

Maja Milčinski

Sprejemanje minljivosti – utrinki azijskih kultur

POVZETEK

Po uvodnem prikazu metodoloških razlik v proučevanju azijskih filozofij, religij in kultur, so v članku prikazani načini sprejemanja minljivosti v budizmu in daoizmu. Japonski filozofsko-religijski koncept *mujo* je prikazan v kontrastu do Heraklitovega *panta rhei*. Sveta ekologija budizma je izhodišče pri predstavitvi razlik s krščanskimi svetovnim nazorom. Aktualnost azijskih tehnik sprejemanja minljivosti in podaljševanja življenja se kaže tudi v sodobnih ameriških in evropskih centrih, ki pri spremljanju umirajočih uporabljajo starodavne azijske uvide in metode.

Ključne besede: minljivost, budizem, daoizem, smrt, kvaliteta življenja

Avtorica: Maja Milčinski je redna profesorica za azijske filozofije in religije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Je avtorica šestih samostojnih knjig in številnih člankov in poglavij v znanstvenih monografijah. V slovenščino je prevedla številna dela iz kitajske, japonske in indijske filozofsko-religijske dediščine. Bila je gostujoča znanstvenica ali profesorica na Univerzi v Marburgu, Torontu, Tokyuu, Kyotuu, Bejingu in Benaresu.

ABSTRACT

Accepting impermanence – glimpses from Asian cultures

This article deals with methodological challenges of research in Asian philosophies, religions and cultures. Impermanence and its acceptance in Buddhism and Daoism, as well as Japanese philosophical and religious notion *mujo* is presented in contrast to Heraclitus' *panta rhei*. Sacred ecology of Buddhism introduces the differences to the Christian worldview. The actuality of Asian techniques and ways of life-prolongation can be seen in the centres across USA and Europe in which the ancient Asian insights and methods are used in helping and accompanying dying people.

Key words: impermanence, Buddhism, Daoism, death, quality of life

Author: Maja Milčinski has held teaching and research positions at Ljubljana University (Slovenia), Tokyo University, Toronto University, Marburg University (Germany), International Research Center for Japanese Studies (Kyoto), Rikkyo University (Tokyo), Beijing University (PR China) and Benares Hindu University (India). She has translated books from Chinese, Japanese and Indian religious and philosophical heritage and is author of six books and numerous articles and book chapters published around the world.

UVOD

Kako približati našemu svetu religijsko in filozofsko dediščino, duhovnost Azije? Kaj ni to področje, katerega bi se bilo moč lotiti z istim mentalnim inštrumentarijem, kot se običajno uporablja v naravoslovnih študijah? Saj se na določenem nivoju – nikakor ne načelno in iz osnove navzgor – postavlja pod vprašaj celo sama dejavnost mišljenja. Takšen dvom pa utegne misleca, ki je popolnoma potopljen v evropsko filozofsko mrežo in jo brez pridržkov in izključujoč druge prevzema, glede na vsebino in metodiko, izzvati k odporu, češ da se pojavlja tu 'zamegljenost', ki je evropska filozofija ne prenese.

Preseči takšne in podobne odpore je namen pričujočega članka, saj bi bilo škoda, če bi pustili pozabljenju dragocena duhovna razodetja Azije in z njimi uvide, za katerimi evropska filozofija že dolgo, pa morda manj uspešno stremi. Filozofije Azije seveda niso 'zamegljene'. V določenih smereh so še bolj lucidne – bistre, kot pa so nauki nekaterih evropskih filozofskih šol. Ne postavljajo tabujev in si ne zatiskajo oči pred najkočljivejšimi vprašanji človekove eksistence in se ne bojijo priznati človekovemu iskanju meja, kamor misel in beseda ne sežeta več, čeprav nam druga sredstva vendar odpirajo perspektive onkraj.

Za ponazoritev razlike v končnem cilju iskanja 'poslednje resnice' o človekovi biti in njegovem položaju v svetu po 'evropskem' in po 'azijskem' vzorcu si lahko izposodimo dva simbola:

Uroboros – kača, ki sama sebe grize v rep – simbolizira evropski slog, ki z logično-diskurzivno metodo skuša po vsej sili krog sklepanja na koncu koncev tudi besedno in logično povezati v brezšivni obroč.

