

# *ARS & HUMANITAS*

Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

XVI/2

Polnost praznine:  
budizem med podobo in izkustvom

The Fullness of Emptiness:  
Buddhism between Image  
and Experience

2022

ARS & HUMANITAS  
Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

Založila / Published by  
Založba Univerze v Ljubljani / University of Ljubljana Press

Za založbo / For the Publisher  
Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani / Rector of the University of Ljubljana

Izdala / Issued by  
Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani / Ljubljana University Press,  
Faculty of Arts

Za izdajatelja / For the Issuer  
Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete / Dean of the Faculty of Arts

Glavni urednici / Editors-in-Chief  
Branka Kalenič Ramšak, Florence Gacoin-Marks

Urednika tematskega sklopa / Thematic section was edited by  
Nina Petek, Franci Zore

Uredniški odbor / Editorial Board  
Milica Antić Gaber, Florence Gacoin-Marks, Tine Germ, Branka Kalenič Ramšak, Marko Marinčič, Jasmina Markič,  
Tatjana Marvin, Vanesa Matajč, Janez Mlinar, Borut Ošljaj, Blaž Podlesnik, Boštjan Rogelj, Irena Samide,  
Peter Simonič, Maja Šabec, Matej Šekli, Nataša Vampelj Suhadolnik, Rebeka Vidrih, Špela Virant,  
Alojzija Zupan Sosič

Mednarodni svetovalni odbor / International Advisory Board  
Tomás Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid), Jochen Bonz (Bremen),  
Danielle Buschinger (Université de Picardie), Parul Dave-Mukherji (New Delhi), Thomas Fillitz (Dunaj),  
Karl Galinsky (University of Texas), Johannes Grabmayer (Celovec), Douglas Lewis (Washington),  
Helmut Loos (Leipzig), Božena Tokarz (Katowice), Mike Verloo (Nijmegen)

Oblikovna zasnova / Graphic design  
Jana Kuharič

Prelom / Typesetting  
Nana Martinčič

Jezikovni pregled / Language Editing  
Nina Petek, Amra Halilović, Paul Steed, Mario Kopic

Tisk / Printed by  
Birografika Bori d. o. o.

Naklada / Number of copies printed  
Tisk na zahtevo / Print on demand

Cena / Price  
12 EUR

Naslov uredništva / Address  
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani  
Aškerčeva 2  
SI-1000 Ljubljana  
Tel. / Phone: + 386 1 241 1406  
Fax: + 386 1 241 1211  
E-mail: [ars.humanitas@ff.uni-lj.si](mailto:ars.humanitas@ff.uni-lj.si)  
<https://journals.uni-lj.si/arshumanitas>

Revija izhaja s finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS. / The journal is published with support from Slovenian Research Agency.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).



## Kazalo

*Nina Petek*

Predgovor

Polnost praznine: budizem med podobo in izkustvom . . . . . 5

Foreword

The Fullness of Emptiness: Buddhism between Image and Experience . . . 9

## Študije / Studies

*Nina Petek, Franci Zore*

Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja . . . . . 13

*Goran Kardaš*

Koncept praznine i popratni koncepti u filozofijskoj analizi *madhyamake* . . 35

*Jiří Holba*

The Concept of Exclusion (*Apoḥa*) in Buddhist Philosophy . . . . . 59

*Sebastijan Pešec*

Praznina, etika, nihilizem: budizem *mahāyāna* in klasični daoizem . . . . 77

*Jana S. Rošker*

Chan ali zen? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije . . . 91

*Jan Vrhovski*

Buddhist Realism for Modern Times: Intellectual-Historical

Readings into Dharma Master Taixu's Essays on Realism . . . . . 111

*Tara Peternell*

Prostor absolutne ničnosti: približevanje k (ne-)sebstvu v Nishidovi filozofiji . . 135

*Janko Lozar Mrevlje*

Heidegger in Hisamatsu. Na poti k vzajemni drugosti . . . . . 151

*Adnan Sivić, Sebastjan Vörös*

Beyond Elimination and Construction:

Zen, Symbolism, and the Perennialist School . . . . . 165

*Nina Petek, Jan Ciglencečki*

Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Zangskarju . . . 179

## Varia / Varia

*Katarina Marjanovič, Christina Manouilidou*

Processing of Centre-embedded and Right-branching

Relative Clauses in Slovenian . . . . . 213

*Alojzija Zupan Sosič*

Samomor in Cankarjev roman *Martin Kačur* . . . . . 229

Nina Petek

**Predgovor****Polnost praznine: budizem med podobo in izkustvom**

Rdeča nit tematskega bloka pričujoče številke revije *Ars & Humanitas*, kot je zgovoren že njegov naslov »Polnost praznine: budizem med podobo in izkustvom«, je praznina, temeljna idejna podstat celotnega budizma, že vse od njegovih začetkov, ki jih je ob uvidu v nestalnost vsega živečega vztrajno gradil utemeljitelj tradicije Siddhartha Gajtama Buddha (ok. 560–480 pr. n. št.). Po njegovi smrti, ko se je budizem v svojem plodnem razvoju razvejal na številne tokove in šole, tudi izven meja Indije, je praznina privzela raznolike podobe, te pa družijo njena bistvena lastnosti, ki se pretaka skozi vsa miselna obzorja tradicije, in je povsem nasprotna običajnemu razumevanju praznine kot negativitete v smislu breztemeljnega in brezplodnega nič. V budizmu, zlasti v luči nauka o minljivosti in tesni medsebojni povezanosti vsega živečega, je praznina namreč opredeljena kot dinamična totaliteta bivajočega. Eden od pomenov sanskrtskega izraza za praznino, *śūnyatā*, je odsotnost, ki se nanaša na odsotnost sleherne stalnosti, medtem ko drug pomen pojasnjuje samo naravo te odsotnosti kot (vse)prisotnosti. To na videz protislovno opredelitev pa osmisli etimologija izraza *śūnyatā*, izpeljanega iz sanskrtskega glagolskega korena *śvi-*, ki pomeni »rasti«, »večati se«, »nabrekniti«. Slednji pomen dodatno poglobi pripona *-tā*, ki v sanskrtu označuje totalnost, kar ilustrira naravo praznine, ki ni prazna, ampak je prenapolnjena z neizmernim, nedoumljivim preobiljem bivajočega. To preobilje, prosto stalnosti, hierarhij, vrednostnih lestvic in kakršnihkoli omejitev, pa se večja in raste z vselej porajajočimi se, preminjajočimi in na novo nastajajočimi pojavi. Tako budistična praznina ni zanikanje sveta in življenja, ampak afirmacija vseh njegovih pojavnih oblik, pulzirajoča unija, ki v sebi spaja brezmejno raznolikost. Je nekaj, kar je prisotno v vsem, privzema mnogovrstne podobe ter se izreka na najrazličnejše načine, a se nikoli ne more dokončno izreči, saj se, v svojem vselej spreminjajočem se značaju kot temeljni lastnosti vsega živečega, izmika sleherni dokončni, še tako dovršeni formi jezikovnega izraza.

Drobec te večplastne celovitosti in njenih raznoterih izraznih podob, ki naposled poniknejo v nepojmovnem izkustvu praznine, usvojenem prek meditacije, v budizmu opredeljenem kot vrhovno spoznanje, presegajoče sleherno teoretiziranje, je zaobjet v vsebinsko raznolikih prispevkih tematskega bloka, ki razpravljajo o številnih vidikih



DOI:10.4312/ars.16.2.5-12

praznine v budističnih tokovih in šolah Indije, Kitajske, Japonske in Tibeta. Tako je, povsem nepredvidljivo in nenačrtovano, nastala pričujoča »zgodba« o budistični praznini, grajena iz štirih »poglavij«, ki sledijo idejno-zgodovinskemu okviru, začenši v Indiji, deželi izvora budizma, od koder se je razširil na Kitajsko in s tem v naše drugo poglavje, ki mu sledi tretji del, posvečen budizmu na Japonskem, nakar se blok zaključi s tibetansko vejo budizma *vajrayāna*. Kljub majhnosti našega akademskega prostora pa nabor prispevkov priča o plodnem delu slovenskih raziskovalk in raziskovalcev, ki se ukvarjajo s številnimi šolami budizma ter s tem raznolikimi teoretičnimi in izkustvenimi vidiki praznine. Njihova dognanja, med drugim prepletena tudi s premisleki o srečevanjih z grško filozofijo, kitajskim daoizmom, konfucijanstvom in nekaterimi zahodnimi miselnimi tokovi, pa dopolnjujeta tudi prispevka dveh tujih avtorjev.

Prvi del tematskega bloka tako sega v čas življenja Siddharthe Gavgame in zgodnjega oblikovanja budizma, pri čemer Nina Petek in Franci Zore v članku »Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja« razpravljata o filozofski metodi Buddhe, ki jo je prevzel od staroindijskih skeptikov in ki je navdihnila tudi grškega filozofa Pirona. Njuna, do nekaterih uveljavljenih filozofskih resnic skeptična drža, nedogmatska soteriološka praksa filozofiranja, ki presega konvencionalne načine spoznavanja in večšino izpiljene argumentacije ter na novo osmišlja samo vlogo filozofije kot načina spokojnega bivanja, pa je vplivala tudi na tokove, ki so se oblikovali po Buddhovi smrti, še posebej na šolo budizma *mahāyāna*, poznano kot *madhyamaka*. Tej se v prispevku »Koncept praznine i popratni koncepti u filozofijskoj analizi *madhyamake*« (»Koncept praznine in z njim povezani koncepti v filozofski analizi *madhyamake*«) posveča Goran Kardaš, zlasti z ozirom na ontološke in epistemološke vidike praznine v luči razmerja med konvencionalno in absolutno resnico. *Madhyamaka* je v nekaj desetletjih po dokončni ustalitvi z utemeljiteljem Nagardžuno (ok. 150–250 n. št.) doživela velik razcvet na področju budistične logike in epistemologije z najbolj vplivnima predstavnikoma Dignago (ok. 480–540 n. št.) in Dharmakirtjem (ok. 600–670 n. št.). V takratnih filozofskih krogih je bila še posebej odmevna Dignagova semantična teorija izključitve (skrt. *apoha*), s katero so budistični filozofi poskušali razrešiti vprašanje statusa univerzalij, o le-tej pa v prispevku »The Concept of Exclusion (*Apoha*) in Buddhist Philosophy« (»Koncept izključitve (*apoha*) v budistični filozofiji«) razpravlja Jiří Holba.

Budizem je po nekaj desetletjih od svojih začetkov v Indiji dosegel tudi druge dežele Azije, med prvimi Kitajsko v 1. stoletju n. št., pri čemer so kitajski modreci prepoznali številne idejne sorodnosti med tujim miselnim sistemom in avtohtono filozofsko tradicijo daoizma. Nekatero ontološke, etične in soteriološke segmente, ki družijo obe filozofiji, daoizem in budizem, zlasti vejo *mahāyāna*, v prispevku »Praznina, etika, nihilizem: budizem *mahāyāna* in klasični daoizem«, s katerim se začne drugi del tematskega bloka, predstavi Sebastijan Pešec, ki na osnovi prikaza njenih

ontoloških predpostavk opozori tudi na nekatera izkrivljena razumevanja izhodišč obeh sistemov kot nihilističnih. Medtem ko se omenjeni prispevek posveča primerjavam izbranih nauk budizma in daoizma, pa članek Jane S. Rošker »*Chan* ali *zen*? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije« razpravlja o šoli kitajskega budizma, poznani kot *chan*, ki je nastala kot svojevrstna sinteza budizma, daoizma in posameznih segmentov konfucijanstva. Avtorica analizo idejnih temeljev avtohtonega sistema kitajskega budizma podpre tudi z orisom njegovega zgodovinskega razvoja, v teku katerega je formiranje *chana* spremljal tudi razvoj drugih budističnih šol. Budizem se je namreč vse od svojega prihoda na Kitajsko globoko zakoreninil v duhovna obzorja dežele in skozi zgodovinska obdobja privzemal raznolike izraze. Jan Vrhovski v prispevku »Buddhist Realism for Modern Times: Intellectual-Historical Readings into Dharma Master Taixu's Essays on Realism« (»Budistični realizem za moderne čase: idejno-zgodovinska branja esejev Mojstra dharme Taixuja o realizmu«) svojo razpravo umesti v republikansko obdobje ter analizira glavne značilnosti Taixujevega (1890–1947) razumevanja t. i. znanstvenega budizma, hkrati pa predstavi tudi Taixujevo kritično obravnavo tokov moderne filozofije na Kitajskem, vključno z Rusillovim »novim realizmom« in materializmom. Budizem je na Kitajsko torej dospel neposredno iz dežele svojega izvora, Japonsko pa je dosegel prek korejskih in kitajskih odposlancev v 6. stol. n. št. Tudi razvoj budizma v Deželi vzhajajočega sonca je zaznamovan z dinamičnim procesom formiranja številnih šol, med drugim tudi budizma *zen*, ki izhaja iz idejnih osnov kitajske šole *chan*. Filozofska izhodišča klasičnega *zena* so vplivala na sodobnejše šole na Japonskem, pri čemer je, tudi zaradi svojega dialoga z nekaterimi tokovi zahodne filozofije, še posebej zanimiva kjotska šola (jap. *Kyōto-gakuha*), med vidnejšimi predstavniki katere sta filozofa Nishida Kitarō in Hisamatsu Shin'ichi. Članek Tare Peternell »Prostor absolutne ničnosti: približevanje k (ne-)sebstvu v Nishidovi filozofiji«, ki začne tretji del tematskega bloka, razpravlja o osrednjih naukih filozofskega sistema Nishide, tj. čistem izkustvu, *bashoju* in absolutni ničnosti, ter osvetli tudi problematiko individualnega jaza v odnosu do sveta, načine odpravljanja vrzeli med subjektom in objektom ter pot, ki vodi k njihuni uniji, v kateri pa oba pola, kljub vzajemni povezanosti, ohranita svoje posebnosti. Članek Janka Lozarja »Heidegger in Hisamatsu. Na poti k vzajemni drugosti« pa prinaša razmislek o neki drugi vrsti vzajemnosti, namreč evropske in japonske misli. Avtor razpravlja o srečevanjih med fenomenologijo Martina Heideggra in budistično mislijo Hisamatsuja Shin'ichija, natančneje med Hisamatsujevim pojmovanjem ničla in Heideggrovo resnico biti, pri čemer pa obe filozofiji v pretanjenem dialogu druga drugi dopuščata avtonomijo in v tem posebnem približevanju razkrivata svojo lastno enkratnost. Ko se je budizem *zen* uveljavil na Zahodu, je bil deležen številnih interpretacij, nekatere od njih pa v prispevku »Beyond Elimination and Construction: *Zen*, Symbolism, and the Perennialist School« (»Onkraj eliminacije in konstrukcije: *zen*,

simbolizem in perenialistična šola») predstavita Adnan Sivić in Sebastjan Vörös. Avtorja podata nekatere najpomembnejše ugovore proti eliminativizmu in konstruktivizmu ter orišeta drugačno razumevanje odnosa med budistično prakso in razsvetljenjem na osnovi perenialistične tradicije in fenomenološko utemeljene ideje simbola. Le-ta zdužuje lastnosti *zena* v enotno tradicijo, hkrati pa kaže onkraj njih kot znak nečesa neizrekljivega, doumljivega zgolj v budistični praksi.

K meditacijski praksi je še posebej izrazito usmerjena tradicija, o kateri razpravlja zadnji prispevek, ki zapolnjuje četrti del tematskega bloka – stoji sam zase, samotno, povsem v duhu nazorov šole, o kateri teče beseda. Namreč na skrajnem robu družbenih in kulturnih obzorij, konvencionalnih religijskih izrazov in uveljavljenih filozofskih diskurzov, kjer se giblje vse od svojih začetkov, tradicija budističnih puščavnikov in puščavnic (skrt. *yogi, yogini*), ki izhaja iz budizma *vajrayāna*, zadnje faze diferenciacije budizma na tri temeljne veje, še danes kleno neguje izkustveno srčiko budizma prek izvajanja kompleksnih meditacijskih tehnik. Nina Petek in Jan Ciglenečki v prispevku »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Zangskarju« tako orišeta nekatere vidike sodobne tradicije budističnega puščavništva, ki se na območju zveznega teoritorija Ladakh v predelu indijske Himalaje ohranja vse od 11. stoletja dalje. Tradicija, ki še danes stavi zgolj na neposredno, nepojmovno izkustvo praznine, onstran študija skladovnice besedil, saj le-to edino vodi k osvoboditvi od vseh navezanosti in tegob v blaženo spokojnost bivanja, poziva k iskanju praznine v tem svetu – v tem umu, v tem telesu, v tem življenju, saj – kdaj vendarle, če ne zdaj?

\*

Tistega, ki neguje vednost o Praznini,  
ne radostijo svetne stvari, saj so brez bistev.  
Dobiček ga ne navdušuje, izguba ga ne žalosti.  
Slava ga ne zaslepi in ni ga sram šibkosti.  
Prezir se mu ne upira in hvala mu ne godi.  
Užitek ga ne veseli, boleost ga ne vznemirja.  
Kogar ne mikajo stvari sveta, pozna Praznino;  
in tisti, ki neguje vednost o Praznini,  
ne čuti ne naklonjenosti ne odpora.  
Ve, da to, kar mu je drago, je le Praznina –  
in jo motri kot tako.

Iz besedila *Dharmasaṃgītisūtra* (prev. Nina Petek)



Nina Petek

**Foreword****The Fullness of Emptiness: Buddhism between Image and Experience**

The cohesive thread of the present thematic section of *Ars & Humanitas*, as its title “The Fullness of Emptiness: Buddhism between Image and Experience” indicates, is emptiness. This is the fundamental concept of Buddhism as a whole, since its beginnings, which the founder of the tradition, Siddhartha Gautama Buddha (c. 560–480 BC), steadily built upon with his insight into the impermanence of all living things. Since his death, as Buddhism diversified into many streams and schools, even beyond the borders of India, emptiness has taken on a variety of images, all united by its essential feature, which runs through all the varied expressions of the tradition, quite contrary to the common understanding of emptiness as negativity in the sense of a meaningless and fruitless nothingness. In Buddhism, especially in the light of the doctrine of transience and the close interconnectedness of all living things, emptiness is defined as the dynamic totality of being. One meaning of the Sanskrit term for emptiness, *śūnyatā*, is absence, referring to the absence of any permanence, while another meaning explains the very nature of this absence as (all)-presence. This apparent contradictory definition is made clear by the etymology of *śūnyatā*, derived from the Sanskrit verb root *śvi-*, meaning “to grow”, “to increase”, “to swell”. This meaning is further deepened by the suffix *-tā*, which in Sanskrit denotes totality, illustrating the nature of emptiness, which is not empty but overflowing with an immeasurable, unfathomable abundance of being. This overabundance, free from permanence, hierarchies, value scales and any kind of limitation, grows and grows with the ever-emerging, ever-transforming and ever-new becoming phenomena. Thus Buddhist emptiness is not a negation of the world and life, but an affirmation of all its manifested forms, a pulsating union that brings together their infinite diversity. It is something that is present in everything, takes on many forms and expresses itself in the most varied ways, but can never be fully expressed, because, in its ever-changing character as the fundamental characteristic of all living things, it eludes any definitive – however sophisticated – form of linguistic expression.

A fragment of this multifaceted totality and its manifold expressive images, which ultimately find their expression in the non-conceptual experience of emptiness acquired through meditation, which in Buddhism is defined as the supreme realization transcending all theorizing, is captured in the thematically diverse contributions of the thematic section, which discuss the many facets of emptiness in Buddhist currents and schools

in India, China, Japan and Tibet. Thus, quite unpredictably and unexpectedly, the present “story” of Buddhist emptiness emerged, built from four “chapters” following the conceptual-historical framework, starting in India, the land of origin of Buddhism, from where it spread to China, and thus to our second chapter, followed by a third section on Buddhism in Japan, before concluding with the fourth section, Tibetan branch of *Vajrayāna* Buddhism. Despite the smallness of our academic sphere, the range of contributions testifies to the fruitful work of Slovenian scholars working on the many fields of Buddhism and thus on the diverse theoretical and experiential aspects of emptiness. Their findings, also intertwined with reflections on encounters with Greek philosophy, Chinese Daoism, Confucianism and some streams of Western thought, are complemented by contributions from two foreign authors.

The first part of the thematic section thus dates back to the life of Siddhartha Gautama and the early formation of Buddhism, with Nina Petek and Franci Zore discussing the philosophical method of the Buddha, which he adopted from the ancient Indian sceptics and which also inspired the Greek philosopher Pyrrho, in their article “Buddha and Pyrrho: from the Emptiness of Views to the Fullness of Being”. The Buddha’s and Pyrrho’s sceptical attitude towards some established philosophical truths, their non-dogmatic soteriological practice of philosophizing, which goes beyond conventional ways of knowing and the skill of sophisticated argumentation, which rethinks the very role of philosophy as a way of peaceful existence, also influenced the currents that formed after the Buddha’s death, in particular the *Mahāyāna* school of Buddhism, known as the *Madhyamaka*. Goran Kardaš focuses on this school in his paper “The Concept of Emptiness and Accompanying Concepts in the Philosophical Analysis of *Madhyamaka*”, in particular with regard to the ontological and epistemological aspects of emptiness in the light of the relation between conventional and absolute truth. Within a few decades of its final establishment with its founder Nagarjuna (c. 150–250 CE), the *Madhyamaka* experienced a great flowering in the field of Buddhist logic and epistemology, with its most influential philosophers being Dignaga (c. 480–540 CE) and Dharmakirti (c. 600–670 CE). Dignaga’s semantic theory of exclusion (Skt. *apoha*), with which Buddhist philosophers tried to resolve the question of the status of universals, was particularly prominent in philosophical circles at that time, and this is discussed by Jiří Holba in his paper “The Concept of Exclusion (*Apoha*) in Buddhist Philosophy”.

Within a few decades of its beginnings in India, Buddhism had reached other countries in Asia, among the first of which was China in the 1<sup>st</sup> century CE, and the Chinese sages recognized the many conceptual affinities between the foreign system of thought and the indigenous philosophical tradition of Daoism. Some ontological, ethical and soteriological segments that unite the two philosophies, Daoism and Buddhism, especially the *Mahāyāna* branch of the latter, are discussed in the paper “Emptiness, Ethics, Nihilism. *Mahāyāna* Buddhism and Classical Daoism”, with which the second part of

the thematic section begins. This work is presented by Sebastijan Pešec, who, on the basis of a presentation of the two philosophies ontological assumptions, also points to some distorted understandings of both systems as nihilistic. While the aforementioned paper focuses on comparisons of selected teachings of Buddhism and Daoism, Jana S. Rošker's article "*Chan or Zen? The Origin and Transformation of the Bodhidharma School of Meditation*" presents the school of Chinese Buddhism known as *Chan*, which emerged as a unique synthesis of Buddhism, Daoism and particular segments of Confucianism. The author supports the analysis of the ideological foundations of the indigenous system of Chinese Buddhism with an outline of its historical development, in the course of which the formation of *Chan* was accompanied by the emergence of other schools. Since its arrival in China, Buddhism has been deeply rooted in Chinese spiritual horizons and has taken on diverse expressions throughout different historical periods. Jan Vrhovski, in his paper "Buddhist Realism for Modern Times: Intellectual-Historical Readings into Dharma Master Taixu's Essays on Realism", situates the discussion in the Republican Era and presents the main features of Taixu's (1890–1947) understanding of realism. In the article he also analyses Taixu's critical accounts of modern philosophical currents in contemporary China, including Russell's "New Realism" and materialism.

While Buddhism came to China directly from its land of origin, it reached Japan through Korean and Chinese emissaries in the 6<sup>th</sup> century CE. The development of Buddhism in the Land of the Rising Sun has also been marked by the dynamic process of the formation of a number of schools, including *Zen* Buddhism, which has its roots in the philosophical foundations of the Chinese *Chan* school. The philosophical foundations of classical *Zen* have also influenced more recent schools in Japan, among which, also because of its dialogue with some currents of Western philosophy, the Kyōto School (Jap. *Kyōto-gakuha*) is of particular interest, whose most prominent philosophers include Nishida Kitarō and Hisamatsu Shin'ichi. Tara Peternell's paper "The Place of Absolute Nothingness: Approaching the (Non-)Self in Nishida's Thought", which begins the third part of the thematic section, discusses the central doctrines of Nishida's philosophical system, i.e. pure experience, *basho* and absolute nothingness. This paper also sheds light on the problem of the individual self in relation to the world, the ways of bridging the gap between subject and object, and the path leading to their union, in which both poles, despite their mutual interconnectedness, retain their particularities. Janko Lozar's article "Heidegger and Hisamatsu. On the Way to Mutual Alterity" offers a reflection on another kind of mutuality, that of European and Japanese thought. The author discusses the encounters between the phenomenology of Martin Heidegger and the Buddhist thought of Hisamatsu Shin'ichi, and more specifically between Hisamatsu's concept of nothingness and Heidegger's truth of being, as in a subtle dialogue both philosophies allow each other autonomy and thus reveal their own uniqueness in this special convergence. *Zen* Buddhism has been the subject of many interpretations

since it was first introduced in the West, some of which are presented by Adnan Sivić and Sebastjan Vörös in their paper “Beyond Elimination and Construction: *Zen*, Symbolism, and the Perennialist School”. The authors present some of the most important objections to eliminativism and constructivism, and outline a different understanding of the relation between Buddhist practice and enlightenment based on the perennialist tradition and the phenomenologically grounded idea of the symbol. In this context, the symbol gathers the particularities of *Zen* into a unified tradition, while pointing beyond them as a sign of something ineffable, comprehensible only in Buddhist practice.

The tradition presented in the last paper, which is a part of the fourth chapter of the thematic section, is especially strongly oriented towards meditation as a practice – it stands on its own, alone, entirely in the spirit of the views of tradition itself. At the edge of socio-cultural horizons, conventional religious expressions and established philosophical discourses, where it has been since its beginnings, the tradition of Buddhist hermits and hermitesses (Skt. *yogi*, *yoginī*), which has its roots in *Vajrayāna* Buddhism, the last phase of the differentiation of Buddhism into three fundamental branches, cultivates the experiential heart of Buddhism through the practice of complex meditation techniques, which still continues today. Nina Petek and Jan Ciglencečki, in the paper “Buddhism in the Himalayan deserts: the Tradition of Yogis and Yoginis in Zangskar”, thus outline some aspects of the contemporary expression of the Buddhist eremitic tradition, which has been preserved in the Union Territory of Ladakh in the Indian Himalayas since the 11<sup>th</sup> century. This tradition, which relies solely on the direct, non-conceptual experience of emptiness, beyond the study of a stack of texts, since this alone leads to liberation from all attachments and afflictions into the blissful tranquillity of being, appeals for a search for emptiness in this world – in this mind, in this body, in this life. Because – if not now, then when?

He who maintains the doctrine of Emptiness  
is not allured by the things of the world, because they have no basis.  
He is not excited by gain or dejected by loss.  
Fame does not dazzle him and infamy does not shame him.  
Scorn does not repel him, praise does not attract him.  
Pleasure does not please him, pain does not trouble him.  
He who is not allured by the things of the world knows Emptiness,  
and one who maintains the doctrine of Emptiness  
has neither likes nor dislikes.  
What he likes he knows to be only Emptiness –  
and sees it as such.

From *Dharmasaṃgītisūtra* (transl. by Cecil Bendall)

Nina Petek, Franci Zore  
Univerza v Ljubljani

## Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja<sup>1</sup>

### 1 Uvod

Medtem ko je večina študij o budizmu in starogrškem skepticizmu zastavljena kot primerjava filozofskih nazorov budistov in starogrškega skeptika Pirona ter poznejših mislecev, kot sta denimo Nagardžuna (skrt. *Nāgārjuna*) in Sekst Empirik, pa je v pričujoči prispevek že v sam začetek poglavja, ki sledi uvodu, vključena tudi osvetlitev filozofskih nazorov staroindijskih skeptikov, ki so v tovrstnih raziskavah večinoma spregledani in so nasploh predmet le redkih obravnav.<sup>2</sup> Izjemna pomembnost predvsem njihove filozofske metode namreč tiči v tem, da je, kljub številnim kritikam sodasnih filozofskih šol v Indiji, zaznamovala celoten razvoj budizma; na osnovi le-te je namreč Siddhartha Gajtama Buddha (skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*, pal. *Siddhattha Gotama Buddha*) osnoval lastno metodološko pozicijo, ki se je uveljavila tudi v poznejših tokovih tradicije. V tretjem poglavju prispevek na kratko oriše okoliščine prihoda grškega filozofa Pirona v Indijo v 4. stol. pr. n. št., kjer se je poučeval pri golih asketih in na temelju njihovih nazorov dokončno izoblikoval svojo filozofsko držo brez filozofskega nauka (gr. *dóγμα*). Poleg radikalnih skeptikov in drugih asketov se je zlasti v Takšili, prestolnici takratnega indo-grškega kraljestva Gandhara, središču budističnega učenja, srečeval z budisti, nazori katerih so mu bili, kot je razvidno iz opisov njegove držbe, silno blizu; budisti so namreč metodo skeptikov na novo osmislili v svojih lastnih filozofskih obzorjih, pri čemer so, v nasprotju z radikalnejšo strujo skepticizma, zagovarjali možnost spoznanja, ki pa ni pojmovno, ampak izhaja iz izkustvene preiskave pojavov v svetu in se zavoljo vselej spreminjajočega se značaja sveta izmika sleherni zamejitvi v tezo. Tovrstno idejo je zagovarjal tudi Piron, zato se

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

2 Razlog za spregledanost staroindijskih skeptikov je med drugim brez dvoma tudi odsotnost besedil; le-teh najstarejši predstavniki skepticizma niso množično ustvarjali, peščica tekstov, ki pa se je vendarle oblikovala v njihovih krogih, je bila zavoljo »heretičnosti« in »brezplodnosti« njihovega nauka uničena s strani pripadnikov drugih šol. Fragmenti njihovih nazorov so posejani po besedilih drugih sistemov indijske filozofije.



četrto poglavje posveti primerjavi Buddhove in Pironove metode ter njenim soteriološkimi dimenzijam, v kontekstu budizma tudi z ozirom na poznejši razvoj nauka v šoli madhjamaka (skrt. *madhyamaka*), pri čemer pa na začetku utemelji same ontološke predpostavke Buddhove in Pirona, na osnovi katerih sta utemeljevala svojo epistemologijo. V okviru razprave o Pironu na kratko oriše v študijah večinoma spregledane vidike njegovih že do določene mere izdelanih nazorov, ki izhajajo iz Demokritovega atomizma. V zadnjem poglavju so predstavljeni izsledki strnjeni v kratek premislek o možnostih spoznanja in predvsem o možnostih same filozofije v okviru tokov skepticizma, ki ni dejavnost snovanja tehničnih in veljavnih propozicij, ampak v prvi vrsti predvsem nov način osmišljanja bivanja.

Oris nedogmatske soteriološke prakse filozofiranja skeptikov, budistov in Pirona je osnovan na izboru odlomkov iz izvirnih besedilih tradicije budizma, predvsem iz *Tipitake* (pal. *Tipiṭaka*, skrt. *Tripitaka*), zbirke najzgodnejših besedil, v kateri so zbrani nauki Gavtame, ki jih je posredoval svojim učencem, Nagardžunovem delu *Temeljni verzi o srednji poti* (skrt. *Mūlamadhyamakakārikā*) in izbranih pričevanjih o Pironu, pri čemer se opirava predvsem na delo biografa starogrških filozofov Diogena Laertskega *Življenja in misli znamenitih filozofov* (3. stol. pr. n. št.), ki je pri zbiranju biografskih zapisov izhajal iz starejših ohranjenih virov.<sup>3</sup>

## 2 Rojstvo skepticizma v Indiji, filozofije izmikajočih se jegulj, v krogih potujočih asketov in vplivi na budizem

So menihi, nekateri asketi in brahmani,  
ki so izmuzljive jegulje.  
Ko jih povprašaš o tej ali oni temi,  
se zatekajo k dvoumnim trditvam  
in se pri tem zvijajo po tleh kot jegulje.

*Brahmajālasutta*, 2.23<sup>4</sup>

3 »Sam Piron v resnici ni zapustil nobenega [teksta, op. a.], so jih pa veliko zapustili njegovi tovariši Timon, Ajnezidem, Numenij, Navzifan in drugi.« (Diogen Laertski, IX.102; v nadaljevanju DL). Diogen pogosto omenja zlasti Timona, ki je skupaj z ženo potoval k Pironu v Elido (DL, IX.109) in je filozofa ter njegove nazore opisoval v številnih pesmih. Denimo Ajnezidem iz Knososa je spisal »osem knjig Pironovih razprav« (DL, IX.116), Sekst Empirik pa »deset knjig o skeptikih in druge odlične spise.« (DL, IX.116) Eno od najpomembnejših del o Pironu in njegovi filozofiji je Aristoklov sicer izgubljeni tekst *O filozofiji* (1. stol. n. št.), ki izhaja predvsem iz Timonovih pričevanj, Aristoklova dognanja pa deloma povzema in navaja tudi rimski škof Evzebij Cezarejski v delu *Praeparatio Evangelica* (*Priprava na evangelij*) iz 4. stol. n. št.

4 V: *Dīghanikāya*, 1.

Prvi tokovi skepticizma<sup>5</sup> so v času formiranja filozofskih sistemov v Indiji nekaj stoletij pr. n. št. bistveno zaznamovali takratna večplastna duhovna obzorja in s svojimi drznimi idejami preizpraševali ustaljene metode filozofiranja in neizpodbitne trditve, ki jih postavljamo o svetu. V okviru hindujskih filozofskih sistemov, poznanih pod imenom daršana (skrt. *daršana*, tudi *āstika*), so se v okviru šole *nyāya*, ki se je ukvarjala z logiko in epistemologijo, oblikovali nauk o sredstvih, ki vodijo do pravilnega spoznanja (skrt. *pramāṇa*), ter izdelana pravila argumentacije in filozofske diskusije, ki so jim sledili vsi hindujski filozofski tokovi. Dve temeljni pravili, ki sta veljali za predpogoja sodelovanja v debati, sta bili natančno poznavanje stališč filozofske šole, ki ji je pripadal nasprotnik v diskusiji, in predočitev lastne teze. Tovrstno univerzalno strukturo filozofske debate, ki je pomenila okvir akademskega filozofiranja in ni dopuščala izjem, so spodkopavali pripadniki nehindujskih šol, večinoma potujoči asketi (skrt. *śramaṇa*), ki so bili naperjeni predvsem proti sami ideji daršane (tj. izdelano stališče, perspektiva; izp. iz skrt. gl. korena *drś-*, »videti, uvideti, spoznati«, tudi splošen izraz za filozofijo), po kateri so bile poimenovane hindujske šole, kar odslikava njihovo temeljno prizadevanje, namreč nujnost oblikovanja jasnih tez in veljavnih argumentov na osnovi ustreznih spoznavnih metod kot srži filozofije. Med nehindujske tokove, tj. skupine potujočih asketov, ki bi jih lahko označili kot »antidaršane«, se je poleg budizma, džainizma in šole determinizma (skrt. *ājīvika*) uvrščala tudi šola skepticizma-materializma

5 Prvi zametki skepticizma v Indiji imajo svoje izvore že v Vedah, najstarejših besedilih, ki so nastala na indijski podcelini (ok. 1500 pr. n. št.). Obstoj skeptikov v najzgodnejšem obdobju indijske filozofije najverjetneje potrjuje ena od rgvedskih himn (*Rgveda*, VIII.89), v kateri ne le da je pod vprašaj postavljen obstoj boga Indre, o katerem se v Vedah sicer ni dvomilo, saj je zasedal sam prestol v panteonu vedskih božanstev, ampak je ta celo nedvoumno zanikan, kar je za tovrstna besedila precej drzno: »Eni in drugi pravijo: Ni Indre.« Poznejši filozofi, denimo Šilānka iz 9. stoletja, je v komentarju *Sūtra-kṛtāṅgavṛtti* na džainistično delo *Sūyagada* začetnike šole skepticizma-materializma *cārvāka* umestil v vedsko obdobje, na osnovi česar lahko sklenemo, da so določeni tokovi skepticizma obstajali že v tem času in preizpraševali vedske nauke, ki so veljali za brezpogojno resnične. Tudi Kumārila Bhaṭṭa, predstavnik šole *mīmāṃsā* iz 7. stoletja, v delu *Ślokavārtika* zapiše, da so pripadniki šole *cārvāka* zanikali predvsem postulate vedske filozofije. Koller kot zametke skepticizma navaja tudi druge pesmi, denimo himno *Nāsadīyasūkta* (*Rgveda*, X.129), eno najskrivnostnejših in najbolj spekulativnih vedskih himn, v kateri izstopa zlasti dvom glede možnosti spoznanja o izvoru univerzuma (1977, 161). Pri tem dodaja, da tovrstni dvom presega zgolj čudenje ob premišljevanju o nedoumljivem stvarstvu, ampak lahko prepoznamo tudi pozicijo epistemološkega skepticizma, ki je podprt z idejo o vprašljivosti zmožnosti človekovega uma odgovoriti na določena vprašanja. Nezadostnost načinov spoznavanja, ki so zamejeni zgolj na teoretične premisleke, kar je tudi eden od temeljev poznejše šole skepticizma in budizma, je denimo nakazana v vedskih filozofskih spisih upanišadah (skrt. *upaniśad*), v katerih je bila izpostavljena misel, da vrhovna duhovna entiteta (skrt. *ātman*, *brahman*) ne more biti spoznana prek uveljavljenih sredstev spoznavanja, ki se nanašajo na empirični svet in so povezana s pojmovnim mišljenjem, pri čemer je bil poudarjen pomen nediskurzivnega intuitivnega znanja. Dejstvo je, da so omenjeni zametki pomembno vplivali na izdelana stališča v poznejšem razvoju nazorov skepticizma v obzorjih hindujskih in nehindujskih šol, ki pa so kulminirala v dodelan idejni sistem v t. i. klasičnem obdobju indijskega skepticizma (med 200 n. št. in 1300 n. št.) s tremi glavnimi »stebrik« oz. predstavniki na čelu, ki so Nagardžuna (skepticizem v budizmu), Jayarāši Bhaṭṭa (šola radikalnega skepticizma) in Śrī Harṣa (skepticizem v šoli *advaita vedānta*). O tem glej podrobneje študijo Mills, 2018.

