:

Filmar: »Kako je živeti v harmoniji z naravo?«

Eremit: »Narava je zabloda ... Usedi se tja, na tisti kamen, in čakaj. Narava te bo nahranila. Hrana bo zrastle v tvojem želodcu. Obleke bodo splezale na tvojo kožo. Kaj je torej naravno? Narava je zabloda. Zabloda je narava.«

Filmar je bil rahlo razočaran, saj je najbrž čakal kakšno »orientalsko« modrost holistične povezanosti človeka z naravo, namesto tega mu pa menih pove, da se z naravo, navkljub režiserjevimi vtisom, ne čuti prav nič povezan in nanjo gleda, da si izposodim besede iz tradicije:

Kot na zvezdo, kot vidno motnjo, svetilko, privid, mehurček, sen, blisk in oblak – tako glej na vse sestavljeno
(*Diamantna Sutra*)

Praznina

Menih, ki se umakne v naravo, se vanjo ne umakne zato, da bi bil z njo povezan, marveč da vadi uvidevanje praznine. »Praznina« (*śūnyatā*) je v resnici le drugo ime za že omenjeni nauk *soporajanja*. Sledeč mahajana budizmu se moramo držati srednje poti in se izmikati »ekstremoma eksistence in neeksistence«. V spisu *Mahāyāna-saṃgraha* najdemo tale zapis, ki pomaga razvozlati pomen *praznine*: »... 'eksistenca' je žalitev zaradi pretiravanja; 'neeksistenca' je žalitev zaradi podcenjevanja; 'eksistenca in neeksistenca hkrati' je žalitev zaradi protislovja; in 'niti eksistenca, niti neeksistenca' je žalitev zaradi intelektualističnega postvarjanja.«

Razlog, da se budizem omenja kot pravo duhovno podlago za zasnutek novega, holističnega, svetovnega nazora, je verjetno v tem, ker kot ideal promovira brezsebstvenost, torej tak način biti, kjer ideja o tem, da obstajam kot ločena entiteta, ne nastopa.

Poenostavljeno: praznina pomeni, da za nobeno reč ne moremo reči, da obstaja sama zase, sama od sebe. Prav tako za nobeno stvar ne moremo reči, da je preprosto *ni*; vsaj na ravni konvencije oziroma na običajni ravni stvari očitno obstajajo. Morda največji budistični filozof Nagardžuna je zato učil razlikovati med dvema nivojema, konvencionalnim (običajnim) in poslednjo resnico (praznino). Ameriški filozof in interpret kitajskega budizma Brook Ziporyn ta dva nivoja razlaga z izrazoma *globalna nekoherenca* in *lokalna koherenca*. Globalna nekoherenca pomeni enako kot manko samobitnosti (sanskrit: *svabhava*), torej, da nobena reč nima identitete sama po sebi (izven določenega konteksta oziroma brezpogojno). Praznina neke reči je *dejstvo*, da ta reč ne obstaja sama zase. Vendar vsak kontekst, vsaka podlaga, je naprej še ena »reč«, ki je prav tako prazna. Nazadnje je tudi sam nauk o praznini, tudi sama »praznina«, prav tako prazna.

Nauk o praznini je bil ustvarjen kot zdravilo proti fiksaciji na doktrine. Zato je pomembno reči, da je tudi sam nauk o praznini prazen – ne predstavlja nazora, na katerega bi se morali dokončno opreti, temveč je sam orodje, zdravilo proti opiranju na kakršnokoli naziranje sploh. Gre nemara za nevarnost, da bi zamenjali model resničnosti za resničnost samo, zato je po Nagardžuni pot do resnice le ena: dokaz protislovnosti vseh modelov resničnosti. Praznina kot orodje torej sploh ne govori o neobstoju. Lahko rečemo, da vse na nek način obstaja, tudi samorogi. Ta »na nek način« je lokalna koherenca; samorog obstaja na mitološki način. Vendar lokalne koherence ne preprečujejo globalne nekoherence, dejstva, da v nekem drugem kontekstu, npr. v kontekstu biološke znanosti, samorog tudi ne obstaja.

»Modra barva« je lokalno koherenten izraz, ki ima smisel v kontekstu vida, čuta, ki omogoča barvitost. Pomislimo na moder trikotnik na črni podlagi. Če si zamislimo, da se črna podlaga spremeni v modro, trikotnik izgine. Obstajal je le v določenem kontekstu. Ta preprosti primer razširimo tako, da vključimo še opazovalca. »Modro barvo« je prav tako primerno, oziroma še primerneje, opisati kot »elektromagnetno valovanje z valovno dolžino 450 nm« – in to ne da bi posegali v vsebino izkušnje

»modrobarvitosti«. »Barva« se prikazuje kot »elektromagnetno valovanje«. Eno se prikazuje prav kot drugo (in *vice versa*). Čeprav je to dvoje isto, prav tako ni isto. »Barva« kot qualia (neposredno doživetje) je očitno nekaj drugega od znanstvenega opisa procesa elektromagnetnega valovanja ali pa opisa nevronov, ki se v možganih prožijo in povzročajo občutek barvitosti. Ne proženje nevronov ne elektromagnetno valovanje nista modra barva, vendar se prikazujeta prav kot ona.