Odperti krog – (po kitajski kaligrafiji) simbolizira azijski slog, ki sicer disciplinirano sledi logični misli dokler gre, vendar obenem računa na to, da se bo nekje ta obroč prekinil in bo treba preklopiti na raven meditativno-mističnega doživljanja, kateremu pa beseda nekaj časa lahko le metaforično sledi, dokler se ne izgubi v praznini in tišini.

S pričujočimi primeri iz azijskih tradicij želim bralcem ob najstarejših besedilih približati to drugo pot.

Sodobni japonski filozof D. T. Suzuki, ki je Evropi in Ameriki na svojski način poskušal približati budizem Zen, je situacijo človeka, vrženega v to življenje, večkrat poskušal ponazoriti z naslednjim prizorom:

Na planinski turi je možaku na robu globoke, navpične stene zdrsnilo in je omahnil v globino. Se je pa vendar ujel za šibak grmiček, ki je zadržal njegov padec. Sedaj visi, oklepajoč se veje. Očitno je, da se bo po nekaj minutah grm iz stene izpulil in planinca nedvomno čaka smrt pod steno. Malo proč od grma opazi lepo jagodo in seže po njej. Zakaj ne bi?

Za Suzukija je ta podoba v zgoščeni obliki verna slika življenja slehernega izmed nas. Saj – si mislimo – ni pomembna razlika med minutami ali leti, prebitimi v mešanici bojazni in radosti, v iluziji neke identitete, spleteno iz znanosti, filozofije in religije. Ni bistvene razlike, ali obležiš razbit pod steno ali ti je po dolgem hiranju v bolezni odpovedal organizem. Truplo čaka razkroj v neorganske sestavine, identitete, podprte s še tako filozofsko, znanstveno ali religijsko zgradbo, pa je v smrti v hipu konec. Naključje bo odločilo, v koliko tisočletjih se bodo tiste preostale neorganske prvine z drugimi spet strnile v kako (in kakšno?) živo snov.

Splet modrosti, znanosti, filozofije in religije, bolj ali manj bogat, je izpolnil človeku za življenja njegov duhovni svet, da bo s smrtjo splet splahnel.

MINLJIVOST

»Nenehno teče reka, pa vendar voda ni nikdar ista. V mirnih tolmunih se zbira pena in spet izginja in tudi za hip ne obstane. Tako je tudi s človekom in njegovim bivališčem /.../ In tako je tudi z ljudmi /.../ Zjutraj mrtev, ponoči rojen, tako tečejo stvari pri človeku, vsevdilj naprej in brez konca, kot pena na vodi. Kdo ve odkod prihaja in kam odhaja ta človek, ki se rodi in umre?« (Kamo no Chomei 1989: 3)

Minljivost (jap. *mujo*, izg.: mudžo, kit. *wuchang*, sansk. *anitya*) je v tradicijah kitajsko-japonskega kulturnega prostora koncept, ki je ključnega pomena tako v filozofiji kot v religiji. To je uvid, ki nam je poznan tudi v evropski zgodovini, vendar mogoče vendarle iz druge perspektive. Heraklit, grški filozof – predsokratik, ki je živel nekako od 540 do 470 pr.n.št., je zapustil mnogo razmišljanj, s katerimi bi utegnili najti vzporednice v odkritjih zgodnje kitajske filozofije. Heraklitovo misel, da resnični svet sestavlja uravnotežena prilagoditev nasprotujočih si teženj (Heraklitos 1994), bi bilo mogoče primerjati z naukom o *yinu* in *yang*u: Zemlja in Nebo, mirovanje in aktivnost, tema in svetloba in vsa analogna nasprotja v dinamičnem ravnotežju – to je naš svet. Tu nas zanima predvsem Heraklitov poudarek na spoznanju, da je enotnost našega življenja v neprestani spremembi ali, drugače povedano, da vse, kar se na svetu dogaja, nikdar ne ostane isto, oziroma da »človek ne more dvakrat stopiti v isto reko, saj ga zmerom oblije druga voda« – vse teče, *panta rhei*.