(skrt. *cārvāka*, tudi *lokāyata*), pri čemer so bili še zlasti pripadniki slednje s svojim radikalnim zavračanjem ideje o nujnosti oblikovanja dokončnih tez mnogokrat obsojeni rušilnosti, nihilizma in breznamenske provokativne drže, ki s samo filozofijo nima nič opraviti.

Za predhodnika šole skepticizma-materializma v Indiji, ki sta predstavljala velik izziv uveljavljenim epistemološkim in metafizičnim predpostavkam tistega časa, veljata asketa iz 6. stol. pr. n. št., Sandžaja Belatthiputta (pal. *Sañjaya Belatthiputta*, skrt. *Sañjaya Vairatiputra*), utemeljitelj šole radikalnega skepticizma, poznane pod imenom *ajñana*, in Adžita Kesakambali (pal. *Ajita Kesakambalī*, skrt. *Ajita Keśakambalī*), predhodnik šole materializma *cārvāka*. Bila sta sodobnika utemeljiteljev drugih neortodoksnih tokov, tj. Makkhalija Gosale (pal. *Makkhali Gosāla*, bhs.<sup>6</sup> *Maskarin Gośāla*, šola determinizma), Mahavire (skrt. *Mahāvīra*, džainizem) in Siddharthe Gavgame Buddhe. Omenjena misleca pa nista predstavljala izziva zgolj filozofskim idejam daršan, ampak tudi drugim asketskim tokovom; celo slednji so ju označevali za heretika, saj sta zanikala možnost kakršnegakoli gotovega spoznanja, izrazito odklonilen odnos do njiju pa je izpričan v džainističnih in zlasti budističnih tekstih, saj sama nista ustvarjala besedil. V *Tipitaki* so Buddhovi sodobniki skeptiki-materialisti, ki so se gibali v krogu Sandžaje Belatthiputte, opisani kot izmuzljive, izmikajoče se jegulje (pal. *amarāvikkhepika*). Buddha jih je učencem predstavil kot topoglavce, ki niso želeli podati nobenega stališča in so na vprašanja odgovarjali denimo takole: »Ne rečem tega, ne rečem onega. Ne rečem, da je to kako drugače. Ne rečem, da ni. In ne zanikam, da ni.« (*Brahmajālasutta*, 2.24) In pa:

Če me vprašate, ali obstaja drug svet, bi, če bi tako mislil, dejal, da ni drugega sveta. Ampak tega ne pravim. Niti ne zatrujem česa drugega. Ne pravim, da ga ni, in ne pravim, da to ni res. [...] Ali tathagata<sup>7</sup> po smrti obstaja? Ali po smrti ne obstaja? Ali po smrti obstaja in ne obstaja hkrati? Ali po smrti niti obstaja niti ne obstaja hkrati? Če bi tako mislil, bi to tudi zatrdil. In ne rečem, da ni tako. To so štirje načini, kako se asketi in brahmani, izmuzljive jegulje, zatekajo k izmikajočim se trditvam. (*Brahmajālasutta*, 2.27, 28)

Podobni primeri izrekanja so izpričani tudi v drugih tekstih, v katerih Siddhartha konkretno omenja Sandžajo Belatthiputto:

6 Izraz, zapisan v hibridnem budističnem sanskrtu, tj. sanskrtu s primesmi palijskega, ki je značilen predvsem za zgodnja besedila šol budizma *mahāyāna*.

7 Skrt., pal. *tathāgata*, »dokončno idoč«, tj. osvobojeni, torej tisti, ki je dosegel parinirvano (skrt. *parinirvāna*, pal. *parinibbāna*), blaženo stanje onkraj življenja in smrti, ki sledi nirvani (skrt. *nirvāna*, pal. *nibbāna*), tj. prebujenju, osvoboditvi od vseh navezanosti, ki jo je mogoče doseči v času življenja.



Sandžaja Belatthiputta je dejal: »Če me vprašaš: Ali je drug svet?, bi potrdil, če bi tako mislil. A ne mislim tako. Ne rečem, da je tako, in ne rečem drugače. Ne rečem, da ga ni. Če me vprašaš: Ali ni drugega sveta? ... Oboje? ... Niti oboje? ... Ali je rezultat dobrih in slabih dejanj? ... Ali ni? ... Oboje? ... Niti oboje? Ali tathagata po smrti obstaja? Ali ne obstaja? ... Oboje? ... Niti oboje? ... Ne rečem, da ne.« (*Sāmaññaphalasutta*, 32)<sup>8</sup>

Tovrsten način izrekanja so budisti označili kot jalov in povsem neprimeren, kot »neumnost izmikajočih se jegulj« (*Brahmajālasutta*, 2.27), pri čemer pa je še posebej zanimivo, kot je razvidno iz drugih besedil *Tipitake*, da je metodo »nevarnih heretikov«, ki jo je Siddhartha opredelil kot povsem neustrezno, naposled prevzel tudi sam. Budizem, ki je gromko zavračal filozofska stališča, ki izhajajo iz vedskih filozofskih spisov upanišad in so jih posvojile vse hindujske šole, je svojo nedogmatsko pozicijo, tj. metafizični in epistemološki skepticizem, utemeljeval na metodah »neumnih heretičnih jegulj«, kar je izpičano denimo v spodnjem odlomku, ki kaže na zmedenost učencev ob tovrstnem Buddhovem načinu izrekanja:

Ko je bil ugleden Mālunkyāputta sam v meditaciji, so v njegovem umu vzniknile naslednje misli: »Ti pogledi Blaženega so nejasni, so potrjeni in hkrati zavrjnjeni, namreč: ‚Svet je večen in svet ni večen‘, ‚Svet je končen‘ in ‚Svet je neskončen‘, ‚Duša je isto kot telo‘ in ‚Duša je ena stvar, telo druga‘, ‚Po smrti tathagata obstaja‘, ‚Po smrti tathagata ne obstaja‘, ‚Po smrti tathagata hkrati obstaja in ne obstaja‘ in ‚Po smrti tathagata niti obstaja niti ne obstaja hkrati.‘« (*Cūḷamālunkyasutta*, 427)<sup>9</sup>

Tako lahko poleg ostre kritike skeptikov v zbirki najzgodnejših besedil budizma zasledimo tudi sistematizacijo njihovega nauka in nadgraditev v eno od temeljnih metod budizma. V načinu izrekanja Sandžaje in samega Buddhe prepoznamo znameniti vzorec štirih izjav, ki so v tradiciji budizma poznane kot tetralema (skrt. *catuṣkoṭi*),<sup>10</sup> tj. štiričleni logični argument, ki je tudi ena temeljnih metod v šoli madhjamaka budistične veje *mahāyāna*, in tudi v sistemu radikalnega skepticizma iz 9. stoletja, predstavnik katerega je Džajaraši Bhatta (skrt. *Jayarāsi Bhaṭṭa*). Denimo Nagardžuna, eden od najbolj znanih predstavnikov madhjamake, se v svojih besedilih s tezami intrigantno poigrava, pri čemer se poslužuje metode *reductio ad absurdum*, s katero pokaže, da je vsaka teza ne le v kontradikciji z nasprotno izjavo, ampak tudi sama s sabo.

8 V: *Dīghanikāya*, 2.

9 V: *Majjhimanikāya*, 2.2.63.

10 (1) A, (2) ¬A, (3) A ∧ ¬A, (4) ¬(A ∧ ¬A). Torej denimo: 1. A je; 2. A ni; 3. A hkrati je in A hkrati ni; 4. niti A hkrati je in A hkrati ni.

Pri tem se poraja bistveno vprašanje, čemu je Siddhartha, kljub temu da je prevzel metodo skeptikov, vztrajal, da je njihov pristop brezploden in celo nevaren. Nevarnost je videl predvsem v tem, da so skeptiki na orisan način odgovarjali na vsa vprašanja in so se metode posluževali tudi za izrekanje o dejstvih, ki so absolutno veljavna in jih ni treba dokazovati (npr. neizpodbitna dejstva o svetu, kot sta zakon karme in nestalnost), hkrati pa je bil zaskrbljen tudi zavoljo njihove ravnodušnosti glede jasnega opredeljevanja nečesa kot dobrega ali slabega, kar bi utegnilo povzročiti kolaps temeljnih etičnih vrednot. Skeptiki so bili torej znani po tem, da so se izogibali posredovanju kategoričnih odgovorov na vprašanja, ki zadevajo vsa filozofska področja, saj so izhajali iz stališča – edinega, ki so ga zares imeli –, da stvari pojavnega sveta nikoli ne moremo zares spoznati, zato nam preostane zgolj, da se s tem dejstvom našega obstoja preprosto sprijaznimo. Buddha pa je njihovo metodo zamejil na določeno skupino vprašanj, na katera ni mogoče podati dokončnih odgovorov (pal. *avyākata*, skrt. *avyākṛta*), in sicer na vprašanja, ki se nanašajo na neobstoječe (npr. obstoj nespremenljivih in neminljivih entitet), vprašanja, ki so nerelevantna in ne vodijo do cilja sleherne filozofije, tj. do prenehanja trpljenja (npr. vprašanje o začetku časa lahko ostane neodgovorjeno, saj ni bistveno za doseganje vrhovnega cilja bivanja), in vprašanja, katerih odgovori tičijo v nepojmovnem, izkustvenem in jih ni moč izraziti z besedami (npr. kot je način bivanja tathagate, tj. stanje parinirvane). Poleg tega so budisti nasprotno od skeptikov zagovarjali stališe, da resnično spoznanje je mogoče, vendar spoznanje tiste vrste, ki presega diskurzivno; ko vse pojmovno ponikne, nastopi uzrtje takšnosti, sveta, kot resnično je, in tako je Siddhartha z metodo skeptikov oznanjal nov način filozofiranja in pozival k negovanju drugačne vrste znanja, ki presega dovršene teoretične premisleke in ima odrešujoče učinke, kar je navdihnilo tudi grškega misleca Pirona.

### 3 Pironovo srečanje golih asketov v Indiji

Stari Piron, le kako si in kje ti našel izhod, da  
suženj ti nisi ne mnenjem in ne praznoglavim sofistom,  
zlomil okove da vsake prevare si, slepih prepričan?

Timon, v: Diogen Laertski, IX.65

Za takratna filozofska obzorja v Indiji silno drzna misel skeptikov in budistov je torej očarala tudi nekatere grške filozofe, ki so skupaj z Aleksandrom Velikim<sup>11</sup> leta 327

11 Prihod Aleksandra Velikega v Indijo je v zgodovinskih knjigah in drugih pričevanjih izčrpno dokumentiran. Ko je Aleksander leta 334 pr. n. št. krenil iz takratne makedonske prestolnice Pela z vojsko, ki je štela 36.000 mož, je po nizu zmagovitih vojaških podvigov in porazu Perzijcev leta 327 pr. n. št. osvojil tudi pokrajine Baktrijo, Sogdiano in Gandharo, kjer je v družbi indijskih modrecev vsaj pet let preživel tudi Piron (Halkias, 2020, 87, 88).

pr. n. št. – slednje predstavlja prelomnico v plodovitih filozofskih stikih med Indijci in Grki – potovali v Indijo, med katerimi je še posebej znan Piron iz Elide (ok. 365/360–275/270 pr. n. št.). Pirona, slikarja in pesnika, pozneje enega najuglednejših filozofov na Aleksandrovem dvoru – poleg indijskega asketa Kalana<sup>12</sup> iz gandharske prestolnice Takšila, ki je poučeval Grke –, je, kot navajajo pričevanja, pot v Indijo vodila zavoljo Anaksarha iz Abdere, ki ga je spremljal povsod. V deželi je Piron »prišel v stik tudi z gimnosofisti in magi«<sup>13</sup> (DL, IX.61) in na temeljih njihovih idej dokončno osnoval svojo filozofsko držo. Diogen te drže ne opiše kot rušilne, temveč popolnoma nasprotno: »Zdi se, da se je zaradi tega začel ukvarjati s filozofijo kar se le da plemenito, kot trdi Aksanij iz Abdere, s tem ko je uvedel načelo nespoznavnosti (*akatalepsia*) in zadržanja sodbe (*epoché*).« (DL, IX.61)

V nizanju drobcev iz Pironovega življenja Laertski skepticizem Pironovega kova opredeli takole: skeptik, kakršen je bil Piron, ni tisti, ki vse izpodbija in dvomi o vsem, ampak tisti, ki vselej preiskuje (gr. *sképtesthai*), a nikoli ne najde (DL, IX.70). Pri tem Diogen, podobno kot tudi Sekst Empirik (2. stol. n. št.), najslavnejši teoretik starogrškega skepticizma, opozori na razliko med dogmatiki, ki oznanjajo, da so se dokopali do resnične narave stvari, akademskimi skeptiki, ki dogmatično zatrjujejo, da je resnični značaj stvari povsem nespoznaven, in skeptiki Pironovega kova, ki »nikoli ne najdejo«. Pri tem pa odsotnost končnega cilja ne implicira odsotnosti možnosti spoznanja, ampak odslikava Pironov filozofski pristop, izhajajoč iz izogibanja kakršnimkoli dogmam in oblikovanju kategoričnih odgovorov, namreč tudi lastnega stališča, da dokončne teze ni mogoče podati. Piron je postal splošno znan kot modrec, ki zdravi dogmatizem, kar izhaja iz njegove kritike dogmatikov: »Skeptiki so dogmatike prikazovali kot nespamentne. To, kar je namreč izpeljano iz hipoteze, ni preiskovanje, ampak domnevanje. S takšnim premislekom pa se lahko zagovarja celo tisto, kar je nemogoče.« (DL, IX.91)

Podobno kot najzgodnejši tokovi skepticizma v Indiji in zgodnji budizem se je tudi Pironova »šola skepticizma«<sup>14</sup> oblikovala onkraj zidov akademske filozofije.

12 Kalan (*Kalanós*, ok. 398–323 pr. n. št.), indijski gimnosofist, je spremljal Aleksandra Velikega, na koncu pa se je pred njim in njegovo vojsko samozažgal. Strabon v zvezi s tem predaja Megasthenove besede, da samomor »ni bil nauk (*dóγμα*) med filozofi«, ko navaja različne razloge za samomor, pa poudari, da »se v ogenj vržejo ognjeviteži, kot je bil denimo Kalan, ki je bil nebrzdan človek pa suženj pri Aleksandrovih omizjih« (Strabon 15.2.68; glej Beckwith, 2015, 58).

13 Gr. *gymnosophistai*, »goli filozofi, modreci«. Izraz magi se najverjetneje nanaša na iranske pripadnike zoroastrizma. Imena gimnosofistov, pri katerih se je poučeval Piron, razen Kalana, sicer niso znana, glede na podrobne opise njihovih filozofskih nazorov in kraje, kjer so se srečevali, pa lahko sklenemo, da so bili predstavniki šole radikalnega skepticizma in zlasti budizma. Z budisti, kot že rečeno, naj bi se Piron srečal v gandharski Takšili, takrat centru budističnega učenja (Halkias, 2015, 164).

14 Po povratku v Grčijo je s svojim pristopom do filozofije, ki je postala tudi način njegovega življenja, navdušil številne učence iz Elide, ki so negovali sorodne nazore, le-ti pa so pozneje postali znani pod skupnim imenom pironizem, četudi bi se sicer Piron – brez dvoma tudi Buddha –, v skladu s svojo izhodiščno pozicijo, upiral tovrstni opredelitvi, namreč »-izmu«, ki se zdi zgolj kot nova dogmatična pozicija.

Predstavniki akademskega skepticizma stare Grčije<sup>15</sup> – ta se je formiral v okvirih Platonove Akademije in se je zgledoval po Sokratu – so v zvezi z dogmatičnimi trditvami sicer negovali podobno stališče kot Piron in njegovi nasledniki, pri čemer pa so pironisti radikalneje stremeli k osvobajanju od vseh dogem, kar vodi do spokojnega bivanja (Kuzminski, 2007, 483). In prav v tej drži se odslikava plemenitost filozofije, ki jo opisuje Diogen, namreč filozofije kot prakse nenehnega raziskovanja, nikoli dokončnega procesa, ki se ne zapira v slonokoščene stolpe nedotakljivih prepričanj – torej filozofije kot avtonomne dejavnosti, ki vodi k drugačnemu osmišljanju bivanja.

## 4 O Buddhovi in Pironovi »metodi nemetode« ter ciljeh svetnega in duhovnega bivanja

### 4.1 Nestalnost pojavnega in varljivost čutov

Več vreden je en dan človeka,  
ki pozna minljivost vseh stvari,  
kot sto let nevedneža,  
ki ne pozna minljivosti.

*Dhammapada*, VIII.14

Siddhartha Gautama Buddha je svoje nazore osnoval na zanikanju nekaterih temeljnih idej vedске in upanišadske filozofije, ki so jih sicer prevzele hindujske filozofske šole, pri čemer velja omeniti zlasti zanikanje obstoja vrhovne, neminljive duhovne entitete (skrt. *ātman*, *brahman*). Namreč celoten svet, vključno s človekom, je, kot je prek pretanjene izkustvene preiskave narave pojavov dognal Buddha, zaznamovan z minljivostjo, odsotnostjo sleherne stalnosti. Na ontološki predpostavki o vselej spreminjajočem se značaju vseh segmentov pojavnega je utemeljeval tudi svojo epistemološko pozicijo o nezmožnosti oblikovanja neizpodbitnih stališč o čemerkoli, pri čemer se je posluževal poprej orisane metode skeptikov, ki jo je opredelil kot edini primeren način izrekanja o svetu, o katerem se je zavoljo njegove nestalnosti nemogoče dokončno izreči. Kot je prazna, tj. nestalna, narava sveta, so posledično prazne, v tem smislu nezadostne, tudi trditve, ki se nanašajo nanjo. Vsa stališča, ki jih oblikujemo, ne morejo izčrpno opisati segmentov pojavnega, so zgolj relativna, slednje pa je slikovito ponazorjeno v paraboli o slonu in slepcih iz besedila *Paṭhamanānātitthiyasutta*.<sup>16</sup> tako kot se vsak od slepcev dotakne enega slonjega uda in na osnovi slednjega oblikuje prepričanje o tem, kakšen je slon, na soroden način v svetu postopa nevedni človek, ki pozna zgolj eno perspektivo

15 Začetnik starogrškega akademskega skepticizma je bil Arkezilaj (3. stol. pr. n. št.), med bolj poznanimi sta denimo še Karnead in Filon iz Larise.

16 *Paṭhamanānātitthiyasutta*, 54; *Udāna*, 6.4, v: *Khuddakanikāya*.

sveta in jo razglašaja za univerzalno resnico. Pri tem je Siddhartha često opozarjal, da imajo levji delež »zaslug« pri množenju enostranskih in izkrivljenih prepričanj o svetu tudi čuti, ki z raznimi odtenki »obarvajo« sicer brezbarvno sliko sveta, ki je zavoljo minljivega značaja prost kakršnihkoli določujočih in trajnih lastnosti.

Budistični ontologiji minljivosti in posledično nezadostnosti sleherne trditve o svetu je sorodno tudi Pironovo pojmovanje značaja sveta kot niza nestalnih in medsebojno pogojenih pojavov. Na osnovi ohranjenih pričevanj o Pironu, predvsem fragmentov Aristokla iz Mesene (1. stol. n. št.), lahko sklenemo, da je tovrstno razumevanje pojavnosti negoval že pred srečanjem z indijskimi asketi. Do neke mere že izdelano nedogmatično držo, ki temelji na zanikanju kakršnihkoli kriterijev za resnico, je podedoval od Anaksarha (Aristokles, 7.27), ki je svojo epistemološko pozicijo utemeljil na Demokritovem atomizmu ter njegovi ideji o vprašljivosti verodostojnosti in zanesljivosti neposrednih čutnih zaznav.<sup>17</sup> Vse lastnosti, ki jih pripisujemo stvarem, izhajajo iz razvrstitve, oblike in lege atomov, medtem ko naši vtisi o stvareh nimajo nič opraviti z njihovo resnično naravo. Tako, denimo, ne obstaja barva na sebi: »Demokrit (trdi), da po naravi nobena (stvar) nima barve.« (Demokrit, Diels-Kranz (DK) 68 A 125) Isto zatrdi glede okusa, ko pravi da se »,isti [okus] ne zdi vsem enak«. Nič namreč ne preprečuje, da bi bilo to, kar je za nas sladko, za neka druga živa (bitja) grenko, podobno pa (velja) tudi za druge (okuse)« (DK 68 A 130); okus tako ni niti sladek niti grenak (DK 68 A 134). Atomske spojitve oz. skupki (gr. *prágmata*), plod združevanja posamičnosti, so osnova našega izkustva, tj. predstav (gr. *phantasia*), tovrstne kombinacije elementov, ki so neposredni predmet človekove zaznave, pa so obarvane z zaznavanjem naših čutov in jim ne ustreza nič v svetu; resnični so zgolj atomski skupki, ki se nenehno spreminjajo in so prosti kakršnihkoli lastnosti.<sup>18</sup>

Tako so po Demokritu in Pironu čuti opredeljeni kot tisti, ki vztrajno zapeljujejo um in ga zamegljujejo,<sup>19</sup> kar posledično vodi do množice izkrivljenih prepričanj o svetu, pri čemer pa vsak vztraja pri svojem:

17 Tudi Diogen Laertski navaja, da je Piron poleg Homerja največkrat omenjal Demokrita, kar kaže na vpliv njegove misli na Pironove nazore. (DL, IX.67)

18 Pri tem sta se Piron in Buddha izogibala tudi opredeljevanju nečesa kot dobrega in slabega po svoji naravi, denimo: »Po naravi ni nič dobro ali zlo. Če je namreč nekaj po naravi dobro ali slabo, mora biti dobro ali slabo za vse enako [...]. Vendar nič ni dobro ali slabo skupno za vse ljudi, torej ni nič po naravi dobro ali zlo. [...] Torej je dobro po naravi nespoznavno.« (DL, IX.101) Nekateri so v slednjem prepoznali nevarnost odsotnosti kakršnihkoli etičnih meril, kar je indijskim skeptikom očital tudi sam Buddha, pri čemer pa je to idejo nerazlikovanja umeščal v področje ontologije, ne pa v etiko, kjer veljajo določena splošna merila, ki jih velja upoštevati. Enako držo so glede tega zavzemali tudi pironisti: »In ko dogmatiki trdijo, da bo skeptik živel tako, da se ne bo izognil razkosati lastnega očeta, če bi mu bilo to ukazano, skeptiki odgovarjajo, da se zadrži sodbo glede dogmatičnih vprašanj, ne pa tudi sodbe glede vprašanj vsakdanjega življenja in tega, na kar je treba paziti, tako da določeno stvar izberemo ali se ji izognemo tudi v skladu z navado in upoštevajoč zakone.« (DL, IX.108)

19 Tako v opisu Pironove drže tudi Diogen Laertski: »Zaznave so varljive, razum pa je nesložen sam s seboj.« (DL, IX.95)

Kdor je torej, pravijo, o nečem čutnozaznavnem ali umljivem trdno prepričan, mora pred tem ugotoviti, kakšna so mnenja o tem; nekateri so namreč ovrgli ena, drugi pa druga. Vendar je treba po drugi strani stvari presojati ali s pomočjo čutnozaznavnega ali s pomočjo umljivega, oboje pa je sporno. In če zaradi spora v mišljenjih ne gre verjeti nikomur, bo odpravljeno merilo, po katerem se zdi, da je vse natančno določeno, in bomo vse imeli za enakovredno. (DL, IX.92, 93)

Sorodna misel je zastopana tudi v zgodnjem budističnem atomizmu, zlasti v šolah *sarvāstivāda* in *sautrāntika*, ki pa atomom, v nasprotju s hindujsko šolo atomizma *vaiśeṣika*, ne pripisujeta statusa najmanjših neminljivih nedeljivih delcev, ampak jih opredelita kot drobce z netrajnim obstojem, ki v procesu medsebojnega povezovanja tvorijo materialne predmete pojavnega sveta, osnove našega neposrednega izkustva, ki so, zavoljo nestalne narave atomov, prav tako propadljivi (Ronkin, 2011, 57–58). Resničnost atomov torej zaznamuje nenehna sprememba, proces vznikanja in minevanja pa je vpet v mehanizem soodvisnega nastajanja (pal. *paṭiccasamuppāda*, skrt. *pratītyasamutpāda*), ki ustvarja kontinuiteto miselnega procesa in našega izkušanja pojavnosti ter s tem iluzijo o trajnosti stvari, ki jih atomi tvorijo. Raznolikosti stvari sicer ne gre zanikati, a v poslednjem smislu so vse enake, saj so zaznamovane z minljivostjo, poleg tega pa zgolj njihove kombinacije združevanja ustvarjajo vtis trajnosti. To idejo je zagovarjal tudi Piron, saj je v Indijo dospel z že izdelanim stališčem atomizma, le-tega pa je ob srečanju z budisti še dodatno poglobil, namreč, »čeprav se stvari zdijo takšne in drugačne, pa v naravi niso takšne, ampak se takšne samo zdijo.« (DL, IX.77) Pri tem gre za omenjeno načelo nespoznavnosti (*akatalepsía*), ki je sorodno Buddhovim vprašanjem, na katera ni mogoče podati dokončnih odgovorov (pal. *avyākata*, skrt. *avyākṛta*). Tako je Pironov nauk, ki ga Kuzminski (2021, 14) opiše kot sintezo Demokritovega atomizma in budističnega fenomenalizma ter ga opredeli kot najsijajnejši dosežek filozofa, »nekakšno beleženje pojavov« (DL, IX.78), pri čemer raziskuje predvsem nasprotja vidikov v preiskovanju in nazadnje izpodbija prepričanja o njih.

Pri procesu zaznavanja pa se človek vživlja v vsako od zaznav, čemur sledijo mentalna stanja bodisi privlačnosti bodisi odpora, s tem pa se, še posebej v primeru prijetnih občutenj, na slednje tudi navezuje. Problem čutov, kot je izpostavljeno v budizmu in kot v fragmentih o Pironu poudarja tudi Aristokles (7.4), je, poleg tega, da vodijo do napačnih spoznanj, tudi v tem, da v človeku vzbujajo željo in s tem močno navezanost na stvari, ki so minljive. Tako je cilj budistične meditacije »obladovanje misli, obvladovanje čutov« (*Dhammapada*, XXV.2), enakodušno opazovanje zaznav in mentalnih stanj ter mehanizma njihovega porajanja in preminevanja, cilj tega procesa pa je stanje, v katerem se človek nobene zaznave

niti spremljajočega občutja ne oklepa in ju ne poskuša niti zadržati niti zavrniti. Slednje vodi do uvida v nestalnost vseh porajajočih mentalnih vsebin in hkrati do opuščanja sleherne nauka. Zgolj lucidni um, prost čutnih vtisov, brez razlikovanj, se tako na minljive stvari ne navezuje in hkrati ne kopiči stališč o njih, ampak jih, nasprotno, opušča. Procesu opuščanja kakršnihkoli opredelitev v kontekstu budizma predhodi praksa očiščenja uma vseh primesi čutnih vtisov, kar je eden od vrhovnih ciljev budistične meditacije, ki prek pozornega opazovanja mentalnih zaznav in pripadajočih jim občutenj razkrinkava njihovo iluzornost.

#### 4.2 Molk modrecev: zadržanje sodbe (gr. *epoché*) in praznina stališč (skrt. *śūnyatā*)

Ničesar ne opredeljujemo.

Diogen Laertski, IX.74

Iz besedil zgodnjega budizma lahko razberemo poziv k opuščanju ne zgolj raznolikih stališč o svetu, ampak celo Buddhovega nauka (pal. *dhamma*, skrt. *dharma*) samega. V slednjem se ne kaže dvom v dhammo, ampak nevarnost dogmatskega oklepanja sicer nedogmatsko zastavljenega Buddhovega nauka o minljivosti. Navsezadnje tudi dhamma, posredovana z jezikom, spada v območje diskurzivnega in se giblje v mejah relativne, konvencionalne resnice (skrt. *saṃvṛtisatya*). Resnična srž dhamme pa korenini v izkustvu, nepojmovnem spoznanju, v budizmu *mahāyāna* poimenovanem kot absolutna resnica (skrt. *paramārthasatya*), do katere pa je moč dospeti zgolj prek opuščanja vseh stališč (skrt. *drṣṭi*) in prek praktičnih, nepojmovnih vidikov filozofiranja – meditacije. Pomembnost izkustvenega doumetja dhamme in nevarnost njenega razumevanja zgolj v teoriji je Siddhartha ilustriral prek navajanja številnih prispodob, med katerimi je še posebej znana prispodoba o vodni kači,<sup>20</sup> iz katere lahko izluščimo zamisel, da je napačen pristop k razumevanju dhamme kot poskus ujeti nevarno vodno kačo, ki pa jo namesto za rep pograbimo za glavo, posledica tega pa je, da nas ugrizne. To, kar je Siddhartha posredoval v jeziku, je treba doumeti v lastnem izkustvu, sicer je brez sleherne vrednosti:

20 V: *Alagaddūpamasutta*, 10–12, *Majjhimanikāya*, 22. Znana je denimo tudi prispodoba o splavu (*Alagaddūpamasutta*, 13–14, *Majjhimanikāya*, 22), s katero Buddha svoje učence podučil, da je dhamma kot splav – zgolj za prečkanje, ne za obdržanje. Tistega, ki se oklepa dhamme zgolj v teoriji, opiše kot človeka, ki želi obdržati splav tudi po tem, ko je že prečkal reko. Razumevanje nauka v teoriji je prva stopnja na poti, ki vodi do vrhovnega spoznanja, a je nevarno ostati dogmatično navezan na nauk sam, slednjega mora bistveno dopolniti tudi izkustveni vidik, inherentni del katerega je opuščanje vseh pogledov.

Nauki, ki niso bili proučeni z lucidnim umom, so sprejeti brez globljega razumevanja. Nekateri študirajo dhammo z namenom kritiziranja drugih in z namenom navajanja, zato ne dosežejo dobrega rezultata, ki je namen, zavoljo katerega naj bi bila dhamma proučevana. Mojih naukov niso razumeli na pravi način, kar vodi do škode in trpljenja za dolgo časa. (*Alagaddūpamasutta*, 10)

Orisano srž resničnega razumevanja dhamme je že v zgodnjem budizmu spremljala misel o tem, da dhamma ne sme postati stališče, ki ga v nasprotju z vsemi drugimi oznanjamo kot edinega veljavnega. Na pasti postavljanja lastnih stališč na pogorišču drugih pa je še posebej gromko opozarjala šola madhjamaka z glavnim predstavnikom Nagardžuno (2. stol. n. št.) na čelu. V luči nauka o praznini (skrt. *śūnyatā*), tj. odsotnosti stalnosti, trajnih entitet in inherentnih lastnosti, torej česarkoli, kar bi prestajalo spremembo, in hkrati o praznini kot odsotnosti izdelanih stališč o svetu, ki je prazen, je Nagardžuna v delu *Temeljni verzi o srednji poti* (skrt. *Mūlamadhyamakārikā*, v nadaljevanju MMK) poudarjal, da mora dekonstrukciji vseh stališč o svetu nujno slediti tudi dekonstrukcija svojega lastnega stališča: namreč teza, da je vsako stališče zavoljo vselej spreminjajočega se značaja sveta nekonsistentno, je prav tako zgolj teza. Praznina ni filozofska teorija in ni prizorišče za vznik novih spekulacij, ampak kraj za rojstvo nove filozofije, ki ni ujeta v formo diskurzivnega izraza. Slednje Nagardžuna opiše kot bistvo samega budizma: »Priklanjam se Gautami, ki ga je navdalo samo sočutje, da je učil resnični nauk zavoljo opustitve vseh nazorov.« (MMK, 27.30) Pri tem nevarnost zreduciranja dhamme in praznine na tezo primerja z ugrizom kače, v slogu omenjene prispodobe iz zgodnjega budizma: »Tako kot kača, ki smo jo napačno prijeli, ali urok, ki smo ga napačno izvedli, je tudi napačno razumevanje praznine za topoumneža pogubno.« (MMK, 24.11) Z oblikovanjem lastne teze namreč pristane mo na drugem konceptualnem polju, za novimi teoretičnimi zidovi, ki zastirajo pravi pogled in onemogočajo resnično spoznanje. Smisel Buddhove dhamme kot konvencionalne resnice, posredovane v jeziku, je torej njeno preseganje, je obrat k nepojmovnemu spoznanju, in tako Nagardžuna poziva k opustitvi tetraleme, vseh štirih alternativ izrekanja – celo negacije (in negacije negacije); slednjo sicer opredeli kot jezikovno sredstvo *par excellence* in protistrup za ego, ki pa je kot jezikovno sredstvo tudi sama nezadostna. Onkraj štirih izjav ostane zgolj »prazno stališče«, tj. tišina, zadržanje sodbe, »metoda nemetode«, ki ji sledi izkustvena metoda, tj. meditacija, ki je temeljni pogoj možnosti vrhovnega doumetja in v kateri vse besede poniknejo v tišini ter šele tako dobijo svoj pravi pomen.

