

Ana Bajželj Bevelacqua
NĀGĀRJUNOVA
FILOZOFSKA
DEKONSTRUKCIJA V
MŪLAMADHYAMAKĀRIKI
(V LUČI TEMATIKE
MINLJIVOSTI)

STR. 191-209

ANA BAJŽELJ BEVELACQUA

JEŠETOVA 2I

4000 KRANJ

E-MAIL: ANABAJZELJBEVELACQUA@GMAIL.COM

::POVZETEK

Pričujoči prispevek se ukvarja z Nāgārjunovo filozofsko dekonstrukcijo sholastičnih sistemov njegovega časa v *Mūlamadhyamakakāriki*, ki je aktualna tudi danes, saj se dotakne vsakdanje človeške metafizike, ki se odraža v dihotomizirajočem razumevanju sveta. Dejavnik, ki ga Nāgārjuna prepozna kot enega bistvenih povzročiteljev vznika trpljenja, je neprepoznanje neutemeljenega hipostaziranja stvari, na katere se ljudje navezujemo in med katerimi je najtesnejša ter najbolj boleča navezanost tista na predstavo o neodvisnem jazu. S pomočjo dialektične metode *reductio ad absurdum* Nāgārjuna razkrije, da sebstvo ne obstaja in da je ves pojavni svet v soodvisnem nastajanju. To imenuje *śūnyatā* [skrt. praznina], ki je poleg praznine praznine in identitete praznine ter soodvisnega nastajanja tudi osnovni princip *Mūlamadhyamakakārike*. Na koncu je v prispevku obravnavana tematika minljivosti v luči doktrine o praznini.

Ključne besede: Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, praznina, minljivost, budizem, *mādhyamika*, indijska filozofija.

ABSTRACT

NĀGĀRJUNA'S PHILOSOPHICAL DECONSTRUCTION OF MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ (IN THE LIGHT OF IMPERMANENCE)

The following article deals with Nāgārjuna's philosophical deconstruction of his contemporary scholastic systems in Mūlamadhyamakakārikā, which continues to be pertinent today as it deals with everyday metaphysics reflected in a dichotomizing understanding of the world. One of the main causes of suffering recognized by Nāgārjuna is unawareness of an unfounded objectifying of things which thereupon become objects of our attachments (one of the closest and most painful being the concept of an independent self). Using a dialectical method reductio ad absurdum Nāgārjuna reveals the non-existence of self and dependent arising of the phenomenal world that he terms śūnyatā [skrt. emptiness], one of the basic principles of Mūlamadhyamakakārikā beside the emptiness of emptiness and the identity of emptiness and dependent arising. In the end the article focuses on the topic of impermanence in light of the doctrine of emptiness.

Key words: Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, emptiness, impermanence, Buddhism, Mādhyamika, Indian philosophy.

::FILOZOFSKO OKOLJE NASTANKA *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKE*¹

*Ko spoznaš, da je telo minljivo,
ko dojameš, da je kot privid,
posekaj Mārove cvetove²
in pojdi tja, kjer smrti ni.³*

*Že od začetka sveta ni stalnosti in je ni.
Speči in mrtvi – kako podobna sta si med seboj!⁴*

Indijski dialektik Nāgārjuna⁵ naj bi bil rojen na jugu Indije. Zgodovinski podatki o njegovem življenju so zelo skromni, saj sta dve biografiji, ki sta bili napisani o njegovem liku (ena v tibetskem in druga v kitajskem jeziku), nastali več stoletij po njem ter sta s stilskim nagibanjem v mitično historio-grafsko dokaj nezanesljivi. Ker pa v Indiji časovno-zgodovinska umeščena posameznika ni igrala bistvene vloge pri preučevanju nekega nauka⁶, je morda v tej luči potrebno raziskovati tudi Nāgārjunovo filozofijo ter zavoljo mero-dajnega približanja njegovi misli povezati zgodovinski oris filozofa, elemente legend o njem ter tekste, ki se mu jih pripisuje. Živel naj bi od približno 150. do 250. leta n. št.⁷ in naj bi bil rojen v najvišjo *brahmāṇsko* kasto, kar je pomenilo, da je bil vzgojen v duhu hinduizma ter zvestobe vedskemu izročilu. Njegov *magnum opus Mūlamadhyamakakārikā* (*Temeljna razprava o srednji*

¹Večina indijskih tekstov, na katere se naslanja ta prispevek, je bilo zapisanih v dveh jezikih. Najzgodnejši budistični teksti so bili napisani v pāliju, medtem ko so bila indijska *mādhyaṃika* besedila pretežno pisana v klasičnem ali pa 'hibridnem' sanskrtu. Izrazi v teh dveh jezikih so različni, vendar je med njimi pogosto mogoče prepoznati podobnost (npr. *dhamma* v pāliju in *dharma* v sanskrtu). Zavoljo prepisa v latinico so za zapisovanje imen in terminov uvedeni dodatni simboli.

²Čutni užitki.

³Pečenko P. (ur.) (1987): *Dhammapada*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 14.

⁴Avsenak, M. (prev.) (1978): *Ep o Gilgamešu*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 65.

⁵Pogosto imenovan tudi 'drugi Buddha', kakor ga naslavljajo tibetanske in vzhodnoazijske *mahāyāna* budistične tradicije. V večini šol *mahāyāne* Nāgārjuna zavzema mesto drugega patriarha, v kitajskem budizmu Čiste dežele pa celo prvega patriarha. D. J. Kalupahana poudarja, da je tovrstno imenovanje pretiravanje, ki izhaja iz poznejšega nekritičnega povečevanja zgodnjega budizma, in da je imela budistična tradicija vrsto modrecev, ki bi si lahko delili tako častljivo mesto z Nāgārjunom. Glej: Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 2-3 in Betty, L. S. (1983): "Nagarjuna's Masterpiece – logical, mystical, both, or neither?" V: *Philosophy East and West*, letn. 33, št. 2, str. 123.

⁶Budizem namreč nima linearnega koncepta časa z začetkom v nekem določenem trenutku in zatorej tudi budistični pogled na svet ni teleološki, predvsem pa zgodovina ni le zgodovina človeških posameznikov in dejanj.

⁷Ta letnica se naslanja na sprejeto letnico Buddhove *parinirvāṇe*. Nāgārjuna naj bi namreč živel približno 700-900 let zatem. Prav tako je v tem obdobju Nāgārjuna poslal dve pismi s pozivom za mir kralju severne dinastije Śātavāhana.

poti/Temeljna modrost iz središča) oziroma *Madhyamakakārikā* ali preprosto *Kārikā* s sedemindvajsetimi kratkimi poglavji in skupno štiristotimi verzi predstavlja osrednje besedilo *mādhyamike*,⁸ ene of dveh vodilnih šol *mahāyāna* budizma (druga je bila *yogācāra*).⁹ Namen tega izjemnega filozofskega teksta, ki razvije silovito kritiko teorij o samobitnosti stvari, ni bil prepričati bralca, da zavzame neko določeno stališče, ampak ravno nasprotno – prikazati, da je vsako konceptualno rešitev moč spodbiti. Delo, ki podaja Nāgārjunovo razumevanje in kritiko našega razumevanja sebe ter sveta okoli nas (v katerem razlikujemo posamezne entitete – med njimi tudi nas same –, ki vzajemno delujejo v prostoru in času), odlikuje brezkompromisno seciranje posameznih propozicij in spodbijanje človeške nuje po univerzalnem diskurzu, ki zajema in združuje, enoti vse.

Običajno se privzema, da je razcvet Nāgārjunove filozofije spodbudilo branje besedil konkurenčnih si gibanj klasičnega *theravāda* in porajajočega se *mahāyāna* budizma,¹⁰ vendar je v njegovih besedilih¹¹ sklicevanje na le-te dokaj redko. V *Mūlamadhyamakakāriki* je neposredno omenjeno besedilo zgolj eno, in sicer *Katyāyanāvavāda* ("Poznavajoč stvari in nestvari je Buddha v *Nasvetu Katyāyanu* zanikal tako bivanje kot nebivanje."¹²). Zato je verjetneje, da je Nāgārjunova misel navdih črpala v perečih sholastičnih filozofskih razpravah med severnoindijskimi *brahmāṅskimi* in budističnimi misleci. V tistem času se je v Indiji dodobra uveljavilo šest *āstika* [skrt. ortodoksen] *brahmāṅskih* sistemov oziroma *darśan* [skrt. koren *drś* – videti, pogled, nazor], ki so sledili avtoriteti *Ved: nyāya* [skrt. *ni-āya*, vzvratna ukrivljenost v smislu logičnega

⁸Poleg Nāgārjuna so bili vidnejši predstavniki šole še Buddhapālita (5. st. n. št.), Bhāvaviveka (6. st. n. št.), Candrakīrti, Śāntarakṣita in Kamalaśīla (vsi trije 8. st. n. št.).