Zato »forma je praznina, praznina je forma«, zloglasna formula iz *Srčne sutre*, pomeni preprosto interakcijo med neko »rečjo« in dejstvom njene lastne praznine (tj. globalne nekoherence). Drugače rečeno, neka reč je svoja lastna praznina – katera koli reč je prav svoj kontekst, svoja podlaga, svoja povezanost s tem, kar ni ona sama (podlaga nasproti trikotniku). Zato pravzaprav nimamo dualizma med rečjo in praznino, temveč je reč svoja lastna praznina – »v« reči je prisoten prav njen lastni kontekst – njena lastna (ne)koherenca, odsotnost enoumne identitete.

Buda-narava neživega

Za naukom o praznini se je zgodovinsko začel pojavljati nauk o t. i. buda-naravi, ki je navidezno povsem obraten nauku o praznini: trdi namreč, da imajo vsa bitja v sebi neustvarjeno, neumrljivo buda-naravo. *Lankavatara Sutra* (spis, na katerega so se naslanjali najzgodnejši predstavniki zen budizma, ki so se imenovali kar »Lankavatara mojstri«, preden se je ustalil izraz »Zen mojstri«) pravi, da je bilo treba nauk buda-narave izumiti, ker bi bili sicer ljudje prestrašeni pred naukom praznine. Skratka, če bi ljudem neposredno predavali praznino, bi se ljudje zbili za lastno eksistenco, zato je bilo treba izumiti zvičajno pomagalo (sanskrit: *upaya*). To je eden od načinov, kako se je v budizmu spajalo dva (vsaj navidezno) nekonsistentna nauka. Rečeno drugače, buda-narava naj bi bil pozitiven izraz za praznino. Isto, vendar izrečeno na pozitiven način. Ta nauk je sprva učil, da imajo vsa čuteča bitja buda-naravo. Torej živali in človek. Sicer so nekateri ljudje bili izključeni, namreč najnižkotnejši hedonisti (sanskrit.: *icchantika*), vendar je *sutra*, ki naj bi o tem dala zadnjo besedo, *Nirvana Sutra*, dokončno zagotovila, da vsa živa bitja brez izjeme posedujejo buda-na-

ravo. Uvedba buda-narave vseh živih bitij je bila verjetno tudi strategija, kako prepričati takratne indijske filozofe (v prvem stoletju n. š.), katerih glavna preokupacija je bilo Sebstvo oz. Duša (*atman*). Budistični filozofi, ki so pisali *sutre* (spise) o buda-naravi, so jo poimenovali prav z besedo *atman* (sebstvo), ki gre naravnost proti vsemu, kar je Buda pred nastopom tega nauka učil – in to zato, da bi prepričali ljudi, ki jih odsotnost sebstva straši. Skratka, pri konceptu buda-narave naj bi šlo za nekakšno marketinško strategijo.

Toda ali gre pri buda-naravi res za to, da bi imela vsa bitja neko neumrljivo, nesprijemljivo Sebstvo ali Dušo? Prav to je bila nevarnost – ponovna regresija na t. i. eternalizem – ki je značilen za Upanišade (univerzalna duša, prisotna v vseh bitjih, itn.). Če bi se vztrajalo na tem, da je buda-narava le stvar čutečih bitij, bi bilo treba sklepati, da je čutenje tisto bistveno za buda-naravo oziroma bi čutenje bilo kar isto kot buda-narava. Težava pri tem je, da bi se buda-narava s tem nevarno poistovetila z zavestjo, z dušo, ali z »univerzalno dušo« Upanišad, za katero pa budizmu eksplicitno trdi, da je prav tako prazna – da torej ni buda-narava (buda-narava cilja ravno na nekaj, kar ni prazno in se s tem nevarno približa postvarjenju). Buda je v najzgodnejših spisih (Pali kanon) vztrajal, da se je potrebno odpovedati kakršnimkoli idejam v zvezi s sebstvom, npr. vprašanju, ali obstaja ali ne (tj. ali obstaja nek »resnični jaz«, kar tu imenujem sebstvo), ker takšna razmišljanja ne vodijo k osvoboditvi. Da bi ohranili pomen buda-narave, ki bi bil konsistenten z naukom o praznini vseh fenomenov in tudi z brezsebstvenostjo (oz. postvarjanju Duše), je bilo treba idejo buda-narave vsega živega razširiti na neživo. V kitajskem budizmu torej ne le živali, marveč tudi drevesa posedujejo buda-naravo in so potencialno Buda. Vendar reči, da gre tu za panteizem, da je »Buda« kot beseda preprosto postala sopomenka za besedo »Absolut«, ne bi bilo pravilno. Budizem se je vedno branil metafizičnega monizma, tj. redukcije na »vse je X«. Budizem ni najpoprej filozofija, temveč soteriologija – torej je nauk o osvoboditvi ali odrešitvi. Vsak nauk je vedno orodje; orodje, ki pomaga k cilju Nirvane. Zgoraj smo omenili raven poslednje resničnosti in običajno raven – do buda-narave nežive narave pridemo tako, da se vprašamo, kam spada razlika med živim in neživim? Obstajajo vemo, »mejni« primeri, kjer je težko določiti, ali je nekaj živo ali neživo. Tako bi se lahko vprašali o buda-naravi virusov, parazitov, bakterij, ljudi v globoki komi – in v prihodnosti o buda-naravi kiborgov, umetne inteligence ... Na srečo pa so vsa ta vprašanja odveč, saj eksponenti te misli ne varčujejo s pode-