Tovrstno metodo neizrekanja oz. nepostavljanja lastne teze, ki bi jo lahko poimenovali »metoda nemetode«, je prek srečevanj z indijskimi modreci prevzel tudi Piron. V tradiciji je znana kot zadržanje sodbe (gr. *epoché*), Diogen pa jo v splošnem opisu skeptikov njegovega kova predstavi takole:



Resnično so skeptiki nenehno rušili dogme različnih filozofskih šol, sami pa se niso dogmatično izrekli. In to do te točke, da so sami izpostavljali dogme drugih in jih podrobno razlagali, ne da bi kaj opredeljevali, niti tega samega ne. Celó tako, da so zavračali neopredeljevanje, saj bi z besedami kot »Ničesar ne opredeljujemo«, v tem primeru nekaj opredeljevali. (DL, IX.74)

Pri tem je še posebej pomemben vidik neopredeljevanja, tj. neposredovanja lastne teze, in sicer tudi teze o tem, da teze ni mogoče postaviti: »S tem ko torej rečemo ‚Ničesar ne opredeljujemo‘, ne opredeljujemo niti tega samega.« (DL, IX.103) Nevarnost, ki kot senca spremlja tezo, da v spreminjajočem se svetu ni mogoče oblikovati definitivnih trditev, se, kot sva nakazala že v kontekstu budizma, namreč skriva v tej tezi sami – če so vse teze nezadostne, je potemtakem nezadostna tudi teza, da so vse teze nezadostne. Pri tem Diogen omeni kritike dogmatikov, češ da skeptiki trditev pravzaprav sploh ne odpravljajo, ampak jih celo še okrepijo (DL, IX.77), namreč s tem, da postavijo svoje lastne:

Dogmatiki skeptikom ugovarjajo in pravijo, da skeptiki razumsko dojema-  
jo in postavljajo dogmatične nauke. V trenutku namreč, ko se zdi, da nekaj  
ovržejo, nekaj dojemaajo in s tem sprejemajo. In v istem trenutku potrjujejo  
in dogmatizirajo. Ko namreč pravijo »Ničesar ne opredeljujemo« in »Vsaka  
trditev ima nasprotno«, prav to tudi opredeljujejo in postavljajo dogmatične  
trditve. (DL, IX.102)

Diogen pri tem dodaja, da so besede skeptikom služile zgolj kot pomagalo, saj si-  
cer ne bi bilo mogoče ovreči trditev, niso pa se izrekli v dogmatičnem pomenu  
afirmativne trditve, temveč v razlagalnem (DL, IX.102), kar lahko pripišemo tudi  
načinu izrekanja Buddhe in Nagardžune. Tovrstnih zank izrekanja, kot je razvidno  
iz pričevanj Laertskega, se je dobro zavedal tudi Piron sam. Prek stališča, da je treba  
»trditi, da je bodisi vse resnično bodisi da je vse lažno« (DL, IX.92), je prišel do  
spoznanja, da tudi v »samemu izreku ‚Vsaka trditev ima nasprotno‘ leži nasproti  
druga trditev, ki se potem, ko izniči druge, obrne okrog in izniči samo sebe, tako  
kot odvajala, ki povzročajo izločanje snovi in se naposled izločijo tudi sama ter se  
uničijo.« (DL, IX.76) Zato

odpravljajo celo sam izrek »Nič ni bolj to kakor ono«; kakor namreč pre-  
vidnost nič bolj je kot ni, tako tudi »Nič bolj to kakor ono« nič bolj je kot ni.  
Kot pravi Timon v *Pitonu*, pomeni namreč ta izrek »ne opredeljevati ničesar,  
ampak se vzdržati sodbe«. Izrek »Vsaka trditev ima nasprotno« prav tako  
napeljuje k zadržanju sodbe [...]. (DL, IX.76)

Pironov premik od navajanja nasprotnih trditev k posluževanju metode zadržanja sodbe, onkraj vseh opozicij, afirmacije in negacije, v kateri ničesar ne potrjujemo ali zavračamo, je Diogen opisal takole: »Trdil je, da ni nič niti lepo ali grdo niti pravično ali krivično. Na enak način je trdil tudi, da nič ne obstaja v resnici, ampak je človekovo delovanje utemeljeno na dogovoru in navadi; nobena stvar ni namreč bolj to kakor ono.« (DL, IX.61) Metoda zadržanja sodbe je torej metoda, ki sledi preseganju slehernih dihotomij, zavrnitvi pozitivnega in negativnega dogmatizma, saj je vse, o čemer imamo določena prepričanja, zgolj konvencija, arbitrarni dogovor, ki ne odslikava narave stvari takšnih, kot resnično so. Tudi po nauku budizma »nobena stvar ni namreč bolj to kakor ono«, vse stvari so si identične v svoji praznini, brezbarven tok minljivega sveta se v svoji polnosti ne more dokončno izreči v nobenem stališču. Praznina je brez lastnosti, nima trajne vsebine, ampak je fluidna vsebina totalitete bivanja, ki je kot taka neizrekljiva.

Metoda zadržanja sodbe tako za sabo pušča niz vprašanj, ki ostajajo odprta, vendar ne za nove, ustrežnejše odgovore, temveč za izkustvo, ki ga je nemogoče zamejiti v filozofsko tezo, in tako od konceptualnega (pal. *papañca*) odpira pot k resničnemu spoznanju (pal. *nippapañca*). Pri tem velja poudariti, da cilj orisane Buddhove, Nagardžunove in Pironove metode ni zmaga v filozofski debati, tj. z lastnim (ne)argumentom poraziti nasprotnika, ali izogniti se njenim lastnim aporijam, denimo paradoksu lažnivca, ter nasprotniku pokazati vzdržnost lastne pozicije, ampak je njena srž v odrešujočih učinkih. Nepostavljanje lastnih dogem namreč vodi do spokojnega bivanja in ima bistveno soteriološko dimenzijo: sprostitev od dogem je sprostitev od sleherne bolečine. Zadržanje sodbe in praznina vseh stališč, tudi svojega lastnega, vodi do »tišine modrecev« (skrt. *mauna*, pal. *mona*), ali kot pravi Candrakīrti: »Za tiste z globokim uvidom je vrhovna resnica stanje tišine.«<sup>21</sup> Slednje je sorodno grškemu pojmu *aphasia* (»brez govora«), osuplemu molku, ki sledi osvoboditvi od vseh dogem, le-ta pa vodi tudi v osvoboditev od vseh drugih navezanosti. Odrešujočnost »metode nemetode«, ki opušča tudi samo sebe, kot odvajalo, ki se naposled tudi samo izniči, je bila v obeh miselnih tokovih velikokrat nakazana tudi prek številnih prispevkov o boleznih in ozdravitvi: kovanje novih dogem na pogorišču starih je bilo opredeljeno kot bolezensko stanje: »Zmagovalci učijo, da je praznina opustitev vseh nazorov. Tisti, ki iz nje naredijo nazor, pa veljajo za ‚neozdravljive‘.« (MMK, 13.8)

#### 4.3 Na kraju bolečine, v zavetju spokojne blaženosti bivanja (gr. *ataraxia*, skrt. *nirvāṇa*)

Ugasnitev vsega spoznavanja in popredmetenja  
vodi v blaženost.

Nagardžuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 25.24

21 Povzeto po: Huntington, 2003, 78.

Že Siddhartha Gajtama je često poudarjal, da konec konceptualnega množenja spekulativnih stališč in kopičenja znanja (pal. *papañca*) vodi do konca neugodnih stanj, tj. prepiranja, oporekanja, obtoževanj, obrekovanj in napačnega govora ter navsezadnje tistega, kar je najpomembnejše – do konca navezanosti in odpora (*Madhupiṇḍikasutta*, 8).<sup>22</sup> Opisana metoda kot temeljni način filozofiranja torej vodi k vrhovnemu spoznanju, neposrednemu uvidu, ki je neizrekljiv in je stvar doživetja, hkrati pa tudi k preseganju trpljenja, eliminaciji sleherne bolečine, nevšečnosti (pal. *dukkha*, gr. *taraché*) in s tem do spokojnega in blaženega bivanja (pal. *nibbāna*, skrt. *nirvāṇa*, gr. *ataraxía*),<sup>23</sup> ki pa nima nič opraviti z zadovoljstvom, izhajajočim iz posedovanja bodisi snovnih bodisi nesnovnih stvari, ampak ravno nasprotno – je srečnost zaradi osvobojenosti od navezanosti na karkoli. Vrhovni cilj metode skeptikov je sorodno opisal tudi Diogen: »Z izrekom ‚Nič ne opredeljujemo‘ kažejo svoje uravnoteženo stanje duha« (DL, IX.74); »Skeptiki pravijo, da je cilj zadržanje sodbe, ki mu kot senca sledi nevznemirjenost (*ataraxía*).« (DL, IX.108) Buddha in številni njegovi nasledniki, prav tako tudi Piron – Sekst Empirik, denimo, ga opiše kot moža »brezvetrne spokojnosti« (*Adversus Mathematicos*, I.141) –, pa tega ideala niso zgolj oznanjali, ampak so ga tudi živeli. Le s svojim dejanskim zgledom so namreč pokazali, kako se v sami življenjski praksi kaže tovrstna filozofija, kar je v primeru Pirona slikovito orisal Laertski:

[...] ko so bili njegovi sopotniki na ladji v skrbeh zaradi nevihte, je on ostal miren in trdnega duha, pokazal je na prašička na ladji, ki je še naprej jedel, in rekel, da mora moder mož ohraniti takšno nevznemirjenost (DL, IX.68); Menda je celo prašiča umival s popolno ravnodušnostjo (DL, IX.66); Pravijo tudi, da ni niti trenil z obrvmi, ko so mu na neko rano dajali jedka zdravila, jo rezali in izžigali. (DL, IX.66)

Sprostitev vseh navezanosti in s tem blažena vedrina bivanja torej ne pomenita, da nas v življenju nič več ne more doleteti, ampak da ohranimo spokojnost in nevznemirjenost spričo vseh nepredvidljivih pripetljajev, ki jih življenje prinaša: »Po tem se je ravnal v življenju, tako da se ni ničemur umikal in se ni ničesar pazil, ampak se je soočil z vsem, bodisi da so bili to vozovi, prepadi in psi bodisi druge takšne nevarnosti, ne da bi to prepuščal čutom.« (DL, IX.62) Tudi v budizmu lahko v številnih opisih življenja Siddharthe prepoznamo afirmacijo življenja v vseh njegovih oblikah, pri čemer pa je pomembno ostati »ves pozoren in poln jasnih misli« (*Milindapañha*, II.20). Številne šole budizma, po zgledu življenja Siddharthe, pa so poudarjale, da do

22 V: *Majjhimanikāya*, 18.

23 V poznejšem razvoju tokov skepticizma v Indiji, zlastni v obdobju radikalnega skepticizma v 9. stoletju, predstavnik katerega je Džajaraši Bhatta, je tovrstna blaženost dobila malce drugačne konotacije, namreč hedonistične; Džajaraši je zanikal vsakršno možnost spoznanja in tako pozival k opuščanju slehernega tovrstnega prizadevanja, s tem pa k neobremenjenemu uživanju življenja tukaj in zdaj.

tovrstnega načina življenja pripelje vsaj določen delež bivanja v samoti. V nekaterih besedilih iz *Tipitake*, denimo v tekstu *Dhammapada*, je izpričan ideal samotnega bivanja brez večjih stikov s posvetnim, kar omogoča doseganje višjih duhovnih spoznanj in vodi do premoščanja navezanosti ter s tem trpljenja: »*Bhikkhu*, ki je odšel v samotni kraj, / mirnih, čistih misli, brez strasti, / uživa res nadzemsko radost, / ko spozna resnico vseh stvari.« (*Dhammapada*, XXV.14)

Pomembnost tovrstnega načina življenja se kaže tudi v tekstu *Khaggavisāṇasutta*<sup>24</sup> v večkrat zapisanem pozivu »živi v samoti kakor nosorog«, v nekaterih drugih besedilih palijskega korpusa pa je izpričan modificiran ideal osame, ki je zaznamovan z idejo o srednji poti, namreč da popolnoma samotni način življenja ne vodi vselej do duhovnega napredka ali kulture vrlin. O tem je Siddhartha svoje učence podučil na osnovi številnih primerov, denimo da lahko nekdo živi daleč stran od vrveža svetnega, a ostaja zvezan z nižjimi, mesenimi željami in nevrlostjo. Ideal samotnega življenja, daleč stran od akademskih prepričanj, učenjaške nečimrnosti ter zahtev, pričakovanj in vzorcev širšega okolja, pa prepoznamo tudi pri Pironu, v čemer se, tako Diogen, zrcali vpliv indijskih asketov: »Umikal se je iz družbe, živel v samoti in se le redko kazal domačim. To je počel zato, ker je slišal nekega Indijca očitati Anaksarhu, da ne bo nikogar naučil, kako biti dober, dokler se hodi poklanjat kraljevim dvorom.« (DL, IX.63) Vsaj določen delež negovanja tovrstnega načina življenja na novo osmišlja tudi sam povratek v življenje v družbi in nasploh bivanje samo.

## 5 O možnosti filozofije onkraj filozofije: ob njenem koncu in na novem začetku

Piron, v kontekstu budizma pa predvsem Nagardžuna, sta bila velikokrat deležna očitkov glede nevdržnosti njune pozicije, namreč brez slehernega oprijemljivega nauka, s tem pa nihilizma, negacije filozofije in celo odpravljanja samega življenja (DL, IX.103). Pri tovrstnih pomislekih je pomembno predvsem odgovoriti na vprašanje, kaj filozofija sploh pomeni. Umetelno oblikovanje argumentov in šopirjenje z »diskurzivnimi mišicami«? V primeru Buddhine, Nagardžune in Pirona daleč od tega, pri čemer pa njihovih nazorov ne moremo preprosto opredeliti kot rušilnega napada na sleherno mišljenje, ampak gre v prvi vrsti za pretanjeno preizpraševanje obče sprejetih vzorcev filozofiranja. Slednje, kot kažejo številne prisposode o boleznih in ozdravitvi, razkriva tudi bistvo resnične filozofije in njene metode, ki zdravi kognitivne in čustvene bolezni, izhajajoče iz oklepanja stvari v svetu in svojih lastnih stališč.

24 *Khaggavisāṇasutta*, *Uragavagga*, *Suttanipāta*, 1.3, v: *Khuddakanikāya*. »Govor o nosorogu«; besedilo je poimenovano po izjemno redkih, danes ogroženih nosorogih (lat. *Rhinoceros unicornis*), ki živijo na severu Indije in v Nepalju ter se od drugih predstavnikov svoje vrste razlikujejo po samotnem načinu življenja, hkrati pa tudi po tem, da imajo samo en rog.

V prispevku sva na osnovi prikaza izbranih segmentov metode budistov in Pirona ter analogij med njima pokazala, da tovrstni skepticizem ni skeptičen do možnosti spoznanja nasploh, ampak zgolj do spoznanja, do katerega vodijo utrjene poti argumentov in običajna spoznavna sredstva: o vrhovni resnici se namreč ni mogoče izreči, saj ima vsebino, ki ni ulovljiva v neдрja jezikovnega izraza, ampak zahteva premik od védenja k videnju, v izkustvo, kjer se razodene najgloblje bistvo sveta, namreč sveta, kakršen zares je. Ta pa je – v skladu z Buddhovim in Pironovim skepticizmom glede metafizičnega kot nečesa, kar je presežno v smislu, da ontološko absolutno presega svet pojavov – svet vznikajočih in preminevajočih pojavov brez sleherne trajnosti, v katerem pa je prisotna vsa presežnost, ki jo sicer tako vztrajno iščemo nekje daleč onkraj. S tem človeka postavljata v osredje neposredne danosti bivanja, kar vodi do povsem drugih dimenzij afirmacije življenja. Ta vrhovni uvid pa ni zgolj filozofski spoznavni dosežek, ampak je, kar je najpomembnejše, hkrati tudi odrešujoč.

Skepticizem je tako obrat od slehernega dogmatizma, za katerim je poleg številnih predhodnih miselnih sistemov resno »obolel« tudi dobršen del sodobne filozofije (Garfield, 1990, 288), hkrati pa spodkopava tudi rušilni nihilizem in apatični relativizem ter tako ob izničenju slehernih pojmovnih zidov in ontoloških hierarhij med drugim vzpostavlja tudi prostor za harmonično sobivanje in novo etiko, izhajajočo iz predpostavke o enakosti in s tem enakovrednosti vsega bivajočega. Skepticizem do filozofije, kot se je definirila skozi predhodne filozofske tokove – in seveda tudi številne, ki so sledili –, namreč kot sistema, ki ne dopušča izjem izven nepredušnih vzorcev diskurzivnega izraza, odpira pot k filozofiji, ki po pretresu vseh stališč naposled izniči tudi samo sebe. V tem smislu je skepticizem metoda dekonstrukcije, ki vzpostavlja prostor za konstruktivno filozofijo, ki postane pretanjena kontemplacija bivanja s terapevtskimi razsežnostmi, pri čemer pa ne moremo govoriti o koncu sleherni filozofije, ampak o njenem novem začetku, ki svojega cilja nima v teoretičnem, temveč v soteriološkem.

Zato se na samem koncu, v slogu mislecev, o katerih je tekla beseda, spodobi, da zaključimo z edino primerno mislijo, ki je zastavljena tako, da razveljavlja tisto, o čemer se izreka, hkrati s tem pa tudi samo sebe – s filozofijo brez filozofije, budizmom brez Buddha in budizma in pironizmu brez Pirona in pironizma. Je lahko katera teza še bolj odrešujoča?

»Buda ni nikjer nikoli učil nobenega nauka.«

Nagarđžuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 25.24

»Piron ni odkril skepticizma in tudi ni imel nobenega nauka.«

Diogen Laertski, IX.70

## Bibliografija

- Alagaddūpamasutta*, v: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (ur. in prev. Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi), Boston 2009, str. 224–236.
- Aristokles, v: *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments* (ur. in prev. Chiesa, M. L.), Oxford 2001.
- Beckwith, C., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton, New Jersey 2015.
- Brahmajālasutta*, v: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya* (ur. in prev. Walshe, M.), Somerville, Massachusetts 1995, str. 63–90.
- Cūḷamālukyasutta*, v: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (prev. Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi), Boston 2009, str. 533–536.
- Demokrit, v: *Fragmenti predsokratikov, 2. knjiga* (ur. Kocijančič, G., prev. Ciglencečki, J., po Diels-Kranz), Ljubljana 2012, str. 720–1017.
- Dhammapada*, v: *Dhammapada. Besede modrosti* (prev. Pečenko, P.), Ljubljana 1990.
- Diogen Laertski, Piron, v: *Življenje in misli znamenitih filozofov* (prev. Borak, Ž., G. Pobežin, M. Hriberšek), Ljubljana 2015, str. 556–574.
- Garfield, J. L., Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West, *Philosophy East and West* 40 (3), 1990, str. 285–307.
- Halkias, G. T., The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World, *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 8, 2015, str. 163–168.
- Halkias, G. T., Yavanayāna: Buddhist Soteriology in the Aristocles Passage, v: *Buddhism and Scepticism. Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives* (ur. Hanner, O.), Hamburg 2020, str. 83–108.
- Huntington, Jr., C. W., Was Candrakīrti a Prāsaṅgika?, v: *The Svātantrika-Prāsaṅgika distinction. What Difference Does a Difference Make?* (ur. Dreyfus, G. B. J., S. L. McClintock), Boston 2003, str. 67–91.
- Koller, J. M., Skepticism in Early Indian Thought, *Philosophy East and West* 27 (2), 1977, str. 155–164.
- Kuzminski, A., Pyrrhonism and the Mādhyamaka, *Philosophy East and West* 57 (4), 2007, str. 482–511.
- Kuzminski, A., *Pyrrhonian Buddhism. A Philosophical Reconstruction*, New York 2021.
- Madhupiṇḍikasutta*, v: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (prev. Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi), Boston 2009, str. 201–206.

- Milindapañha*, v: *Vprašanja kralja Milinde. O Buddhovem nauku* (prev. Pečenko, P.), Ljubljana 1990.
- Mills, E., *Three Pillars of Skepticism in Classical India. Nāgārjuna, Jayarāsi, and Śrī Harṣa*, London 2018.
- Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, v: Nāgārjuna, *Temeljni verzi o srednji poti* (prev. Bajželj A., S. Vörös, G. Kvartič), Ljubljana 2018.
- Paṭhamanānāṭṭhiyasutta*, v: *Khuddakanikāya*, <https://suttacentral.net/ud6.4/en/ananajoti?reference=none&highlight=false> (dostop: 12. 10. 2020).
- Ṛgveda*, VIII.89, X.129, v: *The Hymns of the Rigveda II* (ur. in prev. Griffith, R. T. H.), Varanasi 1897, str. 250–252, 575–576.
- Ronkin, N., *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London 2011.
- Sāmaññaphalasutta*, v: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya* (ur. in prev. Walshe, M.), Somerville, Massachusetts 1995, str. 91–109.
- Sextus Empiricus, *Against the Grammarians* (ur. in prev. Blank, D. L.), Oxford 1998.

## Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja

**Ključne besede:** skepticizem, budizem, Piron, zadržanje sodbe, praznina, osvoboditev

Prispevek predstavi nekatere segmente dveh izrazov sorodnega načina filozofskega mišljenja, tj. skepticizma v zgodnji filozofski misli Indije s posebnim poudarkom na budizmu in starogrškega skepticizma, predstavnik katerega je Piron iz Elide, ki je svojo držo osnoval prek srečevanj z nauki asketov v Indiji, kamor je potoval v času osvajalskih pohodov Aleksandra Velikega v 4. stol. pr. n. št. Posebno pozornost namenja metodi Buddhovega in Pironovega skepticizma, ki temelji na pretresu uveljavljenih dogem in poleg prikaza njihove nekonsistentnosti problematizira tudi samo navezanost na stališča, kar v obeh tokovih predstavlja ne zgolj stranpot od resnice, ampak tudi glavni vir človekovega trpljenja. Njun poziv k opuščanju slehernih stališč, ki se odlikava v metodi zadržanja sodbe, ne razveljavlja možnosti spoznanja sploh, ampak zgolj konvencionalne načine spoznavanja, in vodi do resničnega, nepojmovnega doumetja, s tem pa do sprostitev slehernih navezanosti in spokojnega bivanja. Tako se v luči tovrstnega načina filozofiranja glede na predhodne miselne tokove prevrednoti tudi sama vloga filozofije kot večine izpiljene argumentacije – le-ta namreč postane dejavnost, ki se z območja diskurzivnega pomakne v izkustvo, k praksi avtonomnega mišljenja, nezamejenega z dogmami, ki samo filozofijo preobraža v način življenja.

## **Buddha and Pyrrho: From the Emptiness of Views to the Fullness of Being**

**Keywords:** scepticism, Buddhism, Pyrrho, suspension of judgment, emptiness, liberation

The paper presents some segments of two expressions of a related mode of philosophical thought, i.e. scepticism in the early philosophical thought of India, with special emphasis on Buddhism, and ancient Greek scepticism, as represented by Pyrrhon of Elis, who established his position through his encounters with the teachings of the ascetics in India, where he travelled during the conquests of Alexander the Great in the 4<sup>th</sup> century BC. It pays particular attention to the method of scepticism of the Buddha and of Pyrrho, which is based on a shaking up of established dogmas and, in addition to showing their inconsistency, also problematizes the very attachment to positions which, in both philosophical schools, represents not only straying from the truth, but also the main source of human suffering. Their appeal for the abandonment of all views, reflected in the method of suspension of judgement, does not invalidate the possibility of knowledge in general, but only conventional ways of knowing, and leads to a true, non-conceptual understanding, and so to the release of all attachments and a peaceful being. Thus, in the light of this way of philosophizing, the very role of philosophy as a skill of sophisticated argumentation is re-evaluated in relation to previous currents of thought – it becomes an activity that moves from the realm of the discursive to the experiential, to the practice of autonomous thinking, unconstrained by dogmas, which transforms philosophy itself into a way of life.

### **○ avtorjih**

Dr. **Nina Petek** je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja azijskih filozofsko-religijskih tradicij, s posebnim poudarkom na filozofskih tradicijah in religijah Indije. Raziskovalno se ukvarja z ontologijo in epistemologijo v filozofskih šolah Indije in Tibeta ter tradicijo budističnega puščavništva. Prevaja iz sanskrta v slovenščino, poleg tega pa je avtorica dveh znanstvenih monografij: *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode* (2021) in *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu* (2022). Je direktorica Inštituta za študije meništva in kontemplativne znanosti.

E-naslov: [nina.petek@ff.uni-lj.si](mailto:nina.petek@ff.uni-lj.si)



Dr. **Franci Zore** je redni profesor za filozofijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer predava predvsem zgodovino antične, srednjeveške in renesančne filozofije, ukvarja pa se tudi s fenomenologijo in hermenevtiko ter filozofijo religije in glasbe. S teh področij so tudi njegove znanstvene in strokovne objave ter objave prevodov filozofskih besedil.

E-naslov: franc.zore@ff.uni-lj.si

### **About the authors**

**Nina Petek**, Ph.D., is an Assistant Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where she teaches courses on Asian philosophical and religious traditions, with a special focus on the philosophical traditions and religions of India. Her research interests involve ontology and epistemology in the philosophical schools of India and Tibet and the tradition of Buddhist eremitism. She translates from Sanskrit into Slovene and is the author of two scientific monographs, *The Bhagavad-Gita. On the Farther Side of Ties, on the Inside of Freedom* (2021), and *On the Threshold of Awakening. The Realms of Dreams in Buddhism* (2022). She is the Director of the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences.

Email: nina.petek@ff.uni-lj.si

**Franci Zore**, Ph.D., is a Full Professor of philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where he mainly teaches the history of ancient, medieval and renaissance philosophy, but also deals with phenomenology and hermeneutics as well as the philosophy of religion and music. His scientific and professional publications and publications of translations of philosophical texts also come from these fields.

Email: franc.zore@ff.uni-lj.si



Goran Kardaš  
Sveučilište u Zagrebu

## Koncept praznine i popratni koncepti u filozofskoj analizi *madhyamake*

### 1 Uvod

*Māhāyānski* buddhizam, a posebno jedna od njegovih glavnih filozofskih škola, *madhyamaka*, bila je poznata po kontroverznoj i univerzalnoj tvrdnji da su sve stvari prazne (*sarvabhāva/sarvadharmasūnya*). Ta tvrdnja po prvi puta se eksplicitno pojavljuje u tzv. *prajñāpāramitskim sūtrama*, najstarijim *māhāyānskim sūtrama*, dočim se po prvi put filozofski elaborira u djelima buddhističkog filozofa Nāgārjune (2.–3. st. pr. n. e.), a kasnije sistematski u djelima njegovih indijskih nastavljača i komentatora (prije svih Buddhapālita, Bhāviveka, Candrakīrti i Prajñākaramati). Postavlja se pitanje: Koje je značenje, ili bolje kazano, u kojem je kontekstu ta tvrdnja iskazana? Ili još preciznije: Je li tvrdnja o sveopćoj praznini (*śūnyatā*) svih stvari iskazana u ontološkom kontekstu u smislu da je temeljna (ontološka) karakteristika (*lakṣaṇa*) svih stvari ta da su one »prazne po sebi«? Ili tu tvrdnju treba shvatiti u epistemološkom kontekstu u smislu da stvari treba motriti (razumijevati) kao prazne, što god i kakve god one bile? Ili je, pak, ta tvrdnja, kao i njezina obrana, središnji dio jedne šire »hermeneutičke« strategije koja je uvedena u filozofski diskurs radi pobijanja suprotnih filozofskih pozicija koje zagovaraju, na primjer, različite inačice supstancijalizma? Utoliko bi koncept praznine imao tek jednu »parazitirajuću« logičko-semantičku funkciju analitičkog razgrađivanja suprotnih pozicija, a sam termin »praznina« status jednog tehničkog ili »meta«-termina i ništa više od toga.

U prvom slučaju, ukoliko je tvrdnja o sveopćoj praznini jedna ontološka tvrdnja, onda ovdje po svemu sudeći imamo posla s jednom negativnom ontologijom koju je racionalni um sklon izjednačiti s pozicijom da ništa ne postoji, budući da su stvari »po sebi« lišene bilo kakvih određujućih karakteristika. Slon, stablo, neki mentalni fenomen, itd., ne posjeduju nikakve specifične karakteristike koje bi ih utemeljile, otuda ih se ontološki ne može niti razlikovati, pa stoga slon, stablo, neki mentalni fenomen, itd., ne mogu niti postojati kao »nešto«. U drugom i trećem slučaju, praznina se ne pojavljuje kao termin s primarnom referencijom; ona ne iskazuje ništa u pogledu ontološke prirode stvari, nego je jedino u funkciji »signaliziranja« povoljnoga smjera u kojem bi se epistemološki ili diskurzivno trebalo



odnositi prema stvarima u najopćenitijem smislu s konačnim ciljem kultiviranja onih mentalnih stanja koja su nužna pretpostavka za ostvarenje ciljeva buddhističke prakse (dokidanje patnje, »postizanja« *nirvāṇe* i sl.). To bi epistemološko-semantičko ponašanje (»pod vidom praznine«) bilo stoga prvenstveno instrumentalno validirano, a tek sekundarno potvrđeno kao neko podudaranje teorije i dostupnih činjenica svijeta poradi koherentnosti (neproturječnosti) sustava, ali bez presezanja u područje objektivne ontologije.

## 2 Recepcija teorije praznine u klasičnoj indijskoj buddhističkoj i nebuddhističkoj filozofiji

Karakteristično je da je teorija *madhyamake* o sveopćoj praznini bez iznimke krajnje negativno evaluirana od strane onodobnih indijskih filozofskih sustava, kako buddhističkih tako i ne-buddhističkih. O tome svjedoče i krajnje oskudni i gotovo usputni filozofski osvrti na tu »poziciju« u sačuvanim djelima onodobne mainstream buddhističke filozofije (filozofija *abhidharme*). Ono što je zajedničko svim tim letimičnim osvrtima jest uvjerenje da teorija praznine nije ništa drugo nego jedna nihilistička pozicija i da je zapravo svediva na negativno-ontološku tvrdnju »ništa ne postoji«. Dapače, neki buddhistički filozofi su čak bili uvjerenja da je ta pozicija ili tvrdnja krajnje anti-buddhistička i da kao takva nije niti vrijedna osvrtu.

Tako, na primjer, u devetom poglavlju *Abhidharmakośabhāṣye* (dalje u tekstu: AKB), Vasubandhu (4–5. st.) optužuje one buddhiste (»personalističku« školu *vātsīputrīya*) koji zagovaraju egzistenciju »osobe« (*pudgala*), kao i one buddhiste koji »drže da ništa ne postoji« (*sarvanāstitāgrāha*), da uvode »herezu« u Buddhino učenje. To su pogrešne doktrine koje ne vode oslobođenju (*mokṣābhāvadoṣa*) (AKB, 472.13–14). Yaśomitra u svome komentaru (*vyākhyā*) na ovo mjesto (*Abhidharmakośavyākhyā*, 710.31f.), potonje eksplicitno identificira sa školom *madhyamaka* (*madhyamakacitta*). Vjerojatno najveći filozof iz ranobuddhističke škole *sarvāstivāda-vabhāṣika*, Saṃghabhadra (5. st.), u svome djelu *Nyāyānusāra* spominje one koji »pod carstvom iskrivljene slike drže da su sve *dharme* lišene vlastite prirode i da je čak i sadašnja (trenutačna) egzistencija stvari iluzorna i pogrešna.«<sup>1</sup> Jedno drugo djelo neimenovanoga autora iz ove buddhističke filozofske škole, i otprilike iz istoga razdoblja, *Abhidharmadīpa* (strofa 299 i pripadajući komentar, *vṛtti*), kritizira one »zagovaratelje praznine« (*śūnyatā-vādinah*) koji drže da »ništa ne postoji« (*sarvaṃ nāsti*) u bilo kojem od tri vremenska razdoblja, nazivajući ih »onima koji su na poziciji poništenja« (*vaināśika*) i »zagovarateljima praznine veze (između uzroka i učinka) (*ayogaśūnyatāvādin*).«<sup>2</sup>

1 Usp. de la Vallée-Poussin (1937, 89).

2 Usp. Jaini (1977, 123).

Ništa bolja situacija nije bila niti s recepcijom teorije praznine *madhyamake* u okviru njima doktrinarno puno bliže *māhāyanske* buddhističke škole *yogācāra*. U poglavlju »Tattvārtha« djela *Bodhisattvabhūmi*, koje se pripisuje slavnomu učitelju buddhističke škole *yogācāra* Asaṅgi (5. st.), govoreći o buddhistima koji su »otpa- li« od buddhističkoga sustava (*dharmavinaya*), autor navodi i one (očito *madhya- maku*) koji

negiraju zbiljsku stvar (*vastu*), koja postoji u apsolutnom smislu (*paramārt- hasadbhūta*), sa (svojom) neiskazivom prirodom (*nirabhilāpyātma*), koja je egzistencijalna (»utemeljujuća«) osnova (uzrok) za konceptualno (pojmov- no, verbalno) označavanje (*prajñaptivād animittādhiṣṭhānaṃ*) i osnova-po- drška za konceptualno (pojmovno, verbalno) označavanje (*prajñaptivād ani- mittasanniśrayaṃ*), (tvrdeći) da »ništa ne postoji na bilo koji način« (*sarveṇa sarvaṃ nāsti*). (*Bodhisattvabhūmi, Tattvārtha, 5.3.1*)<sup>3</sup>

Autor tumači da, ako se negira sāma zbiljska osnova stvari (*vastumātra*), npr. tvar (*rūpadharma*), onda neće postojati ni stvarnost (*tattva*) niti koncept (verbalna oznaka, *prajñapti*) same stvarnosti. Tako je npr. koncept (verbalna oznaka) »čovjek« smislen i moguć jedino zato jer ima zbiljsku osnovu ili *locus* u tvarno-mentalnim »nakupi- nama« (*skandha*). Ako te nakupine ne postoje onda je koncept »čovjek« lišen svake zbiljske (egzistencijalne) osnove (*nirvastuka*). Drugim riječima, ako objektivna os- nova »konceptualizacije« (imenovanja) ne postoji, onda neće postojati ni sama kon- ceptualizacija (imenovanje) jer je lišena svake objektivne podrške (*niradhiṣṭhāna*) (*ibid.*, 5.3.3).

Autor, nadalje, tim buddhistima pripisuje tvrdnju da je cijela stvarnost ništa drugo do li »puki koncept (ime)« (*prajñaptimātra*), koji ni na koji način ne postoji, zato jer ne postoji nikakva zbiljska osnova stvari (*vastumātra*) koja bi služila kao egzistencijalni uvjet za imenovanje (konceptualizaciju). Na taj način, ti buddhisti zapravo odbacuju (*apavādita*) i stvarnost i konceptualno označavanje, jer drugoga nema bez prvoga. Oni su, stoga, poznati kao »najekstremniji (,temeljni) nihilisti« (*pradhāna-nāstika*) i kao takve ih mudri (*brahmacārin*) trebaju izbjegavati i ne upuštati se u raspravu s njima, a i svjetovnjake (*loka*), koji ih slijede, zadesit će nevolje (*ibid.*, 5.3.4–5).

Asaṅga, dakle, premda sofisticiranije od filozofa *abhidharme*, u osnovi tvrdi isto što i oni. Učenje o praznini *madhyamake* istovjetno je (neodrživoj) poziciji da ništa ne postoji (nihilizam), ni konvencionalno (»konceptualno«, *prajñapti*) niti apsolut- no (*tattva, vastu*), jer koliko god naši koncepti »o« svijetu zastiru taj isti svijet kak- kav jest (u čemu se slažu i *madhyamaka* i Asaṅga), oni moraju imati svoju realnu

3 Poglavlje se navodi prema izdanju i paginaciji: Takahashi (2005, 85–117).

egzistencijalnu bazu («semantički uvjet») u tom istom svijetu, jer će inače njihov status biti jednak statusu pukih iluzija; koncept »osobe« bit će jednako iluzoran i »ne-referentan« kao i npr. fantastična bića iz naših snova i halucinacija, što je nedopustivo.