⁹Tradicionalno se Nāgārjuna smatra za utemeljitelja vseh *mahāyāna* šol Azije, od tibetanskega do zen budizma, v filozofskih krogih pa potekajo obsežne debate o upravičenosti umestitve Nāgārjuna v to linijo budizma, katere problematiko je prvi izpostavil A. K. Warder, češ da se filozof neposredno ne naslavlja na nobeno od temeljnih razprav *mahāyāne*. Glej: Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 7.

¹⁰Dozvedno raznolikost oziroma celo nasprotnost *theravāda* in *mahāyāna* budizma je spodbujala zlasti tekmovalnost med pripadniki šol, sicer pa sta si ti dve budistični veji zelo podobni. D. J. Kalupahana predlaga celo opustitev tērminov *theravāda* in *mahāyāna*. Glej: Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 1, 5-6.

¹¹Strokovnjaki, ki preučujejo Nāgārjunovo filozofsko dediščino, si niso edini v mnenju o njegovem pogosto vprašljivem avtorstvu ostalih besedil, ki so se mu tradicionalno pripisovali.

¹²*Mūlamadhyamakakārikā*, 15/7. Prevodi besedila so za potrebe tega prispevka nastali na podlagi treh prevodov *Mūlamadhyamakakāriki*: iz sanskrta v angleški jezik Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; iz tibetanskega v angleški jezik Garfield, J. L. (ur.) (1995): *The fundamental wisdom of the middle way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, New York: Oxford University Press in Batchelor, S. (prev.) (2000): *Verses from the Centre*. Povzeto 28. marca 2009 s strani <http://www.stephenbatchelor.org/verses2.htm>.

postopka, silogizma, sklepa, metode, pravila] – vedska šola logike,¹³ *vaiśeṣika* [skrt. nanašajoč se na posamičnosti, razlike, *viśeṣe*] – vedski atomizem,¹⁴ *sāṃkhya* [skrt. štetje, popolna vednost] – indijska emanacijska teorija,¹⁵ *yoga*,¹⁶ *mīmāṃsā*¹⁷ [skrt. preiskovanje] in *vedānta* [skrt. zaključek, konec *Ved*].¹⁸ Obenem pa so se tudi znotraj budistične filozofske linije oblikovale nove orientacije, ki so skušale uveljaviti teorije osnovnih substanc v okviru svojevrstnega atomizma. Pri tem je pomembno omeniti zlasti *sarvāstivādo* [skrt. *sarva asti*, vse je]¹⁹, katere zamotano taksonomijo *dharm* [skrt. to, kar drži skupaj, manifestacija resničnosti, pojavno] je med drugim spodbijal Nāgārjuna. *Sarvāstivāda* je učila radikalni pluralizem, ki sicer prevzema budistični nauk *anātmana* [skrt. nejaz], torej zanikanje sebe kot substance ali duše, ampak vpeljuje eksistenco petinsedemdesetih pogojenih in nepogojenih trenutnih entitet, t. i. *dharm*, ki po principu starogrškega koncepta atomov predstavljajo poslednje, nedeljive enote. Trdili so, da pogojene *dharme* ne nastanejo, ampak vselej že obstajajo in zgolj spremenijo svoje stanje iz latentnega v manifestno, iz česar sledi, da

¹³Temeljno besedilo *nyāye* je *Nyāya-sūtra* [skrt. *sūtra*, nit, fig. navodilo, vodič] Gautame Akṣapāde. Teoretiki *nyāye* so zagovorniki neposrednega realizma, znotraj katerega vztrajajo, da je vse, kar obstaja, ljudem spoznatno ter da so osnovni vir znanja zaznave. Obstoj *ātmana* [skrt. jaz, sestvo] izpeljujejo iz sklepanja, da mora obstajati neka trajna podlaga, medij vsega spoznavanja, zaznav, čustev itd. *Mokṣa* [skrt. osvoboditev] je opisana kot stanje ne-zavesti, v katerem se sestvo loči od empiričnih lastnosti, značilnih za njegovo utelešeno obliko v *saṃsāri* [skrt. krogotok ponovnih rojstev]. *Nyāya* se je pretežno ukvarjala z logičnimi in epistemološkimi vprašanji, sprejela pa je pluralistično-realistično ontološko shemo *vaiśeṣike*.

¹⁴Utemeljitelj *vaiśeṣike* je bil Kaṇāda oziroma Kana-bhuk [skrt. jedec atomov]. Šola se je ukvarjala s klasifikacijo sestavnih delcev [skrt. *padārtha*] vsega, kar je. Zgodnji teksti *vaiśeṣike* so skušali dokazati, da je vse sestavljeno iz nedeljivih delcev imenovanih *paramānu* [skrt. atom]. Pozneje sta se *nyāya* in *vaiśeṣika* združili v eno šolo, v kateri je prva narekovala formalno-logično strukturo nauka, druga pa njegovo ontološko vsebino.

¹⁵Utemeljitelj *sāṃkhya* naj bi bil Kapila, osnovno delo, na katerega se je šola naslanjala, pa je bilo *Sāṃkhyakārikā* avtorja Iśvarakrṣṇe. Medtem ko je začetni razvoj filozofskega sistema *sāṃkhya* začrtala že *vedānta* (nedualistična *sāṃkhya*), je v budističnem obdobju šola *sāṃkhya* učila ateistično dualistično filozofijo dveh temeljnih principov: *prakṛti*, ki je opisan kot poslednja nepogojena podlaga celotnega izkustveno-pojavnega sveta, edini nepovzročen vzrok in večni vrelec energije, razvitje virov katerega so vsi pojavi od materije do duha, ter *puruṣa*, čista, neskončna, večna, nespremenljiva in vseprejemajoča zavest, ki posameznika povzdiguje nad svet pogojenosti in vzročnosti.

¹⁶Osnovna besedila so Patañjalijeve *Yoga-sūtre*, v katerih je razvita osemstopenjska meditativna metoda fizične, moralne in duševne discipline. Podobno kot *nyāya* in *vaiśeṣika* sta se tudi *sāṃkhya* in *yoga* povezali, ena s pretežno teoretičnim, druga pa praktičnim doprinosom. Temeljna razlika med njima je, da *yoga* priznava boga Iśvaro, ki je različen od *ātmana*, ter poudarja izvajanje praktičnih vaj za doseg osvoboditve, medtem ko *sāṃkhya* obstoj Iśvare zanika in poudarja, da je pristna filozofska misel zadostna, da pripelje do resnice in potemtakem do osvoboditve.

¹⁷S sistematičnim formalistično-hermenevtičnim pristopom je *mīmāṃsā* razvila teorijo obrednih dolžnosti ter primerne metodike preučevanja *Ved*. Vedska besedila so se uporabljala kot *mantra* pri daritvah in v gozostu je prihajalo do nestrinjanj o vrstnem redu besed v stavku oziroma njihovem posameznem pomenu glede na splošni tok stavka ter celotnega vedskega konteksta. Šola je bila naperjena proti asketizmu in misticizmu. Njene *sūtre* pripisujejo Jaiminiju, kasnejši pomembni filozofi pa so bili še Śābara, Kumārila Bhaṭṭa in Prabhākara.

¹⁸Filozofija *vedānte* je črpala iz naukov *Upaniṣad* in *Bhagavadgīte*, vendar je bilo njeno učenje natančno sistematičizirano šele v *Brahma-sūtrah* oziroma *Vedānta-sūtrah*. Temeljni cilj prakticirajočega v okviru *vedānte* je bilo transcendiranje meja sestva in uvid enosti z božanskim, tj. spoznanje, da je *ātman* istoveten z *brahmanom*.