Eden izmed vidikov minljivosti je izkušnja smrti, ki ima svojo osnovo v četrterih poslednjih omejitvah, namreč: 1. da sta rojstvo in smrt notranje povezana v tem, da je rojstvo nujen pogoj za nastop smrti; 2. da vsakršen dvig popularnosti, slave in ugleda vodi k upadanju popularnosti, slave in ugleda; 3. da se mora vsako srečanje, povezovanje ljudi zgoditi pred ločitvijo in razhodom, ki mu nujno sledita; 4. da je materialna akumulacija korelativen in nujen pogoj, na osnovi katerega lahko dejansko pride do izgube in razkroja materialnih dobrin.

Japonska literarna in filozofska dela gojijo in opisujejo vidike minljivosti, ki jo estetizirajo ob temi človeškega trpljenja in nesposobnosti, sprejeti neizbežnost spreminjanja, premene in smrti. Ob navezovanju na spremenljive in nestalne pojave in stvari vabimo v svoja življenja žalost in trpljenje. Tako je naš prvi korak na poti v razsvetljenje dosežen tedaj, ko dojamemo temeljno resnico, da je vse bivanje le bežno, minljivo.

»Vse žive stvari morajo propasti; vse, kar cveti, bo ovenelo. To je pot sveta.« To so uvodne besede japonske *Zgodbe o Genmuju* (1497), ene izmed stvaritev japonskega genija, ki se odlikuje tudi po ironiji, da so največja dela japonske filozofije in literature kot tudi njihovi avtorji postali nesmrtni s tem, ko so slavili minljivost.

Japonski *mujo* je budističnega izvora in pomeni nestalnost, minljivost, spremenljivost. Sta Heraklitov *panta rhei* in japonski *mujo* analogna? Dotikata se in se vsebinsko morda celo prekrivata, razlikujeta pa se po konotaciji. Heraklitov uvid je intelektualnega porekla, vsekakor pomemben mejnik v razvoju evropske filozofske tradicije, izhodišče dialektičnega gledanja. Kar zadeva človekovo bivanje in minevanje, je evropska znanost, oprta na tako filozofijo, gotovo veliko odkrila, vendar do tiste meje, na katero opozarja Freud (Freud 1972: 323–355), namreč da nam je povsem jasno, da ljudje umirajo, lastne smrti pa si ne moremo zamisliti, in brž ko poskusimo kaj takega, ugotovimo, da smo pri tem le opazovalci. To mejo

je eksistencializem sicer želel prebiti, delno tudi s tezo, da samo razum ne more razrešiti temeljnih vprašanj človekovega obstoja. Po Pascalu (1623–1662) so iracionalna 'logika' čustev, doživetje osamljenosti in mistična poglobitev ključ do odgovora na vprašanja o človekovi usodi. Jaspers (1883–1969) je menil, da so svetu in odtujenemu človeku potrebne določene travmatske izkušnje, tabuirane teme, kot sta elementarni strah in še zlasti soočenje s smrtjo, mejne situacije (*Grenzsituation* [Peters 1984]), ko človek v svetu okoli sebe ne najde več odgovora in je v svojem svetnem bivanju grobo zalučan nazaj k sebi samemu. Pri tem uzre zlasti smrt kot poslednji smisel eksistencialnega bivanja in delovanja. Temu tako evropskemu, skoraj mučnemu rušenju intelektualnih oz. duhovnih ovir do stika s človekovo najzvestejšo spremljevalko – smrtjo, stoji na Japonskem in Kitajskem drugačna, blaga in mehka pot, po kateri je moč najti intimnosti z njo: *mujo*.

Mujo je religiozna naravnost, ki je izšla iz budističnega nauka, konkretnije iz prvega od treh zakonov budizma, da mora vse, kar je bilo rojeno, tudi umreti in da nič ne ostane nespremenjeno. To je uvid, ki ga mora vsakdo doživeti, posameznika pretrese in po emocionalni poti vpliva na njegovo vedenje v svetu, ki ga obdaja.