litvijo buda-narave: celo »nečuteča bitja, kot so zidovi, ograje, ploščice, kamni, so um bude.« Um bude, buda-narava, je prisotna tudi v ograjah in v ploščicah, kaj šele v drevesih! Jizang je bil eden prvih, ki je razvil misel nerazlikovanja čutečega in nečutečega na osnovi doktrine praznine. Na ravni poslednje resničnosti (praznine) razlika med čutečim in nečutečim odpade, saj tisto, kar dela čuteča bitja za čuteča, tj. občutek, um, zavest – te stvari so prav tako prazne (tj. soodvisne, soporajajoče, nesamobitne). Ker zavest ne obstaja brez objekta zavesti, če zavestno bitje ločimo od neposredne okolice, v kateri se znajde, izgubimo samo zavest. Objekt zavest in zavest sta v odnosu soporajanja. Vzeta zase, ne obstajata kot »zavest« ali »objekt zavesti« – izven tega odnosa nista nič. Torej bi bilo napačno identificirati buda-naravo z zavestjo in reči, da jo imajo le čuteča bitja.

V dokumentih Nauka vzhodne gore (*dong shan fa men*), ki pričajo o samih začetkih Zena, vidimo, kakšne preglavice je ta doktrina povzročala učencem:

Učenec vpraša: »Če nečuteča bitja v resnici posedujejo um, ali lahko razlagajo Nauk?«

Mojster odgovori: »Imenitno razlagajo Nauk, nenehno in brez premora razlagajo Nauk!«

Učenec nato vpraša: »Zakaj torej ne slišim njihovih razlag?«

Mojster pripomni: »Če ti ne slišiš še ne pomeni, da drugi ne slišijo.«

Učenec nadaljuje: »Kdo torej lahko sliši?«

Mojster: »Modri slišijo.«

In kaj slišijo modri? Namreč, ko modri prisluškujejo deževnim padavinam, slišijo ravno nauk istosti med tistim, ki posluša in slišanim. Ta istost je Nauk – in to istost pridiga šumenje reke in to istost pridiga ptičje petje, če jih le slišimo. Obstaja takšno poslušanje, ki ločuje slišano od tistega, ki sliši – takšno slišanje presliši pridiganje predmetov. Obstaja pa modro poslušanje, ki sliši svojo lastno istost s slišanim.

Ali lahko torej kamni doživijo razsvetljenje? V nekem smislu ne, vendar le zato, ker ne zmorejo pozabiti nanj. Zgoraj omenjen nauk o soporajanju namreč v svoji izvorni obliki izpostavlja verigo dvanajstih faktorjev (sanskrt: *nidana*), od katerih je prvi nevednost (*avidya*). Življenje od rojstva do smrti, vključno z vsemi željami, je pogojeno s to temeljno nevednostjo. Zato so nečuteča bitja že vselej v »tihem soglasju in harmoniji s Potjo«. Doživetje epifanije razsvetljenja predpostavlja nevednost ozi-

Prav tako bi resnična skrb do narave bila lahko le takšna, ki bi slonela na ugotovitvi, da narava ne obstaja. To seveda ne pomeni, da ekološka grožnja ne obstaja. Ta definitivno obstaja. Budizem – kakor katerakoli druga duhovna praksa – ne more rešiti teh realnih problemov. Kvečjemu je orodje, ki nam pomaga do neke odličnosti, popolne absorpcije v dejavnost.

roma pozabo. Razsvetljenje je začasna manifestacija odprave nevednosti in ne nekaj, kar bi lahko dobili, do česa bi lahko dospeli, kar bi si lahko priborili.