¹⁹Gre za budistično šolo, ki se je pod vladavino kralja Aśoke odcepila od šole *sthavira*, ene od dveh šol (druga je bila *mahāsāṃghika*), v kateri se je na budističnem zborovanju v Pāṭaliputri razdvojila začetna budistična skupnost.

preteklost, sedanjost in prihodnost v posamezni *dharmi* obstajajo hkrati. Od tod se je *sarvāstivāde* prijelo filozofsko geslo, da 'vse je'. Iz *sarvāstivāda* realizma sta se razvili dve šoli, *vaibhāṣika* in *sautrāntika*. *Sautrāntika* je predpostavljala obstoj čiste zavesti, ki je temelj človeškega življenja in vztraja skozi proces ponovnih rojstev. Pri tem posameznih krogov *samsāre* ne preživi celotna osebnost človeka (nauk, ki ga je učila šola *pudgalavāda*), ampak je zavest zgolj nekakšen nosilec *samsāre*.²⁰ Osrednje zanimanje *vaibhāṣike* pa je bil nauk o vzročnosti, v okviru katerega je šola, izhajajoč iz predpostavke, da je nastajanje predmetov neodvisno od človeškega opazovanja, zaključila, da vzrok nikoli ne mine in da potemtakem substanca večno biva.

V predsholastičnem obdobju so razprave o spoznavno-teoretskih in logičnih problematikah potekale med različnimi smermi v okviru *darśan*, v sholastični fazi filozofske misli pa sta nasprotujoča si tabora postala zlasti *brahmāṅske darśane* na eni ter budistične teorije na drugi strani in najverjetneje je, da je Nāgārjunova misel navdih za *Mūlamadhyamakakāriko* kot razstavitev vseh nazorov črpala prav v teh aporijah.

::NĀGĀRJUNOVA FILOZOFSKA DEKONSTRUKCIJA

Tu je bila na delu najstarejša in najdaljša psihologija, sploh ni napravila nič drugega: vse dogajanje ji je pomenilo delovanje, vsako delovanje posledico volje, svet ji je bil množstvo delujočih, vsemu dogajanju smo podtikali storilca ("subjekt").²¹

Modri se ne ustavi niti pri bivanju niti pri nebivanju.²²

Trpljenje, delovanja in telesa in dejavniki in učinki so kot mesto gandharv,²³ privid, sanje.²⁴

Pričujoči prispevek se ukvarja z Nāgārjunovo filozofsko dekonstrukcijo sholastičnih sistemov njegovega časa in se nazadnje v luči tako začrtanega okvira posveti tematiki minljivosti. S kritičnim pristopom, ki ne prizanaša nobeni takratni substancialni teoriji, ostaja Nāgārjuna zvest osnovni budistični

²⁰Ideja trajnega, nepretrganega obstoja zavesti je močno vplivala na razvoj nauka *yogācāre*.

²¹Nietzsche, F. (2006): *Somrak malikov*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 39.

²²*Mūlamadhyamakakārikā*, 15/10.

²³[skrt. *gandharvanagara*]. *Gandharve* so božanstva, ki živijo v oblakih in igrajo glasbo, v indijski mitologiji pa najpogosteje naznačujejo fantazijo brez stvarne podlage in je zatorej mesto *gandharv* namišljeno mesto v oblakih.

²⁴*Mūlamadhyamakakārikā*, 17/33.

naravnosti ostre presoje in zavrnitve obstoječih filozofskih in religijskih teorij o naravi stvari. Lahko bi se vprašali, kakšen (če sploh kak) pomen imajo debate med indijskimi filozofskimi šolami, ki so potekale skoraj dvatisoč let nazaj, za nas in za naše pojmovanje ter doživljanje minljivosti? Razprave se zdijo danes prav tako aktualne, kot so bile takrat, saj poskušajo razrešiti nekonsistentnost zdravorazumskega razumevanja sveta (v budističnem učenju *saṃsāro* vzpostavljaajoči dejavnik), ki je bilo takrat v tolikšni meri kot danes ujeto v dualistično konceptualno matrico. Najbolj boleča dvojnost je verjetno tista med predstavo sebe kot nečesa nespremenljivega, brezčasnega ter ločenega od svojih lastnosti (kot je npr. telo) na eni strani in vednostjo o neizogibnem staranju in smrti ter posledično o neločljivosti sebe od svojih lastnosti (telo itd.) na drugi. Ta grenka dvojnost, ki napaja občutke žalosti, strahu in obupa, je odsev osnovnega razlikovanja med stvarmi in njihovimi lastnostmi (kamor sodijo tudi odnosi vzročnosti), ki omogoča dozdevno objektivnost sveta na eni strani in občutek zasebnosti [pāli *atmā*] na drugi.

Kot izraža sam naslov njegovega temeljnega besedila, Nāgārjuna v razvoju svojega nauka sledi budistični doktrini srednje poti²⁵ [skrt. *madhyamā-pratipad*, pāli *majjhimā paṭipadā*], katere filozofski vidik je bil predhodno razvit v *Kaccāyanagotta-sutti*²⁶, kratki *sūtri*, ki jedrnato podaja osnovni Buddhov nauk. Razpre namreč odgovor na epistemološko vprašanje 'Katero stališče je pravilno?' [pāli *sammā-ditṭhi*]²⁷ ter poišče srednjo pot²⁸ med teorijo 'trajnega bivanja' – *atthitā* – zgodnjih *Upaniṣad* ('vse je, obstaja' [pāli *sabbaṃ atthi*]) in nihilistično teorijo 'nebivanja' – *nathitā* – indijskih materialistov²⁹ ('nič ne

²⁵Kljub številnim odklonom tekom razvoja budistične filozofije je ta doktrina preživela in to predvsem zahvaljajoč Nāgārjunu ter raznim reformatorjem, med katerimi je bil eden vidnejših Moggaliputta-tissa.

²⁶Ime za *Katyāyanāvavādo* v pāliju.

²⁷*Brahmajāla-suttanta* navaja, da naj bi bilo v Buddhovem času razširjenih kar dvainšestdeset različnih naziranj (ki pa jih je Buddha razdelil v dve skupini). Pravilno stališče se v budizmu postavlja nasproti napačnemu stališču *micchā-ditṭhi*. Pomembno je poudariti, da pri tem ne gre za tako protistavljanje, kakršno je bilo nasprotje med resnico in neresnico v predbudistični filozofiji, ko je za resnično veljalo le tisto, kar je obstajalo (pāli *sat, astitva*), in sicer stalno, trajno.

²⁸*Kaccāyanagotta-sutta* tega nazora ne imenuje izrecno srednja pot, ampak *majjhena damma* [pāli učenje po sredini]. Veljačič ga prevaja kot pot iz središča. Njegov prevod sem uporabila za vodilo pri svojem. Glej: Veljačič, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij*, Cankarjeva založba: Ljubljana, str. 231-232.

²⁹Tako v hindujski kot v budistični literaturi je mogoče najti omembe materialističnih filozofskih smeri, ki so bile prepoznane kot heretične. *Upaniṣade* omenjajo dve šoli filozofske smeri *cārvāka* [skrt. *carv*, jesti] – *dhūrta* in *suśiṣṭa* – doktrine katere so bile splošno znane kot *lokāyata*. Ta naziranja niso sledila *Vedam* niti kakemu drugemu svetemu tekstu in tako kot budisti večinoma niso priznavala obstoja duše. Življenje in zvest sta bila zanje zgolj plod raznovrstnega spajanja materije. Obenem so zanikala življenje po smrti in povračilo za delovanje, kajti niso sprejemala niti koncepta kreposti niti izprijenosti. Ker se življenje vselej konča s smrtjo in se po zažigu telesa iz pepela ne porodi novo rojstvo, so ga predstavljala kot namenjenega radostim ter užitkom in dokler traja, se jim je zdelo neplodno razmišljati o čem drugem. Niso sprejemala veljavnosti sklepanj in so postavljala, da je zaupanja vredno le tisto, kar je neposredno zaznavno. *Dhūrta cārvāka* je poudarjala, da obstajajo le štirje elementi – zemlja, voda, zrak in ogenj – ter da je telo plod spajanja atomov. *Suśiṣṭa cārvāka* pa je obstoj duše,