Kot eno najnazornejših ilustracij koncepta in doživetja *mujo* navajajo življenjsko naravnost, ki jo v svojem delu *Hojoki (Iz moje kočice)* opisuje samotar, japonski budistični puščavnik Kamo no Chomei (1156–1216). To je kratko, pravzaprav esejistično delo, v katerem ostareli samotar utemeljuje svoj umik iz družbenega vrveža. V svojem življenju je udeležil ideal kitajskega daoističnega modreca, ki ga filozof Zhuang Zi opisuje takole:

Modri je miren, a ne zaradi tega, ker bi menil, da je umirjenost dobra. Tisočere stvari ne morejo raztresti njegovega srca – to je razlog, zakaj je miren. Mirna voda odseva jasno podobo brade in obrvi. To, da se zanese na vodno gladino, daje mero dobremu tesarju. Če pa je voda v mirovanju tako bistra, koliko bolj velja to za čistega duha. Duh modreca v miru je zrcalo Neba in Zemlje, v njem odseva desetisočero stvari.

Praznina, mirnost, spokojnost, brezbržnost, tišina, ravnodušnost, nedejavnost – to je ravnovesje Neba in Zemlje, dovršenost Daa in njegove kreposti. Zato cesar, kralj in modrec počivajo v njej. Mirujoč – so lahko prazni, prazni so lahko polni, in polnost je urejenost. Prazni – so lahko mirni, mirni se lahko gibljejo, gibajo se – lahko dosežejo. Mirni – lahko počivajo v nedejavnosti, vztrajajoč v nedejavnosti lahko zahtevajo uspeh od tistih, ki so jim bile zaupane dejavnosti. Vztrajajoč v nedejavnosti so lahko veseli, ker so veseli, za skrbi in bojazni ni prostora, in leta njihovega življenja bodo dolga. /.../ Kdor jasno zre krepost Neba in Zemlje, tega lahko imenujemo Velika korenina, Veliki prednik. Usklajen je z Nebom in s tem prinaša ravnovesje in soglasje svetu, pa se ujema tudi s ljudmi. Ujemati se z ljudmi, to je človeška radost. Ujemati se z Nebom, to je nebesna radost. /.../ Zato se za tistega, ki razume nebesno radost, reče, da je njegovo življenje delo Neba, smrt pa preobrazba stvari. V mirovanju on in yin delita eno samo krepost. V gibanju on in yang delita en sam tok. Tako si tisti, ki razume nebesno radost, ne nakoplje nikakršnega srda Neba, nobenega nasprotovanja ljudi, nikakršnih ovir stvari, nikakršne graje duhov. Rečeno je: njegovo gibanje je od Neba, njegovo mirovanje je od Zemlje. Njegovo srce je povsem umirjeno in tako je kralj sveta. Duhovi ga ne prizadenejo, njegova duša ne pozna utrujenosti. Njegovo srce je povsem umirjeno in tako se mu podvržejo desetisočere stvari – to pa pomeni, da segata

njegova praznina in mirovanje skozi Nebo in Zemljo in prežemata tisočere stvari. Temu se pravi nebesna radost. Nebesna radost je srce modrega, s katerim vodi svet. (Zhuang Zi 2004: 104–106)

Kamo no Chomei se je rodil v premožni družini, prebival v razkošni hiši, vendar pa se je kasneje temu udobju odpovedal, odšel na goro Hino in si v gozdu zgradil najpreprostejšo kočico. Tam je preživel nekaj desetletij do svojega konca. Ob zelo skromnem življenju v tej samoti pa si ni nalagal kake ostreje askeze in tudi ni pretrgal stikov z bližnjimi prebivalci. Doma je opravljaj budistične obrede in užival v naravi, ki ga je obdajala, včasih celo sam v dvomih, ali je ta njegov življenjski slog sploh še v skladu z bolj rigoroznimi zahtevami budističnega puščavništva.

Zanimiva je motivacija, ki je moža pripeljala do puščavništva. Ni še dovolj jasno – poleg razlogov, ki jih sam navaja –, če ni bila v ozadju njegove odločitve užaljenost. Po liniji prednikov naj bi v svetišču Kamo v Kyotu moral zasesti mesto Velikega čuvarja, kar pa mu ni bilo dano. Občutljivemu, kot je bil, pa je bila, kot navaja sam, mera hudega več kot zvrhana. Po štiridesetih letih si je zato zaželel le še samote in spokojnosti. Chomei našteva in nazorno opisuje vrsto katastrof, ki jim je bil priča. Grozno je bilo trpljenje ljudi in še kak trden in obvladani samuraj ni mogel zadržati svojih čustev. To pa so dogajanja, v katerih se – po Chomejevih besedah – ljudje sami prepričajo o minljivosti vsega pozemskega in ko spregovorijo o tem, kako slabo je, če je človek na te stvari navezan; zamislijo se nad nečistostjo svojih src. Ko pa minejo meseci in leta, ne omenjajo več uvidov, ki so si jih nabrali ob preteklih udarcih in stiskah. Iz tega Chomei zaključí, da vse življenjske težave izvirajo iz lahkomišelne narave ljudi kot tudi pomanjkanja vsakršne trdnosti in trajnosti njih samih in njihovih bivališč. Utelešal je krepost modreca, kot jo je opisal Zhuang Zi.