Naj opozorim, da je buda-narava nečutečega le en tok znotraj budizma in da je tudi znotraj samega Zen budizma kontroverzen nauk. Največje odobravanje ni dobil pri Zenu, marveč pri šoli Tiantai. Zhanran, predstavnik te šole med kitajsko dinastijo Song, je ta nauk proglasil celo za osrednjega, kot tisti nauk, ki odlikuje Tiantai od ostalih šol. Sprejetje ideje, da ima tudi nečuteče, neživo buda-naravo, ki jo mestoma – verjetno nekorrektno – tu imenujem »duh«, ima nekaj nenavadnih moralnih posledic: kajti, po čem ima čuteče bitje potem »prednost« pred mrtvo naravo? Če je kamen že v »tihem soglasju s Potjo«, ali je nirvana, idealno stanje, isto kot biti nečuteč, kakor kamen? Pojdimo spet k zgodnjim spisom Zena, k Nauku vzhodne gore: Učenec vpraša mojstra: »Zakaj neki je uničenje človeškega ali živalskega bitja umor in uničenje trave ali kamnov ni umor, saj je v obeh prisotna Pot [Dao, buda-narava, um bude]?«

Učitelj [Daoxin] odgovori: »Uničenje živih bitij ima karmične reperkusije le ker se v dejanju umora napačno predpostavlja, da obstaja nek umorjeni, ki poseduje osebnost ... Medtem ko so trave in kamni že harmonične s Potjo, ker nimajo osebnosti oz. sebstva. Nadalje, nekdo, ki je v harmoniji s Potjo, gleda na svoje telo tako kot bi gledal na travo ali na drevesa. Torej, ko je Mandžušri držal meč nad glavo Bude ali ko je Angulimalja držala nož proti Budi, takrat sta bila oba popolnoma v harmoniji s Potjo. Oba sta doumela neustvarjenost in neobstoj iluzoričnih transformacij. Zato se ne sprašujemo, ali je šlo za greh ali ne.« V tem presenetljivem zapisu najdemo obsodbo uničevanja (oziroma umora), ki umoru očita le napačno perspektivo – tj. zadrževanje pri zablodi sebstva nekega storilca (morilca) in umorjenega. Če ne bi prišlo do tega dualizma, bi dejanju, vsaj iz vidika Nauka vzhodne gore, ne bilo mogoče nič očitati. Zato je tudi držati nož nad glavo Bude lahko znak popolne harmonije s Potjo. To se sliši zares kruto, vendar moramo biti pozorni na zadnji del – kjer pravi, da je to moč le za nekoga, ki gleda tudi na lastno telo kot na travo ali na kamenje. Tu imamo logiko, ki

spominja na tisto iz *Diamantne Sutre*: pravo sočutje je možno le, če si, ko nekaj podarim, ne ustvarjam mentalnih slik darovalca in prejemnika darila. Avtentično darovanje je možno le, v kolikor se v dejanju darovanja realizira odsotnost darovalca in prejemnika darila. Tako je budistična definicija sočutja, da je pravega sočutja zmožen le tisti, ki ve, da nihče v resnici ne obstaja – torej, da so ideje, kot so »oseba«, »subjekt«, »jaz« itn. zablode – in to je prav realizirani buda.

Narava ne obstaja

Prav tako bi resnična skrb do narave bila lahko le takšna, ki bi slonela na ugotovitvi, da narava ne obstaja. To seveda ne pomeni, da ekološka grožnja ne obstaja. Ta definitivno obstaja. Budizem – kakor katerakoli druga duhovna praksa – ne more rešiti teh realnih problemov. Kvečjemu je orodje, ki nam pomaga do neke odličnosti, popolne absorpcije v dejavnost. Vemo, da je Zen pomagal samurajem pri odličnosti smrtonosnega mečevanja; tako lahko pomaga tudi ekološki dejavnosti. Vendar si prav tako lahko predstavljamo, da bi nekdo pri svojem onesnaževanju prakticiral uvid v praznino, tj. da na ravni poslednje resnice objekt onesnaževanja ne obstaja. Saj je na oni ravni konec koncev vse-eno ...

Toda ostane raven konvencije, običajna raven, kjer ekološki problemi obstajajo in se je treba z njimi resno spopasti. To je raven praktične vednosti – to je ista sorta razuma, ki umiva zobe, ki pometa pred hišo, ki hrani mačke, ki umiva svoje telo. To je navadni, praktični um, ki je dejaven v našem vsakdanjem življenju. Ta je čisto primeren za ekološko mišljenje. Nemara je vse, kar je potrebno, le to, da se ga dovolj seznanimo in spravi do globalne učinkovitosti. Kar pa sploh ni preprosto; sanje o duhovnih rešitvah na praktične probleme pa stvari le otežujejo. ●

www.razpotja.si/
donirajte