obstaja' [pāli *sabbam n 'atthi*]), ki so se zoperstavljali tradicionalni indijski metafiziki. Srednja pot potemtakem po Buddhu pomeni središčno linijo med teorijo, da večno sebstvo preživi smrt (eternalizem), ter teorijo, da ob smrti pride do popolnega propada osebe (teorija uničenja), in je bila pojasnjena kot *paṭiccasamuppāda* oziroma *pratītyasamutpāda* [pāli, skrt. soodvisno nastajanje].³⁰ *Trilakṣaṇa* oziroma *tilakkhaṇa* [skrt, pāli tri znamenja] *pratītyasamutpāde* so v budizmu *anitya* [skrt. minljivost, nestalnost] – "Stvari nikoli niso neminljive."³¹, *duḥkha* [skrt. trpljenje] in *anātman*, v skladu s katerim pravzaprav ne moremo umreti, saj se nikoli nismo rodili. Sledeč doktrini *pratītyasamutpāde*, nauku nastajanja in minevanja vzročno pogojenih pojavov, ki je bistveno vplival na razvoj Nāgārjunove misli,³² *Kaccāyanagotta-sutta* ves pojavni svet umešča v okvir vzajemnega delovanja in medsebojnega vplivanja dvanajstih dejavnikov [pāli *dvādaśāṅga*], ki pogojujejo druge in so tudi sami pogojeni od drugih.

"Vse obstaja." To, *Kaccāyana*, je ena skrajnost. "Nič ne obstaja." To, *Kaccāyana*, je druga skrajnost. *Kaccāyana*, ogibajoč se tema dvema skrajnostima Tathāgata³³ učim nauk iz središča: Pogojene od nevednosti nastanejo stvaritve, ki izvirajo iz hotenja. Pogojena od stvaritev, ki izvirajo iz hotenja, nastanejo zavedanja. Pogojena od zavedanj nastane psihofizična osebnost. Pogojenih od psihofizične osebnosti nastane šest čutov. Pogojene od šestih čutov nastanejo povezave. Pogojena od povezav nastanejo čustva. Pogojeno od čustev nastane hrepenenje. Pogojena od hrepenenja nastane lakomnost. Pogojeno od lakomnosti nastane postajanje. Pogojeno od postajanja nastane rojstvo. Pogojeni od rojstva nastanejo staranje, smrt, žalost, žalovanje, bolečina, potrnost in obup. Tovrsten je izvor celotne gmote bede in trpljenja.³⁴

Kaccāyanagotta-sutta zaključí, da se ob odstranitvi teh dvanajstih pogojev razpoloženje umiri in da je dosežena osvoboditev od trpljenja (razsvetljeni

.....
ki je ločena od telesa, sicer sprejemala, vendar naj bi bila le-ta ob smrti skupaj s telesom uničena. Glej tudi: Dasgupta, S. (1975): *A History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 78-79.

³⁰Izraz bi lahko prevajali tudi kot soodvisni nastanek, soodvisni izvor, soizvor, vzajemno-odvisni izvor, pogojeno nastajanje itd.

³¹*Mūlamadhyamakārikā*, 21/4.

³²D. J. Kalupahana poudarja, da je Nāgārjunova filozofija le veličasten komentar na Buddhov nauk in poskus očiščenja le-tega vseh metafizičnih spekulacij, ki so se ga prijele tekom stoletij. Potemtakem, pravi, je *Mūlamadhyamakārikā* odličen komentar h *Kaccāyanagotta-sutti*. Glej: Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 5.

³³Ime, ki naj bi ga Buddha za časa svojega življenja uporabljal, ko je govoril o sebi. Navezuje se na besedo *tathatā* [skrt. takšnost].

³⁴Prevedeno po angleškem prevodu *Kaccāyanagotta-sutte* iz sanskrta. Glej: Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 10.

namreč spozna, da je le-to vzročno pogojeno) ter cikličnega rojevanja in umiranja. Obstoje posameznega bitja posledično predstavlja tok pogojenih pojavov, ki sicer ne premorejo metafizične podlage, a se kljub temu nadaljujejo od enega rojstva do drugega, dokler pogoji, ki jih ohranjajo, učinkujejo. V budizmu je ponovno rojstvo, ki se dogodi brez vnovič rojenega sebstva, pojasnjeno kot eno od brezosebnih razvojev, ki se zgodijo, ne da bi obstajal jaz, ki bi jih udeležanjal oziroma doživljal. Buddha razlaga, da vsak dejavnik izvira iz predhodnih pogojev, ki so jih povzročili drugi dejavniki.³⁵ Karmične posledice dejanj torej vzniknejo, čeprav ni nikogar, ki bi *karmo* [skrt. posledična vsota človekovega ravnanja v prejšnjih življenjih, veriga vzrokov in učinkov v moralnem življenju] povzročil oziroma ki bi prejel njen izsledek.

Nauk o neodvisnem nastajanju tako nudi radikalno drugačno stališče, ki se postavlja onkraj mnenj. V tej luči je formulacija 'srednja pot' problematična, saj nakazuje naziranje, ki išče kompromis med dvema skrajnostima, medtem ko je budistična filozofija ravno nasprotno – zanikanje kakršnegakoli nazora.

Praktični vidik doktrine srednje poti, ki se neposredno navezuje na filozofskega, je bil razvit v *Dhammacakkappavattana-sutti*, ki velja za prvi Buddhov govor. Tu je srednja pot načrtana med *kāmasukhallikānuyogo* [pāli vdajanje užitek] na eni strani in *attakilamathānuyogo* [pāli samotrpinčenje] na drugi. Ta *sūtra* razvije tudi *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo* [pāli plemenita osmerna pot] do sreče in svobode: pravilno videnje, pravilni nameni, pravilno govorjenje, pravilna dejavnost, pravilno prehranjevanje, pravilni napor, pravilna pozornost in pravilna zbranost.

Nāgārjuna pri izpeljavi svojih sklepanj izhaja iz splošne budistične iztočnice, da je zaradi *avidyā* [skrt. ne-vedenje] in napačne predstave o obstoju *ātmana* osnovno dejstvo življenja *duḥkha* in da si je zato potrebno prizadevati k osvoboditvi od dejavnikov, ki ljudi pripeljejo do trpljenja. Dejavnik, ki vodi v boleče izkušnje, je po Nāgārjunu neutemeljeno hipostaziranje stvari (ki so sicer prazni pojavi, torej brez podpore v sebi), na katere se ljudje navezujemo. Najtesnejša in zato tudi najbolj boleča navezanost je tista na občutek jaza. Problem koncepta samobitnega jaza oziroma sebstva [skrt. *svabhāva*] je njegova domnevna nepretrganost, kontinuiteta, ki kljub spremembam vztraja (*s svabhāvo* se namreč povezujejo stalnost, neodvisnost, enost in samopovzročeno). Svet samobitnih entitet bi namreč onemogočil spremembo, menjavo, postajanje in dejavnost, kajti vse bi bilo večno in statično. "Če bi reči samobitno obstajale, ne bi postale neobstoječe. Nikoli ni tako, da bi samobit lahko postala nekaj

³⁵Kljub zanikanju bivanja in nebivanja v metafizičnem smislu je Buddha pojma dopuščal v izključno empiričnem pomenu in je besedi v glagolskih oblikah *atthi* [pāli obstaja] in *n'atthi* [pāli ne obstaja] – kot empiričnih učinkov predhodnih pogojev – še vedno uporabljal.

drugega.”³⁶ Če v svetu neodvisno obstoječih entitet privzamemo, da je tudi trpljenje samobitno, bi bilo le-to posledično nepovzročeno in večno brez ponujene možnosti za spremembo. Toda ker je budistična slika sveta ravno obratna (le-ta je namreč spremenljiv in prazen samobitno obstoječih stvari), sta moralno napredovanje in duhovna rast mogoča.