Ne-buddhistički («brahmanistički») indijski filozofi u svojim su osvrtima na poziciju *madhyamake* također isticali da ona implicira ontološki nihilizam, odnosno neodrživu poziciju da ništa ne postoji. Potom su uglavnom izvodili mnogobrojne logičko-semantičke paradokse i apsurre koji prirodno izranjaju iz pozicije »ništa ne postoji«. Kao logički »najistančanijeg« predstavnika ove strategije svođenja teorije praznine na ontološku tvrdnju »ništa ne postoji«, a potom i njezine logičko-semantičke »razgradnje«, možemo navesti Uddyotakaru (6.–7 st. n. e.), velikog filozofa iz tradicije brahmanističke logičko-epistemološke škole *nyāya*:

Tvrdnja »sve je nepostojeće« je posve proturječna (*vyāhata*). Zašto je proturječna? Ponajprije zbog toga jer se (svaka stvar) opravdava (utemeljuje, *utpatti*) ili neopravdava (ne utemeljuje, *anutpatti*) putem instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇa*), pa se onaj koji tvrdi da je sve nepostojeće nalazi u problemu (*paryanujoya*). Ako iskaže tu tvrdnju, onda proturječi samome sebi; ako je ne iskaže, onda nije utemeljio svoju stvar (*artha*, tj. tvrdnju), zato jer ne postoje instrumenti spoznaje. (Nadalje), »sve je nepostojeće« je (neka) rečenica (*vākya*). Ako je stvar (tvrdnja) koja se ovdje želi iskazati postignuta (*pratipadyate*), onda se opet pojavljuje proturječje kao i (netom) prije. Ako nije postignuta, puko izgovaranje glasova je besmisleno (*anarthaka*). (Nadalje), ako su i govornik («učitelj«, *pratipādayitr*) i slušatelj (*pratipattr*) rečenice »sve je nepostojeće« zamijećeni (kao postojeći), onda se opet pojavljuje proturječje kao i prije. (Nadalje), ako postoji razlika u značenju (*arthabheda*) između rečenica »sve je nepostojeće« i »sve je postojeće«, javlja se (opet) proturječje. Ako, pak, ne postoji, razlika je besmislena. Tako, što se više ispituje (*vicārthate*) tvrdnja o univerzalnom nepostojanju (*sarvābhāvavāda*), to se više ona pokazuje lišenom bilo kakvog opravdanja. (*Nyāyavārttika*, kom. na *Nyāyasūtru*, 4.1.37)<sup>4</sup>

Svi razlozi koje navodi Uddyotakara protiv univerzalne tvrdnje da je sve nepostojeće, u osnovi se svode na prigovor da, ako je tome tako, onda nema načina da se sama tvrdnja opravda, upravo zato jer je univerzalno-negativna. Svaki eventualni razlog koji bi se naveo u prilog tvrdnji, nepovratno bi urušio samu tvrdnju, tj. objelodanio bi njezinu proturječnost. Ako se, pak, nikakav razlog (ontološki, epistemološki ili semantički) ne navede, onda je sama tvrdnja besmislena i ne kazuje ništa.

4 Izdanje teksta: *Nyāya-Vārttikam: A Gloss on Vāstyāyana's Commentary of the Nyāya Aphorisms* (ur. Dvivedin, V. P.), Delhi 1986, str. 7–16.

Upravo je nevjerojatna činjenica da su od mnogobrojnih mogućih interpretacija teorije praznine *madhyamake* na onodobnoj indijskoj filozofskoj sceni inzistirali upravo na onoj koja je najmanje plauzibilna, naime objektivno-ontološkoj koja svojstvo »biti prazan« poistovjećuje sa svojstvom »biti nepostojeći« naprosto. No, kako ćemo pokušati pokazati u nastavku rukovodeći se prije svega mjerodavnom izvornom literaturom, praznina za *madhyamaku* nije oznaka za neegzistenciju naprosto nego je prije oznaka za opću uvjetovanost svih fenomena (*idampratyayatā*), što je zapravo središnje Buddhino učenje (*pratītyasamutpāda*, »su-nastajanje u ovisnosti«). »Biti prazan« naprosto označuje činjenicu uvjetovanog nastajanja, što dalje implicira da ono nastalo ili »postojeće« ne posjeduje »vlastitu prirodu« (*svabhāva, svalakṣaṇa*), budući da je nastalo po uzrocima i uvjetima koji, opet, »po sebi« ne posjeduju nikakvu vlastitu prirodu jer su i sami »pozicionirani« u sustavu sveopće uvjetovanosti, jednako kao što ni elementarne (atomske i subatomske) čestice prema kvantnoj mehanici nisu ništa »po sebi« prije nego uđu u interakciju s drugim česticama. Tek u toj interakciji moguće je govoriti o takvim i takvim svojstvima pojedinih čestica i općenito o njihovoj »egzistenciji«. To je jedino »teorijsko« pozicioniranje praznine u sustavu *madhyamake*, dočim su svi ostali aspekti te teorije, kako ćemo vidjeti, u funkciji objelodanjivanja specifičnih epistemoloških »postavljanja« u kontekstu općih buddhističkih, prije svega kontemplativnih praksi ili, pak, služe, u filozofskom diskursu, kao čvrsta potpora za logičku »razgradnju« suprotstavljenih supstancijalističkih pozicija<sup>5</sup> kao i za održanje koherentnosti samoga sustava (semantičko-logički aspekt praznine).

Prije nego se sistematski posvetimo nekim od tih aspekata teorije praznine, valjalo bi prethodno, barem u glavnim crtama, izložiti to učenje kako se ono po prvi puta pojavilo u tzv. *prajñāpāramitskim sūtrama* koje predstavljaju doktrinarno polazište za filozofski sustav *madhyamake*, počevši s Nāgārjunom.

## 2.1 Inauguracija koncepta praznine u *prajñāpāramitskim sūtrama*

*Prajñāpāramitske sūtre* (»*Sūtre o Savršenstvu Mudrosti*«, otp. 2–1. st. pr. n. e. naovamo) nisu filozofske rasprave u sistemskom smislu riječi. One, prema Conzeu, koji se posvetio njihovom temeljitom istraživanju, ne razvijaju svoja učenja putem filozofske argumentacije nego se posve oslanjaju na (dogmatičke) tvrdnje

5 Formalno-logički, *madhyamaka* izvodi »neželjene konzekvence« (*prasaṅga, reductio ad absurdum*) iz svake moguće propozicije za čiji se subjekt pomišlja da predstavlja neku ontološku (metafizičku) činjenicu (koja postoji po vlastitoj prirodi), ne nudeći, pri tome, nikakvu vlastitu (protu-) propoziciju. U tu svrhu, već od Nāgārjune, *madhyamaka* upreže nekoliko karakterističnih i, u njegovo vrijeme, uobičajenih obrazaca rezoniranja (argumentiranja), putem kojih »rastemeljuje« validnost tretiranih propozicija. Na mnogim mjestima, na primjer, Nāgārjuna pokazuje da protivnikovi razlozi ili opravdanja u pogledu utemeljenja određenih fenomena ili procesa okončavaju u bekonačnom regresu (*anavasthā*, »neutemeljen«, »neriješen«), to će reći, da opravdanje (razlog) za neku propoziciju traži podršku drugog opravdanja (razloga) za propoziciju, i tako u nedogled.

ili iskaze.<sup>6</sup> Ono što je razvidno iz tih tvrdnji ili iskaza jest da 1. te *sūtre* posve odbacuju *abhidharmičku* analizu zbilje u smislu *dharmičke* teorije kao (jedinog) metodološkog oruđa za razvijanje i kultiviranje buddhističkoga »puta pročišćenja« i spoznaje.<sup>7</sup> U tom pogledu one posebno odbacuju koncept vlastite ili inherentne prirode *dharmi* (*svabhāvadharma*) i namjesto njega postuliraju koncept ili ideju »praznine« (*śūnyatā*) svih *dharmi* (*sarvadharmasūnya*); 2. te su tvrdnje ili iskazi dani iz perspektive »probuđenog« (Buddha, *bodhisattva*) kao najmjerodavniji (jezično mogući) iskazi o svijetu. No, budući da je iskustvo svijeta probuđenog u principu neiskazivo (*anirvacanīya*), jedna od čestih strategija »poučavanja« u tim tekstovima je prihvaćanje uzajamno proturječnih i(li) paradoksalnih iskaza kao »najboljih objašnjenja«. Mi ćemo u nastavku iznijeti i prodiskutirati neke od tih karakterističnih *prajñāpāramitskih* tvrdnji ili iskaza koje su posve promijenile smjer i tip diskursa systemske buddhističke filozofije u Indiji a i šire.<sup>9</sup>

*Prajñāpāramitske sūtre* eksplicitno izriču da *dharme* ne posjeduju vlastitu prirodu pa otuda (u supstancijalnom smislu) ne postoje jer, »što ne posjeduje vlastitu prirodu ne postoji«. <sup>10</sup> Vlastita (inherentna) priroda bi bilo nešto nepromjenjivo ili

6 Conze (1953, 117).

7 Usp. *Abhidharmakośa*, 1.3. »Budući da, osim (analitičkog) istraživanja *dharmi* (*dharmānām pravīcayam*) nema drugog pristupa (metode, *abhyupāya*) za umirenje (mentalnih) ,ukliještenja' – a upravo zbog (tih) ,ukliještenja' bića lutaju oceanom egzistencije – kaže se da ju je (tj. *abhidharmu*) Učitelj (tj. Buddha) izložio.« *Prajñāparamitā* posebno ističe da, premda je Buddha govorio o *dharma*, on nije nikada »definirao karakteristike (*lakṣaṇa*) i značenja (*artha*) *dharmi*« kao što čini filozofija *abhidharme*: »Upravo je analiza karakteristika i značenja *dharmi* ono što se naziva učenjem *abhidharme*«; usp. Lamotte, *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna*, vol. 2, 835–836. U najosnovnijim crtama, teorija o *dharma* koja je razvijena u okviru ranobuddhističke »skolastike« (tzv. filozofija *abhidharme*) polazi od pretpostavke da se cjelokupna (mentalno-tvarna) zbiljnost dā reducirati na njezine temeljne konstituense, *dharme*, koje, premda netrajne (*anitya*), jedine posjeduju »vlastitu prirodu« (*svabhāva*) u smislu da ničim drugim nisu uvjetovane doli samima sobom u svojoj prirodi. Za većinu ranobuddhističkih škola (npr. *theravāda*, *sautrāntika*) »vlastita priroda« *dharmi* nije ništa drugo nego njezina intrizična kauzalna djelotvornost, dočim su neke škole, poput *sarvāstivāda-vaibhāṣika*, povukle radikalnu ontološku konzekvencu ovoga učenja u smislu da su *dharme* po svojoj prirodi neke atemporalne supstancije (*dravya*) »po sebi«, dočim se njihova kauzalna djelotvornost javlja tek naknadno, kada su »upletene« u kauzalnu mrežu uzroka, uvjeta i učinaka. Gotovo je sigurno da je *madhyamaka* ispred sebe imala *dharmičku* teoriju *sarvāstivāda-vaibhāṣike* s obzirom na njezin veliki utjecaj u buddhističkim filozofskim krugovima. U svakom slučaju, sve što se ne odnosi na tu najelementarniju ili »supstancijalnu« razinu zbiljnosti (*dravyasat*) ne posjeduje vlastitu prirodu i u strogom smislu posjeduje jedino konceptualnu zbiljnost (*prajñaptisat*).

8 Conze (1978, 7–8). Ovako sažima poruku *Prajñāpāramitskih sūtri*: »Tisuće redaka *Prajñāpāramite* mogu se sumirati u sljedeće dvije rečenice: 1) valja stremiti *Bodhisattvi* (onomu koji je na putu da postane Buddha), tj. biću koje je zadovoljno s ničim manjim nego sve-znanjem koje je postignuto putem savršenstva mudrosti za dobrobit sviju bića; 2) ne postoji takva stvar kao što je *Bodhisattva* ili kao što je sve-znanje ili kao što je 'biće' ili kao što je savršenstvo mudrosti ili kao što je postignuće. Prihvatiti te obje proturječne činjenice znači biti savršen.«

9 Pojava tih *sūtri* i općenito »nove« *māhāyanske* buddhističke filozofije nipošto nije značila i odumiranje ili nestanak filozofije *abhidharme*. Dapače, proći će još nekoliko stoljeća prije nego se ta nova buddhistička filozofija ne etablira kao relevantna na indijskoj filozofskoj sceni. Do pune afirmacije *māhāyanske* buddhističke filozofije (barem *prajñāparamitskog* nadahnuća), međutim, doći će tek na Tibetu u znatno kasnijim razdobljima.

10 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāparamitā*, nav. prema Conze (1953, 122), op. cit.



neizmjenjivo (*aviparītātā*) u biću koje bi to biće određivalo kao specifično biće u svim mogućim mijenama i preinakama. No budući da kauzalna djelotvornost zahvaća cjelinu *dharme*, jasno je da ne može postojati njezina nepromjenjiva i neizmjenjiva vlastita priroda: »Ne postoji vlastita priroda *dharme* koja (bi bila) u kauzalnoj relaciji zbog činjenice njezina uvjetovanog nastanka.«<sup>11</sup> U kontekstu kauzaliteta, *prajñāpāramitā* posebno ističe činjenicu da su uvjeti i učinci prazni zato jer su »neodređeni« (*aniyata*) što je direktna posljedica činjenice međuovisnosti svih fenomena (*anyonyāpekṣa*):

Npr. otac i sin. Utoliko što je rođen od oca, on se naziva »sinom«; utoliko što je proizveo sina, on se naziva »ocem« ... Nadalje, (možebitni) konačni (*paścima*) uzroci i uvjeti su lišeni podrške (*apartīṣṭhita*). Tako planine, rijeke, stable i kategorije bića počivaju na zemlji, zemlja počiva na vodi ... Ako ne postoji uporišna točka na početku, ne postoji uporišna točka ni na kraju. Otuda mi znamo da su sve *dharme* apsolutno prazne.<sup>12</sup>

Ako, nadalje, ne postoji vlastita priroda *dharmi*, onda ne postoji niti (supstancijalna) predmetna podrška ili »semantički uvjet« za aplikaciju odgovarajućih izraza i iskaza u pogledu *dharmi*: »Dharme su puke riječi« (*nāmadheyamātra*).<sup>13</sup> Konkretnije i eksplanatornije: »Dharme u kojima bića traže pogrešnu podršku jesu imena i znakovi (*nāma-nimitta*); one nisu, one su zamišljene (*parikalpita*), umjetne (*krtrima*), slučajne (*āgantuka*) oznake/riječi (*nāmadheya*) koje su primetnute na ono što je prisutno.« (*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*, LXIV)<sup>14</sup> Iza tih riječi nema nikakve zbiljnosti, pa se »Biće probuđenja« (*bodhisattva*) »ne korijeni/kući« (*niviśate*) u njima (*ibid.*). Ove kvalifikacije, naravno, proizlaze ukoliko se *dharme* zamišlja pod vidom vlastite (inherentne) prirode (*svabhāva*).

*Prajñāpāramitske sūtre* obiluju paradoksalnim pa i proturječnim iskazima. Tako se na jednome mjestu kaže da *dharme*, koje su bez obilježja (*alākṣaṇa*), imaju samo jedno obilježje (*ekalākṣaṇa*), naime da nemaju obilježja (*alākṣaṇa*) (*Śatasāhasrikā*, LIX).<sup>15</sup> Drugdje se kaže da *dharme* imaju jedno te isto obilježje, naime to da su prazne (*śūnya*) (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, VIII.192).<sup>16</sup> »Praznina svih *dharmi*« (*sarvadharmaśūnyatā*) tako postaje središnjim učenjem *prajñāpāramite*. U kojem smislu

11 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*; nav. prema izdanju Dutt, N., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta 1934, str. 197.

12 Lamotte (1976, 1717).

13 Npr. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, I.16, 25; nav. prema izdanju Vaidya.

14 Fol. 456a, nav. prema Conze (1953, 122), op. cit.

15 Fol. 343b; nav. prema Conze, op. cit.

16 Usp. također slijedeće iskaze: »Što je vlastita priroda jest ne-vlastita priroda (*asvabhāva*)«; »što je praksa (*caryā*) jest ne-praksa«; »apsolutna misao (*atyanta-citta*) koja je lišena preinaka (*avikāra*) i diskriminiranja (*avikalpanā*) i kojoj valja težiti jest ne-misao (*acitta*)«; Conze (1953, 127), op. cit.

su *dharme* »prazne«, koji su filozofski argumenti u prilog te »teze« i što to zapravo znači osim indikacije činjenice odsutnosti vlastite prirode (*niḥsvabhāvadharma*), predmet je istraživanja *māhāyanske* buddhističke filozofske škole *madhyamaka* kojoj se sada posvećujemo.

### 3 Filozofijska elaboracija teorije praznine

Središnja je filozofijska preokupacija škole *madhyamaka*, dakle, utemeljenje teze o praznini svih stvari. S metodologijske strane ta se teza, međutim, ne brani neovisnim ili pozitivnim argumentima, nego dekonstrukcijom svih ondašnjih relevantnih (doksičkih) filozofskih teza, prije svega, premda ne isključivo, onih iz tradicije buddhističke filozofije *abhidharme*. Konkretno, *madhyamaka* nastoji pokazati da se nikakvi fenomeni (stvari, bića, procesi, itd.) i relacije među njima, odnosno hipoteze ili propozicije temeljene na njima ne mogu utemeljiti ukoliko se ovi shvaćaju pod vidom vlastite prirode (*svabhāva*), odnosno kao objektivno postojeći (*sat*). Iz svake hipoteze ili propozicije koja uzima svoj subjekt (ili subjekte) kao objektivno postojeće *madhyamaka* izvodi nepoželjne odnosno destruktivne konzekvence koje povratno urušavaju validnost i održivost polazišne hipoteze ili propozicije. Pri tome se ne postavlja nikakva vlastita protupropozicija. Prema kasnijoj terminologiji ta se negativna metoda naziva »iskaz (nepoželjne) konzekvence (*prasaṅga-vākya*)«, dok se dokaz pogrešnosti protivnikove teze naziva »dokaz (nepoželjne) konzekvence« (*prasaṅga-sādhana*).<sup>17</sup> Tako je tema glavnoga Nāgārjuninog djela, *Mūlamadhyamakakārikā* (dalje u tekstu: MMK), upravo pobijanje svih ključnih kategorija filozofije *abhidharme* (teorija uvjetovanja tj. kauzalitet, epistemološke osnove spoznaje, kretanje/promjena, itd.), odnosno ukazivanje na nemogućnost njihovog utemeljenja ukoliko ih se promatra pod vidom vlastite prirode (*svabhāva*). Stječe se dojam da Nāgārjuna želi pokazati da ni jedna od (naizgled buddhističkih) »pozicija« propozicije ne može utemeljiti osnovni sadržaj o kojemu se raspravlja (*pratyaya*, *āyatana*, *dhātu* itd.) zato što su inherentno proturječne samima sebi.

Što se tiče »doktrine« (*siddhānta*) *madhyamake*, ona se pored teorije praznine središti oko druge dvije ključne koncepcije, teorije o »dvije istine« (*satyadvaya*) i teorije o »su-nastajanju u ovisnosti« (*pratītyasamutpāda*), kao i njima pridruženih eksplanatornih koncepata. Sve te koncepcije proizlaze jedna iz druge, uzajamno se utemeljuju, »obdržavaju« i pretpostavljaju jedna drugu i u konačnoj analizi, kako ćemo vidjeti, zapravo se svode jedna na drugu. Stoga ćemo prethodno reći nešto o te dvije koncepcije u sustavu *madhyamake* bez kojih je nemoguće razumjeti i uopće situirati njezin koncept praznine.

17 Usp. Schayer (2001, 99); usp. također bilj. 5 ovoga rada.

### 3.1 Teorija o dvije istine *madhyamake*

Opće buddhistička teorija o dvije istine (*satyadvaya*) ima svoje jasno podrijetlo u Buddhinom razlikovanju između dva tipa svojih govora (diskursa) – *nītārtha* ili govora s direktnim značenjem i *neyārtha* ili govora s indirektnim značenjem čije pravo (istinsko) značenje tek treba izvesti. U prvu skupinu govora spadaju oni u kojima se govori na način »primjeren stvarnosti« (*yathābhūtam*), kada se upotrebljava »precizna« terminologija, npr. *pañcaskandha-upādāna* (»pet sastavnica prijanjanja«), dočim u drugu skupinu spadaju oni govori koji su metaforički ili općenito koji su u skladu s konvencionalnim načinima izražavanja, npr. »čovjek«. Iz te se distinkcije kasnije (u razdoblju filozofije *abhidharme*) razvila teorija o dvije istine – apsolutnoj (*paramārtha-satya*) i »konvencionalnoj« ili »prikrivajućoj« (*saṃvṛti-satya*). Prema »konzervativnoj« ranobuddhističkoj školi *theravāda*, ta distinkcija nipošto ne implicira da je npr. apsolutna istina (ili učenje) nadmoćnija konvencionalnoj ili da prva objelodanjuje neko zbiljsko stanje stvari dočim ga druga radikalno »prikriva«. Kroz oba se Buddhina učenja ili »istine« može dospjeti do »izvrsnosti« (*viśesa*), tj. znanja. Dapače, »bilo da upotrebljavaju konvencionalni ili apsolutni govor, oni (Buddhe ili probuđeni) govore ono što je istinito, u skladu s prirodom (činjenično) i što nije pogrešno« (*Kathāvatthu-aṭṭhakathā*).<sup>18</sup>

Filozofski najutjecajnija škola ranoga buddhizma, *sarvāstivāda*, odnosno jedna njezina grana, *vaibhāṣika*, napravila je korak dalje u pravcu radikalne ontološke distinkcije između te dvije istine. Konvencionalni i apsolutni iskaz ili istina zapravo referiraju na dva osnovna tipa egzistencije (*sat*, »ono što jest«) – konvencionalno egzistirajuće (*saṃvṛtisaṭ*) i apsolutno egzistirajuće (*paramārthasaṭ*) stvari. Buddhistički filozof Vasubandhu (5. st.) ovako određuje razliku između ta dva tipa egzistencije:

Ako svijest (ili »ideja«, *buddhi*) o nekoj (stvari) ne (operira) nakon što je ta (stvar fizički) rastavljena (razbijena) ili je putem mišljenja reducirana (dosl. »izmještena«) na neku drugu (stvar), onda (ta stvar) ima konvencionalnu egzistenciju, poput vrča ili vode. Ostale (stvari) imaju apsolutnu egzistenciju. (*Abhidharmakośa*, 6.4)

Vrč ovdje predstavlja primjer fizički reducirane stvari koja se može razbiti na dijelove, a ovi na još elementarnije dijelove poput atoma. Voda je pak primjer stvari koja se ne može fizički reducirati na elementarnije oblike, ali se može mentalno »razgraditi« ili svesti na npr. okus, boju i sl. U oba slučaja svijest o tim predmetima više ne funkcionira budući da su reducirani na jednostavnije egzistente (*sat*). Utoliko oni posjeduju konvencionalnu egzistenciju. Ti i slični predmeti imaju konvencionalna imena (*saṃvṛtisaṃjñā*) koja su dana na temelju konvencionalne upotrebe (*saṃvṛtivaśāt*). *Vaibhāṣika*, jednako

18 Izdanje JPTS (1889, 34).

kao i theravāda, smatra da to nisu iluzorna imena dana iluzornim predmetima, sve dok se ima na umu da ti predmeti ne egzistiraju (i nisu imenovani) u apsolutnom smislu: »Onaj koji kazuje ‚postoji vřč‘ i ‚postoji voda‘ – govori istinito i ne govori pogrešno; ti (iskazi) su konvencionalno istiniti« (AKB, kom. na *Abhidharmakoša*, 6.4).

S druge strane, ako svijest o nekom predmetu opstaje (*tadbuddhirbhavati*) i nakon što se razbije ili mentalno svede (reducira) na druge predmete, onda taj predmet ima apsolutnu egzistenciju (*paramārthasat*). Na primjer iako se tvarni oblik (*rūpa*) može rastaviti na atome (*paramāṇu*) te se mogu putem mišljenja isključiti njegova svojstva poput okusa i sl., svejedno preostaje ideja (ili svijest) o vlastitoj prirodnoj tvornoga oblika (*rūpasya svabhāvabuddhirbhavati*). Isto je i s npr. osjećajem (*vedanā*). Budući da su ti predmeti apsolutno egzistentni, oni su apsolutna istina (*etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyamiti*) (AKB, *ibid.*).

*Madhyamaka* radikalno reinterpretira to naslijeđeno buddhističko učenje o dvije istine i direktno ga povezuje s učenjem o praznini svih stvari. Cijela priča započinje s MMK (24.8–10) koje predstavljaju svojevrsni odgovor na prigovor oponenta, očito buddhističkog realista (*sarvāstivāda-vaibhāṣika*), da »ako je sve ovo prazno (*yadi śūnyam idaṃ sarvam*) onda ne postoji ni nastajanje ni nestajanje; iz toga proizlazi ne-postojanje četiriju (buddhističkih) plemenitih istina« (MMK, 24.1). Candrakīrti u svome komentaru *Prasannapadā* (dalje u tekstu: PP) tumači da oponent uzima kvalifikaciju »biti prazan« istoznačnom s predikatom »ne postoji«:

Ako je sve ovo prazno, onda to (bilo koje) koje je prazno ne postoji (*nāsti*), i zato jer ne postoji (to) ne nastaje niti nestaje, kao u slučaju sina neplodne žene. Stoga uopće ne postoji nastajanje i nestajanje stvari. Iz njihove neegzistencije proizlazi nepostojanje četiriju plemenitih istina za (vas), zagovornike praznine (*śūnyavādin*). (PP, kom. na MMK, 24.1)

Na sve te prigovore Nāgārjuna odgovara oponentu sljedeće: »Mi (međutim) kažemo da vi ne shvaćate *svrhu* (*prayojana* učenja) praznine (*śūnyatā*), prazninu (*samu*) i *značenje* (*artha*) praznine. Time ste samo mučeni.« (MMK, 24.7) Interpretaciju ove važne strofe za razumijevanje koncepta praznine poduzet ćemo nešto kasnije. U sadašnjem kontekstu je važno da prema Candrakīrtiju nerazumijevanje koncepta praznine, u smislu poistovjećivanja toga koncepta s nepostojanjem (ili nebićem, *abhāva*), proizlazi iz nerazumijevanja distinkcije između dvije istine:

A tko nas kritizira (*upālamḃhaṃ karoti*) na način kako je rečeno (da je *śūnyatā* isto što i *abhāva*)? Onaj koji ne zna (ne razumije) neiskrivljenu (ispravnu) distinkciju između dvije istine (*satyadvaya*) kako je poučavana u iskazima Buddhe ... Stoga, učitelj (Nāgārjuna) ... kaže (PP, kom. na MMK, 24.7):

Poučavanje nauka Buddhâ temelji se na dvije istine: *konvencionalnoj istini svjetovnjaka/puka (lokasamvṛtisatya)* i *istini (iz perspektive) apsolutnog (paramārthas)*. (MMK, 24.8)

Candrakīrti daje tri tumačenja termina *samvṛti*: u smislu »prekrivanja« (*varaṇa*) istinske prirode (*tattva*) svih stvari (*padārtha*); u smislu uzajamnog pojavljivanja (ovisnost jedne stvari o drugoj, *anyonyasamāśraya*); u smislu konvencije (lingvističkog »znaka«, *saṃketa*), tj. konvencionalne upotrebe svjetovnjaka (*lokavyavahāra*).

Prema prvome tumačenju termina, područje *samvṛti*, koje je ujedno područje konvencionalne istine svjetovnjaka, s obzirom na apsolutno (*paramārthatas*), jest neistina koja konstituira ili je predmet »ne-znanja« (*ajñāna*). Ono (jedino) što konstituira i utemeljuje područje *samvṛti* jest sustav uvjetovanja (drugo tumačenje). Mi o nekom A znamo jedino zato jer je u odnosu s nekim B, itd. I ne samo to. Prema Candrakīrtiju, sustav ili činjenica uvjetovanja je jedini način utemeljenja ili »logičkog« opravdanja (*upapatti*) stvari, predmeta ili procesa na području konvencionalnog (*samvṛti*):

Stoga je (Nāgārjuna) rekao da jedino oslanjanjem na svjetovnu upotrebu (*laukika*) koja je pogrešna (»defektna«, *viparyāsa*) i jedino prihvaćanjem puke činjenice uvjetovanosti (*idaṃpratyayatāmātra*) (mogu se) utemeljiti (*prasiddhi*) konvencionalne stvari (*sāmvṛta-padārtha*) koje su puke konceptualne tvorbe (*kalpanā*) poput vode u fatamorgani, i na ni koji drugi način (se ne mogu utemeljiti). (PP, kom. na MMK, 8.11)

I konačno: taj konvencionalni vlastiti oblik konvencionalnih stvari nije ništa drugo nego »konvencionalno su-nastajanje u ovisnosti« (*sāmvṛta-pratītyasamutpāda*) koje nije nastalo putem neke inherentne (vlastite) prirode (*svabhāvenānutpannatva*) (PP, *ibid.*). Treće značenje *samvṛti* koje izvodi Candrakīrti jest lingvistički »znak« (*saṃketa*) odnosno »konvencionalna upotreba (ili prakse) svjetovnjaka« (*lokavyavahāra*). Iz daljnjega tumačenja prilično je jasno da termin *saṃketa* ukazuje na »dogovornu jezičnu praksu« u pogledu označavanja stvari »tamo vani«, odnosno na odnos između jezika i svijeta ali i jezika i spoznaje toga svijeta. Naše (konvencionalno) razumijevanje svijeta temelji se na binarnom modelu relacija poput »subjekt-objekt«, »supstancija-atribut«, »uzrok-činak« i sl., koje se očituju kao iskaz i iskazano (riječ i njezina referencija/značenje), spoznaja i predmet spoznaje, itd. To je opći (konceptualni) okvir unutar kojega zajednica »svjetovnjaka« organizira iskustvo, praktično djeluje, spoznaje, uspostavlja moralna načela, sustav vrijednosti, određuju što je istinito i lažno, itd. No, to je područje *samvṛti* čija »istina« (*samvṛtisatya*) »vrijedi« samo za to područje, dočim se iz perspektive apsolutnog pokazuje kao neistina i izraz je fundamentalnog neznanja (*ajñāna*).

S druge strane, sve navedene konvencionalne upotrebe ili prakse nisu adekvatne u kontekstu apsolutne istine (*paramārthasatya*) odnosno istinske zbilje (*tattva*<sup>19</sup>).<sup>20</sup> Koja je onda karakteristika zbilje? Prema Candrakīrtiju:

Potpuno (*sarvathā*) poništenje (*parikṣaya*) (koncepta) »ja« (*ahaṃkāra*) i »posjedovanja ja« (*mamakāra*) s obzirom na unutarne (*ādhyātmika*) i vanjsko (*bāhya*) putem bezostatnog ne-zahvaćanja (*anupalambha*) unutar-njih i vanjskih stvari (*vastu*), to je ovdje (što mi razumijevamo pod) zbiljom (*tattva*). (PP, kom. na MMK, 18, uvod)

Konvencionalne upotrebe u kontekstu *paramārthe* nisu moguće zato jer se »ona«, paradoksalno, »zahvaća putem ne-zahvaćanja«. O kakvom je točno »epistemološkom procesu« riječ, objašnjava MMK (18.7): »Kada domena (predmeta) svijesti (*cittagocara*) prestane, ono imenovano (što treba imenovati, predmet imenovanja, *abhidhātavya*) (također) prestaje. Priroda stvari (*dharmatā*) niti nastaje niti nestaje, poput *nirvāṇe*.«

Candrakīrti u komentaru ističe sljedeće:

Kada bi postojala neka (zbiljska) stvar (*vastu*), onda bi se ona, kao predmet imenovanja (*abhidhātavya*), mogla poučavati. Kada je, međutim, predmet imenovanja obustavljen, i kada ne postoji (više) predmet (*viśaya*) (kao predmet) iskaza (govora, *vāc*), onda Buddha više nema što poučavati (*deśyate*). (PP, kom. na MMK, 18.7)

Ispada tako da Buddha prema *madhyamaki* nije dao nikakvu apsolutnu deskripciju stvarnosti, već i zato jer je poučavao putem jezika koji spada (zajedno sa svojim značenjima) u područje konvencionalnog (*saṃvṛti*). Ne postoji »specijalan« jezik koji direktno pogađa i iskazuje apsolutnu zbilju (*tattva*). Stoga se Buddhino učenje u *madhyamaki*, kao i u *māhāyanskom* buddhizmu općenito, shvaća instrumentalno, kao posebno »vješto sredstvo« (*upāyakaśalya*) koje treba polučiti određene »mentalne« učinke u onih kojima je učenje upućeno.<sup>21</sup> Jednako kao što je funkcija lijeka liječenje bolesti i izvan te funkcije lijek nema nikakvu vrijednost (ili svrhu) po sebi.

19 *Tattva*, dosl. »tostvo«, najčešći je sinonim za termin *paramārtha*.

20 »Jer te konvencionalne upotrebe (*vyavahāra*) nisu moguće iz perspektive *paramārthe* (apsolutnog)«, PP, kom. na MMK, 24.8.

21 Usp. PP, kom. na MMK, 18.8: »Jer Buddhie nisu izgovorile ni jednu riječ koja nema prirodu sredstva (*upāyabhūta*) za prodiranje u besmrtnu (vječnu) zbiljnost (*tattvāmṛta*).«

Apsolutno se, dakle, može iskazati ili, bolje reći, indicirati, jedino putem konvencionalnog<sup>22</sup> tako da »mu« se jezično imputiraju određene karakteristike koje u konvencionalnoj upotrebi »signaliziraju« da je u pitanju nešto što nadilazi konvencionalno razumijevanje zbilje.<sup>23</sup> Premda su sve imputirane karakteristike *tattve* u MMK, 18.9 (ne-ovisna o drugome, utihnula, neproliferirana putem proliferacija, ne-konceptualna, ne-diferencirana) iskazane u skladu s konvencionalnom upotrebom (termina), one se zapravo ne zatiču pridružene ni jednom poznatom ili iskusivom fenomenu na području konvencionalnog. Sve što spoznajemo i što uopće možemo spoznati ima upravo suprotne karakteristike od navedenih.

Stoga će Candrakīrti otvoreno reći da je apsolutno (*paramārtha*) ili apsolutna istina ništa drugo nego »šutnja Plemenitih« (*āryāṇām tūṣṇīmbhāvaḥ*).<sup>24</sup> To, naravno, ne znači da su Plemeniti (probuđeni) postali nijemi, nego da su prestali generirati opsesivno pristajanje uz predmete svijesti i njihova značenja *kao* da imaju neku ontološki (intrinzično) fundiranu osnovu. I upravo zato jer je predmet imenovanja obustavljen, dolazi ujedno i do obustave jezično-mentalnih »proliferacija« (*prapañca*) »u praznini«.<sup>25</sup>

### 3.1.1 »Su-nastajanje u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*) u sustavu *madhyamake*

Područje konvencionalnog ili »konvencionalne svijesti« sa svojim epistemološko-jezičnim praksama tako neizbježno generira konceptualizaciju (*kalpanā*) ili »proliferaciju« (*prapañca*) zbilje i zastire uvid u njezinu istinsku prirodu (*tattva*, *paramārtha*). S druge strane, konvencionalna forma naših epistemološko-jezičnih praksi jedino je oruđe koje imamo na raspolaganju u komunikaciji sa stvarnošću. Postavlja se pitanje: Kako ta oruđa »podesiti« tako da prestanu generirati konceptualizaciju i proliferaciju zbilje i otvore (umjesto da zastiru) prodor u nju? Odgovor za *madhyamaku* je jednostavan i jednoznačan: Postaviti se na epistemološko-jezičnu poziciju koju je Buddha imenovao kao »su-nastajanje u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*).

22 Usp. MMK, 24.10: »Bez oslanjanja na konvencionalno, apsolutno se ne poučava; bez razumijevanja apsolutnog, *nirvāṇa* se ne postiže.«

23 Taj proces »imputiranja« termina i značenja valja neprestano imati na umu jer u suprotnome se stječe zbunjujući dojam da Candrakīrti i *madhyamaka* općenito ponekad »apodiktički« definiraju apsolutnu zbilju kao da je ona primarni referent iskaza (semantički realizam), kao npr. u slučaju iskaza: »Sve stvari su lišene vlastite prirode, lišene razlučujuće karakteristike i prazne: to je apsolutna istina«; komentar na *Madhyamakāvātāra*, 6.80 (*Madhyamakāvātārabhāṣya*, 178.1–4); nav. prema Huntington, op. cit., str. 247 (bilj. 109).

24 Stoga MMK, 18.7ab (»kada predmet svijesti prestane, ono imenovano također prestaje«), prema Candrakīrtiju, daje epistemološki opis »u skladu s (apsolutnom) zbiljom«, *nirvṛtamabhidhātavyaṃ nirvṛte cittagocare – tatra tattvataḥ iti vākyaśeṣaḥ*, PP, *ibid*.

25 PP, *ibid*.

*Pratītyasamutpāda* je prema *madhyamaki* jedina primjerena »definicija« stvari i ujedno najprikladnija epistemološka perspektiva motrenja i analiziranja stvari u području konvencionalnog. Taj koncept indicira najčišći mogući okvir za razumijevanje i sagledavanje područja konvencionalnog i jedino analiza vođena tim konceptom može dekonstruirati konceptualne tvorbe (imputacije, proliferacije, itd.) u pogledu stvarnosti. On otuda predstavlja i jedine ljestve koje su nam na raspolaganju u uspinjanju prema zrenju zbilje kakva jest.