Biti vzvišen, ne da bi zato moral prikrajšati hotenje, vzgajati se brez poudarjanja npravnosti in pravičnosti, vladati brez velikih dejanj in slave, najti si sproščenost, ne da bi se umaknili k rekam in morjem, dosegati visoko starost brez dihalnih vaj, vse pozabiti pa vse ohraniti. V neskončni mirnosti, ne da bi ob tem izgubljali lepoto, to je Dao Neba in Zemlje, krepost modreca. (Zhuang Zi 2004: 126)

Chomeju ni bilo težko pretrgati vezi s svojim prejšnjim okoljem in najti zadovoljstva v skromnosti puščavniškega življenja, kjer mu je narava nadomestila lažne čare meščanskega življenja. Kadar se je vendarle podal v mesto, je občutil, da so ljudje gledali nanj kot na kakega siromaka, vendar pa je ob vrnitvi v kočico občutil globoko sočutje s tistimi, ki so bili še obremenjeni s pozemskimi zadevami.

Doživetje minljivosti (*mujo*) postavi človeka iz okvira množice, očarane od vsakdanjega vrveža ljudi, navezanih na draži in spodbude iluzije življenja. Ta uvid je vreden svoje cene in o njem govori tudi 20. izrek *Dao de jinga*.

*Odloži priučeno in rešen boš skrbi.
Le malo ločuje soglasje od zavrnitve;
le malo deli dobro od slabega!*

*Bati se je tega, česar se vsi bojijo.
Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.
Množica se gnete in suka,
kot da bi se odpravljala k darilni pojedini,
kot bi šla na pomladno praznovanje.
Le sam sem pohleven,
kot da do svoje oblike še nisem dospel.
Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,
kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.
Ljudje imajo vsega preveč,
le jaz sproti vse zapravim.
Moje srce je srce bedaka –
nejasno, megleno.
Ljudje natanko razločujejo in postavljajo,
le sam sem zbežan in zmeden,
kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče;
nemiren kot morje,
brez cilja kot veter.*

*Vsi počno, kot bi bili koristni,
le jaz sem uporen kot tepček,
le jaz sem drugačen kot vsi drugi,
navezan še na hrano materinih prsi.*

(Lao Zi 1992: 80)

Daoist – mistik, postavljen v človeško vsakdanjost. Ljudje vrvijo v življenju na ravni zavestnega razločevanja, odtrgani od korenin izven zavesti, on sam pa je psihološko enovit z Daom. Civilizacijo označuje tudi to, da so ljudje presiti dobrin. Narava se sicer sama uravnoveša: česar je preveč, to se odstrani, česar primanjkuje, se dopolni. Da se premena in samoobnova olajša, ohranja daoist notranjo praznino. Množica želi biti vseskozi do skrajnosti napolnjena; to pa ljudem preprečuje samoobnavljanje. »Ljudje natanko razločujejo in postavljajo«; kot takšni so 'uporabni', tako kot je veljalo za vstop v uradniški stan poznavanje konfucijanskega nauka: »Učenec, ki doseže odliko, postane uradnik.« Takšno 'uporabnost' pa daoist odklanja, ker izčrpava ustvarjalno silo samo.