Nāgārjuna torej ne dekonstruira le metafizičnih sistemov svojih sodobnikov, ampak se dotakne vsakdanje človeške metafizike, ki je nujno aktualna tudi danes, saj se odraža v našem dihotomizirajočem zaznavanju stvarnosti. Izhaja namreč iz vsakdanjega pogleda na svet in razumevanja sebe v njem, posledica katerih je, da stvari (npr. mizo, stol, posodo, vodo, žlico, ipd.) brez vsakokratnega premisleka samodejno zaznavamo kot ločene ene od drugih. Poslužujoč se budističnega vodila *upāyakauśalya* [skrt. popolnost izbrane metode, večnost metode]³⁷ Nāgārjuna v *Mūlamadhyamakakāriki* dekonstruira tovrstne zdravorazumsko sprejete, a varljive dvojnosti, večino katerih je moč izpeljati iz osnovnega razlikovanja med substanco in atributom oziroma med subjektom in predikatom,³⁸ ter skuša premostiti dualistično razumevanje jaza v svetu.

Naj za ponazoritev Nāgārjunovega razstavljanja teorij podam nekoliko podrobnejši prikaz drugega poglavja (“Razčlemba hodečega in nehodečega”), v katerem skuša pokazati, da je vsakdanje pripisovanje predikatov gibanja samostalniškemu predmetu nerazumljivo in nesmiselno. Nāgārjuna se osredotoči na hojo, oziroma zdravorazumsko razlikovanje med *gamana* [skrt. hoja]³⁹, tj. ‘dejanjem hoje’ (predikat) in *gantā* [skrt. hodeči], tj. ‘hodečo stvarjo’ (subjekt/substanca). “Če je hoja v hodečem, bi morala biti hoja dvoznačna: tista, preko katere je hodeči, in tista, preko katere hodi.”⁴⁰ V vsakdanjem razumevanju namreč ljudje ločujemo sebe od svojih dejanj, kar nakazuje svojevrstno reifikacijo dejanja. To potrjuje tudi jezikovna raba samostalnikov kot so hoja, tek, kuha, vrtnarjenje ter dejanje, dejavnost, dej, ipd. “...Kdo ali kaj je tisto, ki gre?”⁴¹ Ne moremo reči ‘hodeči hodi’, saj bi to, če gre za dva opisa istega dejanja, pomenilo, da je eno nanašanje odveč (torej “... nepravilno je reči, da sta hodeči in hoja enoznačna.”⁴²). Obenem pa se ‘hodeči’ in ‘hoja’ ne moreta popolnoma razlikovati, kajti potemtakem bi lahko bila ne le drug brez

³⁶*Mūlamadhyamakakārikā*, 15/8.

³⁷Glej: Schroeder, J. “Nāgārjuna and the Doctrine of the ‘Skillful Means.’” V: *Philosophy East and West*, Honolulu, University of Hawai’i Press, str. 559-583.

³⁸D. R. Loy kot primer podaja dvojnost med jazom in telesom. Glej: Loy, D. R. (1999): “Language against Its Own Mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen.” V: *Philosophy East and West*, letn.. 49, št. 3, str. 250.

³⁹Iz korena *gam* [skrt. iti].

⁴⁰*Mūlamadhyamakakārikā* 2/5.

⁴¹Prav tam, 2/22.

⁴²Prav tam, 2/18.

drugega (in bi bil 'hodeči' 'hodeči' tudi brez 'hoje'), ampak bi stavek 'hodeči hodi' nakazoval dve različni gibanji (torej "...nepravilno je reči, da sta hodeči in hoja različna"⁴³). Po Nāgārjunu je potemtakem nesmiselno reči, da 'hodeči hodi' oziroma 'idoči gre', saj je v tovrstnih stavkih nemogoče razlikovati med dejavnikom in dejanjem. Prav tako bi bilo protislovno reči, da 'nehodeči hodi'. "Če hodečega ne bi bilo, bi bila hoja nemogoča. Če pa ne bi bilo hoje, kako bi tedaj lahko obstajal hodeči? ... Če hodeči ne more biti brez hoje, zakaj potem vendarle lahko rečemo: hodeči hodi? Trditi, da hodeči hodi, implicira, da bi lahko obstajal tudi hodeči, ki ne hodi..."⁴⁴ Podobno Nāgārjuna razvije kritiko koncepta 'začetka hoje' ("Gibanje se ne začne v tistem, kar se je že premaknilo, niti se ne začne v tistem, kar se še ni premaknilo, in niti se ne začne v tistem, kar se premika, v čem je torej začetek gibanja?")⁴⁵ in 'mirovanja'. Mirovati ne more namreč niti 'hodeči' (to bi bilo protislovje – "Če je brez hoje nemogoče predpostavljati hodečega, kako bi bilo potem mogoče reči, da je hodeča stvar mirujoča?")⁴⁶ niti 'nehodeči' (ta namreč sploh ne more postati 'mirujoči'). Pri kritiki stavka 'hodeči hodi' gre za zavrnitev eternalizma [skrt. *śāśvata-vāda*] in s tem substancialnega ter neodvisno obstoječega gibalca oziroma gibanja, pri stavku 'nehodeči hodi' pa za zanikanje momentalizma [skrt. *uccheda-vāda*] in s tem nesubstancialne ter povsem odvisne eksistence, po kateri je empirična realnost popolnoma zmotna. Nihilistična eksistenca v budističnem kontekstu namreč ne sliči na budistično minljivost (*anitya*) v okviru soodvisnega nastajanja, ampak prej na trenutno destrukcijo, ki ostaja metafizična.

Nāgārjuna torej ponazori nejasnost in nekonsistentnost uporabe odnosa med 'hodečim' (dejavnikom) in 'hojo' (dejanjem) ter v istem poglavju tudi rabo obeh s 'krajem hoje' (krajem dejanja) za opis nečesa in pokaže, da posledično 'hoja', 'hodeči' ter 'kraj hoje' ne obstajajo in da so prazni. Vzporedno s tem izpostavi, da je odnose med 'dejavnikom', 'dejanjem' in 'krajem dejanja', ko so enkrat razločeni na način, kot jih ločujeta naš jezikovni sistem in zdrava pamet, dejansko nemogoče razumeti. Na podoben način Nāgārjuna dekonstruira zaznavanje (zaznavajoči zaznava zazanavni predmet), ljudi in njihova čutila, čustva, hrepenenje, rojstvo, obstoj, propad, trpljenje, identiteto, različnost, koncepte 'prej', 'potem' in 'istočasno', povezovanje ter splošno dvojnost med predmeti in njihovimi lastnostmi. Prepoznava, da sta razlikovanje in ločevanje jeziku inherentna in da sta za relativno raven resnice, tj. *saṃvṛti-satyo*, znotraj katere zaznavamo in si predstavljamo zunanje pojave, sebe, vzročna

⁴³Prav tam, 2/18.

⁴⁴Prav tam, 2/7, 2/9 in 2/10.

⁴⁵Prav tam, 2/12.

⁴⁶Prav tam, 2/16

razmerja, moralne vrednote, ipd. kot neodvisne in samobitne, nepogrešljiva (o tem je več zapisano v poglavju o praznini). *Paramārtha-satya*, tj. absolutna raven resnice, pa je tista, ki ves pojavni svet osvetli kot prazen samobiti, v svoji takšnosti (*tathatā*).

Nāgārjunovo dokazovanje je bilo deležno obširnih kritik, mnoge katerih so zaključile, da je sklepanje v *Mūlamadhyamakakāriki* v veliki meri suhoparna igra besed. Betty npr. poudarja, da je Nāgārjunova izpostavitve predikata *gamana* ('hoja') neutemeljena, češ da le-ta nima ekvivalenta v empiričnem svetu in da je pojem posledično empirično brezpomenski, saj 'hoja' brez 'hodega' v svetu ne obstaja, iz česar izpeljuje neveljavnost argumenta. Loy na drugi strani poudarja, da *Mūlamadhyamakakārikā* ni "analiza sveta, ampak naših načinov razumevanja sveta."⁴⁷ Le-ti so tisti, pravi, ki so po Nāgārjunu nekonsistentni in naš svet šele delajo empiričen. Loy zato nasproti Bettyu postavlja, da je *gamana* namesto v pojavnem svetu potrebno iskati v miselnih kategorijah in da 'hojo' najdemo v "naši ukoreninjeni težnji (za katero je mor-da pristojna ... subjektno-predikatna narava jezika) razločevanja izkustva na samobitne entitete in njim pripadajoče dejavnosti."⁴⁸ Medsebojno delovanje med ločenimi entitetami opisujemo z vzročnimi razmerji, iz česar sledi, da so stvari same nekavzalne, kar se ujema z našim vsakdanjim razumevanjem predmeta kot stvari, kontinuiran obstoj katere ne potrebuje razlage, kajti ko enkrat nastane, je od tedaj naprej samoobstoječ.