Opća ideja *pratītyasamutpāde*, kako ju je postavio Buddha, krajnje je jednostavna u svojoj formulaciji: »po bivanju ovoga, ono biva« (*asmin sati idam hoti*); »po ne-bivanju ovoga, ono ne-biva« (*asmin asati idam na hoti*). Tu činjenicu ili »osnovu« (*dhātu*) Buddha dalje karakterizira, za njega prilično neuobičajenim, apstraktnim terminima kao što su *dhammatṭhitatā* (»stabilnost/postavljenost fenomena«), *dhammaniyāmatā* (»poredak/posloženost fenomena«) i *idappaccayatā* (dosl. »ta-uvjetovanost«, specifična uvjetovanost). Fenomeni jesu fenomeni jedino kao uvjetovani fenomeni. No, *pratītyasamutpāda* nije nikakvo ontološko načelo koje karakterizira fenomene, nego, upravo suprotno, uvjetovanost fenomena izranja iz same prirode fenomena (*dhammatā*). Biti uvjetovan i biti fenomen je jedno te isto.

Nema sumnje da je *pratītyasamutpāda* središnja os Buddhinog učenja oko koje se isprepliću sva njegova ostala učenja i koja strukturira i sam tip njegovog diskursa.<sup>26</sup> Doista, stječe se dojam da je to učenje zapravo jedini objektivni sadržaj njegovog probuđenja. Dok se sva ostala njegova učenja mogu okarakterizirati kao »vješta sredstva« (*upāya-kausālya*) za eliminiranje patnje (*duḥkha*), te utoliko kao instrumentalna i pragmatična, *pratītyasamutpāda* se razotkriva kao nešto što je Buddha »otkrio«, a ne samo »vješto« formulirao. Konačno, na nekoliko mjesta u Kanonu Buddha poistovjećuje *dharmu* (ovdje vjerojatno u značenju istine<sup>27</sup>) s *pratītyasamutpādom*: »Onaj koji vidi su-nastajanje u ovisnosti vidi istinu (*dharma*); onaj koji vidi istinu, vidi su-nastajanje u ovisnosti.« (*Majjhima-nikāya*, I.190–191)

U razdoblju filozofije *abhidharme* ideja *pratītyasamutpāde* kao središnje Buddhino učenje je nekako pala u drugi plan i bila je zamijenjena elaboriranim, upravo skolastičkim učenjem o uzrocima i uvjetima (*hetu-pratyaya*) koji vladaju među elementarnim konstituensima zbilje (*dharmama*). Tako *pālijski* komentari »komentiraju« gornji Buddhin iskaz naprosto poistovjećujući termin *pratītyasamutpāda* s terminom *pratyaya* (uvjet), a ono što je su-nastalo u ovisnosti s elementarnim konstituensima zbilje: »Onaj koji vidi su-nastajanje u ovisnosti (*paṭiccasamuppāda*), vidi uvjete; onaj

26 Usp. *Moḷiyaphaggunasutta*, *Samyutta-nikāya*, 2.1.2.2: »'Tko, Poštovani, žudi (dosl. 'prijanja', *upādiyati*)?' – 'To pitanje nije prikladno postavljeno,' reče Blagoslovljeni (Buddha). Da sam ja rekao '(netko) žudi', onda bi pitanje 'tko, Poštovani, žudi?' bilo prikladno postavljeno. Ali ja ne kažem tako. Mene, tako ne govoreći, tko bi pitao – 'Poštovani, po kojem uvjetu žudnja (nastaje)?' – To (bi bilo) pitanje prikladno postavljeno.«

27 Usp. Gethin (2004, 518).



koji vidi elementarne konstituense zbilje (*dhamma*), taj (zapravo) vidi u su-ovisnosti nastale (*paṭiccasamuppanna*) elementarne konstituense zbilje (*dhamma*).«<sup>28</sup>

Nasuprot filozofiji *abhidharṃe*, *pratītyasamutpāda* ponovo zauzima središnje mjesto kod Nāgārjune i općenito škole *madhyamaka*. Dapače, sam naziv škole (*madhyamaka*, »srednji put«) sugerira središnju važnost toga termina za filozofiju škole, budući da je srednji put kod Buddhe istoznačan s *pratītyasamutpādom*. »Funkcija« toga koncepta je za *madhyamaku* dvojaka: S jedne strane, kako smo već natuknuli, on predstavlja jedino moguće utemeljenje stvari u području konvencionalnog koje ne zastire stvarnost »kakva jest«. Svi ostali (metafizički) pokušaji utemeljenja generiraju »konceptualna umnažanja« koja iskrivljavaju područje konvencionalnog, dovode do silnih proturječja u razumijevanju, pa zrenje (apsolutne) zbilje postaje nemoguće budući da se »apsolutno doseže jedino putem konvencionalnog« (MMK, 24.10).<sup>29</sup> Činjenica opće uvjetovanosti isključuje mogućnost da stvari posjeduju vlastitu prirodu budući da se »oslanjaju« (*āpekṣa*) jedna na drugu:

Utemeljenje konvencionalnog (područja, *samvṛti*) putem puke (opće) uvjetovanosti (*idaṃpratyayatāmātra*) je prihvaćeno (od strane *madhyamake*) ... Jer kada se puka (opća) uvjetovanost prihvati, zahvaljujući uzajamnoj ovisnosti (oslanjanju, *āpekṣa*) uzroka i učinka (*hetuphalayoranyonyāpekṣa*), nema utemeljenja koje implicira vlastitu prirodu (*svabhāva*). (PP, *ibid.*)

S druge strane, tko na taj način motri područje konvencionalnog, taj je na putu probuđenja zato jer zbilja motrena pod vidom *pratītyasamutpāde* utištava konceptualna umnažanja (*prapañca*) objelodanjajući sebe samu takvom kakva jest (*tattva*):

I budući da (konceptualno) umnažanje (*prapañca*) karakterizirano kao predmet imenovanja (*abhidheya*) itd., u cijelosti prestaje (*uparama*) za Plemenite (Probudene, *ārya*) kada motre su-nastajanje u ovisnosti (*pratītyasamutpāda*) kako doista jest (*yathāvasthita*), to su-nastajanje u ovisnosti se naziva »utištavanje umnažanja« (*prapañcopaśama*, u smislu) da je u njemu (su-nastajanju u ovisnosti) stištavanje (raznih vrsta konceptualnih) umnažanja. I zato jer je (su-nastajanje u ovisnosti) posve lišeno nevolja rađanja, starenja, umiranja, itd., zahvaljujući prestanku (*nivṛtti*) konvencionalnih upotreba (*vyavahāra*,

28 *Papañcasūdanī*, komentar na *Majjhima-nikāyu*, II.230.

29 Candrakīrti u komentaru na ovu slavnu strofu ističe da konvencionalno postaje sredstvo za postizanje apsolutnog jedino ako se konvencionalno prihvati »takvo kakvo jest«, očito kao (puki) sustav uvjetovanja lišen bilo kakve (konceptualne) analize: »Stoga, budući da je sredstvo (*upāya*) za postizanje *nirvāṇe*, područje konvencionalnog (*samvṛti*) treba nužno prihvatiti kako stoji (kakvo jest, *yathāvasthita*), kao što se (prihvaća) vrć od strane onoga koji želi (piti) vodu.« (PP, kom. na MMK, 24.10)

poput) znanja i predmeta znanja, utoliko što se svijest i mentalni faktori (*ci-ttacaitta*) ne pojavljuju u njemu, ono (su-nastajanje u ovisnosti) je (krajnja) dobrobit (*śiva*). (*Ibid.*)

### 3.1.2 Praznina kao krovna konvencija

Motriti stvari (kako unutarnje tako i vanjske) pod vidom uvjetovanosti (i samo uvjetovanosti) istovjetno je motrenju stvari kao »praznih« (*śūnya*). Jedino ta epistemološka »perspektiva«, kako smo vidjeli, dokida konceptualna umnažanja koja priječe uvid u »tostvo« (*tattva*) stvari. Stoga su u analizi *madhyamake pratīyasamutpāda* (odnosno *idaṃpratyayatā*) i praznina (*śūnyatā*), dodajmo ovdje, i *nirvāṇa*, posve koekstenzivni termini. Sva tri termina, koja zapravo iz različitih kutova analize indiciraju specifičnu epistemološku praksu i/ili postignuće, eksplicite sugeriraju da je »utišavanje (jezičnih i mentalnih) umnažanja« (*prapañca*) i konceptualizacija (*kalpanā*) stvarnosti konačna svrha »filozofskog« projekta *madhyamake* i da u tome smislu predstavljaju »krovne« konvencije i sidrište sustava.<sup>30</sup> Koekstenziju tih termina eksplicite potvrđuju i ovi Candrakīrtijevi iskazi:

Otuda, praznina se poučava u svrhu stišavanja jezičnih i mentalnih umnažanja (*prapañcopaśama*) bez ostatka. Posljedično, svrha (*prayojana*) praznine jest stišavanje svih jezičnih i mentalnih umnažanja. (PP, kom. na MMK, 24.7)

Tako se praznina naziva *nirvāṇom* zato jer posjeduje karakteristiku obustave (*nivṛtti* = *nirvāṇa*) svih jezično-mentalnih umnažanja (*prapañca*). (PP, kom. na MMK, 24.13)

Mi, međutim, ne tvrdimo da je značenje praznine neegzistencija (*abhāva*). Što je onda (značenje praznine)? Značenje (praznine) je su-nastajanje u ovisnosti (*pratīyasamutpāda*). (PP, kom. na MMK, 24.13)

Posve je očito, dakle, da termin i koncept praznine u sustavu *madhyamake* nemaju nikakve ontološke konotacije u smislu da referiraju na neko »biće« (*bhāva*) ili

30 Valja ovdje naglasiti da se na razini mišljenja (»filozofije« *madhyamake*) to postignuće »brani« isključivo na negativan način, tako što se izvode nepoželjne konzekvence ili implikacije iz svih gledišta koja pretpostavljaju neki oblik supstancijalizma, bilo »globalnog« (monizam), bilo onoga koji zagovara stvarnu (»ontološku«) egzistenciju pojedinačnih stvari koje god one bile. Sustavna i racionalna dekonstrukcija svih tih »doksičkih« gledišta tako osigurava teorijsku koherentnost sustava. S druge strane, stvarna epistemološka praksa poništavanja tih gledišta koja generiraju konceptualizacije stvarnosti »u iskustvu« moguća je jedino ustrajnom primjenom adekvatnih kontemplativnih postupaka, koji su, dakako, izvan dosega puke teorije, pa tako i one *madhyamake*. Analiza *madhyamake* tek ukazuje na smjer u kojem bi se ta praksa trebala odvijati.

»ne-biće« (*abhāva*). Ukoliko bi ih se promatralo na taj način, onda praznina, jednako kao i ne-praznina »ne postoje«. Candrakīrti posebno ističe nemogućnost »operiranja« koncepta »praznina« u horizontu ontologije:

Kada bi nešto imenom »praznina« postojalo, onda bi postojala vlastita priroda stvari temeljena na tome (praznini). Tome, međutim, nije tako. U tome smislu, budući da je prihvaćeno da se opća karakteristika svih stvari naziva prazninom zato jer ne postoji stvar koja je ne-prazna, ne-praznina ne postoji. Nadalje, ako ne-prazne stvari ne postoje, i ne-praznina ne postoji, onda neka bude utvrđeno i to da zbog odsutnosti relacije sa suprotnim (ne-praznim), praznina također ne postoji, poput vijenca nebeskog cvijeća (primjer fiktivnog entiteta). I ako praznina ne postoji, onda ni predmeti koji se temelje na njoj ne postoje. To je utemeljeno i lišeno (svake) sumnje. (PP, kom. na MMK, 13.7)

Drugim riječima, termin »praznina« nema nikakvu »povlaštenu« semantiku, niti je termin koji referira na neki primarni set činjenica. On se prije može shvatiti kao »metatermin« koji u filozofskom sustavu *madhyamake* vrši određenu funkciju i usmjerava njezinu analizu. On otuda spada u kategoriju »konvencionalnog iskaza« koji nešto komunicira ili »signalizira«: »'Prazan' ne treba govoriti jer bi se inače (impliciralo nešto) ne-prazno, oboje, ni jedno ni drugo; tako ('prazan', 'ne-prazan', itd.) je rečeno jedino u svrhu konvencionalnog iskaza (označavanja) (*prajñapti*).« (MMK, 22.11)

U silno važnom komentaru na ovu strofu Candrakīrti ističe, s jedne strane konceptualnu (a ne ontološku) narav termina »praznina« (ili svojstva »biti prazan«), a s druge, njegovu praktičnu i pragmatičnu funkciju u sustavu:

Sve to (prazan, ne-prazan, itd.) nije nešto što mi govorimo (zagovaramo). Međutim, ako se (tako) ne iskaže, znalci nisu u stanju razumjeti vlastitu prirodu (*svabhāva*) kakva jest (*yathāvadavasthita*). Stoga, oslanjajući se na konvencionalnu istinu (*vyavahārasatya*), putem (konceptualnog) pripisivanja (imputiranja, *āropatas*), mi kažemo »prazan« (*śūnya*), imajući u vidu konvencionalnu upotrebu (*vyavahārārtha*), prilagođavajući se ljudima koje valja poučiti (*vineyajanānurodha*); i također kažemo »ne-prazan«, »prazan i ne-prazan« i »ni prazan ni ne-prazan«. (PP, kom. na MMK, 22.11)

S tim u vezi, *madhyamaka* konzekventno ističe da »teorija praznine« nije nikakvo (metafizičko) »gledište« (*drṣṭi*). Upravo suprotno, ona je prestanak ili istakanje« (*niḥsaraṇa*) svih gledišta (MMK, 13.8), uključujući i gledišta »praznine« (kao neke stvari, bića). Oni, pak, koji prijanjaju uz prazninu kao nego gledište, proglašeni su »neizlječivima« (*babhāṣire*, MMK, *ibid.*). Tu ideju *madhyamaka* pregnatno izražava konceptom

»praznine praznine« (*śūnyatāśūnyatā*) koja upozorava na opasnost od »reificiranja« praznine: »Praznina onoga što se naziva prazninom smatra se prazninom praznine i praznina je poučavana (kao takva) u svrhu obustave konceptualnog zahvaćanja (shvaćanja) (praznine) kao neke (ontološke) stvari (bića, *bhāva*).« (*Madhyamakāvātāra*, 6.186)

*Madhyamaka* tako eksplicitno otklanja mogućnost ontološkog razumijevanja praznine, pa je otuda sam termin lišen bilo kakve »primarne« (ontološke) referencije u smislu da referira na neko stanje stvari »tamo vani«. Preostaje kao relevantno jedino »epistemološko« tumačenje u smislu da teorija praznine ima za cilj potaknuti jedno posebno razumijevanje i motrenje stvarnosti koje je lišeno konceptualizacija i »konceptualnog umnažanja« ili proliferiranja (*prapañca*). Drugim riječima, razumijevanja koje posve nadilazi i poništava dihotomiju biće-nebiće ili egzistencija-neegzistencija u njezinim različitim i mnogobrojnim inačicama, jednako kao i spoznajno-lingvističke dihotomije kao što su spoznaja-predmet spoznaje, iskaz-predmet iskaza, itd. Sve te dihotomije pretpostavljaju jedno supstancijalističko gledište na stvarnost koje *madhyamaka* sažimlje putem koncepta »vlastita (inherentna) priroda« (*svabhāva*) koji je glavna meta njezine kritike i koji u sebi sabire cjelinu konceptualizirajućih i proliferirajućih tendencija uma. Otuda je »svrha« (*prayojana*) poučavanja praznine upravo »stišavanje« (*upaśama*) svih (jezičnih i mentalnih) proliferacija (*prapañca*). (PP, kom. na MMK, 24.7) To stišavanje nije ništa drugo nego *nirvāṇa*:

Ovdje, *nirvāṇa* je ne-djelovanje (*apavṛtti*), stišavanje svih osnova (za primjenu jezika) koje su (temelj za) jezično-mentalna umnažanja. Upravo se to stišavanje, zato jer ima prirodu umirenja svijeta (*prakṛti*), naziva dobrobit. Stišavanje umnažanja je (također) dobrobit zbog obustave govora i obustave mišljenja ... Ili, ona (*nirvāṇa*) je stišavanje umnažanja, dobrobit, zato jer prestankom (ne-zahvaćanjem) predmeta znanja prestaje i znanje (samo). (PP, kom. na MMK, 25. 24)

Značenje (*artha*), pak, praznine nije ništa drugo nego *pratītyasamutpāda* (»su-nastajanje u ovisnosti«), činjenica sveopće uvjetovanosti svih fenomena koju je »otkrio« još Buddha:

Ono što je nastalo putem uvjeta (*pratyaya*) doista je ne-nastalo; ne postoji njegovo nastajanje na način vlastite prirode (u intrinzičnom smislu, *svabhāvas*). Ono što je ovisno u uvjetima naziva se praznim. Onaj koji zna (razumije) prazninu taj je budan (pažljiv, *apramatta*). Značenje termina *pratītyasamutpāda* (»su-nastajanje u ovisnosti«) je tako značenje termina »praznina, dočim značenje termina »ne-biće« (*abhāva*) nije značenje termina praznina. (PP, kom. na MMK, 24.7)

Ispada, tako, da su »su-nastajanje u ovisnosti« (*pratītyasamutpāda*) i »praznina« (*śūnyatā*) (»meta-«) konceptualna (i »epistemološka«) »sredstva« (usp. *upāya*) koja u domeni (filozofijskih) analiza i iskaza o svijetu, a u horizontu specifičnog razumijevanja distinkcije između dviju istina (*satyadvaya*), obavljaju funkciju »čišćenja« uma ili mišljenja od taloga konceptualnih umnažanja (*kalpanā, prapañca*) ili jezično-mentalnih »pripisivanja« (*adhyāropa, samāropa*). Ta umnažanja i (konceptualna) pripisivanja u konačnici rezultiraju ukupnošću naših svjetonazora, vjerovanja, sustava vrijednost, filozofija, religija, itd., koji se svi temelje, prema *madhyamaki*, na mišljenju koje je »podjarmljeno« (metafizičkim) konceptom »vlastite prirode« (*svabhāva*), najčešće u formi »sebstva« (*ātman*). Jednom kada, i ako, se taj talog odstrani, zbilja (*tattva, paramārtha*) »prosijava« (*paridīpaka*) takva kakva jest (*yathāvasthita, yathābhūta*). Stoga »*nirvāṇa*« ili »probuđenje« konvencionalno označuju epistemološko stanje posvemašnje lišenosti bilo kakvih konceptualizacija (pripisivanja, »umnažanja«) stvarnosti. Možemo, zapravo, reći da je apsolutna zbilja, prema *madhyamaki*, isto što i konvencionalna zbilja »minus« konceptualizacija potonje. No, ta »ne-konceptualizirana zbilja« više nije i ne može biti »predmet« nikakvih (direktnih) iskaza i analiza, uključujući, naravno, i onih koje iskazuju Nāgārjuna i *madhyamaka*, upravo zato jer se one nužno kreću područjem konvencionalnog.

## Bibliografija

- Abhidharmadīpa*, u: *Introduction to Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti* (2. ed., ur. Jaini, P. S.), Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1977.
- Abhidharmakośabhāṣya*, u: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (rev. 2. ed., ur. Pradhan, P.), Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1975.
- Abhidharmakośavyākhyā*, u: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yaśomitra* (ur. Wogihara, U.), Publishing Association of Abhidharma-kośa-vyākhyā, Tokio 1932–1936.
- Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, u: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (ur. Vaidya P. L.), The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1960.
- Conze, E., The Ontology of the Prajñāparamitā, *Philosophy East and West* 3 (2), 1953, str. 117–129.
- Conze, E., *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo 1978.
- Gethin, R., He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism, *Journal of Indian Philosophy* 32 (5/6), 2004, str. 513–542.
- Huntington, C. W., Candrakīrti's Madhyamakāvatārabhāṣya VI.86–97, Part Four, Chapter 28, u: *Buddhist Philosophy* (ur. Edelgass, W., J. Garfield), Oxford 2009.
- Kathāvatthu-aṭṭhakathā*, The Pāli Text Society 1889.

- Lamotte, E., *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna*, Vol. 2 (prev. Chodron, G. K. M.), [https://ibc-elibrary.thanhsiang.org/files/public/Lamotte\\_Vol2\\_大智度论英文.pdf](https://ibc-elibrary.thanhsiang.org/files/public/Lamotte_Vol2_大智度论英文.pdf) (dostup: 14. 9. 2022).
- Lamotte, E. *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitāsāstra, traduit en chinois par Kumārajīva*, Leuven 1976.
- La Vallée Poussin, L. de, Documents d'Abhidharma: La Controverse du Temps, *Mélanges chinois et bouddhiques* 5, 1937, str. 7–158.
- Madhyamakāvātāra*, u: Xuezhu, L., *Madhyamakāvātāra-kārikā*, Chapter 6, *Journal of Indian Philosophy* 43 (1), 2015, str. 1–30.
- Majjhima-nikāya* (ur. Trenckner R., V. Chalmers), The Pāli Text Society 1888–1899.
- Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)*, Vol. I–V. (ur. Woods, J. H., D. Kosambi, I. B. Horner), The Pāli Text Society 1922–1979.
- Mūlamadhyamakakārikā s komentārom Prasannapadā*, u: Vaidya, P. L., *Madhyamakāsāstra of Nāgārjuna with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, The Mithila Institute of Post-Graduated Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1960.
- Nyāyavārttika*, u: *Nyāya-Vārttikam: A gloss on Vāstyāyaṇa's Commentary of the Nyāya Aphorisms* (ur. Dvivedin, V. P.), Eastern Book Linkers, Delhi 1986.
- Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, u: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (ur. Dutt, N.), Calcutta Oriental Series 28, Calcutta 1934.
- Samyutta-nikāya* (ur. Feer, L.), The Pāli Text Society 1884–1898 (reprint: 1969).
- Schayer, S., *Studies in Indian Logic (1932–1933)*, u: *Indian Logic. A Reader* (ur. Ganeri, J.), London, New York 2001, str. 93–101.
- Tattvārtha*, u: *Philosophical Developments from the Bodhisattvabhūmi to the Bodhisattvabhūmiviniścaya: With Special Reference to the Concept of Vastu as Used in the "Tattvārtha" Chapter* (ur. Takahashi, K.), The Sankibo Press, Tokyo 2005.

## **Koncept praznine i popratni koncepti u filozofijskoj analizi madhyamake**

**Ključne riječi:** dvije istine, *madhyamaka*, praznina, Nāgārjuna, su-nastajanje u ovisnosti

Članak analizira koncept praznine (*śūnyatā*) buddhističke *mahāyānske* škole *madhyamaka*. Uvodno se postavljaju neka načelna pitanja u pogledu mogućeg značenja toga koncepta kao i mogućeg konteksta unutar kojega bi taj koncept trebalo sagledavati. Potom se prelazi na evaluaciju i recepciju teorije praznine u okviru nekih klasičnih sustava indijske buddhističke i ne-buddhističke filozofije koje su odreda sve bile

negativne, poistovjećujući koncept praznine s konceptom neegzistencije (*abhāva*). Kako se, historijski, *mahāyānski* koncept praznine po prvi puta pojavljuje u tzv. *prajñāpāramitskim sūtrama*, dio rada posvećen je analizi toga koncepta u tim tekstovima koji se, tradicionalno, smatraju izvornim nadahnućem filozofije *madhyamake*. Dapače, filozofija *madhyamake* predstavlja upravo sustavnu filozofijsku elaboraciju tih tekstova, prije svega koncepta praznine. Središnji dio članka obuhvaća analizu toga koncepta u sustavu *madhyamake* pri čemu se, prethodno i ukratko, daje opći metodološki i doktrinarni okvir unutar kojih se kreće filozofijsko mišljenje *madhyamake*. Potom se predstavljaju i analiziraju dvije ključne koncepcije *madhyamake* bez kojih je nemoguće pristupiti razumijevanju koncepta praznine – koncepcija dviju istina (*satyadvaya*) i koncepcija »su-nastajanja u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*). U kontekstu tih dviju koncepcija, koncept praznine *madhyamake* se konačno situira u horizontu jednog specifičnog semantičkog i epistemološkog razumijevanja stvarnosti (iskustva) koji je posve lišen bilo kakvih ontoloških konotacija.

### **The Concept of Emptiness and Accompanying Concepts in the Philosophical Analysis of *Madhyamaka***

**Keywords:** two truths, *Madhyamaka*, emptiness, Nāgārjuna, co-arising in dependence

The article analyses the concept of emptiness (*śūnyatā*) of the Buddhist *Mahāyāna* school *Madhyamaka*. By way of introduction, some fundamental questions are asked regarding the possible meaning of that concept as well as the possible context within which that concept should be viewed. The article then moves on to the evaluation and reception of the theory of emptiness within some classical systems of Indian Buddhist and non-Buddhist philosophy, which were all negative, identifying the concept of emptiness with the concept of non-existence (*abhāva*). As, historically, the *Mahāyāna* concept of emptiness appears for the first time in the so-called *Prajñāpāramitāsūtras*, part of the article is devoted to the analysis of this concept in those texts, which are traditionally considered the original inspiration of the *Madhyamaka* philosophy. In fact, the *Madhyamaka* philosophy represents precisely the systematic philosophical elaboration of those texts, primarily of the concept of emptiness as it appears there. The central part of the article comprises the analysis of this concept in the *Madhyamaka* system, with a brief account on the general methodological and doctrinal framework within which *Madhyamaka* philosophical thinking operates. Then two key philosophical conceptions of *Madhyamaka* are presented and analysed, without which it is impossible to understand the concept of emptiness – the conception of two truths (*satyadvaya*) and the conception of “co-arising in dependence” (*pratīyasamutpāda*).

In the context of these two conceptions, the concept of emptiness of *Madhyamaka* is finally situated in the horizon of a specific semantic and epistemological understanding of reality (experience) that is completely devoid of any ontological connotations.

### **Koncept praznine in z njim povezani koncepti v filozofski analizi madhyamake**

**Ključne besede:** dve resnici, *madhyamaka*, praznina, Nāgārjuna, soodvisno nastajanje

Članek analizira koncept praznine (*śūnyatā*) v šoli *madhyamaka*, ki spada v vejo budizma *mahāyāna*. Uvodoma si zastavi nekaj temeljnih vprašanj v zvezi z možnimi pomeni tega koncepta in kontekstom njegove obravnave. Nato preide na vrednote nje in recepcijo teorije praznine v nekaterih klasičnih sistemih indijske budistične in nebudistične filozofije, ki so gojili negativen, tj. odklonilen odnos do pojma praznine, saj so ga enačili z neobstojem (*abhāva*). Ker se, zgodovinsko gledano, mahajanski koncept praznine prvič pojavi v zbirki budističnih tekstov, znanih pod imenom *Prajñāpāramitāsūtra*, je del članka posvečen analizi praznine v teh besedilih. Ta so bila temeljni navdih za filozofijo šole *madhyamaka*, ki predstavlja sistematično filozofsko dodelavo nauka suter, predvsem koncepta praznine. Osrednji del članka se posveča analizi praznine v sistemu šole *madhyamaka* z orisom splošnega metodološkega in doktrinarnega okvira, znotraj katerega se giblje njena filozofska misel. V nadaljevanju sta predstavljena in analizirana dva ključna filozofska nauka šole *madhyamaka*, brez katerih praznine ni mogoče razumeti, namreč nauk o dveh resnicah (*satyadvaya*) in soodvisnem nastajanju (*pratītyasamutpāda*). V kontekstu teh dveh idejnih temeljev članek nauk o praznini v šoli *madhyamaka* umesti v horizont specifičnega semantičnega in epistemološkega razumevanja resničnosti (izkustva), ki je prost kakršnikoli ontoloških predpostavk.

### **About the author**

**Goran Kardaš**, Ph.D., is professor at the Department of Indology and Far Eastern Studies and at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Zagreb, Croatia, where he teaches Sanskrit seminars (Buddhist philosophical texts, *Nyāya*), and also offers courses in Buddhist and Indian philosophy at the undergraduate and graduate levels. His area of scholarly research and publishing covers Indian epic philosophy, the Middle Upanishads, medieval Indian devotional lyrics and theology (*bhakti*), Buddhist philosophy (especially canonical, the schools of *Theravāda*,



*Sautrāntika*, *Sarvāstivāda*, *Madhyamaka*, the schools of Buddhist logicians). He is a member of the editorial board (for Asian philosophies) of *Philosophical Lexicon*, published by the Miroslav Krleža Lexicographical Institute, and a member of the editorial board (for Indology) of the *Bibliotheca Orientalica* of the Croatian Philological Society.

Email: gkardas@ffzg.hr

## O avtorju

Dr. **Goran Kardaš** je profesor na Oddelku za indologijo in daljnovzhodne študije ter na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Zagrebu, kjer izvaja seminarje iz sanskrta (budistična filozofska besedila, *nyāya*) in poučuje predmete s področja budistične in indijske filozofije na ravni dodiplomskega in magistrskega študija. Njegova raziskovalna zanimanja in objave zajemajo področja filozofije iz obdobja indijske epike, srednjeveške upanišade, srednjeveško indijsko nabožno liriko in teologijo (*bhakti*), budistično filozofijo (zlasti kanonično, šole *theravāda*, *sautrāntika*, *sarvāstivāda*, *madhyamaka* in šole budističnih logikov). Je član uredniškega odbora (za azijsko filozofijo) *Filozofskega leksikona*, ki ga izdaja Leksikografski inštitut Miroslava Krleže, in član uredniškega odbora (za indologijo) *Bibliotheca Orientalica* Hrvaškega filološkega društva.

E-naslov: gkardas@ffzg.hr



Jiří Holba

Academy of Sciences of the Czech Republic

## The Concept of Exclusion (*Apoḥa*) in Buddhist Philosophy

Hence we succeed in avoiding  
all notice of universals as such,  
until the study of philosophy  
forces them upon our attention.

Bertrand Russell, *Problems of Philosophy*<sup>1</sup>

The Indian Buddhist philosopher Dignāga (c. 480–540), his more famous follower Dharmakīrti (c. 600–670), along with others, all reject the existence of universals (*sāmānya*), which are posited as real by the Indian metaphysical realists. In the view of these metaphysical realists, a real universal is a being that is one (*eka*) and eternal (*nitya*). Universals, as indivisible and indestructible, are simultaneously present in many different things by virtue of their “inherence” or “necessary relationship” (*samavāya*) between the universal and the particular, in which the same universal (for example, the universal of the colour blue) is found as its instance (Matilal, 1986, 384).

This position, which is nonetheless problematic in many respects, raises interesting and very important philosophical questions, which Buddhists pose to those who advocate it. How can there be one indivisible universal that is simultaneously present in all particulars at once?<sup>2</sup> How can this eternal and indestructible universal exist if the particulars in which it inheres cease to exist? How could the universal concept of “cowness” (*gotva*) still exist if all cows became extinct? Is a universal identical or distinct from the particulars that instantiate it? It is these and similar questions concerning the existence of universals (*sāmānya*) and wholes (*avayavin*) that have long

---

1 Russell (2008, 44).

2 An almost identical problem was faced by medieval ultra-realism, which was based on the position that something that is common in things must correspond to general concepts. This is why ultra-realism claimed that there was a kind of “common nature” (Lat. *natura communis*) in Plato and Socrates, for example, so that we could speak of them in terms of the general concept of “man”. This expresses what this Socrates is and in what ways he coincides (for example) with Plato or Aristotle. The question is, however, how one and the same entity can be both particular and universal at the same time, when this “common nature”, according to the ultra-realists, really exists as a general concept, and is therefore only one and the same in all the particulars that fall under it.



been the subject of one of the most bitter debates between Buddhists and the Indian orthodox schools, which is the focus of this article.

It is important to mention that these sophisticated philosophical disputes that concerned metaphysics, epistemology and semantics lasted about six hundred (!) years in India, and that they are sometimes almost remarkably similar to the debates between medieval realists and nominalists about the problem of universals. It is a strong argument for the thesis that despite all cultural, social and many other differences there is in the end only one *anthropos*.

The editors of a very important and interesting book on the doctrine of *apoha* (*apohavāda*), by which Buddhist nominalists respond to the strong metaphysical realism of the classical Indian schools, characterize it as follows:

The *apoha* theory is first and foremost an approach to the problem of universals – the problem of the one over many. That problem is one of explaining how it is possible that when we see a pot, to think of it as *a* pot and call it by the name “pot,” a name that applies to many other particular pots. What is the one thing, being-a-pot, that this particular shares with many other particulars? Is there really such a thing in the world, over and above particular pots, or is it just a mental construct of some sort? To hold the first alternative is to be a realist about universals, to hold the second is to be a nominalist. The *apoha* theory is a distinctive Buddhist approach to being a nominalist. (Chakrabarti, Siderits, 2011, 1)

According to Chakrabarti and Siderits, the Buddhist nominalist theory *apoha* has no parallel in any Western philosophical tradition, and in this sense it represents an original contribution to the problem of universals (*ibid.*, 14). However, Western philosophers certainly dealt with similar matters, much as they did with double negation and so on. For example, Anicius Manlius Severinus Boethius (c. 475/477–526?) uses the terms “nothing,” “non-man” and so on, where the contentless term “non-man” only refers to the fact that we use this word to denote everything that is non-human. Saint Augustine (354–430) uses the term “nothing” to denote the state of the human mind which expects something that is not there. On the other hand, it is true that these things have never been a major theme in dealing with the question of universals, but nevertheless similar considerations do appear in Western thought.

The fundamental problem in the debate between the Buddhist nominalists and the adherents of metaphysical realism lay in the different conceptions of particulars and their different semantic roles (as expressed in contemporary philosophical language). In order to explain the semantics of general concepts, the universals have to necessarily and really exist according to the *Nyāya-Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā* and other

realist schools.<sup>3</sup> The Buddhists, however, tended to avoid accepting the real existence of universals in their ontology and epistemology, and therefore attempted to clarify the issue nominalistically with recourse to the theory of *apoha*, first posited by Dignāga, and which had to be further elaborated or directly reformulated by his successor Dharmakīrti on the basis of serious objections from its opponents. The theory of *apoha* then became one of the most fundamental and characteristic components of Buddhist philosophy in India, which besides the theory of meaning also covered other important philosophical topics.

Based on the theory of *apoha*, Buddhist nominalists attempt to refute the view of the Indian metaphysical realists, according to whom abstract entities like universals, concepts, properties and so on have a real existence. The Buddhist nominalists, by contrast, maintained that only particulars were real, while the abstract entities of the realists were fictional entities, mental concepts created by our minds – a kind of pseudo-self that ultimately does not exist. However, as Tillemans notes, this does not mean that the Buddhist nominalists regarded universals as mere (empty) sounds (Lat. *flatus vocis*), a pun or famous term known from the medieval disputes about universals, by means of which the realist Anselm caricatured the position of the nominalist Roscelinus (c. 1050–c. 1121), despite the fact that he most probably did not actually hold this view. The Buddhists reject abstract beings and attempt to explain their “existence” as mere absences of differences, though in their view these absences too, like all absences, are unreal (Tillemans, 1999, 3–4).

For Indian realists, on the other hand, absence or non-existence (*abhāva*) is quite real, and constitutes the last of the seven “categories” (*padārtha*; lit. “meaning of the word”), in which reality can be expressed according to the metaphysical and substantive ontology of the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools. These categories encompass the whole of reality, including objects, subjects and thought processes, thereby answering the basic ontological question “What is?” The categories are: (1) substances (*dravya*),<sup>4</sup> (2) properties (*guṇa*), (3) motions (*karman*), (4) universals (*sāmānya*), (5) inherences (*samavāya*), (6) differences (*viśeṣa*), and (7) absences (*abhāva*).

If we take for example a white cow standing alone in a field at this moment, swinging its tail, the substance (*dravya*) means this particular cow, the colour white denotes its quality (*guṇa*) and the swinging tail expresses its movement (*karman*). The universal (*sāmānya*) is then its cowness (*gotva*), that which is common to all cows and makes a cow what a cow is. The inherence (*samavāya*) is the state of “being in”, i.e. what we mean when we say “the colour white”, “cowness” or “swagger”. Difference

3 For recent collections of incisive and important articles on Indian philosophical traditions see Ganeri (2017) and Bilimoria and Rayner (2018).