Japonsko klasično delo *Heike monogatari* tudi opisuje doživetja kratkotrajnosti, minljivosti posvetnih reči. Kot se na pomlad cvetje v vetriču osipa, tako je tudi kratkost človekovega bivanja mogoče ponazoriti z jesenskim mesecem, ki se skriva za oblak. V ponazoritev občutja navaja tekst spoznanja nekdanje cesarice o minljivosti v obdobju, ko se je podala v puščavniško samoto. Prikazane so kontrastne podobe njenega razkošnega življenja v zlatom in brokatom obloženih dvoranah ter kasneje v puščavniškem bivališču, zgrajenem iz dračja. Tudi bitja, ki žive v sferah svetovja, kjer se izmenjavajo eoni in kalpe (nedoločno dolga obdobja in vekni sveta), se morajo soočiti s trpljenjem neizbežne smrti.

SVETA EKOLOGIJA BUDIZMA

V budistični misli je minljivost metafizični koncept. Vse materialne stvari nastajajo zaradi določenega vzroka in so podvržene ustvarjanju, bivanju, preobrazbi in propadu. Ta mučni proces je tudi ciklični – vse se rojeva in umira, vedno znova in znova. Ponovnemu rojevanju je moč ubežati le tako, da izključimo vse želje in tako dosežemo *nirvano* (stanje osvoboditve, ki človeka vodi onstran trpljenja, smrti in iz karme izhajajočih ponovnih rojevanj, kot tudi vseh svetnih navezanosti) in razsvetljenje, ki je edino stanovitno, neprehodno stanje. Kot temeljni budistični koncept je minljivost postala vseprežemajoč motiv v japonski literaturi obdobja *Heian* (794–1185), ki je dala množico literarnih odgovorov na problem smrti, to najmučnejšo in najbolj travmatsko manifestacijo minljivosti. Ob vprašanjih minljivosti so sprva najpogosteje uporabljali podobe bežnosti naravnega sveta in ljubezni. Osipanje cvetja, rosa, izginjajoča v jutranjem soncu, in pojevanje petja čričkov. Običajni motivi, uporabljani za opisovanje bridkosti, ki spremljajo strasti, pa so bili prikazi kratkih pomladnih noči, ko zora prisili k odhodu ljubimca, in opisovanje samotnih nespečnih ur, zapravljenih v spominjanju na izgubljeno ljubezen.

Očitek, uperjen na mojstre upodabljanja minljivosti, da so se iz sveta, polnega konfliktov, potegnili v puščavništvo, je veljal tudi za *Kamo no Chomeija*. Tudi on si je izbral preprosto puščavniško življenje v hribih, kjer se je hotel pomiriti z minljivostjo, pa je ob tem odkril lepoto minevajočih letnih časov in vedrino samozadostnosti. Tak način je bil značilen tudi za Yoshida Kenkoja (*Yoshida Kenko*, 1283–1350), avtorja *Esejev v brezdelju* (*Tsurezuregusa*), ki se je tako kot Chomei ob soočenju z rezko stvarnostjo smrti zatekel v spokojnost in ugodje pristnega fizičnega sveta.

Delo *Zgodbe iz preteklih časov* (*Konjaku monogatari*) podaja tudi živ opis razpadajočega trupla ljubljene osebe, ki odseva budistični koncept *kuso* (devetero faz ali devetero misli), nanašajoč se na prakso meditiranja o procesu telesnega propada, ki jo še danes uporabljajo nekatere budistične šole z namenom, da bi človek na poti do odrešenja premagal fizična poželenja. Učenec, praktikant, naj bi se s takšnimi vajami naučil gledati sebe, ljubljene in svoje osebne izgube v širši perspektivi minljivosti vseh stvari, pobrisal prah, ki onesnažuje njegovo zrcalo duha, in tako napredoval na poti do razsvetljenja.

Z drugimi sistemi azijske misli deli budizem prepričanje, da temelji harmonija kozmosa v enem in enotnem svetu, v katerem ni transcendentnega boga ali večnega sveta izven tega enotnega svetega kozmosa. Ljudje smo del tega enotnega sveta in naše najvišje dobro ustvarjamo tako, da vzdržujemo ravnotežje v naravi.