S pomočjo dialektične metode *reductio ad absurdum* [skrt. *prasaṅga-vākya*] je tako v *Mūlamadhyamakakāriki* razkrita iluzornost pojavnega sveta. Ker je nastanek vseh pojavov pogojen, le-ti nimajo lastnega nenastalega, nepogojenega, nespremenljivega ter stalnega sebstva, ki ga ljudje sicer zmotno pripisujemo vsem bitjem in po katerem naj bi le-ta bila to, kar so. "Stvari nimajo notranje narave, saj se spreminjajo."⁴⁹ Nāgārjunov namen v *Mūlamadhyamakakāriki* je bil pokazati, da *svabhāva* ne obstaja, da je vse ravno nasprotno od nje, tj. prazno, relativno in pogojeno, ter da sta v svetu vzročnih povezav, ki so ontološko ireducibilne, subjekt in objekt neločena. Ker je nastanek entitet odvisen od vzrokov in pogojev, nimajo samobiti. To Nāgārjuna imenuje *śūnyatā* [skrt. praznina] in z njo razglasi neveljavnost in brezpomenskost vseh *dṛṣṭi* [skrt. nazor, nauk].

⁴⁷Loy, D. R. (1999): "Language against Its Own Mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen." V: *Philosophy East and West*, letn.. 49, št. 3, str. 249.

⁴⁸Prav tam, str. 4.

⁴⁹*Mūlamadhyamakakārikā*, 13/3

::ŚŪNYATĀ

... praznina se ne razlikuje od oblike in oblika se ne razlikuje od praznine, kar je praznina, to je oblika ...⁵⁰

*Uzreti pojave v luči praznine pomeni osvoboditi se ontoloških entitet in spregledati področje takšnosti biti.*⁵¹

Śūnyatā v Nāgārjunovi filozofiji pomeni praznino vseh stvari, *dharm*. Nakazuje nenehno spreminjanje ter posledično nestalno naravo pojavov in je poleg praznine praznine in identitete praznine ter soodvisnega nastajanja tudi osnovni princip *Mūlamadhyamakakārike*. Etimološka analiza izraza (sanskrtski koren *svi-* pomeni nabrekniti) razkriva različnost parmenidovske ničte praznosti in budistične praznine, ki jo je točneje razumeti kot nabreklo votlost. Ne pomeni niti odsotnosti niti izničenja ("Praznina ni uničenje."⁵²), saj oba primera predpostavljata nekaj predhodno obstoječega.

Prav na podlagi doktrine o praznini nekateri strokovnjaki izpeljujejo, da je Nāgārjunova misel v mnogih ozirih poglobitev in sistematizacija nauka (*Mahā*)*Prajñāpāramitā-sūter*⁵³, zbirke približno štiridesetih *mahāyāna*⁵⁴ *sūter* z močnim didaktičnim podtonom, ki so bile pod tem naslovom združene pod skupnim imenovalcem ukvarjanja z dosegom in ostvaritvijo *prajñe* [skrt. transcendentalna modrost, prodorna vednost, ki je onkraj vsakršnje dualnosti]. V Evropi sta najbolj poznani *Diamantna sūtra* (*Prajñāpāramitā-vajracchedikā-sūtra*) in *Sūtra srca* (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*).⁵⁵ Zgodnja *Prajñāpāramitā* besedila predstavljajo odziv *mahāyāne* na budistični substancializem po Buddhu.

V okviru *mādhyamika* šole ima *śūnyatā* kot temeljno vodilo⁵⁶ dvoznačni pomen, na eni strani pomeni brezsebstvo, torej praznost samobitnega jaza,

⁵⁰Conze, E. (prev.): *The Heart Sutra*. Digital International Buddhism Organization. Povzeto 28. marca 2009. <http://kr.buddhism.org/zen/sutras/conze.htm>.

⁵¹Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 63-64.

⁵²*Mūlamadhyamakakārikā*, 17/20.

⁵³Le-te so sicer del *Vaipulya-sūter mahāyāne*, ki so bile najverjetneje napisane in urejene na začetku n. št.

⁵⁴Glej opombo 9.

⁵⁵*Sūtra srca* je npr. stvari, ki so prazne notranje narave, predočila kot "neustvarjene, neuničene, ne nečedne in ne čiste, ne pomanjkljive in ne dovršene." Glej: Conze, E. (prev.): *The Heart Sutra*. Digital International Buddhism Organization. Povzeto 28. marca 2009. <http://kr.buddhism.org/zen/sutras/conze.htm>. Podobno Nāgārjunov uvod v *Mūlamadhyamakakāriko* zavoljo opisa resnične narave stvari naniza osem negacij. Stvari ne umrejo in se ne rodijo, ne prenehajo in niso večne, niso si enake niti različne in niti ne prihajajo niti ne odhajajo.

⁵⁶Zaradi osrednjega mesta praznine v nauku *mādhyamika* šole se slednja imenuje tudi *śūnyatā-vāda* [skrt. nauk o praznini].

na drugi strani pa prepoznanje *śūnyate* preko procesa očiščenja duha trditev in negacij predstavlja osvoboditev, *nirvāṇo*. "Ko nehaš razmišljati o notranjih in zunanjih stvareh kot jaz in moje, se konča navezanost. Skozi to prenehanje bodo prenehala tudi rojstva."⁵⁷ "V prenehanju delovanja in trpljenja je osvoboditev. Delovanje in trpljenje izvirata v mislih, te pa v fiksacijah. Praznina ustavi fiksacije."⁵⁸ "Tisto, na kar se nanaša jezik, je zavrnjeno, saj je zavrnen predmet, ki ga doživlja duh."⁵⁹

Kot je bilo nakazano že zgoraj, Nāgārjuna v *Mūlamadhyamakakārikī* razvije doktrino dveh resnic. V luči absolutne resnice, *paramārtha-satyē*, so vsi pojavi prazni notranje narave, medtem ko je relativna resnica, *saṃvṛti-satyā*, empirična resnica o svetu. Obenem pa je izpostavljeno, da razlika med tema dvema ravnema resnice ni razlika med videzom in resničnostjo, med zmoto in resnico, ampak da gre dejansko za dve resnici. Skrajna izpeljava doktrine o praznini je, da je tudi praznina sama prazna (in da posledično "*Saṃsāra* ni niti malo različna od *nirvāṇe*."⁶⁰), saj pomeni odsotnost vsakršne samobiti, in da zatorej ni niti bolj niti manj resnična kot pojavni svet. Praznina je le izraz za soodvisno nastajanje pojavov (torej da je obstoj vsake entitete odvisen od pogojev in vzrokov, od svojih delov in celot, katerim pripadajo), identiteta entitet pa se naslanja na nominalne in konceptualne dogovore.

Tovrstni radikalni izsledki nauka o vseprežemajoči praznini pa se izkažejo za problematične, če privzamemo, da je teza, da je vse prazno, tudi sama prazna. Kako sploh lahko učimo, da je vse prazno, če je tudi ta govor prazen? Ali si Nāgārjuna morebiti sam spodmika tla? Tej zagati je posebej posvečeno delo *Vigrahavyāvartanī*, ki ga omenja Betty, v katerem je Nāgārjunu predstavljena problematičnost njegovega sklepanja, ki da se kaže usodno za njegov nauk sam. Nāgārjuna odgovori: "Tako kot bi čarovno nastala prikazen lahko zanikala tako prikazen, ki bi nastala iz lastne čarovnije, ravno taka bi bila ta negacija."⁶¹ Betty je mnenja, da trditev, ki je sicer "daoistično očarljiva"⁶², "ni prepričljiva v argumentu, znotraj katerega veljajo logična pravila..."⁶³. Mnogi strokovnjaki so tem kritikam⁶⁴ nasprotovali, češ da Nāgārjuna ni razvil svojega nauka oziroma pozitivne doktrine o naravi stvari, ampak da je skozi

⁵⁷*Mūlamadhyamakakārikā*, 18/4.