4 According to the *Nyāya* school, the term *dravya*, which is usually translated as substance, thing, object, refers to a specific individual being, i.e. a cow, a pot etc.

(*viśeṣa*) is then its being, i.e. that which indirectly distinguishes this cow from another cow, that which for instance distinguishes Strachena from Berushka. Absence (*abhāva*) means the non-existence of a goat which was in the field before the cow, but is no longer present because it has gone somewhere else.<sup>5</sup>

According to the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools, knowledge (*pramiti*) and the use of words (*śabda-vyavahāra*) refer to reality, and thus prove the existence of objects. Therefore, knowable and verbally expressible categories actually exist, and are not mere names, linguistic fictions, or conceptual constructs, as their Buddhist opponents believe (Bhaduri, 1975, 3–6). Because the categories are ultimately completely independent of all thought that refers to them, they cannot be understood in Kantian terms as “products” of our minds, arising from pure reason. The *Nyāya-Vaiśeṣika* schools argue that even if there were no minds that could perceive these categories, they would still exist in an ontological sense, and not merely in a logical sense as logical statements. According to Bhaduri, however, the categories are not strictly ontological, since whereas the *Vaiśeṣika* school is concerned with the knowledge of reality in all its aspects, i.e. ontology, the *Nyāya* school focuses mainly on the problem of knowledge and its relation to reality, i.e. epistemology (*ibid.*, 2–4).

Just as Aristotle’s doctrine of categories has profoundly influenced the discourse of Western philosophy, the same applied in the case of the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools, whose own doctrine of categories has been so important in Indian philosophy that even Buddhists have used its concepts of substance, universals, and the like in oral discussions or written texts, even though they have very consistently denied their real existence and full ontological status by means of various arguments (Dreyfus, 1997, 53–54).

\*\*\*

Let us now turn to *apoha* itself and its semantics. This concept is based on a double negation in which generic terms like “cow” or “pot” refer to anything that is not a “non-cow” or “non-pot”. According to Siderits, Buddhist nominalists have taken the view that by means of *apoha* they can characterize all particular cows and pots, which belong to classes of cows or pots, without having to acknowledge the existence of the properties or sets of properties attributed to members of each class. In doing so, they are responding to the semantics of the Indian metaphysical realists, according to whom the meaning of the terms “cow” or “pot” is based on the universals of “cow-ness” or “pot-ness” that are inherently and eternally present in all particular cows or pots. In this original and highly elaborate manner, Buddhist nominalists have attempted to confront the fundamental problem of all nominalist positions, which is the

---

5 This example is taken from Siderits (2007, 86).

question of how to explain the use of generic terms while at the same time claiming that the universal does not exist and only particulars are real (Siderits, 1991, 93).

The issue of general concepts or universals (Lat. *universale*) is among the eternal questions of philosophy. As Ross (1999) states, the problem of the existence of universals is that while the objects of our experience are particular and concrete, most of the things we know or the objects of our thought are, on the contrary, general, abstract and common to us all. For example, we have white eggs, white houses, and other white things, but the abstract general whiteness as such appears in our experience only as a property of these particulars, which we cannot even imagine without the accompaniment of other properties, such as vastness. The same is true of numbers, geometric shapes, or equations, which are quite independent of our immediate experience.

Are universals mere names (Lat. *universalia sunt nomina tantum*), which do not really exist, as some medieval nominalists thought, or are they real (Lat. *universalia sunt realia*), as some medieval realists argued to the contrary? But whereas the medieval dispute between the various forms of nominalism and realism was almost exclusively a problem of the status of universals, the modern classification is a dispute about whether there is a reality that is independent of our languages and conceptual schemes. So-called (metaphysical) realists admit this fact and use it to explain the similarity of particular things or relations involving identical properties. On the other hand, anti-realists – with whom, in addition to the Western nominalists and conceptualists we can also include the Buddhist philosophers Dignāga and Dharmakīrti – claim that all ontological, epistemological and semantic problems concerning the similarity of particulars or the identity of their properties can be solved within conceptual frameworks that suffice with the mere existence of particulars. However, according to realists these questions cannot be explained without postulating abstract entities. The above division is, of course, only approximate, since the views of the two camps take very different forms and versions. The same is true for Indian realists and Buddhist nominalists, although in this case I think both camps are more coherent after all. On the other hand, even among Buddhists we find so-called “moderate” realists, as in the most influential Gelug school of Tibetan Buddhism, according to whom at least some universals are real entities (Tib. *dn̄gos po*).

According to the Buddhist nominalists, particulars are ineffable and can only be perceived. Because of their inexpressibility and momentariness (*kṣaṇikatva*), they cannot be the object of thought, language, or judgement, which involves conceptualization. In contrast, universals, as mere mental constructs, are indeed expressible, but unlike particulars they do not have the capacity to produce an effect (*artha-kriyā*) and thus they cannot be the object of direct perception (*pratyakṣa*), which is a causally based process. However, since universals can be expressed, they can be the direct object of language or thought, but they cannot change (Dunne, 2004, 91, 145).

However, Buddhist epistemologists, by virtue of their nominalist conception and their strict separation of universals from particulars, ran into a serious problem when attempting to provide a successful explanation of the distinction between language and conceptual thought on the one hand and particulars on the other. Since Dignāga and Dharmakīrti did not accept the view of the real existence of universals, they had to face the question concerning the basis upon which language actually rests when words do not directly designate actual objects or concrete particulars. For particulars are, according to Dignāga, infinitely many (*ānantya*), and thus there may be a confusion (*vyabhicāra*) in their designation.

An absolutely fundamental difference between particulars (*svalakṣaṇa*) and universals (*sāmānyalakṣaṇa*), according to Dharmakīrti, consists in the fact that particulars are capable of producing an effect (*artha-kriyā-sāmārthya*), being somewhat erroneously referred to as substances (*dravya*), even though they are momentary, causally contingent events. In contrast, universals do not have causal efficacy, since they are mere fictitious constructs and ultimately do not exist. Particulars are quite concrete, and do not have the same appearance (*asadṛśa*). They are not objects of words (*śabdasyāviśaya*), and are graspable without any dependence on verbal conventions. On the other hand, universals are incapable of causing an effect because they are objects of words, and therefore cannot be grasped except on the basis of other factors such as verbal conventions and so on (Hattori, 1968, 80). Conceptual abstractions arise due to the (binary) distinction (*vikalpa*) of our minds, so that according to Buddhists there can be no real connection between words and real, existing, external things, as is held to be the case, for example, by the Indian metaphysical realists of the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools and others.

According to Dignāga and Dharmakīrti, the way in which particulars exist in themselves is indescribable (*avyapadeśya*). This view is problematic, however, because we have to use words in ordinary everyday life. How else are we to navigate and communicate properly? Why do Buddhist epistemologists claim that our language and thought cannot correctly describe particular things?

Tillemans (2020) argues that there are two reasons for this. The first is that grammatical elements – such as subject and predicate, signifier and signified – do not have ontological properties to match. This is because the particulars are wholes, so that for them one cannot distinguish the properties (*dharma*) from their bearer (*dharmin*). The distinction between them is only conceptual, and is made by the words that denote the substances (*dravya*) and their properties. But there is no real difference in the actual objects to which the words refer. According to Dharmakīrti, all the practical and linguistic conventions (*vyavahāra*) concerning inference (*anumāna*) and inferred things (*anumeya*) arise from the distinction between the bearers of properties (*dharmin*) and the properties (*dharma*) that depend on our thinking (*buddhi*). However, the



conventions themselves do not depend on this distinction, whether or not it actually exists outside of the mind (Steinkellner, 1971, 199–200).

The second reason why particulars are indescribable is the aforementioned feature of universals, which Buddhist nominalists regard as mere fictions, since terms like “cow” do not possess adequate bases for us to apply words to them (*pravṛttinimitta*; lit. “causes for the application of [words]”). Particular cows are not, according to Dignāga, a natural species united by common, essential qualities, as claimed by the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools, according to whom universals – like real entities – inherently exist in particular substances (*dravya*). For example, the universality of “cowness” inherently exists in particular cows/substances, which are identified as a species on the basis of shared characteristics such as hooves, head, tail and so on (Tillemans, 2020).

Buddhist nominalists argue that terms such as “cow” cannot be used to explain their relationship with these species, because there is an absolute inconsistency between the representations of external reality as grasped by our thought and language, and what is on the other side. Therefore, they reject the metaphysical realist thesis of a world that exists independently of us and that can be captured or “represented” (to use contemporary philosophical terminology) by our thought or language.

As Tillemans writes, it was not difficult for Buddhist epistemologists to point out the absurd consequences of the conception of universals as real entities, which was postulated by the strong metaphysical realists of the *Nyāya-Vaiśeṣika* schools. However, the Buddhists themselves were faced with another serious problem: How are we to explain that language refers to real things when, according to them, only particulars, which are momentary and indescribable by words (*avyapadeśya*), really exist? How are we to bridge the gap that separates language and thought from the real world (*ibid.*), since in the view of Buddhist epistemologists there is “a sharp distinction between the real particulars that make up the world and the general concepts we employ in thinking and talking about them” (Chakrabarti, Siderits, 2011, 27). On the basis of this radical dichotomy or dualism of “schema-content”, as Davidson termed this problem in Western philosophy, for Dignāga and others the serious and troublesome question arises of how to coherently and successfully overcome the dichotomy “conceptual schema – perceptual content” or “language and thought – world” in their conception of universals and particulars.

As noted above, another important reason why particulars cannot be the objects of words and why they cannot be firmly associated with them is that, according to the Buddhist epistemologists who have adopted the old Buddhist view, particulars only have a momentariness existence (*kṣaṇikatva*). What exactly does this mean? According to the Buddhist non-substantial model, which has been variously accepted by all the Buddhist schools, there are no permanent, unchanging entities in the form

of selves (*ātman*), substances, essences, forms, and universals. Buddhism regards all existence as fleeting and impermanent (*anitya*), because it is constantly changing. A fundamental feature of reality – both within us and in the external world – is that there is a constant process of change, be it physical or mental, crude or subtle. According to Buddhist teachings, our lived and “objective” world is ultimately a causally contingent flow of transitory events, so-called *dharmas*. This flow is sometimes likened to a sequence of cinematic images on a movie screen that appear to be completely identical, but in fact are not.

Dharmakīrti writes that things, properties, and so on can occupy only one place in time and space. “Nothing real can span, or be present in, several distinct objects over different times and places, and possess the many natures of the various particulars” (Tillemans, 2020). Dharmakīrti denies both the existence of so-called “horizontal universals” (*tiryaglakṣaṇa*), such as the colour blue, existing in multiple things at the same time, and so-called “vertical universals” (*ūrdhvatālakṣaṇa*), which exist as permanent substances in time in numerically identical singularities, such as the “Socratic” in Socrates. “It is only series of qualitatively similar moments that constitute what we customarily take to be enduring objects, but there is actually nothing that remains numerically the same for more than one instant” (*ibid.*).

Dignāga “establishes the theory of the two means of cognition on the basis of a radical distinction between the two kinds of objects – the particular (*svalakṣaṇa*) and the universal (*sāmānyalakṣaṇa*)” (Hattori, 1968, 12). This difference between particulars and universals is viewed similarly by the British philosopher Bertrand Russell. In Russell’s view, this dualism is absolutely fundamental and cannot be overcome in any way (1911–1912). Dignāga’s distinction raises highly fundamental questions: How are we to explain the relationship between radically different particulars and universals? Can such strongly separated entities relate to each other at all? If so, how, for example, do words relate to objects? How do words denote objects if they are mere constructs or abstractions of our minds, not something actually existing? How do Buddhist epistemologists intend to bridge the gap or resolve the relationship between real existence and our constructs? These are precisely the questions that Dignāga and his followers sought to address with recourse to *apoha*, i.e. by means of a negative definition. Hattori writes that according to Dignāga:

[...] a word indicates an object merely through the exclusion of other objects (*anyāpoha*, *anyavyāvṛtti*). For example, the word “cow” simply means that the object is not a “non-cow.” As such, a word cannot denote anything real, whether it be an individual (*vyakti*), a universal (*jāti*), or any other thing. The apprehension of an object by means of the exclusion of other objects is nothing but an inference. (1968, 12–13)

A very important interpretation of the theory of *apoha* was recently presented by Tillemans, according to whom we can distinguish two ways in which this theory tries to bridge the gap between the real world, i.e. particulars, and the general concepts we use when we talk about or think about things. These are the so-called “top-down” approach, i.e. the *descriptive* approach (Dignāga), and the “bottom-up” approach, i.e. the *causal* approach (Dharmakīrti) (Tillemans, 2011, 53–58). While Dignāga uses linguistic and ideational double negation to arrive at particular things that lack any suggestion of universality or shared real nature, Dharmakīrti, by contrast, attempts to bridge the schema-content gap by using causally efficacious particulars that create a certain similarity, on the basis of which general concepts are then formed (Chakrabarti, Siderits, 2011, 27).

According to Tillemans, Dignāga’s top-down approach is based on a sophisticated use of logical operators, so that by means of negation, or “the exclusion of what is different” (*anyāpoha*), we can arrive at particulars, which are otherwise ineffable, without having to concede the existence of universals. “On a top-down approach the *apoha* would behave like a property, sense, or a meaning, which belongs to the conceptual scheme, but nonetheless qualifies and thus serves to pick out the real particulars in the world” (Tillemans, 2011, 53). In this way the gap between the world of particulars and the world of our thinking is bridged. By means of double negation, i.e. by excluding everything that is not blue, we can recognize a particular blue thing without having to accept the existence of a universal called “blue”.

When we compare these two approaches, we can say that even if both are very well founded Dharmakīrti’s causal theory is after all better immune to the objections of their opponents, because causality is a strong instrument that can be used relatively simply to connect the particulars with our concepts. And I think that medieval nominalists would agree if they knew Dharmakīrti!

In Chapter 5 of the *Pramāṇasamuccaya*, Dignāga sharply criticizes the view of other thinkers that verbal expressions denote an objective reality that is independent of our thought and language. According to his doctrine of the exclusion of the other (*anyāpoha*), words cannot directly refer to any such reality or real being. Their function is merely exclusionary or distinguishing, since things as such appear to our direct perception as indivisible units which have aspects or properties (*aṃśa*; lit. “parts”) such as height, weight, shape, and colour. These may be conceptually distinguishable, but the object as a whole cannot be described or named by a single verbal expression. A word can only express one aspect or characteristic of a perceived object, and thus distinguish it from other objects. For example, the word “cow” directly distinguishes the perceived object from all “non-cows” and expresses a particular property of that object, but does not express its other properties, such as height, weight, and colour. Dignāga states that

a word refers to that portion of the object which is differentiated from other things. Since the object itself is an indivisible entity, the portion for which a word stands is nothing other than the product of a mental construction. It is a concept formed through the mental process of *anyāpoha* [excluding of the other], and as such is devoid of objective reality. (Hattori, 2000, 137)

Dignāga's top-down approach is characterized by Tillemans as follows: "*Apoha*, the non-non-X expressed by the word, would enable us to pick up particulars in that the property would apply to thing simply because of its logical feature of double negation and not because it is a positive feature that would be present in the particulars themselves" (2011, 54).

However, Dignāga's theory of *apoha* has been sharply criticized. The strongest attack was made by the realist orthodox Brahmanical school of *Pūrvamīmāṃsā*, especially by its chief proponent Kumāriḷa Bhaṭṭa (who flourished around 660 CE). The main reason for his criticism was Dignāga's conception of language as convention (*vyavahāra*), which undermined the authority and absolute validity of the ancient Vedic texts, i.e. the position advocated by the *Mīmāṃsā*. Kumāriḷa presents three very strong arguments against the theory of *apoha*, specifically that it is (1) counterintuitive, (2) circular, and (3) unhelpful.

(1) It is counterintuitive because it "contradicts our intuition that the meaning of a positive word is positive" (Dreyfus, 1997, 215). We cannot ascribe any negative meaning to positive predicates, because according to Kumāriḷa anything that should have any semantic value of expression must be a real entity. And since all exclusions or negations are not real entities, being mere empty terms, how can we distinguish them from one another? Kumāriḷa provides the example of a fictional fat man in a doorway who cannot be distinguished from another fictional fat man in a doorway who is bald. He argues that "only those negations make sense which have something positive to deny. Since all descriptions capture only negations, this theory, ironically, strips our negations of all meaning, since there is nothing left to deny" (Chakrabarti, Siderits, 2011, 13).

(2) Dignāga's argument concerning *apoha* is circular because in order to know one X (e.g. a cow), we must exclude all non-X (i.e. all non-cows). But knowledge occurs only through exclusion, so that knowledge of all non-X (i.e. non-cows) must contain within itself knowledge of all non-non-X, i.e. everything that is not a non-cow. However, according to Kumāriḷa this knowledge is essentially nothing else than the knowledge of X, i.e. the cow (Dreyfus, 1997, 215). Simply put, knowledge of the cow depends on our understanding of what is not the cow. But this understanding is already dependent on our knowledge of the cow, which means that we encounter the problem of interdependence (*anyonyasamśraya*), what Kumāriḷa refers to as the problem of begging the question (Lat. *petitio principii*).

(3) The uselessness of Dignāga's theory of *apoha* according to Kumāriila can be seen in the fact that the meaning of a sentence (*vākyārtha*) is an intuitive insight (*pratibhā*), as Dignāga himself asserts in the *Pramāṇasamuccaya* (V.46–47). Kumāriila argues that if the objects of words are explained by negation, then why does Dignāga suddenly speak of intuitive insight? On the other hand, if intuitive insight plays a substantial role, what is the point of all negation by virtue of *apoha*? (*Ibid.*) Therefore, according to Kumāriila, Dignāga's theory of *apoha* is useless or superfluous.

Dignāga's second most important critic was Uddyotakara (c. 6<sup>th</sup> century CE), a philosopher of the *Nyāya* school, who raised a large number of highly sophisticated objections to the theory of *apoha*. He also accused Dignāga of circular reasoning, which is one of the most serious objections to his theory: If *apoha* is mere negation, how can we negate something without first giving it some positive content on the basis of which the negation could be meaningful and lead to some primordial knowledge? In the *Nyāyavārttika* (331.19–332.3) Uddyotakara states that the primary knowledge of the meaning of a word arises when it actually exists, i.e. when it is contained in the terms of affirmation. And if the meaning of a word actually exists, then one who knows it can also negate it. In this way negation can indeed be established. But how can one negate something if one did not know the meaning of the word before? (Pind, 2016, 297) If the meaning of “cow” is the negation or exclusion of all “non-cows”, how can we actually identify a cow if we do not already know what a cow is?!

Since the criticism of Dignāga's doctrine of *apoha* was very powerful and convincing, his Buddhist followers had to respond in its defence. The first to do so was Dharmakīrti, an extremely important and influential figure in the history of Buddhist philosophy, who nevertheless reworked the doctrine of *apoha* quite extensively. Notwithstanding the fact that many philosophical problems could be found in Dignāga's theory of *apoha*, and their solution was often at the centre of controversy even among Buddhist philosophers, this theory nevertheless became one of the main pillars of Buddhist epistemology. However, it was only Dharmakīrti's version of the *apoha* that provided the basis not only for its further development but also for debates between Buddhists and their opponents or among Buddhists themselves. It is very interesting to note that Dharmakīrti did not provide direct answers to the criticisms of *apoha*, but employed various counterarguments, such as “you too” (*tu quoque* in Latin), which in turn accused the Indian realists of circular argumentation.

Dreyfus argues that as far as the existence of abstract entities is concerned, Dharmakīrti adopts a slightly different position from Western nominalists such as Ockham, Goodman, Sellars, or Quine, according to whom universals are a kind of convenient means of describing or categorizing the objects of the world we experience, but do not exist in themselves. According to Dharmakīrti, by contrast, universals (*sāmānyalakṣaṇa*) have a conventional existence, on the basis of which they serve as

useful fictional conceptual constructs (*kalpanā*) that our minds construct in knowing and describing the world. Thus, unlike some Western philosophers who “often describe the process of formation of universals as an abstraction, Dharmakīrti characterizes it as a process of construction” (Dreyfus, 1997, 133). In Dharmakīrti’s constructivist epistemological project, universals are not part of the structure of the world, nor do they have any extramental reality. But neither are they purely subjective, *a priori* constructs that we would relate to reality without having any objective reasons for doing so, since universals are *constructed* on the basis of experiencing similarities (*sarūpa*, *sādrśya*) and relate to our linguistic expressions (*ibid.*, 132–134).

Tillemans states that in Dharmakīrti one can find the “causal theory of qualities”, according to which particulars (*svalakṣaṇa*) have powers (*śakti*) or abilities (*yogyatā*) on the basis of which they can produce effects when, under causally opportune circumstances, their “complete connection” (*sāmagrī*) with other qualities occurs. It is not the case, however, that particulars represent some kind of Leibnizian monads, possessing or containing separately existing qualities or powers. Thus – according to Tillemans (2020) – Dharmakīrti and others can be described as adherents of the contemporary trope theory because they argue that “the powers/properties that make up particulars are themselves particular entities, differing according to each location in space and time.”<sup>6</sup>

Tillemans further argues that Dharmakīrti’s bottom-up causal approach to bridging the distinction between particulars and universals better withstands the objections of Kumārila and Uddyotakara than Dignāga’s double negation. On the basis of the causal chain of “things – perception – thought – verbal expressions”, verbal expressions are relatively easily associated with things without the need to posit the existence of universals as the Indian realists did, or to apply Dignāga’s notion of *apoha*. According to Dharmakīrti’s version of the “theory of causal reference”, which is not limited to referring to proper names but also attempts to explain causal relations with types of things, the connection of linguistic expressions with the external world is based on perception, which is not arbitrary because it is “fixed” by particular things (*ibid.*).

According to Dharmakīrti’s *Pramāṇavārttika*, the whole causal chain can be explained in this way:

---

6 According to Western trope nominalism, which seeks to avoid postulating abstract entities such as mathematical statements or universals, there are some abstract particulars or tropes. A trope is an instance of some property or relation, such as the sweetness of this apple or Abelard’s love for Heloise. Tropes are ontological particulars, not universals. That is, Abelard’s love is not a participation in any universality of love, but a singular manifestation of his love. Individual things are then bundles of tropes. For example, an apple “contains” the trope of the red, the trope of the shape of the apple, the trope of sweetness etc. Trope theory attempts to explain the similarities in our world by postulating qualitatively identical but numerically distinct individual tropes (Bacon, 2018). The same can be said also about Dharmakīrti and other Buddhist philosophers.

Jones sees particular blue things and they cause perceptual images (*ākāra*) in his mind; these images (and often other factors, like longstanding habits) cause him to make the “same judgment” (*ekapratyavamarśa*), “This is blue”, a judgment to which appears an *apoha*, i.e., a generic representation of non-non-blue. Because the particular perceptual images all have the same effect in leading to the same judgment “This is blue”, they all therefore share a key causal power and are grouped together. The judgments and resulting use of words are Dharmakīrti about blue things, and not red things, precisely because there is a causal chain from blue particulars and there isn’t one from red particulars. (Tillemans, 2020)

Thus, by means of the causal chain, Dharmakīrti connects individual things with words and creates different sets of existences, which in the example given have the colour blue, without having to use the generic “blue” in doing so.

Tillemans points out an interesting problem concerning the fact that all particular things (*svalakṣaṇa*), according to Dharmakīrti, have a power or faculty (*śakti*) by virtue of which they can produce identical effects. But does this not mean that this *śakti*, on the basis of which the same effect is created and which all the particulars share together, is actually a universal (*sāmānya*)? “How can Dharmakīrti claim that particulars have the same faculty when at the same time he claims that they have no common universal feature?” asks Dharmakīrti’s imaginary opponent. To this Dharmakīrti replies that if we mean that this same power is a universal, then of course this is not true, because powers as such are themselves particulars which are distinct from one another. To this he gives the famous example that many herbs have the ability or power (*śakti*) – either collectively or individually – to cure a fever. But this does not depend on any common universal, because the herbs differ from each other in kind and each species has the ability or power to cure fever in a different way. This means that, for example, linden has a different healing ability than elderflower. When considered all together, however, we may nevertheless say that “they are remedies for fever”, because they are a cause producing an identical effect, i.e. the reduction of fever (Tillemans, 2020; Siderits, 2007, 221–223).

Let us finally consider the question which, according to Dunne, a realist opponent of Dharmakīrti who postulates the existence of universals might ask: “If there is no ultimately real universal instantiated in all its instances, how can the concept of ‘fire’ have any relation to the particulars that we call ‘fire’?” (2004, 133–134). In order to answer this question without postulating real universals, Dharmakīrti converts mental contents, i.e. “universals” of distribution or distributed beings (e.g. blue, fire) into their negations (non-non-blue, non-non-fire), since the latter, being non-existent, can neither be identical to nor distinct from their instantiations. In this way he wishes

to prevent, among other things, the scenario that one might consider this distribution or these distributed beings to be metaphysically existing beings or universals, i.e. the ultimate reality (*ibid.*, 136).

\*\*\*

The Buddhist theory of exclusion/exclusion of the other (*apoha/anyāpoha*) originated in India in the 6<sup>th</sup> century CE as a Buddhist response to the question of the existence of universals, within the context of a very sharp philosophical dispute between Buddhist nominalists and their opponents. While Buddhists from their nominalist position recognized only particulars as real, and universals as merely fictional, mental concepts, for their realist opponents universals were real, indivisible and indestructible entities that inherently existed in particulars as instances of them.

Both parties to the dispute, which had been played out on Indian soil for several hundred years, were forced to answer serious objections from their opponents. The Buddhists, for example, were faced with the question of how to account for their use of general terms, while at the same time they claimed that universals did not exist and only momentary particulars were real. Hence Dignāga posited the semantic theory of *apoha*, which is based on a double negation, where, for example, the generic term “cow” refers to everything that is not a “non-cow”. Through *apoha* it is possible to define the cow as a particular without adopting the semantics of the realists, according to whom the term “cow” is based on the generic “cowness” that is inherently and eternally contained in all particular cows.

Dignāga’s theory of exclusion (*apoha*) answers the question “What is meaning (*artha*)?” For Dignāga and others, the meaning of a word was merely a mental construct (*vikalpa*), and therefore could not directly refer to or be in accordance with something, as its essential quality or function was the exclusion of what is other (*anyāpoha*). Numerous sophisticated and powerful objections were raised against Dignāga’s theory of *apoha* by its opponents, the most important of which was the objection that it represented a circular argument.

Whereas Dignāga used logical operators in the form of double negation to describe particulars that lacked any semblance of universal or shared real nature, Dharmakīrti sought to bridge the problematic distinction “language and thought – real world” by using causally efficacious particulars in order to create a certain similarity, on the basis of which we create “universals”. On the basis of the causal chain of “things – perception – thought – words”, words are associated with things without us having to accept the existence of universals as the Indian realists did, or needing to apply Dignāga’s descriptive notion of *apoha*. For Dharmakīrti, universals have a conventional existence, whereby they serve as useful, fictional conceptual constructs (*vikalpa*) that our minds



create as we come to know the world. Universals are therefore not part of the structure of the world, but conversely neither are they purely subjective *a priori* constructs created by our minds. After Dharmakīrti, then, the theory of the apophatic became one of the most fundamental and characteristic parts of Buddhist philosophy in India, as it covers other important philosophical topics besides the theory of meaning.

To conclude, it is my conviction that Buddhist philosophy can be highly useful and interesting for Western philosophers, or historians of philosophy in general. The same may be true for the theory of *apoha*. Although it's likely that even the most accomplished theory of *apoha* would not offer a clear-cut solution to the problem of universals, the proposed Buddhist solutions can provide us with an interesting and inspiring guide on the path of philosophical thought, or that of Wittgenstein's famous fly finding its way out of the glass bottle.

## References

- Bacon, J., Tropes, 2018, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/tropes/> (accessed: 20. 9. 2022).
- Bhaduri, S., *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*, Poona 1975.
- Bilimoria, P., A. Rayner (eds.), *History of Indian Philosophy*, London 2018.
- Chakrabarti, A., M. Siderits, Preface, in: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition* (eds. Siderits, M., T. Tillemans, A. Chakrabarti), New York 2011, pp. vii–viii.
- Dreyfus, G., *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Albany 1997.
- Dunne, J., *Foundations Dharmakīrti's Philosophy*, Boston 2004.
- Ganeri, J. (ed.), *The Oxford Handbook on Indian Philosophy*, New York 2017.
- Hattori, M., *Dignāga, on Perception; Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*, Cambridge, Massachusetts 1968.
- Hattori, M., Dignāga's Theory of Meaning, in: *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding* (ed. Silk, J. A.), Honolulu 2000, pp. 137–146.
- Matilal, B. K., *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford 1986.
- Pind, O. H., *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti on anyāpoha. Part I and Part II*, Vienna 2016.
- Ross, K. L., *Meaning and the Problem of Universals, A Kant-Friesian Approach*, 1999, <https://www.friesian.com/universl.htm> (accessed: 20. 9. 2022).
- Russell, B., On the Relations of Universals and Particulars, *Proceedings of the Aristotelian Society* 12, 1911–1912, pp. 1–24.

- Russell, B., *Problems of Philosophy*, Rockville, Maryland 2008.
- Siderits, M., *Indian Philosophy of Language*, Dordrecht 1991.
- Siderits, M., *Buddhism as Philosophy*, Aldershot 2007.
- Steinkellner, E., Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 15, 1971, pp. 179–211.
- Tillemans, T., *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Boston 1999.
- Tillemans, T., How to Talk About Ineffable Things, in: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition* (eds. Siderits, M., T. Tillemans, A. Chakrabarti), New York 2011, pp. 50–63.
- Tillemans, T., Dharmakīrti, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/dharmakīrti/> (accessed: 20. 9. 2022).

## The Concept of Exclusion (*Apoha*) in Buddhist Philosophy

**Keywords:** *apoha*, metaphysical realism, nominalism, particulars, universals

This article critically examines the Buddhist semantic theory of *apoha* (lit. “exclusion”), by means of which Buddhist nominalists have attempted to resolve the question of the status of universals (*sāmānya*) and abstract entities in disputes with their opponents, who were metaphysical realists. The concept of *apoha* is methodologically based on a double negation, in which the generic term X refers to all the entities that are not non-X. Through the exclusion of everything that is not a cow it is possible to refer to a particular cow without accepting the existence of the universal term “cow”.

## Koncept izključitve (*apoha*) v budistični filozofiji

**Ključne besede:** *apoha*, metafizični realizem, nominalizem, partikularije, univerzalije

Članek obravnava budistično semantično teorijo *apoha* (dob. »izključitev«), s katero so budistični nominalisti poskušali razrešiti vprašanje statusa univerzalij (*sāmānya*) in abstraktnih entitet v sporih s svojimi nasprotniki, tj. metafizičnimi realisti. Koncept *apoha* metodološko temelji na dvojni negaciji, pri kateri se generični izraz X nanaša na vse entitete, ki niso ne-X. Prek tovrstne metode izključitve denimo vsega, kar ni krava, se je mogoče sklicevati na določeno kravo, ne da bi pri tem sprejeli obstoj univerzalnega pojma »krava«.

## About the author

**Jiří Holba**, Ph.D., is a researcher at the Oriental Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic. From 2002 to 2015 he served as an Assistant Professor in the Institute of Philosophy and Religious Studies at Charles University in Prague. In addition to numerous articles, he has published three monographs in Czech. The first of these was on the famous Indian Buddhist philosopher Nāgārjuna, entitled *Nāgārđžuna. Filosofie střední cesty* (*Nagarjuna. Philosophy of Middle Way*, 2012), the second on the *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, entitled *Diamantová sūtra: Překlad s komentářem* (*The Diamond Sūtra: Translation with Commentary*, 2014; 2<sup>nd</sup> ed. in 2017), and the third *Kauzalita v buddhistickém myšlení* (*Causality in Buddhist Thought*, 2020).

Email: holba@orient.cas.cz

## O avtorju

Dr. **Jiří Holba** je raziskovalec na Inštitutu za orientalistiko Akademije znanosti Češke republike. Med letoma 2002 in 2015 je kot docent deloval na Inštitutu za filozofijo in religijske študije Karlove univerze v Pragi. Poleg številnih člankov je objavil tudi tri monografije v češkem jeziku, in sicer o znamenitem indijskem budističnem filozofu Nagardžuni z naslovom *Nāgārđžuna. Filosofie střední cesty* (*Nagardžuna. Filozofija srednje poti*, 2012), prevod in komentar besedila *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra* z naslovom *Diamantová sūtra: Překlad s komentářem* (*Diamantna sūtra: prevod s komentarjem*, 2014; 2. izd. leta 2017) in *Kauzalita v buddhistickém myšlení* (*Vzročnost v budistični misli*, 2020).

E-naslov: holba@orient.cas.cz



Sebastijan Pešec

## Praznina, etika, nihilizem: budizem *mahāyāna* in klasični daoizem<sup>1</sup>

Ob raziskovanju ontološkega pojmovanja praznine in iz nje izhajajočega pojma svobode v soteriološkem in etičnem oziru v budizmu mahajana (*mahāyāna*) in klasičnem daoizmu, se bomo srečali z dvema pogostima pomislekoma oz. očitkoma, ki sta jih ti dve tradiciji deležni s strani evropske filozofske tradicije. Prvi se nanaša na vprašanje neločljive prepletenosti filozofije in religije pri obeh tradicijah in posledično neprižnavanje budizma in daoizma za filozofiji. Termin klasični daoizem je sicer precej jasen; pri tem imamo v mislih daoistična klasika, tj. Laozija in Zhuangzija, pri katerih govorimo o filozofskem (*daojia*) in ne religijskem daoizmu (*daojiao*). Kako pa je s to ločnico pri mahajanskem budizmu? Slednje je že precej širša in bolj heterogena oznaka, ki zajema številne bolj ali manj različne šole in tradicije, v pričujočem članku pa se bomo osredotočili predvsem na Nagardžuno (skrt. *Nāgārjuna*; 2. stol. n. št.) in šolo madhjamaka (*madhyamaka*).

Pri obeh tradicijah, tako pri klasičnem daoizmu kot mahajanskem budizmu, lahko naletimo na vprašanje razločevanja med filozofijo in religijo, seveda če smo pri tem potopljeni v vrednostni in pojmovni okvir evropske religijsko-filozofske tradicije in med drugim posedujemo tudi nereflektirano predpostavko o tem, da se filozofija primarno ukvarja s teorijo, religija pa s prakso. Klasični daoizem in mahajanski budizem, ne glede na to, ali nanju gledamo kot na religijo, filozofijo ali kot preplet obojega, se v veliki meri osredotočata na *znanje kako* (aplikativno, performativno, neprenosljivo znanje, nasprotno *znanju da*, ki je faktično, propozicijsko in prenosljivo), cilj obeh tradicij pa je zelo »praktičen«, natančneje soteriološki in etični, ki pa nikakor ni dosegljiv samo na teoretski ravni.

Predlagam, da na tem mestu na filozofijo in religijo pogledamo s perspektive simbolnih form.<sup>2</sup> Skozi to perspektivo namreč ni prav nič nenavadnega, če sta obe med seboj prepleteni (tako kot sta lahko prepleteni filozofija in umetnost ali filozofija in znanost), poleg tega pa imata obe isti cilj. Ali ni cilj simbolnih form pravzaprav vedno

1 Prispavek je nastal v okviru interdisciplinarnega doktorskega študijskega programa »Humanistika in družboslovje«, sofinanciranega s strani Ministrstva RS za izobraževanje, znanost in šport.

2 A nikakor ne zato, ker bi obravnavani tradiciji potrebovali opravičilo in potrditev s strani teorije simbolnih form, ki je nastala v evropski filozofski tradiciji, namreč da bi ju lahko enakovredno postavili ob bok evropski filozofiji. Menim, da takšne vrste apologije ali validacije ne potrebujeta.



soteriološki?<sup>3</sup> Če to drži, se lahko simbolne forme stalno prepletajo in podpirajo pri doseganju tega cilja, hkrati pa morajo biti, če naj bodo kakorkoli uspešne v svoji soteriološki funkciji, na nek način vedno bolj ali manj praktično usmerjene (res je sicer, da lahko tudi golo teoretsko razmišljanje v nekaterih primerih doseže ta soteriološki cilj). V takšni perspektivi ne bi smeli imeti nobenih težav s prepletenostjo filozofskih in religijskih, teoretičnih in praktičnih elementov v budizmu in (klasičnem) daoizmu.