Cilj različnih tehnik vadbe v budizmu ni zgolj zdravje, pač pa transcendenca človeškega ega, vezanosti na jaz in na osnovi tega vzpostavitev stika z absolutnim. Veliko zmešnjave je nastalo zaradi dejstva, da je sistemov vadbe veliko, saj gre za discipline, povezane z mnogimi smermi avtohtone indijske misli in religij, v okviru katerih se je budizem kot nov filozofsko-religijski sistem tudi razvil. Različna so metodična prizadevanja za doseganje popolnosti z obvladovanjem elementov telesne in duševne narave človeka. Obvladovanje telesa, volje in zaznavajočega mišljenja naj bi bilo mogoče s pomočjo določenih vaj, ki naj bi osvobodile telo nemira in duševnost nečednosti. Doseganje vitalnosti, podaljševanje mladosti in človeškega življenja pa se dogaja zgolj v interesu uresničenja duhovne osvoboditve in odrešenja človekove duševnosti oz. duha.

V budizmu dobijo s teorijo vzajemnega pojavljanja vsi subjekti in dogodki enakovredno mesto v svetu. V Evropi sicer poznamo takšne izraze solidarnosti z vsemi živimi bitji (npr. iz pesništva), ki se nenehno duhovno selijo iz ene oblike življenja v drugo, vendar pa je v budizmu to občutje solidarnosti neločljivo povezano z ostvarjanjem nastajanja-minevanja, skupnega vsem živim bitjem. Budistična ideja transmigracije (duhovnega seljenja) se ne dogaja v eni in isti dimenziji, temveč je preprosta selitev iz človeka v žival, iz ene živali v drugo, torej v drugačne oblike življenja, tako da človek razume vse dogajanje transmigracije s samim seboj kot središčem, ne da bi se ovedel dehomocentričnega značaja tega dogajanja. Tako razumevanje transmigracije, ki ne dojame docela njene dehomocentrične narave, je neustrezno, ker v takšnem razumevanju ni skupne osnove človeškimi in ne-človeškimi oblikami življenja, osnove, brez katere transmigracija sploh ni mogoča. Dehomocentrizem v tej zvezi pomeni transcendirati, preseči dimenzijo človeškega rojstva-in-smrti, s čimer prispemo v globljo dimenzijo nastajanja-minevanja vseh živih bitij. Transmigracija kot *samsara* (krogotok rojstev, smrti in ponovnih rojstev) je v budizmu poudarjena preprosto zato, ker je človeški problem rojstva-smrti rešljiv le v dehomocentrični ali transhomocentrični dimenziji, torej dimenziji nastajanja-minevanja, ki je skupna vsem živim bitjem. *Nirvana* kot odrešenje od *samsare* je mogoča samo kot stanje, dosegljivo na tej širši osnovi.

Če skladno s tem zremo na dehomocentrični značaj budistične ideje transmigracije, je treba upoštevati dvoje: Prvič, budistična ideja transmigracije nima nič skupnega z animizmom, teorijo, po kateri obstaja neka duša zunaj človeških teles in stvari, ki jih oživlja. Budistična ideja transmigracije ni zgrajena na verovanju v neko neodvisno eksistenco 'duha' ali 'duše', niti ne na ideji 'življenjskega toka', temveč na spoznanju oziroma doživetju nastajanja-in-minevanja ob slehernem in ob vseh trenutkih. Drugič, tako imenovanih šest kraljestev transmigratorne eksistence ne smemo razlagati, kot da pomenijo šest različnih svetov in da stojijo drug ob drugem. Bolje: za človeška bitja je ta svet razumljen kot človeški svet, v katerem živijo tudi živali, podobno je za živali to živalski svet, v katerem so tudi ljudje. V tem smislu ni tako, da teh šest svetov soobstaja nekako konkurenčno, temveč se nam odpira brezmejni horizont nastajanja-minevanja, v katerem ima svoje mesto šest vrst transmigracije. To razodeva brezmejnost transmigracije v prostorskem smislu. Tako je transmigracija v smislu dehomocentrizma neskončna in brezmejna v času in prostoru. Ta neskončna in brezmejna dimenzija ni nič drugega kot dimenzija nastajanja-minevanja, v kateri se človeška in druga bitja ne razlikujejo med seboj. To pomeni, da budizem ne pripisuje posebnega ali vzvišenega položaja ljudem v primerjavi z drugimi živimi bitji, tako glede njihove narave kot tudi odrešenja.