⁵⁸Prav tam, 18/5.

⁵⁹Prav tam, 18/7.

⁶⁰Prav tam, 25/19.

⁶¹Betty, L. S. (1983): "Nagarjuna's Masterpiece – logical, mystical, both, or neither?" V: *Philosophy East and West*, letn. 33, št. 2, str. 130.

⁶²Prav tam, str. 7.

⁶³Prav tam, str. 7.

⁶⁴Prvi odmevnejši kritik Nāgārjunove filozofije v evropsko-ameriški filozofski tradiciji je bil R. Robinson.

svoja sklepanja in izključno negativno metodo s prikazom logične nekonsistentnosti zgolj razveljavljaj nauke svojega časa. Kritika da premore zunanji vpogled v strukturo naziranja in da zatorej ne oblikuje preprosto le še ene teorije v tem nizu.⁶⁵ Stcherbatsky je predlagal, da je bil Nāgārjunov namen nemara subverzija logične metodologije kot take, vendar bi Nāgārjuna v tem primeru, glede na bistveno naslonitev njegove metode na logiko, iz gledišča evropsko-ameriške filozofije razveljavil tudi samega sebe.

Nāgārjuna do neke mere dokaj jasno poda nauk soodvisnega nastajanja, vendar budistični nauk že v samem temelju ni uglašen na evropsko-ameriški slog posredovanja doktrin in poučevanja v smislu sistematičnega podajanja posameznih elementov učenja. V *Mūlamadhyamakārikī* je poudarjeno, da se brez naslonitve na dogovore, torej brez pripravljalne poti do praznine, najvišjega pomena ne da posredovati, da pa je “brez razumevanja najvišjega pomena ... nemožno dospeti do *nirvāṇe*.”⁶⁶ Budisti *mahāyāna* tradicije v okviru doktrine o dveh ravneh resnice poudarjajo, da je Nāgārjunov nauk tako kot Buddhov v svoji srčiki neizrekljiv ter da je jezikovno posredovanje učenja, ki le-tega nujno omeji z logično-diskurzivnim svetom učečih, izpeljano iz sočutja do učencev in *bodhisattvinega* (v *mahāyāna* budizmu razsvetljeni, ki se namerno ni pogreznil v *nirvāṇo*, temveč še naprej pomaga ljudem v stiski) stremjenja po osvoboditvi čim večje množice ljudi. Loy v tem kontekstu opozarja, da je Nāgārjuna tekom kritike raznoraznih dualizmov pripomogel k rojstvu novega problematičnega dualizma – med jezikom in tišino (odsotnost miselnih tvorbo), ki traja vse do sodobnega časa.⁶⁷ V *Strategijah osvobajanja* podobno ugotavlja Milčinski: “Prodor v poslednjo realnost pa prinaša tudi zagato možnosti razkritja, izražanja poslednje resnice v verbalnih ali simbolnih izrazih in vprašanje o istovetnosti ali neistovetnosti pojmovnega mišljenja in neposredne percepcije ter zveze med analizo, uvidom in koncentracijo.”⁶⁸ Betty tovrstno metodologijo imenuje alogično. Ta tērmin, ki je bil pogosto uporabljan za opis azijskih filozofij (zlasti iz evropsko-ameriške filozofske perspektive), je potrebno izpostaviti kot netočnega. Betty sam je namreč zapisal, da se je Nāgārjuna za spodbijanje logike raznih realizmov in nihilizmov poslužil “do tedaj temu neprimerljive izpeljave *reductio ad absurdum* s pomočjo ... silogizmov...”⁶⁹ Vpeljava absolutne ravni resničnosti, ki je logično-diskurzivna metodologija ne

⁶⁵O tem je bilo na kratko pisano že zgoraj pri omenjeni dvoumnosti izraza ‘srednja pot’.

⁶⁶*Mūlamadhyamakārikā*, 24/10.

⁶⁷Glej: Loy, D. R. (1999): “Language against Its Own Mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen.” V: *Philosophy East and West*, letn.. 49, št. 3, str. 252-3.

⁶⁸Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 64.

⁶⁹Betty, L. S. (1983): “Nāgārjuna’s Masterpiece – logical, mystical, both, or neither?” V: *Philosophy East and West*, letn. 33, št. 2, str. 134.

doseže, zatorej nikakor ne pomeni regresije, ampak (če je že potrebno začrtati smer na vertikalni liniji) vzpon in jo je potemtakem primerneje označiti za transracionalno. Milčinski izpostavi, da se ravno v azijskih filozofijah pokaže kompatibilnost miselne dejavnosti in mističnega izkustva ter da "mistično mišljenje ni nekaj brez-umnega, saj igra v njem intelekt pomembno vlogo".⁷⁰ Menim, da *Mūlamadhyamakakārikā* ni alogični niz besednih poigravanj, ampak izredno lep primer rabe logičnega postopanja, ki na vrhuncu prekorači samega sebe. 'Čarovno prikazen' je mogoče v tem kontekstu brati kot svojevrsten premik onkraj jezikovno-logičnega, onkraj relativne ravni resnice. V prvi vrsti je Nāgārjunovo filozofijo torej potrebno razumeti znotraj tradicije, v kateri se je razvila. Gre za filozofski prostor, ki je logiko razumel kot orodje, ki deluje in doseže namen v učečem se posamezniku, vendar ki ga je na neki točki poti treba pustiti za seboj (podobno npr. Kuzanski, Wittgenstein, idr.⁷¹). Za vzpon do pridobitve diskriminatorične vednosti [skrt. *vijñāna*] se torej uporablja pripomoček doslednega razumskega sklepanja, ki pa je na koncu zavoljo videnja, uvida [skrt. *prajñā*] odvržen.

Osnovna gesta filozofiranja v Aziji je tako različna evropski. Temeljni cilj budistične filozofije je zavoljo dosega razsvetljenja, praktične osvoboditve v svetu, iti onkraj meja logičnega diskurza, onkraj enodimenzionalne racionalnosti. Budizem se tako kaže kot pot do modrosti, ki presega eno samo raven spoznanega, do katere radovedneža vodi razum, in se odpira celovitosti možnega spoznanja brez začrtane narave pravil in smeri na poti do osvoboditve. Pri tem je pomembno poudariti pomen praktičnega udejanjanja doseženega teoretičnega spoznanja v budizmu, pri čemer je etika sočutja utemeljena prav na nauku o praznini.

Potemtakem se evropsko-ameriškega bralca ob branju *Mūlamadhyamakakārike*, ki v širšem okviru budistične tradicije "resno postavlja pod vprašaj stališče o superiornosti intelektualnega pojmovanja",⁷² nemara ponuja vzgib za premislek ustaljenega koncepta filozofije. Kot ljubezen do modrosti so namreč filozofijo v Aziji razvijali vsaj v tolikšni meri kot v Evropi, le da je bila modrost, kot je bilo prikazano zgoraj, utemeljena drugače.

⁷⁰Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 64.

⁷¹Pri iskanju vzporednic in črtanju primerjav med evropskimi in azijskimi filozofi je potrebna posebna mera previdnosti, kajti kaj hitro se zgodi, da se nekega filozofa ne razume več v okviru njegovih lastnih postavk, ampak se ga skuša priličiti in potemtakem zreducirati na filozofijo, v kateri želimo videti paralelo z njim. V Nāgārjunu je tako Shayer iskal Hegla, Stcherbatsky Kanta, Murti *vedānto*, Gudmundsen Wittgensteina, Kalupahana empirizem in pragmatizem itd.

⁷²Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*, Ljubljana: Sophia, str. 19.

::MINLJIVOST V LUČI PRAZNINE

*To krhko posodo prazniš spet in spet in jo zmerom spet polniš z novim življenjem.*⁷³

*...ni razkroja in smrti, ni prenehanja razkroja in smrti...*⁷⁴

*Pazljivost vodi onkraj smrti,
nepazljivost vodi v smrt
pazljivi ne umirajo,
nepazljivi pa žive kot mrtvi.*⁷⁵

Za Nāgārjuna in širše budistično učenje je problemski par življenja in smrti le en vidik širše zagate dualističnega mišljenja in komaj rojeno bitje je že izvajalec prilaščanja, znotraj katerega se začne ostvarjati *upādāna* [skrt. navezanost]. Budizem zatorej na rojstvo gleda kot na začetek trpljenja vseh oblik in uči pomen premika onkraj ujetosti v osnovni biološki vzorec (ki zajema tudi duha, saj je v budizmu duh le ena od čutnih kategorij).