Toda religija se kljub temu razlikuje od filozofije in v vsaj enem ključnem oziru lahko stojita ne le na nasprotnih bregovih, temveč lahko postaneta celo dva sovražna tabora: dvom in dogma sta namreč izključujoči se nasprotji. A vsaj zaradi dveh razlogov lahko rečemo, da mahajanski budizem, predvsem pa šola madhjamaka, in klasični daoizem ne izhajata iz dogem: 1. sam termin je nastal v evropski filozofsko-religijski tradiciji, poleg tega pa je vezan predvsem na religije, osrednji element oz. zahteva katerih je vera, ki pa je budizmu in daoizmu tuja; 2. Siddhartha Gajtama Buddha (*Siddhārtha Gautama Buddha*) je jasno učil, da nič v njegovem nauku ni zapovedana dogma, v katero bi moral kdorkoli brezpogojno verjeti, jo sprejemati brez dvoma in ne preverjati njene veljavnosti, pri daoizmu pa se srečamo z Zhuangzijevo perspektivnostjo, ki relativizira vse zakoličene trditve, tudi svoje lastne, in dvomi v ustaljene družbeno sprejete norme jezika, vrednot, etike itd. V resen ugovor temu so sicer lahko številni primeri institucionalizacije mahajanskega budizma, za katere težko rečemo, da ne vsebujejo dogem; podobno pa je tudi pri institucionaliziranem daoizmu, toda ta pomemben ugovor bomo le na kratko obravnavali ob koncu članka.

\*\*\*

Preidimo na pojmovanje praznine (skrt. *śūnyatā*) v mahajanskem budizmu, pri čemer se bomo opirali predvsem na interpretacijo Nagardžune. Praznina je temeljna značilnost fenomenalnega sveta, saj je vsaka stvar, vsak pojav v sebi prazen in nima samolastne esence ali inherentnega obstoja samega po sebi, neodvisnega od česar koli. Ker so vsi pojavi minljivi in ker je vsaka stvar določljiva zgolj v relaciji do druge stvari – vse stvari so vpete v mehanizem soodvisnega nastajanja (skrt. *pratītyasamutpāda*) –, je prava narava stvari prazna. Vsako imenovanje, definiranje in izoliranje stvari oz. pojavov (vsaka stvar je pravzaprav pojav, saj ni nespremenljiva, stalna in izolirana) je zgolj konvencionalno, vedno se vrši z nekega vidika, vedno znotraj relacije. To pa ne pomeni, da pojavi ne obstajajo ali da je svet iluzija – iluzijo ustvarja človeški um, ko definira stvari (in seveda sebe) kot nekaj samolastnega, kot neodvisno obstoječe.

---

3 Simbolne forme imajo soteriološki cilj, če jih npr. razumemo skozi prizmo diaforične teorije (Ošlaj, 2004), kjer so pojmovane kot poskusi zaceliti diaforo, tj. razliko med sabo in svetom, ki jo zaradi totalne refleksivnosti zavesti občuti človek.

»V svetu ni stvari, ki bi imela intrinzično naravo, svabhavo (*svabhāva*), ali posebne lastnosti, ki bi jo ločile od vsega preostalega živečega, in tako so tudi skandhe in dharme v poslednjem smislu prazne, saj se vselej spreminjajo.« (Petek, 2022, 154) Mahajanski budizem gre tako še korak dlje od budizma theravada (*theravāda*) in »gradnikom realnosti«, dharmam (*dharma*) in skandham (*skandha*), odvzame substancialnost. Seveda pojmovanje praznine ne pomeni, da kot absolutno substanco opredelimo praznino kot nekaj obstoječega, torej kot nekaj, kar bi imelo inherentno naravo oz. nespremenljivo bistvo. Praznina je negacija, je odstranitev vseh nakopičenih predikatov in brzdanje vsakega instinkta substancializacije, ki jih pojavom nalaga človeški um v spregi s svojim jezikom oz. slovnico (Garfield, 2001, 49). Da dojamemo praznino, je treba priti do stanja, v katerem »presežemo ontologijo substance in lastnosti, dvojnost subjekta in objekta, zavezanost k neodvisnemu obstoju predmetov mišljenja kot tudi mišljenja samega. Vstopimo v pogled na realnost kot soodvisno področje relacijskih stvari brez esence.« (*Ibid.*, 65)

Tudi praznina sama tako ne more postati predmet mišljenja, saj ni predmet, hkrati pa ne more biti pozitiven opis sveta oz. karakterizacija narave stvari – kajti *narave stvari* ni (*ibid.*, 49). Če bi praznina obstajala, bi tako stvari imele intrinzično naravo, toda te nimajo:

»[...] praznina sama, namesto da bi obstajala kot absolutna realnost onkraj relativnega – kot resnično bivajoče v nasprotju z iluzijo –, ni nič več kot praznina konvencionalnih pojavov. Kot taka je tudi sama soodvisno nastala, je zgolj konvencionalno obstoječa in zato prazna inherentnega obstoja.« (*Ibid.*, 51)

Pojem praznine je zgolj pomagalo na poti budistične kultivacije (pomagalo, ki ga moramo odvreči, ko presežemo konvencionalno raven), sredstvo, ki odstrani konstrukte človeškega uma glede narave stvari. Ker so vse stvari v svetu prazne – ne obstaja prav ničesar, kar ne bi bilo prazno –, je pravzaprav nesmiselno govoriti o praznini. Denimo v mahajanskem besedilu *Ratnakūṭasūtra* je zapisano: »Stvari niso prazne zaradi praznine; biti stvar pomeni biti prazen.« (*Ibid.*, 63)

Madhjamaka je iz predhodnih mahajanskih besedil, t. i. suter (*sūtra*), prevzela nauk o dveh resnicah – konvencionalni (skrt. *saṃvṛtisaṭya*) in absolutni (skrt. *paramārthasaṭya*). Na že omenjeni konvencionalni ravni lahko govorimo o praznini, jo opisujemo in skušamo razumeti po poti sklepanja. Na absolutni ravni – lahko bi rekli na ravni *znanja kako* –, pa lahko praznino dojamemo zgolj izkustveno<sup>4</sup> (a ne

4 »Brezpogojna resnica pa se razkriva skozi kultivacijo pradžnje (*praññā*), vrhovne nekonceptualne modrosti onkraj logično-diskurzivne metodologije, jezikovnih konvencij, teoretskih konstruktov; je uzrtje takšnosti (*tathātā*), izkustveno razumevanje narave pojavnega sveta, praznine onkraj slehernih dualnosti, ki odpira pot k nirvani.« (Petek, 2022, 156)

relacijsko – kot subjekt, ki spozna in *dojame* objekt). Praznina je torej zgolj negacijsko pomagalo, odstranjevalec napačne interpretacije sveta, »purgativ« naših jezikovno-mentalnih navad in »dietetični« pripomoček, ki izničuje navezanosti na stvari. Kot takšno jo težko razumemo kot religijsko predpostavljeno resnico, o kateri se ne dvomi. Praznina torej nikakor ni dogma; Nagardžuna gre še celo tako daleč, da pravi, da ni niti nazor oz. stališče o naravi stvari: »Zmagovalci učijo, da je praznina opuščitev vseh nazorov. Tisti, ki iz nje naredijo nazor, pa veljajo za ‚neozdravljive‘.« (*Mūlamadhyamakārikā*, 13.8)

Praznina tako ni ontološka predpostavka, ni pozitivna trditev o čemerkoli<sup>5</sup> (to je zgolj na konvencionalni ravni), je pogoj vseh potencialnih možnosti in pogoj svobode, je možnost odrešitve od napačnih človeških predpostavk o svetu.<sup>6</sup> Pot do njenega razumevanja pa je, kot smo že povedali, polna raznih metod in začasnih predpostavk, ki so resničnemu doumetju nasprotne in jih je zato treba ob pravem času odvreči. Toda tu se nam lahko začenjajo zastavljati vprašanja o širini svobode (v povezavi z na začetku odprtim vprašanjem razmerja med postavljenimi resnicami in dvomom), do katere prispemo s pomočjo raznih metod. Na eni strani imamo pojem praznine, ki odstranjuje vse napačne človeške interpretacije in cementiranja realnosti v substancialnost, na drugi pa navidezno protislovje – denimo štiri plemenite resnice, ki so temelj budističnega nauka in iz katerih posledično izhaja tudi točno določen cilj budizma, ki je osvoboditev iz krogotoka ponovnih rojstev, sansare (*samsāra*). Ali gre za arbitrarno postavljen cilj, ki je nasproten soteriološki funkciji? Namreč, če nas mahajanski nauk o praznini osvobaja vseh (teoretskih) pozicij in (praktičnih) usmeritev, zakaj nam še vedno ponuja en specifičen cilj? In ali ne pomeni osvoboditev iz sansare konec vseh potencialnih možnosti praznine in konec svobode? Ali ne gre tu za nihilistično iskanje nič, ki pokoplje svobodo? S slednjim vprašanjem že odgovarjamo na drugo pogosto obtožbo budizma s strani nepoznavalcev, ukoreninjeno predvsem v pojmovne tirnice in vrednostne okvire evropske filozofske tradicije, namreč na obtožbo nihilizma.

Odgovor na to vprašanje je preprost in kompleksen hkrati: ta specifični »cilj« budizma tudi sam ni nič drugega kot spoznanje in izkustvo praznine. Ni odrešitev iz tega sveta, ni stremljenje ne k boljšemu svetu brez trpljenja ne k nič; prek uvida v praznino vseh stvari sta namreč tudi sansara in nirvana (*nirvāṇa*) prazni in se med seboj ne razlikujeta po neki lastni intrinzični naravi. Ta cilj, ki je cilj zgolj konvencionalno (ne smemo si ga želeči ali sovražiti njegovega nasprotja), je že vselej tu. Vse stvari imajo namreč Buddhovo naravo – ki seveda ni nikakršna stalna, esencialna narava, temveč

5 Garfield (2001, 9) filozofijo Nagardžune primerja s skepticizmom evropske tradicije, ki napada in zavrne obe skrajni ontološki dogmi, tj. reifikacijsko (npr. stvari imajo inherenten obstoj) in nihilistično (npr. stvari ne obstajajo), ter se ne postavi na nobeno pozicijo in ne oblikuje lastne dogme.

6 Zanimivo korelacijo z budistično ontologijo najdemo v sodobni fiziki (npr. kvantna prepletenost, efekt opazovalca (Damdul, 2019), teorija strun itd.), toda slednja je seveda pozitivistična znanost, pravzaprav povsem nasprotna soteriološki metodologiji negacije, ki vodi do spoznanja mahajanske praznine.



zgolj minljivost, praznina: » [...] biti v sansari, torej biti vpet v mehanizem ponovnih rojstev in smrti, pomeni videti svet kot skupek ločenih in avtonomnih entitet, ki so polne, tj. trdne, nespremenljive, biti v nirvani pa pomeni videti stvari prazne.« (Petek, 2022, 164) Nirvana tako ni nič zunajsvetnega, prav nasprotno: je najgloblja potopitev v realnost tega sveta. »Nirvana je namreč stanje nemišljenja na ravni pojmov, dokončno razgaljenje stvari, je uzrtje, ki vodi do osvobojenosti od prav vsega.« (*Ibid.*, 162)

Mahajanski budizem vpelje pomembno novost – ideal bodhisattve (*bodhisattva*), razsvetljenega buddhe, ki se vrne v krogotok ponovnih rojstev in smrti, da bi vsem čutečim bitjem pomagal doseči nirvano.<sup>7</sup> V razumevanju nirvane kot tosvetnega bivanja mahajanski budizem torej vzpostavi enačaj med nirvano in sansaro – pri tem lahko rečemo, da bodhisattva ne gre nikamor izven sansare in se ne vrne nazaj vanjo. Nirvana je stanje bivanja tu in zdaj,<sup>8</sup> brez zapustitve tega sveta. »Je uvid, ki je odrešujoč, in je nov način bivanja v sansari.« (*Ibid.*, 164) Kaj pa, ko nastopi fizična smrt? Se takrat bitje končno osvobodi od ponovnih rojstev, ali se kljub temu rodi na novo, le da kot razsvetljeno, v nirvani bivajoče? Noben od teh odgovorov ne more biti pravi, in sicer zaradi več razlogov: 1. ničesar ni, kar bi se lahko ponovno rodilo, ni namreč inherentne narave, ki bi prestajala spremembe; 2. ničesar ni, od česar bi se morali osvoboditi; 3. ni kraja onkraj, kamor bi lahko odšli. Osvoboditev od sansare ni potrebna in zaželena, saj ta ni nič slabega, sansara je nirvana. Na tej konvencionalni ravni z omejenostjo jezika ne moremo propozicijsko razložiti, kaj se »zgodí« z razsvetljenim, toda vemo, da ne gre niti za skrajnost esencializma (oz. reifikacije) niti za skrajnost nihilizma, ampak za srednjo pot med substancializmom in popolnim izničenjem. Mahajanski budizem na osnovi takšnega razumevanje ni ne religija z danimi resnicami ne nihilistična filozofija. Je tosvetna in bivanje potrjujoča simbolna forma.<sup>9</sup>

Tudi štiri plemenite resnice – resnica o neprijetnosti bivanja, resnica o izvoru neprijetnosti, resnica o prenehanju neprijetnosti in resnica o poti, ki vodi v prenehanje neprijetnosti – so v mahajani (denimo v besedilu *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) zanikane kot absolutne, večne in esencialne, postavljene so na raven konvencionalne resnice (*ibid.*, 161). Te konvencionalne resnice pa so relevantne zgolj s perspektive še ne povsem razsvetljenega bitja, torej tistega, ki jih razume zgolj v teoriji, a jih še ni

7 V mahajanskem budizmu vodijo k odrešitvi iz sansare tri poti: »[...] namera po dokončni zapustitvi cikličnega obstoja, prizadevanje k dosegí razsvetljenja zaradi dobrobiti drugih in pravičen pogled na praznino.« (da Silva, 1996, 815, 816) Najboljša je druga pot, pot sočutja in dela za dobrobit vseh živih bitij, tj. pot bodhisattve.

8 »[...] za budista šole *chan* bi bilo iluzorno, da išče nirvano ali budstvo; iskanje tega (kot slepa navezanost) bi dejansko oviralo prizadevanje. Razsvetljenega pogleda na resničnost torej ni mogoče pridobiti s posebnimi vajami, npr. z meditacijo, temveč skozi pozornost v sedanjem trenutku, torej v bivanju tukaj in zdaj (vključno z vso njegovo običajnostjo).« (Pohl, 2016, 46)

9 Ostaja sicer še vprašanje, ali je samo verovanje v ciklična rojstva dogma. V podrobnosti na tem mestu ne moremo iti, splošneje pa lahko rečemo, da je ta nauk v budizmu mahajana umeščen v red konvencionalne resnice, s stališča absolutne resnice se namreč nič ne rojeva in nič ne umira, pri čemer pa ta proces ni zanikan, vendar je predstavljen kot tak, ki ga ni mogoče popolnoma izčrpnó ubesediti.

izkusil skozi meditacijsko prakso, s čimer, kot je večkrat izpostavil tudi sam Buddha, ostaja vpet v trpljenje (pal. *dukkha*, skrt. *duḥkha*). Življenje kot tako, samo po sebi, ni trpljenje, trpeče postane le zavoljo napačnega razumevanja sebe in sveta in posledično zaradi delovanja, ki izhaja iz tega.

V tem kratkem orisu pojmovanja praznine smo mahajanski budizem večkrat poskušali otresti obtožbe nihilizma, a kaj več o tem tu žal ne moremo eksplicirati, kot si tudi ne moremo privoščiti prostora za naštevanje vseh argumentov, zakaj naj bi bil nihilizem (v smislu protizivljenjskosti in preferiranja ničā onkraj tega sveta) sploh nekaj slabega. Navedimo zgolj enega, ki se tiče naše teme: takšen nihilistični budizem bi pomenil zanikanje tega sveta (kakršenkoli že je), osiromašenje polja svobode in potencialnih možnosti, ki jih prinaša nauk o praznini, s tem pa bi sledilo tudi močno osiromašenje v etičnem oziru. Takšen ontološki nihilizem lahko vodi do nihilizma moči in odgovornosti. Kot smo povedali, praznina ne vodi k ničū, ampak je pogoj možnosti vseh postajanj in je s tem tudi temelj budistične etike, ki je do vseh bitij sočutna nepristransko, v vsej njihovi raznolikosti in spremenljivosti.

Zelo pomemben element v etiki mahajanskega budizma je namreč vživetje v vsako bitje in s tem ugotavljanje ter upoštevanje njihovih specifičnih potreb (ki se seveda spreminjajo), za to pa je potrebna domišljija: »Domišljija je temeljna v procesu meditacije o sočutju. Subjektu omogoča, da se postavi na mesto drugih čutečih bitij in s tega položaja pridobi novo razumevanje realnosti. Omogoča vpogled v situacijo, trpljenje in misli drugega bitja.« (da Silva, 1996, 821)

Moralni akter v mahajanski etiki tako ne vsiljuje svojih moralnih kriterijev moralnemu prejemniku (ko govorimo o moralnem akterju (subjekt) in prejemniku (objekt), govorimo seveda v konvencionalnem jeziku), razen mogoče v smislu poskusa posredovanja nauka o kakršnikoli navezanosti kot slabi. Tako mu denimo ne pomaga pri povečevanju določene navezanosti – čeprav si moralni prejemnik to morebiti želi in mu to po njegovem mnenju prinaša srečo –, temveč mu skuša pomagati pri premagovanju te navezanosti in pri osvoboditvi od trpljenja, ki je rezultat navezanosti.<sup>10</sup>

Etika, ki izhaja iz mahajanskega pojmovanja praznine, vzpostavlja širok moralni krog, ki ne izključuje in ne preferira, pozorna je na razlike med bitji in upošteva njihove spremenljive potrebe, pozorna je na mnogotere povezave med bitji (soodvisno nastajanje), s čimer še bolj poglobi svojo etično senzibilnost, in pozorna je tudi na bolj (časovno in krajevno) oddaljene posledice svojih dejanj: »Konsekvencialistične teorije, ki jih želim podati kot modele mahajanske etike, so univerzalistične: v obzir vzamejo posledice za vsa čuteča bitja skozi celotno prihodnjo zgodovino vesolja.« (Goodman, 2008, 17)

10 V mahajanski etiki je namreč vrlina pomembnejša od sreče (Goodman, 2008, 26).

\*\*\*

Sedaj se bomo na kratko dotaknili primerjave pojmovanja praznine v ontologiji klasičnega daoizma, za most do tja pa nam bo koristil sledeči opis praznine v mahajanskem budizmu:

[...] praznina ni nič drugega kot totaliteta pojavnega sveta – torej ne le da so meje sveta meje praznine, ampak so tudi meje praznine meje sveta in predmetov v njem. Praznina je svetu torej imanentna, pri tem pa je tudi praznina zgolj svet sam in ga ne transcendirata. [...] Kot lastnost ni ločena od objekta, ampak je nekaj, kar ga bistveno konstituira, hkrati pa ima praznina svoj pomen le takrat, ko je v odnosu s pojavnim svetom.« (Petek, 2022, 160)

Ena izmed poant tega bogatega opisa praznine v mahajani je v strogem ontološkem nedualizmu.<sup>11</sup> Slednjemu je podobna tudi daoistična ontologija;<sup>12</sup> po strogo ontološko nedualistični interpretaciji namreč lahko rečemo, da *dao*<sup>13</sup> ne obstaja kot nekaj presežnega svetu, temveč je le beseda za opis procesualnosti sveta. Procesi oz. postajanja pa so pravzaprav vse, so totaliteta sveta, so *dao*. Lahko rečemo, da je *dao* seštevek vseh postajanj v svetu: »Dao je tako proces sveta samega.« (Hall in drugi, 1998, 245) Je beseda, ki povzema »pot« vsakega pojava ali bitja (bitja pa so pravzaprav pojavi, saj so vedno v postajanju, nikoli nespremenljivi in izolirani, nikoli mirujoči, vedno »na poti«).

Če ob poskusu razumevanja daoistične nedualistične ontologije *dao* prevajamo denimo kot Pot, *dao* izgubi svoj poseben presežni značaj in ga lahko razumemo preprosto kot pot doseganja *zirana* vsakega pojava. *Ziran* prevajamo kot »samo-sebstvo-vanje«; gre za najmanjšo enoto daoistične ontologije (in etike), ki označuje procesualnost in spremenljivost vsake stvari ali bitja. Vsako bitje oz. pojav (vsaka stvar ali bitje je pravzaprav pojav) je v nenehnem postajanju in prihajanju k sebi, nikoli končanem *dosegovanju* svoje lastne narave, dokler seveda transformacija stvari enega *zirana* ne spremeni v drugega – mejo pa je nemogoče določiti, saj obstaja zgolj v sferi človeškega jezika, definicij in vrednotenj.

11 Kot odgovor lahko slišimo Zhuangzija: »Velik prostor je prav primeren za to, da se v njem skriva nekaj majhnega, obstaja pa možnost, da se izgubi. Če pa je svet skrit v svetu, se ne more izgubiti.« (Zhuangzi, VI, 2004)

12 V klasičnem daoizmu lahko sicer najdemo dva tokova oz. ontološki interpretaciji, eno strogo nedualistično (večina nauka Zhuangzija in dovršen del naukov Laozija) in drugo malo manj (predvsem pri Laoziju); pri slednjem še vedno ne gre za ontološki dualizem, kjer bi bil *dao* pojmovan kot substanca, je pa kljub temu dojet kot nekaj presežnega. Seveda pa tudi v mahajanskem budizmu najdemo podobne manj nedualistične interpretacije, kjer npr. praznina iz negacije postane pozitivna ontološka lastnost (Dargay, 1990, 85).

13 Kitajska beseda *dao* se po predlogu slovenskih sinologov sklanja tako, da ohranja vse glasove pismenke 道. Končnica *-ao* je en glas, ki se v pomanjkanju ustreznih črk v latinici piše z dvema črkama. Sklanjatev *daa* pa je pravzaprav zavajajoča, ker v skoraj vseh sklonih izbrise razliko med kitajskima besedama *dao* in *da*.

*Dao* je tako oznaka, ki poimenuje skupek *ziranov* v svetu: celoto vseh postajanj, seštevek vseh premen, in kot tak je zgolj jezikovni pripomoček za opis sveta, podobno kot praznina v mahajanskem budizmu. »Dao je kot metafizična realnost ali kozmološki izvor preprosto nič (*wu*), ne praznina kot nekaj primarnega ali substancialnega, ne ne-bit kot bit, temveč zgolj *ni*.« (Shang, v: Chai, 2014, 665) *Dao* je pri Laoziju (XI.) celo metaforično primerjan s praznino v vsakdanjem človeškem okolju, ki daje bistvo neki stvari, npr. bistvo vrat in oken, skratka vseh stvari, je ravno v njihovi praznini. Zaradi tega, ker je *dao* zgolj praznina, lahko obstajajo vse stvari – v tem smislu *dao* omogoča vse *zirane* (in jih kot metafizično počelo ne upravlja), da lahko neovirano zasijejo na njegovem praznem ozadju.<sup>14</sup>

Tudi procesualnost, nestalnost in medsebojno vplivanje (zaradi neizoliranosti vseh elementov bivajočega) *ziranov* v daoizmu najde sorodnost s procesualnostjo, nestalnostjo in neizoliranostjo dharm v mahajanski ontologiji, pri čemer pa daoizem ne daje takšnega poudarka na neobstoju intrinzične narave kot mahajanski budizem. Vsak *ziran* ima svojo naravo, sicer minljivo, spremenljivo, začasno in določljivo samo umetno z jezikom (nekaj je lahko veliko ali malo, tu ali tam, res ali ne, dolgoživo ali kratkotrajno, odvisno od perspektive (Zhuangzi, I, 2004)), toda glavni poudarek daoistične onto-etike je ravno skrb za ohranitev vsakega posameznega *zirana*.

Pri tem gre za upoštevanje in pozornost na razlike med posameznimi *zirani* (kar je dobro za enega, ni nujno dobro za drugega), na njihovo spremenljivost (kar je enkrat dobro za nekoga, ni nujno vedno dobro zanj) in medsebojno vplivanje (storiti dobro komu lahko povzroči zlo tretjemu). V tej luči lahko razumemo tudi pojem *wuwei* (nedelovanje ali nehoteno delovanje), ki je hkrati ontološko določilo *daota*/Poti, se pravi skupka vseh *ziranov* – »Večni dao ničesar ne načrtuje in vendar vse dokonča« (Laozi, XXXVII) –, in hkrati etično vodilo za ljudi, ki smo izvrženi iz *wuwei*jevskega modusa *daota*/Poti in se moramo k temu modusu (paradoksalno – truda polni) po poti kulture vrniti. *Wuwei* napotuje k upoštevanju vsakega posameznega *zirana*, kar posledično zahteva nedelovanje ali nehoteno delovanje, ki ne škoduje, ne spreminja, ne vsiljuje svoje volje, svojih preferenc in meril, temveč ohranja *ziran* vsake entitete.<sup>15</sup>

14 Sledeči Pohl opis pojmovanja praznine pri Nagardžuni bi lahko mirne vesti uporabili tudi za kontekst daoistične ontologije: »Vendar ‚prazno‘ ne pomeni, da svet ne obstaja, temveč da nič ne obstaja samo po sebi, da je ves obstoj mogoče pripisati samo nestanovitni interakciji in medsebojni povezanosti med dejavniki obstoja. Z drugimi besedami, nič nima trajnosti same po sebi in nič ni ‚substancialnega‘, na kar se lahko opiramo. Na koncu tako ta nauk privzame lebdečo pozicijo med afirmacijo in negacijo sveta; to je ‚srednja pot‘ (kit. *zhongdao* 中道) med temi binarnimi pozicijami.« (Pohl, 2016, 40) Toda s popravkom, da gre tu zgolj za že omenjeno srednjo pot med reifikacijo in nihilizmom in ne med afirmacijo in negacijo. Dojemanje praznine pri obeh tradicijah, kot jo razvijamo tu, pomeni ravno največjo možno afirmacijo vseh postajanj v svetu.

15 »[...] Laozi oznanja enako pragmatično sporočilo, kar se tiče moralnosti v smislu, da se nobeno predpostavljeno in fiksno moralno pravilo ali princip ne razumeta kot dokončna absolutna moralna avtoriteta, ampak se namesto tega pozornost preusmeri na lastno moralno izkušnjo moralnega agensa, ki se odziva na zahteve v konkretnih situacijah.« (Mou, 2001, 168)

»[Orgljanje Nebes] [p]iha skozi vseh deset tisoč razlik, dopuščajoč vsaki, da gre svojo pot. Ker pa vsaka izbere svojo lastno, kakšno identiteto ima lahko njihov povzročevalec?« (Zhuangzi, II, 2008) V Zhuangzijeve citatu je sicer govora o Nebu (*tian* – Nebo), ne o *daotu*, toda kljub temu lahko nauk te misli – da poleg stvari ne obstaja posebna substanca z lastno identiteto – prenesemo tudi na pojem *daota* (v Zhuangziju sta pojma *dao* in *tian* občasno medsebojno zamenljiva). Poleg tega pa nam ta izjava kaže še na to, da *zirani* stvari niso predeterminirani oz. da ne posedujejo nekega predpostavljenega potenciala, neke inherentne esence, ki čaka, da se ob primernih pogojih uresniči. Tudi tu se daoistična in mahajanska ontologija stikata, namreč v pripoznavanju neobstoja intrinzične narave pojavov; obe sta pozorni na opazovanje njihove spremenljivosti in nestalnosti, toda mahajanski budizem daje veliko več poudarka na dovrstitvi te kultivacijske poti osvobajanja in se izogiba govoru o kakršnikoli določljivi naravi, medtem ko daoizem pri tem ni tako radikalen.

Vidimo, da imata tako daoistična kot mahajanska etika visoko razvito etično senzibilnost in sta pozorni na razlike med bitji, upoštevata njihovo spremenljivost, nepovnljivost, hkrati pa tudi edinstvenost moralnih situacij, pri čemer sta pozorni tudi na mnogotere medsebojne vplive med posameznimi bitji ali skupinami bitij. Iz praznine kot pogoja vseh raznolikih možnosti bivanja izhaja budistična etika, ki je pozorna na vse te raznolikosti. Enako iz daoistične ontologije raznolikosti perspektiv in *ziranov* izhaja etika razlik (Huang, 2010). Etična senzibilnost mahajanskega budizma in daoizma je nepristranska, vsa bitja, bližnja in daljna, prijateljska ali sovražna, obravnava enako, edina razlika med tradicijama je v obravnavi samega moralnega akterja – bodhisattva iz sočutja do drugih žrtvuje svojo nirvano in svojo dobrobit, daoistični modrec pa tudi svoj *ziran* jemlje kot enakovreden vsem ostalim in tako ne škoduje sebi zaradi drugih (toda še vedno zaradi svojega preobilja več daje drugim in več daje tistim, ki imajo manj (Laozi, LXXVII)).

\*\*\*

V članku sem osvetlil nekatere vidike velikega potenciala mahajanske in daoistične etike, ki izhaja iz nenihilistične interpretacije pojmovanja praznine. Nihilizem v ontologiji obeh tradicij smo zavrnil, obtožbi nihilizma v etiki in soteriologiji pa moramo zadati še en udarec. Tokrat na pomoč ne bomo poklicali katerega od vélikih teoretikov nihilizma, temveč antropologa. James George Frazer je namreč razvil tristopenjsko razumevanje razvoja človeške manipulacije okolja. Te stopnje so: magija, religija in znanost (Bennett, 1996, 39). Zanimivo je, da sta si magija in znanost med seboj enaki v tem, da je center moči, ki manipulira z okoljem (ne glede na realno uspešnost tega manipuliranja), v človeku, religija pa tega postavlja izven človeka, v bogove, kar jo v tem oziru dela nihilistično (v smislu nihilizma moči in

odgovornosti). Ta definicija religije pa je evrocentrična in očitno ne zajema budizma in daoizma, in ravno v tem je prednost obeh filozofij/religij. Tako mahajanski budizem kot klasični daoizem center moči postavljata v človeka: človek je s svojo močjo, sposobnostjo in trdom sam odgovoren za doseganje svoje odrešitve in za svoj odnos do drugih, kar v tem oziru dela obe tradiciji nenihilistični, hkrati pa imata s tem kot simbolni formi večji potencial za uspešnost doseganja svojega cilja.<sup>16</sup>

Toda tu bi se pravo raziskovanje šele začelo. Spet se moramo vrniti na začetek članka. Moramo si priznati, da prihaja pri praksi institucionalizacije tradicij budizma in daoizma do velikih regresij pri postavljanju centra moči in odgovornosti. Ali ni res, da se veliko budistov in daoistov zanaša na čaščenje in priprošnje k Buddhi, Laoziju, bogovom, duhovom itd., s čimer zapadejo v nihilizem moči in odgovornosti (s tem hkrati sledijo tudi določenim zakoličenim dogmam)?<sup>17</sup> To ni vzvišena kritika, temveč dejstvo, ki poraja pomembna vprašanja. Denimo: kje so vzroki za nastanek teh regresij? Zakaj je ta nevarnost tako velika in zakaj tako pogosta tudi pri veliki večini drugih tradicij? Ali nosi glavno »krivdo« za to ravno institucionalizacija in odmik od pristnega stika z izvornim nedogmatičnim učenjem? Ali gre zgolj za našo univerzalno človeško šibkost, ki ji najprej podležejo tisti, ki skušajo ujeti živost simbolne forme in jo nato zapreti v institucionalne okvire (npr. zaradi želje po nadzoru in nezmožnosti dopuščanja drugačnih pogledov), nato pa še tisti, ki ne zmorejo ali nočejo slediti naporni poti lastne kulture in raje sledijo uhojeni poti pod zunanjim vodstvom, kateremu prepustijo pomemben del svoje odgovornosti in moči? Bi lahko rekli, da imamo tu namesto Faustovega arhetipskega problema prodaje duše hudiču obrnjen problem, namreč problem prodaje duše bogovom?

A tudi to nista nikakršna zadovoljiva odgovora, kvečjemu povoda za še več vprašanj o natančnejši definiciji omenjene »šibkosti« in vzrokih zanjo. Vse to pa so vsekakor izjemno relevantna vprašanja, če verjamemo v pomembnost same uspešnosti simbolnih form, kot sta denimo filozofija in religija. Soteriologija in etika, bodisi filozofska bodisi religijska, morata skozi prizmo svoje praktične uspešnosti vzeti v resen obzir ravno ta problem, tj. problem nihilizma odgovornost in moči, hkrati s tem pa tudi problem kongruentnosti med teorijo in prakso. Mahajanski budizem in klasični daoizem nam pri tej tematiki lahko ponudita obilo relevantne snovi.

16 Moramo pa si priznati, da če nanju tudi v praksi gledamo tako funkcionalistično, kot ju opisujem v tem članku, gremo potem malodane proti njenemu učenju o nenavezanosti in nehotenem delovanju.

17 Te priprošnje in čaščenje sicer nimajo istega statusa in vloge kot molitev v abrahamskih religijah, kjer gre za še večjo odpoved lastni moči in odgovornosti.

## Bibliografija

- Bennett C., *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions*, London, New York 1996.
- Chai, D., Daoism and Wu, *Philosophy Compass* 9/10, 2014, str. 663–671.
- Damdul, G. D., Ontological Reality: Quantum Theory and Emptiness in Buddhist Philosophy, v: *Quantum Reality and Theory of Śūnya* (ur. Bhatt, S. R.), Singapur 2019, str. 345–349.
- Dargyay, L., What is Non-existent and what is Remanent in Śūnyatā, *Journal of Indian Philosophy* 18 (1), 1990, str. 81–91.
- Garfield, J. L., *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York 2001.
- Goodman, C., Consequentialism, Agent-Neutrality, and Mahāyāna Ethics, *Philosophy East and West* 58 (1), 2008, str. 17–35.
- Hall, D. L., in drugi, *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998.
- Huang, Y., The Ethics of Difference in the Zhuangzi, *Journal of the American Academy of Religion* 78 (1), 2010, str. 65–99.
- Laozi, *Dao de jing* (prev. Milčinski, M.), Ljubljana 2009.
- Mou, B., Moral Rules and Moral Experience: a Comparative Analysis of Dewey and Laozi on Morality, *Asian Philosophy* 11 (3), 2001, str. 161–178.
- Nāgārjuna, *Temeljni verzi o srednji poti* (prev. Bajželj A., S. Vörös, G. Kvartič), Ljubljana 2018.
- Ošlaj, B., *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*, Ljubljana 2004.
- Petek, N., *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu*, Ljubljana 2022.
- Pohl, K. H., The Wisdom of the Unsayable in the Chinese Tradition, v: *Wisdom and Philosophy. Contemporary and Comparative Approaches* (ur. Moeller, H. G., in drugi), London 2016.
- Silva, J. A. da, Compassion in Mahayana Buddhism, *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1–4), 1996, str. 813–830.
- Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože* (prev. Milčinski, M.), Ljubljana 2004.
- Zhuangzi, *Zhuangzi. The Essential Writings with Selections* (prev. Ziporyn, B.), Indianapolis, Cambridge 2008.

## **Praznina, etika, nihilizem: budizem *mahāyāna* in klasični daoizem**

**Ključne besede:** budizem *mahāyāna*, klasični daoizem, praznina, svoboda, nihilizem

V članku bom orisal nekatere ontološke lastnosti budizma *mahāyāna* in klasičnega daoizma, s posebnim ozirom na pojmovanje praznine. Ta ontološki koncept ima v obeh tradicijah pomembne etične in soteriološke implikacije, ki jih bom na kratko predstavil in jih med seboj primerjal ter navedel nekatere podobnosti in razlike med obema tradicijama. Med eksplikacijo teh tem se bosta pojavili dodatni vprašanji, ki se nanašata na precej pogosta predsodka, izhajajoča zlasti iz evropske filozofske tradicije. Prvi očita budizmu in daoizmu, da sta filozofsko manjvredna zaradi neločljivega prepletanja filozofije in religije ter tudi teorije in prakse. To prepletanje bom zagovarjal skozi optiko razumevanja mahajanskega budizma in klasičnega daoizma kot simbolnih form. Drugi očitek se nanaša na nihilizem, natančneje na nihilizem moči in odgovornosti. Mahajanski budizem in klasični daoizem bom najprej zagovarjal na ontološki, nato pa še na soteriološko-etični ravni ter pokazal njun nenihilistični značaj in nenihilistične možnosti interpretacije.