V tem pogledu se budizem popolnoma razlikuje od judovstva in krščanstva, ki v Genezi pripoveduje oz. določa ljudem nalogo vladanja nad drugimi bitji in pripisuje edino ljudem *imago dei*, zavoljo česar oni – za razliko od drugih bitij – tudi edini lahko neposredno odgovarjajo na božjo besedo. Človeška smrt je razumljena kot posledica greha, rezultat človekovega lastnega svobodnega početja, se pravi upora zoper božjo besedo. Tu je očiten homocentrizem. Ustrezno temu krščanstvo glede narave in načina možnega odrešenja dosledno razlikuje med ljudmi in drugimi bitji. Ljudje imajo prednost pred drugimi.

ZAKLJUČEK

Danes ni več mogoče govoriti o filozofijah ali religijah 'Vzhoda' (ali v popularni inačici 'vzhodnih' miselnih sistemih). Resni misleci so sprejeli dejstvo, da je svet celota in da na področju filozofij in religij pač ni ničesar takega, kot bi bil 'Vzhod' ali 'Zahod'. Poleg tega je končno prodrlo spoznanje, da je bil Jeruzalem pred dva tisoč leti, ko naj bi Kristus prispeval k temeljem tako imenovanega judovsko-krščanskega pogleda na svet, na katerem temeljijo tako opevane 'zahodne' vrednote, pač srce 'Vzhoda', in tako te delitve postanejo nesmiselne. Po ZDA in Evropi odpirajo centre, v katerih starejšim s predstavitvijo temeljnih kitajskih, japonskih, indijskih in tibetanskih del pomagajo osvajati starodavne tehnike priprave na umiranje in smrt, ki so bile tisočletja del mentalne higiene teh kultur. Nikoli namreč ni prezgodaj človeka opremiti in pripraviti na smrt, lahko je samo prepozno.

Priprava na smrt je samo ena izmed temeljnih duhovnih disciplin, ki jih azijske kulture vključujejo v področje mentalne higiene. Od dobre pripravljenosti na smrt je namreč odvisna kvaliteta preostalega življenja. Podaljševanje zdravega in kvalitetnega življenja s tehnikami, ki preprečujejo nepravilno ali neuravnoteženo delovanje organov in telesa kot celote, je bilo vedno v središču pozornosti azijskih filozofskih in religijskih tradicij. Dober filozof namreč tam ni bil nekdo, ki je znal dobro razmišljati, pač pa tisti, ki je znal dobro in uravnoteženo živeti. S povečevanjem vitalnosti naj bi mojstri dolgoživosti bili sposobni ustaviti patološke procese v organizmu in doseči stanje popolne sproščenosti, mirnosti, zbranosti in praznine, ki ni 'nič', kot ga je poznala in včasih celo gojila evropska filozofska tradicija, ki je v obliki zrla bit in se trudila vsemu zagotoviti neko obliko. Azija pa je v brezobličnem uzrla obliko in zaznala glas v neslišnem, gojila resnico, ki se rojeva v samotnosti, daleč od mogočnosti in vplivnosti in na ta način prodirala v onstransko stvarnost. Tehnike, namenjene sprejemanju minljivosti, vodijo v stanovitnost v praznini in tišini in cenijo tiste kvalitete, ki vzniknejo v obdobjih človeškega življenja, ko se strasti in neučakanosti poležejo in so zagotovljeni pogoji vrnitve k naši prvotni naravi.

LITERATURA:

- Freud, Sigmund (1972). *Zeitgemässes über Krieg und Tod*. V: *Gesammelte Werke*. str. 323–355. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Heraklitos Efeški (1994). *Fragments*. Maribor: Obzorja.
- Kamo no Chōmei (1989). *Hōjōki*. V: *Shin nihon koten bungaku taikei* 39. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Lao Zi (1992). *Dao de jing*. V: *Klasiki daoizma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Milčinski, M. (1993). *Mujō kan no tozai hikaku*. Kyōtō: Nichibunken forum, 58.
- Milčinski, M. (2003). *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Murioka, M. (1989). *Noshi no hito*. Tōkyō: Shoseki.
- Peters, U. H. (1984). *Psychiatrie und medizinische Psychologie*. München: Urban-Schwarzenberg.
- Zhuang Zi (2004). *Klasik Dežele južne rože*. Ljubljana: Sophia.

Kontaktni naslov:

Dr. Maja Milčinski

Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

Oddelek za filozofijo

maja.milcinski@guest.arnes.si