Najbolj notranja poteza doktrine *pratītyasamutpāda*, spregled katere učečemu nudi pot do osvoboditve, je nestalna narava stvari, kajti nič ni mirujočega ali samobitno obstoječega, ampak nenehno nastaja in mineva. Nепреpoznanje minljivosti vseh stvari je povezano s trpljenjem in ga pogojuje, kajti *upādāna* je mogoča zgolj ob predhodno prisotnem popredmetajočem pogledu na svet. Abstrakcija in substancializacija, ki delata silo naravnemu toku soodvisnega nastajanja, torej šele ustvarjata primerne okoliščine za začetek navezanosti in potemtakem trpljenja kot nepotešene vezi do neke dozdevno samobitne stvari. Zadnji dve od štirih plemenitih resnic budizma pa razsvetlita to navidez brezizhodno sliko ujetosti v zanko trpljenja in navezanosti. Postavljata namreč, da je prenehanje trpljenja mogoče in da obstaja tudi pot do le-tega. Konec trpljenja je moč doseči prek videnja prave narave stvari, izkoreninjenja želje [skrt. *trṣṇā*, žeja; fig. želja, hrepenenje] in posledične nenavezanosti na predmete poželenja. “Ne navezuj se na užitke, izguba užitkov je boleča – kdor je svoboden, brez vezi, je onkraj užitkov in trpljenja.”⁷⁶

Budizem se problema življenja-smrti loti z metodo dekonstrukcije, ki tema-

⁷³Tagore, R. (1958): *Spevi*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 47.

⁷⁴Conze, E. (prev.): *The Heart Sutra*. Digital International Buddhism Organization. Povzeto 28. marca 2009. <http://kr.buddhism.org/zen/sutras/conze.htm>.

⁷⁵Pečenko, P. (ur.) (1987): *Dhammapada*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 9.

⁷⁶Prav tam, str. 46.

tiko osvetli iz nedualistične perspektive, obenem pa na ravni relativne resnice prikaže pojava kot vzajemno pogojena, iz česar izhaja, da bo ob nastopu ene polovice neizogibno nastopila tudi druga in da potemtakem nikoli ne moremo zadržati zgolj enega pola. Z vidika absolutne resnice, v luči katere kot jaz sploh ne živim v tem trenutku, saj je sebstvo goli konstrukt, pa se problem življenja-smrti razblini. Iz *Mūlamadhyamakakārike* veje prepričanje, da, če smo dualnost že sistematično razvili, jo lahko ravno tako sistematično tudi razgradimo. Pri tem pa seveda ne gre za izključno konceptualno dekonstrukcijo (četudi je le-ta nujni del poti), ampak Nāgārjuna poziva, da stopimo dlje, tja, kjer praznino neposredno izkusimo in na nek način 'umremo', preden bomo umrli. Vabi na pot onkraj meja časovne sheme, ki hrani negativne slutnje o smrti. Izničevanje jaza in samobitnosti stvari pa je težavno že konceptualno, medtem ko je prakticiranje Nāgārjunovega nauka in širše budističnega učenja izjemno zahtevna pot, ki ruši še tako majhne udobnosti in navezanosti, ki smo jih vajeni. Kot pomoč pri razgradnji konceptualizacij ima v budizmu pomembno vlogo meditativna vadba, ki preko stopitve s predmetom, v katerega je uperjena pozornost učečega, stopnjujoče navaja k pozabi jaza. Meditacija je torej vaja dekonstrukcije, ki je bila predhodno lahko tudi že teoretično izvedena. Premena življenja in smrti je v tem okviru le eden od možnih vzgibov za razstavev vsakdanjega pogleda in razvoj prebujenega videnja. Razsvetljenje je doseženo, ko samodejni dualistični pogled preneha.

Umovanje in udejanjanje budističnega modroslovja sicer ne pomeni, da se ne bomo starali in da naše telo ne bo propadlo, pa vendar, kot meni Loy, budizem ostaja soteriološki, in izpostavi, da se za hlepenjem po nesmrtnosti skriva človeško hrepenenje po pristnem bivanju. Tako sta naš dozdevno največji strah pred smrtjo in naše privzeto najgloblje upanje v nesmrtnost (kjer gre za potisk problematike v prihodnost) zgolj simptoma, ki zakrivata dejanski strah, da ne bi zdaj (le-ta je izven časovnega konstrukta) živeli avtentično – vendar ne boječ se in zroč smrti v obraz, ampak onkraj nje.

Azijske filozofije tako ne podajajo metafizičnih obetov večne mladosti, ponujajo pa potešitev ontološkega hrepenenja po resničnem bivanju. Z uvajanjem v proces kultivacije osebnosti in podajanjem tehnik urjenja zbranosti ter preseganja dualističnega zaznavanja sveta zavoljo neubesedljivega doživetja, ki presega človekovo vsakdanje izkustvo, posamezniku ne glede na kulturno-zgodovinsko umeščenost omogočajo odrešitveno občutje. Le-to je doseženo, ko se učeči z dvigom nad raven miselnega in z očiščenjem duha vseh motečih dejavnikov nazadnje potopi v praznino ter občuti povezanost s celoto vsega, kar je.

::LITERATURA

- Avsenak, M. (prev.) (1978): *Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Betty, L. S. (1983): "Nāgārjuna's Masterpiece – logical, mystical, both, or neither?" V: *Philosophy East and West*, letn. 33, št. 2, Honolulu: University of Hawai'i Press, str. 123-138.
- Conze, E. (prev.): *The Heart Sutra*. Digital International Buddhism Organization. Povzeto 28. marca 2009. <http://kr.buddhism.org/zen/sutras/conze.htm>.
- Dasgupta, S. (1975): *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Fischer-Schreiber I., Ehrhard F.-K., Diener, M. S. (1991): *The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen*. Boston: Shambala.
- Garces-Foley, K. (2003): "Buddhism, Hospice, and the American Way of Dying." V: *Review of Religious Research*, letn. 44, št. 4, str. 341-353.
- Inada, K. K. (2001): "Narava praznine in budistična etika." V: *Filozofski vestnik*, letn. 22, št. 3, Ljubljana: ZRC SAZU, str. 37-50.
- Leaman, O. (2001): *Encyclopedia of Asian Philosophy*. London in New York: Routledge.
- Loy, D. R. (1999): "Language against Its Own Mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen." V: *Philosophy East and West*, letn.. 49, št. 3, Honolulu: University of Hawai'i Press, str. 245- 260.
- Loy, D. R. (1990): "The Nonduality of Life and Death: A Buddhist View of Repression." V: *Philosophy East and West*, letn. 40, št. 2, Honolulu: University of Hawai'i Press, str. 151-174.
- McCagney, N. (1997): *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Milčinski, M. (2006): *Strategije osvobajanja*. Ljubljana: Sophia.
- Milčinski, M. (1992): *Pot praznine in tišine*. Maribor: Obzorja.
- Monier-Williams, M. (1964): *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Muller, C. (2004): *The Diamond Sūtra*. Povzeto 28. marca 2009. http://www.acmuller.net/bud-canon/diamond_sutra.html.
- Kalupahana, D. J. (ur.) (1991): *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Garfield, J. L. (ur.) (1995): *The fundamental wisdom of the middle way: Nagarjuna's Mulamadhyama-kakarika*. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2006): *Somrak malikov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pečenko, P. (ur.) (1987): *Dhammapada*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Schroeder, J. (2000): "Nāgārjuna and the Doctrine of the 'Skillful Means'." V: *Philosophy East and West*, letn. 50, št. 4, Honolulu: University of Hawai'i Press, str. 559-583.
- Tagore, R. (1958): *Spevi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Veljačić, Č. (1958): *Filozofija istočnih naroda I*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Veljačić, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij*. Ljubljana: Cankarjeva založba.