## **Emptiness, Ethics, Nihilism: *Mahāyāna* Buddhism and Classical Daoism**

**Keywords:** *Mahāyāna* Buddhism, classical Daoism, emptiness, freedom, nihilism

In this article I will outline some of the ontological features of *Mahāyāna* Buddhism and classical Daoism, namely the concept of emptiness. This ontological concept has important ethical and soteriological implications in both traditions. I will talk about them briefly and compare them with each other, stating some similarities and differences between both traditions. In this context two additional questions will arise, questions that concern two quite common prejudices stemming especially from European philosophical tradition. The first is accusing Buddhism and Daoism of being philosophically inferior due to the inseparable intertwining of philosophy and religion, and also theory and practice. I will defend this intertwining through the lens of understanding of *Mahāyāna* Buddhism and classical Daoism as symbolic forms. The second accusation concerns nihilism, more precisely nihilism with regard to power and responsibility. I will defend *Mahāyāna* Buddhism and classical Daoism first on the ontological level and then on the soteriologico-ethical level, and show their non-nihilistic character and non-nihilistic possibilities of interpretation.



## **O avtorju**

**Sebastijan Pešec** je magister filozofije in diplomirani zgodovinar, trenutno pa dokončuje doktorski študij filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo področje raziskovanja obsega ontologijo, soteriologijo in etiko daoizma, filozofijo Nietzscheja in budizma, filozofsko antropologijo, filozofijo religije in psihoanalizo.

E-naslov: [sebastijan.pesec@gmail.com](mailto:sebastijan.pesec@gmail.com)

## **About the author**

**Sebastijan Pešec** has a Master's in philosophy and a Bachelor's in history. He is currently completing his doctoral studies in philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His areas of research include ontology, soteriology and ethics of Daoism, philosophy of Nietzsche and Buddhism, philosophical anthropology, philosophy of religion and psychoanalysis.

Email: [sebastijan.pesec@gmail.com](mailto:sebastijan.pesec@gmail.com)



Jana S. Rošker  
Univerza v Ljubljani

## Chan ali zen? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije<sup>1</sup>

### 1 Uvod

Ko je budizem od 2. stol. pr. n. št. naprej postopoma prodiral na Kitajsko, je pri tem šlo v glavnem za šolo mahajana (*mahāyāna*).<sup>2</sup> Zato je za predmet pričujoče raziskave mahajanska šola pomembnejša od budizma theravada (*theravāda*),<sup>3</sup> kajti v tej obliki se je budizem razširil na večino področij Vzhodne Azije, vključno s Kitajsko. Eden od razlogov za lažje sprejemanje njenega nauka je morda v tem, da velja mahajanska šola za bolj »socialno«. Ta »socialna komponenta« naj bi ustrezala tradicionalnim družbenim ustrojem Vzhodne Azije, kjer naj bi bila družba pomembnejša od posameznika. Budizem theravada oz. hinajana (*hīnayāna*) se je namreč osredotočal predvsem na osebno razsvetljenje posameznika. Šele mahajanska šola je v svoj nauk med drugim uvedla pojem bodhisattve (skrt. *bodhisattva*, kit. *puti* 菩提), svetnika, ki se potem, ko doseže razsvetljenje, ne umakne v nirvano (*nirvāna*), temveč se »prostovoljno« odloči za ponovno rojstvo, torej za ponovno vrnitev v svet trpljenja, tj. sansare (*saṃsāra*), ker želi – preden se sam za vselej odreši – do odrešitve pomagati tudi vsem drugim sobitjem.

Svoj prvi in največji razcvet je budizem na Kitajskem doživel v 4. stol. n. št. Ta za kitajsko miselnost sprva tuja doktrina se je v »Cesarstvu Sredine« uveljavila zlasti v okviru naslednjih desetih šol:

- 1 Prispevek je nastal s podporo ARRS (Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije) iz državnega proračuna v okviru raziskovalnega programa »Azijski jeziki in kulture« (P6-0243) ter v okviru raziskovalnega projekta »Humanizem v transkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska« (N6-0161).
- 2 Indijski budizem se je v 2. stol. pr. n. št. razcepil v dve šoli, ki sta poslej znani kot šola velikega voza (skrt. *mahāyāna*, kit. *da sheng* 大乘) in malega voza (skrt. *hīnayāna*, kit. *xiao sheng* 小乘) voza. Severna, tj. mahajanska šola, je znana tudi pod imenom »sanskrtski budizem«, saj je njen besedilni korpus večinoma zapisan v sanskrtu, medtem ko so se pripadniki in pripadnice južnega budizma v glavnem posluževali jezika pali.
- 3 Zadnja šola je starejša in ortodoksnejša: pripadniki in pripadnice te šole se sami seveda ne istovetijo s šolo malega voza (to ime je namreč plod mahajanske šole in ima slabšalni prizvok), temveč se imenujejo šola »stare poti« (*theravāda*). Podobno kot *chan* (oz. *zen*) je tudi ta šola v sodobnem času na Zahodu postala precej priljubljena, predvsem določen segment njenih meditacijskih tehnik. Tako npr. na Zahodu precej priljubljena meditacijska tehnika čuječnosti izvira prav iz vsebinskih osnov theravadske šole (glej Ditrich, 2016, 199).



1. *Ju she zong* 俱舍宗 (*sarvāstivāda*);
2. *Cheng shi zong* 成實宗 (*sautrāntika*);
3. *Fa xiang zong* 法相宗 (*madhyamayāna*);
4. *San lun zong* 三論宗 (*madhyamaka*, šola, katere glavni predstavnik je Nāgārjuna);
5. *Hua yan zong* 華言宗 (šola, ki izhaja iz naukov besedila *Avatamsakasūtra* (*Sutra girlande*));
6. *Tian tai zong* 天台宗 (šola, ki izhaja iz naukov besedila *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (*Lotosova sutra*));
7. *Lü zong* 律宗 (*vinaya*);
8. *Jing tu zong* 淨土宗 (šola buddhe Amithabe);
9. *Zhen yan zong* 真言宗 (šola tantré oz. mantre);
10. *Chan zong* 禪宗 (*dhyāna*).

V Tibetu, ki je bil v tistem času samostojen in ni sodil h kitajski državi, se je razširila šola tantré (*tantra*) oz. mantre (*mantra*), tj. *Zhen yan zong* (»šola resnične besede«), znana tudi pod imenom *Mi zong* 密宗 (»šola misterija«), ki je predstavljala osnovo, iz katere se je pozneje razvil tibetanski lamaizem.

Od teh šol oz. usmeritev sta se po drugem večjem pregonu budistov leta 845<sup>4</sup> – bolj iz političnih kot iz vsebinskih razlogov – ohranili zlasti dve, namreč t. i. »šola Čiste dežele« (*Jingtu zong*) in »šola budizma *chan*« (*Chan zong*). Obe omenjeni struji sta številne politično diktirane pogrome, ki so bili usodni za večino drugih budističnih šol na Kitajskem, preživeli zaradi postulatov avtohtonosti in samozadostnosti svojih templjev. Njun meniški stan se je v veliki meri preživljal sam in ni kopičil neobdavljivega bogastva v obliki daril svojih vernikov. Zato ti dve šoli kitajski državi in njenemu birokratskemu aparatu nista predstavljali večje ekonomske nevarnosti (Rošker, 2010, 207). Ker sta nauka šole Čiste dežele in šole budizma *chan* iz zgoraj omenjenih razlogov postali najvplivnejši dejavnik, ki je poslej na področju budistične miselnosti sooblikoval razvoj kitajske filozofije, so njune vsebinske osnove merodajno oblikovale tudi nadaljnji razvoj kitajske filozofije in širše miselnosti. Prav zato tudi nikakor ni slučaj, da sta pozneje – po procesu širitve kitajskega budizma na preostala območja Vzhodne Azije – postali izjemno pomembni tudi na Japonskem<sup>5</sup> in v Koreji.

V novejši zgodovini sta se obe struji – ne zgolj na Kitajskem, temveč tudi na Japonskem in drugod v širši Vzhodni Aziji – pogosto združevali v istih templjih. Razlog

4 Kitajski dvor je budizem večkrat preganjal, četudi ne iz religijskih, ampak predvsem zaradi ekonomskih razlogov. Za podrobnejše podatke o teh pregonih glej Rošker (2010, 111–123) in Sharf (2002, 283).

5 Na Japonskem se imeni teh dveh šol izgovarjata na podoben, vendar kljub temu različen način: kot omenjeno, je šola *chan* na Japonskem znana pod imenom *zen*, šola *Jingtu* pa kot šola *Jōdo*.

za to naj bi bilo dejstvo, da so meditacijske tehnike šole Čiste dežele enostavnejše, medtem ko zahteva razumevanje budizma *chan* več poglobljenosti in intelektualne osveščenosti. Zato so lahko z združitvijo obeh posamični templji zadovoljili religiozne potrebe obojih (Mao, 2013, 59–60). Preden se bomo podrobneje posvetili prikazu izvora, razvoja in vsebinskih posebnosti šole budizma *chan*, si bomo torej na kratko ogledali značilnosti šole Čiste dežele.

## 2 Ekskurz: šola Čiste dežele (*Jingtu zong*)

Šola je poimenovana po raju Buddhe Amithabe (*Buddha Amithāba*). V simbolnem smislu je ta paradiz poimenovan kot »Čista dežela«, kar v kitajščini pomeni »*Jingtu*«. Zato je znana tudi pod imenom amidizem (*Amitufo zong* 阿彌陀佛宗). Njen nauk izvira iz Indije, na Kitajskem pa ga je razširil menih Hui Yuan 慧遠 (333–416). Šola Čiste dežele je še danes zelo razširjena na Tajvanu, v Singapurju in Hongkongu, po postopnem ponovnem toleriranju »verske svobode« v 80. letih 20. stoletja pa je tudi v Ljudski republiki Kitajski do neke mere doživela ponovni razcvet. Njen nauk ima z izvornim, najstarejšim budizmom bore malo skupnega; na mesto prvega znanega Buddhe, ki je bil zgodovinska osebnost, je šola postavila pet oltarnih vrst, od katerih vsaka šteje po tri svetnike. Prvi od njih vselej sodi k buddham meditacije (*dhyāni Buddha*), drugi k bodhisattvam meditacije (*dhyāni bodhisattva*), tretji pa je Buddha v človeški podobi in naj bi ponazarjal Buddhovo naravo, ki je skrita v vsakem bitju.

Po nauku šole Čiste dežele naj bi bila globoka vera osnovni predpogoj za preboj sansaričnega kroga ponovnih rojstev in smrti. Na osnovi takšne, povsem nekritične vere naj bi bilo za odrešitev (seveda poleg etično neoporečnega življenja) dovolj že čim bolj pogosto recitiranje Amithabovega imena, zlasti pa frazo »*Namo Amitufo* 南無阿彌陀佛« (»Prečastiti Buddha Amithaba«). Čim bolj pogosto in čim bolj osredotočeno bodo pripadniki in pripadnice tega nauka v zamaknjeni gorečnosti osredotočeno ponavljali to frazo, tem večja naj bi bila verjetnost, da se bodo v naslednjem življenju rodili iz lotosovega cveta v Amithabovem raji, osvobojeni vsega gorja in trpljenja tuzemskega bivanja. Zato se ta šola ponekod imenuje tudi »šola lotosovega cveta« (*Lian zong* 蓮宗).

Filozofska osnova njenega nauka je relativizem, ki ne zanika niti subjektivnega niti objektivnega obstoja, vendar filozofija kot taka pri tej šoli ni posebno pomembna, kajti na Kitajskem se je razvila v popularno religijo, ki je s svojimi, na recitacijah temelječimi meditacijskimi tehnikami in – najverjetneje – lažnimi upi o možnosti odrešitve v onstranstvu množicam preprostega ljudstva dolga stoletja pomagala prenašati njihov nič kaj zavidanja vreden tuzemski položaj. Tisti amidisti, ki so razpolagali s privilegijem izobrazbe, pa tega rajskega sveta seveda kljub vsemu niso razumeli v

dobesednem smislu, temveč so ga dojemali na simbolni ravni kot splošno prisposodbo za budistično odrešitev iz sansaričnega trpljenja. Najpomembnejša besedila te šole, tj. sutre (*sūtra*), ki so pozneje do določene mere vplivala na etične in kozmogonične vidike tradicionalne kitajske epistemologije, so *Amithābavyūhasūtra* («Sutra neskončnega bivanja», v kitajščini »*Wu liang shou jing* 無量壽«), *Sukhāvativyūhasūtra* («Izreki buddhe Amithābe», v kitajščini »*Fo shuo Amituo* 佛說阿彌陀«) in *Amitāyurdhyānasūtra* («Sutra opazovanja neskončnega bivanja», v kitajščini »*Guan wu liang shou jing* 觀無量壽經«).

Seveda pa nas v okviru pričujočega članka ta šola zanima predvsem zaradi nje-nega pogostega sobivanja s šolo budizma *chan*, ki ga najdemo tako na Kitajskem kot tudi na Japonskem in v širši regiji Vzhodne Azije oz. siniškega kulturnega prostora. Ta šola se poleg tega pogosto povezuje s hipotezo, po kateri naj bi bila vera v raj Čiste dežele temeljna lastnost kitajskega budizma nasploh, ne glede na doktrinarno ali institucionalno pripadnost posameznika. Vendar je ta hipoteza kontroverzna in zato nikakor ne želim namigovati na to, da naj bi se kitajski budistični kleriki strinjali glede vseh podrobnosti tega vprašanja. Kitajske budistične študije so bile od vsega začetka polne neskončnih polemik o skoraj vseh vidikih naukov in praks šole Čiste dežele. Pri zastavljanju vse bolj sofisticiranih in nejasnih stališč glede ponavljajočih se doktrinarnih vprašanj, npr. glede ontološkega statusa Amithabe in njegove Čiste dežele ali najučinkovitejše metode meditacijskih recitacij, so si posamezni eksegeti prizadevali razčistiti vprašanja o tem, katera doktrina je »pravoverna« in v nasprotju z napačnimi pogledi njihovih tekmecev. Mnogi raziskovalci menijo, da se je ta kontroverza izkazala za posebej zapeljivo ravno zato, ker je bila vsem udeležencem pri teh debatah skupna ena značilnost, namreč njihova nenehna fascinacija in težnja po Amithabovi deželi lahkotnosti in blaženosti (Sharf, 2002, 324). Sama nisem prepričana, ali to drži: četudi je večina šol kitajskega budizma v svojih idejah o možnosti preboja oz. izhoda iz sansaričnega trpljenja dejansko vključevala podobo tovrstnih paradižev, je namreč ravno budizem *chan* v tem pogledu dejansko precej drugačen. V okviru tega članka zaradi prostorskih omejitev ne bomo mogli dokončno razčistiti tega problema, kljub temu pa opis njenih temeljnih značilnosti, ki sledi v nadaljevanju, predstavlja prvi korak na poti k odgovoru na tovrstna vprašanja, zlasti pa tudi prvi korak na poti k zavrnitvi prevladujočega predsodka o tem, da je ta budistična šola po svojem izvoru japonska. V resnici pa se je na Japonsko razširila šele veliko pozneje, namreč v 12. stoletju, ko jo je po svojem obisku Kitajske na Japonskem predstavil in razširil budistični menih Myōan Eisai. V naslednjih poglavjih si bomo torej ogledali nastanek, razvoj in vsebinske posebnosti šole budizma *chan*.

### 3 Izvor in zgodovinsko ozadje šole budizma *chan* (*Chan zong*)

Čeprav je ta šola kitajskega izvora, jo torej na Zahodu večinoma poznamo pod poja-pončenim imenom *zen*. Vsekakor je bil vpliv *chana* na nadaljnji razvoj tradicionalne kitajske miselnosti izjemno močan, zato si bomo njegov filozofski sistem nekoliko podrobneje ogledali. To meditacijsko šolo je na začetku 6. stoletja ustanovil 28. patriarh mahajanskega budizma Bodhidharma, ki je v tistem času priromal iz Indije na Kitajsko. Študij svetih suter je bil po njegovem mnenju odveč, saj je za doseganje razsvetljenja zadoščalo spoznavanje lastne narave in uvid v temeljno strukturo zavesti. S tovrstnim uvidom naj bi bilo možno pridobiti resnično znanje ter postati Buddha, tj. prebujeni. Bodhidharma (*Bodhidharma*) je zato razvil specifične metode meditacij, ki naj bi v procesu notranje osredotočenosti na praznino in odsotnost misli privedle do modrosti (*prajñā*). Četudi se je teorija meditacij učencem posredovala ustno, pa so se vse do današnjega dne ohranile tudi zbirke izrekov znanih mojstrov meditacije (*dhyāna*). Ta teorija je bila za intelektualno boljše podkovane menihe tisto, kar je amidizem pomenil za ljudstvo. Kot izpostavlja Forke (1934, 194), je njen pomen za kitajsko in japonsko miselnost ter duhovnost neprecenljive vrednosti.

Četudi je namreč eden temeljnih postulatov šole nemožnost pisnega posredovanja kakršnihkoli relevantnih vsebin, in čeprav zaradi tega šola odklanja nabiranje znanja iz besedil ter literature, vključno z učenjem in pisanjem budističnih suter, je filozofija *chana* tvorila sistemski okvir za nadaljnji razvoj marsikatero od klasičnih kitajskih, zlasti daoističnih epistemoloških izhodišč. Metoda posredovanja, kakršno zagovarja filozofija *chana*, lahko poteka zgolj na individualni ravni in ostaja tako v določenem smislu zasebna stvar učitelja (učiteljice) in učenke (učenca). Edini pisni viri, ki jih je ta šola zapustila poznejšim generacijam, so tako imenovani *Javni akti* (*Gong'an* 公案),<sup>6</sup> v katerih so opisane biografije znanih mojstrov *chana*, zlasti pa njihovi pogovori z učenci.

Čeprav ime *chan* izvira iz staroindijskega budizma, saj predstavlja prevod termina *dhyāna*, ki označuje stanje osredotočenega zavedanja ob hkratni odsotnosti misli ter čustev v meditaciji, je filozofski sistem *chana* pravzaprav sinizirana veja budističnega nauka, ki se je od 6. stoletja dalje na Kitajskem razvijala dokaj avtohtono. *Chan* naj bi – po večini strokovnih virov – nastal kot specifično kitajska sinteza budističnih, daoističnih in konfucijanskih elementov. Pri tem velja izpostaviti, da je neposredna povezava *chana* z izvornim budizmom in daoizmom veliko tesnejša in bolj celovita kot njegov odnos s konfucijanstvom. Zato se bomo v pričujočem članku, ki obravnava predvsem vprašanja o kitajskem izvoru budizma *chan*, osredotočili zlasti na njegovo inherentno povezavo z daoistično filozofijo in njegove meditacijske prakse.

6 Jap. *Kōan*.

Vedeti moramo namreč, da gre pri konfucijanskih elementih, ki so vsebovani v *chanu*, večinoma zgolj za temeljne paradigme konfucijanstva v najširšem pogledu, kamor sodita, denimo, paradigma procesne filozofije in princip samokultivacije. Kar se tiče vsebinske srži konfucijanstva, torej same konfucijanske etike, pa se nauk *chana* in sistem konfucijanskega razmišljanja med seboj močno razlikujeta. In ne samo to: v marsikaterem pogledu so si osnovna izhodišča obeh nauk nasprotna.

Prvič, etični postulati, ki tvorijo vsebinsko srž socialno-teoretsko orientiranega konfucijanstva, so v sistemu filozofije *chan* povsem postranskega pomena. Drugič pa deklarativno neposredna in protiintelektualna filozofija *chana* popolnoma negira osrednji konfucijanski koncept formalne avtoritete, temelječe na hierarhičnem ustroju celotne stvarnosti, tako družbene kot tudi kozmične. *Chan* izhaja iz postulata nedeljivosti in enovitosti vsega bivajočega. Bistvo njegove spoznavne metode je, podobno kot v filozofskem daoizmu, prav v dojetju tovrstne ontološke celote. Medtem ko je v konfucijanstvu ključnega pomena ideja o nevprašljivi avtoriteti Učitelja kot posebitvi posredovanja »pravilnih« etičnih vrednot, brez katerih ni mogoče doseči harmonije človekovega bivanja v naravi in družbi, mojstri *chana* vselej poudarjajo svojo nemožnost posredovanja kakršnihkoli spoznavnih vsebin. Njihova vloga je omejena kvečjemu na poučevanje meditacijskih tehnik, kajti epistemološke vsebine kot take nujno ostajajo predmet individualnih, radikalno intimnih duhovnih izkustev samih učencev in učenk (prim. Rošker, 2010).

Zato tudi *Javnih aktov*, omenjenega kulturnega izročila chanovske šole, ne gre razumevati kot neke vrste učbenikov, v katerih naj bi bila razložena teoretska oz. vsebinska izhodišča šole. Ta poročila, ki vsebujejo življenjepise znanih mojstrov, njihove izreke in dialoge z učenci, včasih pa tudi vprašanja, poznana kot »*huatou* 話頭« (»osnova ali začetek jezika«), se običajno – zlasti na Zahodu – berejo tako, kot da bi vsebovali neke vrste skrita sporočila, ki naj bi v sebi nosila semena nekakšne chanovske »resnice«. Vendar imajo zgodbe v teh poročilih večinoma zgolj zgodovinsko vrednost. Tako poskuša bralstvo teh zanimivih in nenavadnih dialogov chanovskih mojstrov z učenci, ki v – često navidezno nesmiselni – izmenjavi mnenj doživijo hipno razsvetljenje, iz njih izluščiti nekakšen skrivni poduk, ki naj bi se skrival v navidezno nelogičnem ustroju dialoga. Sporočila tovrstnih zgodb seveda ni možno dojeti prek logične analize, poleg tega pa tudi medvrstično branje pomenov, ki naj bi se skrivali onkraj logične urejenosti jezika, pri tem ostaja brezplodno. Te zgodbe namreč enostavno nimajo poante, v kateri bi se skrival kakršenkoli recept za doseganje razsvetljenja. Vsi izvorni dialogi so namreč zgolj dokumentacija razmerja med učiteljem in učencem, ki je vselej zelo osebno in zato pogojeno z individualnimi posebnostmi obeh udeleženi, vključno s posebnostmi časa, prostora in preostalih okoliščin, v katerih se dani dialog odvija. Čeprav mnogi med njimi na prvi pogled vsebujejo jasen moralni ali vsebinski »napotek«, le-tega ne gre razumevati v smislu splošno



veljavnega pedagoškega postulata. Spoznanje, za kakršnega si prizadeva šola *chan*, namreč kljub vsemu ni razumsko dojemljivo. Podobno lahko vrednotimo tudi meditacijska vprašanja vrste *huatou*. Ko učenec dovolj dolgo meditira v iskanju odgovora na eno od takih vprašanj, bo doživel (ne zgolj razumel) odgovor in s tem razsvetljenje. In vendar je resnični odgovor na tovrstno temeljno vprašanje pri vsakem posamezniku drugačen, saj se njegova individualna osebnost razlikuje od vseh preostalih.

Kot primer navedimo enega najbolj znanih dialogov iz *Javnih aktov*, namreč med prvim patriarhom šole *chan*, Bodhidharma (kit. Da mo 達摩), in njegovim naslednikom Hui Kejem 慧可:

Potem ko je Hui Ke skupaj s svojim mojstrom nekaj let vztrajno meditiral, ne da bi na svoji poti do razsvetljenja opazil kakršenkoli napredek, se je obrnil na Bodhidharma z naslednjim vprašanjem:

- Mojster! Četudi vsak dan vztrajno meditiram, ne morem umiriti svojega srca. Prosim, povejte mi, kaj naj naredim, da se bo moje srce umirilo!
- Torej je v tvojem srcu nemir?
- Tako je. Poskušal sem uporabiti najrazličnejše metode, pa vendar mi svojega srca nikakor ne uspe pomiriti.
- Če je pa tako, potlej izvleči svoje srce in mi ga izroči: pomagal ti bom, da ga umiriš.
- ??? Svojega srca vendar ne morem prijeti ... Kako naj ga vam izročim?
- Ker je srce nekaj neoprijemljivega in nedotakljivega, tudi ne moreš govoriti o srcu, ki ga ni mogoče umiriti ... No, kot vidiš, sem tvoje srce že umiril.

Po tem, ko je dosegel razsvetljenje, je Hui Ke nasledil svojega mojstra Bodhidharma in postal drugi patriarh budizma *chan* (prim. Haruhiko, 1993, 52).

Kot že omenjeno, je bil Bodhidharma 28. patriarh indijskega budizma, na Kitajskem pa je postal utemeljitelj in s tem prvi patriarh nove veje siniziranega *chana*. Omenjeni učenec Hui Ke je postal Bodhidharmov naslednik, torej drugi patriarh *chana*. Temu so sledili še štirje patriarhi; zadnji je bil nepismeni drvar Hui Neng 慧能 in po njem je bila znotraj libertarnega *chana* odpravljena še zadnja avtoritativna institucija, ki se je kazala v položaju patriarhov in njihove oblasti. S poslednjim patriarhom se je šola v 7. stoletju, torej v obdobju dinastije Tang (618–907), razcepila v dve struji; predstavnik severne šole, ki je zagovarjala koncept vztrajne, kontinuirane in hierarhično zasnovane prakse, je bil Hui Nengov tekmeč Shen Xiu 神秀, medtem ko je Hui Neng kot šesti in tudi zadnji patriarh zagovarjal strujo, ki jo je ustanovil sam in je postala znana kot južna šola *chana*. Slednja ni temeljila zgolj na meditacijski praksi, temveč tudi na filozofskih spekulacijah (prim. Forke, 1934, 194). Poleg tega je Hui Neng 慧能 uvedel nov koncept hipnega razsvetljenja.

Razlika med pristopoma šol pride precej jasno do izraza v dveh štirivrstičnicah, ki sta ju sestavila oba omenjena meniha, potem ko je njun mojster, peti patriarh *chana* Hong Ren 弘忍, naznanil, da bo njegov položaj nasledil tisti menih, ki bo v kratki pesniški obliki najboljše predstavil bistvo *chana*. Oglejmo si torej zgodbo o nastanku obeh pesmi (in s tem o nastanku severne in južne šole), kakršna je posredovana v predgovoru k *Oltarni sutri šestega patriarha* (*Liu Zu Tangjing* 六祖壇經), ki opisuje Hui Nengovo življenje in delo.

#### 4 Šesti patriarh Hui Neng in razcep na severno in južno šolo budizma *chan*

Glede na Hui Nengovo avtobiografijo, ki naj bi jo pozneje zapisal v svojem najpomembnejšem delu *Oltarna sutra šestega patriarha* (*Liu Zu Tangjing* 六祖壇經),<sup>7</sup> je bil Hui Nengov oče iz Fanyanga, od koder je bil v Hui Nengovem rosnem otroštvu izgnan s položaja v vladi in je umrl kot mladenič. Hui Neng in njegova mati sta pristala v revščini, preselila sta se v Nanhai, kjer je Hui Neng prodajal drva, da je preživel svojo družino. Nekega dne je Hui Neng dostavil drva v kupčevo trgovino, kjer je srečal meniha, ki je recitiral *Diamantno sutro* (skrt. *Vajracchedikā-prajñāpāramitāsūtra*, kit. *Jin gang jing* 金剛經.) Po njegovem izročilu naj bi se Hui Nengu odprl um in naj bi nenadoma razumel vsebino menihovih recitacij, čim je zaslišal besede te svete sutre. Povprašal je o razlogu za recitiranje *Diamantne sutre* in menih je izjavil, da prihaja iz samostana v okrožju Huangmei v provinci Qi, kjer je živel peti patriarh *chana* in tam predajal nauke svojim učencem. Menih naj bi nato Hui Nengu predlagal, naj se tudi sam sreča s tem petim patriarhom *chana* po imenu Hong Ren.

Zatem ko je nepismeni, neuki in neverujoči drvar sredi svojega dela nenadoma doživel razsvetljenje, se je odločil, da bo postal budistični menih; pot ga je torej vodila v Hong Renov samostan, kjer so mu še isti dan dodelili delo. Hui Neng se je začudil, ker mu niso obrili glave, vendar mu je učenec, ki mu je razkazoval delovno mesto, pojasnil, da še zdaleč nima te pravice, kajti zaenkrat je sprejet zgolj kot izvajalec najnižjih fizičnih del, ne pa kot menih. Dodelili so mu delo mlinarja. Vsak dan je moral poganjati mlin na nožni pogon in zmleti riž za tisoč oseb. Delo je bilo fizično izjemno naporno in hkrati zelo enolično, vendar je bilo za Hui Nenga nenehno, celodnevno vrtenje mlinškega kamna neke vrste meditacija. Tako so minevali dnevi, tedni in meseci. Nekega dne je Hui Neng opazil, da so vsi učenci zbrani na dvorišču templja, čeprav je bil čas za fizična opravila. Na njegovo vprašanje, zakaj ne delajo, so odvrnili, da mora vsak od njih svoje občutenje oz. dožemanje *chana* zapisati v štirivrstični pesmi. Temu, ki bo napisal najboljšo pesem, torej takšno, ki bo dejansko

7 Pričujoče poglavje je povzetek Hui Nengove biografije, kot je zapisana v tej sutri.

posredovala srž Buddhovega nauka in njegove metode, bo mojster prepustil insignije, ki simbolno predstavljajo položaj in funkcijo patriarha budizma *chan*. Učenec, ki bo napisal zadovoljivo pesem, bo torej postal naslednik mojstra Hong Rena in šesti patriarh budizma *chan*.

Vsi menihi so napenjali možgane in na vse pretege razmišljali, Hui Neng pa jim je svetoval, naj pri tem ne uporabljajo samo svojih možganov. Če bodo pesem napisali samo s pomočjo svojega razuma, je dodal, potem zagotovo ne bo prava. Pesem, kakršno želi mojster, mora biti rojena iz doživetja Buddhove narave, ki zaznamuje sleherno živo bitje. Menihi so se čudili, od kod navadnemu mlinarju tako globokoumne besede. Sicer pa nobeden od njih ni dvomil o tem, da bo najboljšo pesem napisal mojstrov najbolj nadarjeni učenec Shen Xiu 神秀, ki je neuradno že dlje časa veljal za Hong Renovega naslednika. Zares so lahko že kmalu zatem vsi občudovali štirivrstičnico, ki jo je Shen Xiu napisal na samostanski zid, glasila pa se je takole:

身是菩提樹，  
心如明鏡臺，  
時時勤拂拭，  
勿使惹塵埃。

Drevo razsvetljenja – to je telo,  
duh gladko in jasno zrcalo,  
nežno pobriši ga vsak dan lepo,  
da ne bi prahu se nabralo.

Hui Neng je poprosil enega od menihov, naj mu prebere pesem. Potem je povedal, da se je tudi sam pravkar spomnil štirivrstičnice in zaprosil meniha, naj jo namesto njega napiše na zid, saj je bil sam nepismen. Menih mu je ustregel, čeprav ni bil prepričan, ali se poleg pesmi najznamenitejšega učenca sploh spodobi napisati še pesem navadnega, neizobraženega fizičnega delavca. Hui Nengova pesem se je glasila tako:

菩提本無樹，  
明鏡亦非臺，  
本來無一物，  
何處惹塵埃。

V osnovi svetega drevesa ni.  
Zrcalo jasno nima površine.  
V resnici sploh ni bivanja stvari,  
le kje nabirajo prahu se usedline?<sup>8</sup>

---

8 Prevod obeh pesmi je pripravila avtorica prispevka.

Drugi menihi niso vedeli, ali je Hui Nengova pesem pravzaprav dobra ali popolnoma neumna. Medtem se je na dvorišču pojavil mojster Hong Ren. Ogledal si je obe štiri-rivrstičnici, nato pa se je brez besed vrnil v svoje prostore. Menihi so bili prepričani, da je pesem fizičnega delavca nesramna in je mojstra užalila in razjezila. Razmišljali so o tem, da če ničesar ne bi bilo, potlej bi bili tudi njihov študij in vse naporne meditacije zaman. Nato so se razšli in vsak od njih se je posvetil svojim vsakodnevnim opravilom (Xu, 1996, 55–89).

Sredi noči je mojster Hong Ren presenetil Hui Nenga in ga zbudil iz globokega sna. Povedal mu je, da je prav on izbran za šestega patriarha budizma *chan* in mu predal vse simbole, ki jih morajo ti vodje posedovati. Potem mu je svetoval, naj takoj zapusti samostan, kajti njegov tekmeč mu bo poskušal ta položaj odvzeti in si prilastiti njegove simbole. Hui Neng se je ravnal po učiteljevih napotkih; po tem, ko je skrivaj zapustil samostan, nekaj let ni nastopal oz. deloval kot učitelj. Čez vrsto let je začel nauke *chana* širiti med ljudi južne Kitajske, zato velja za ustanovitelja južne šole *chana*, znane tudi kot »šola nenadnega razsvetljenja«. Eden od njegovih učencev je bil tudi japonski menih Dōshō 道昭, ki je po svojem povratku v domovino tam utemeljil japonsko različico budizma *chan*, znano pod imenom *zen*.

Posebnosti Hui Nengove inačice *chana* kot metode hipnega razsvetljenja se kažejo predvsem v popolnem zanikanju ideje sebstva kot samosvoje biti ali kot tiste entitete, ki naj bi posedovala možnosti lastnih, torej individualnih ali subjektivnih mentalnih aktivnosti. A po drugi strani filozofija *chana* ne zanika sebstva kot takega oz. sebstva v celoti, saj ne zanika procesa znanja (zlasti v smislu samospoznavanja). To, kar je v tem procesu odsotno, je torej zgolj »lastnik« pridobljenega znanja. Kot izpostavlja Ule (2016, 81), je srž te ideje zajeta v številnih chanovskih paradoksih in *Javnih aktih*, ki govorijo o sebstvu in spoznanju. Podobno kot daoistična tudi *chanovska* spoznavna metoda temelji na objektivizaciji introspekcije ter zlasti na ideji o iluzornosti ustaljenih prepričanj in o praznini vsega obstoječega.

## 5 Teoretska izhodišča sinizacije

Kot rečeno, gre pri *chanu* torej za sinizirano vejo mahajanskega budizma,<sup>9</sup> ki vključuje veliko elementov klasične kitajske miselnosti pa tudi klasičnega konfucijanstva, četudi je pogosto v nasprotju z deontološko konfucijansko etiko. Poleg tega je osnovan tudi na logičnih načelih in izhodiščih, ki jih je v 3. stol. pr. n. št. razvil najpomembnejši predstavnik šole imen (oz. nominalistov, *Ming jia* 名家) in klasik kitajske spoznavne teorije Gongsun Long 公孫龍. A brez dvoma je za sinizacijo budistične

9 Po izročilu naj bi zametki *chana* nastali že v stari Indiji, ko je Buddha dvignil rožo in se je njegov učenec Mahākāśyapa nasmehnil, saj je, prek videnja rože, na ta način dosegel hipno razsvetljenje. S tem nasmehom naj bi namreč nakazal, da je razumel brezbesedno in neizrekljivo bistvo dharme (*dharmā*), tj. Buddhovega nauka.

miselnosti – zlasti na vsebinski ravni – najpomembnejši prispevek daoistične filozofije. Zato bi sinizacijo izvornega nauka pravzaprav lahko poimenovali tudi »daoizacija« budistične miselnosti, saj si konkretnega procesa širitve in sprejemanja budizma na Kitajskem ne moremo predstavljati brez uvajanja določenih daoističnih elementov, ki so sicer v nekoliko spremenjeni obliki in često zgolj posredno, a vendarle bistveno, prispevali k razumevanju budizma na Kitajskem.

Že sami termini klasičnega daoizma so v tem procesu igrali precej odločilno vlogo. Budistična filozofija, ki je nastala v drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah, je sprva predstavljala »tujek« v miselnosti tradicionalne Kitajske. Izvorni indijski koncepti, ki so bili plod te »drugačne« miselnosti, so bili zato Kitajcem sprva precej tuji. Prav daoistični pojmi, tj. vsebinski (npr. pojem praznine)<sup>10</sup> in metodološki (npr. koncept negacije), so pri tem tvorili nekakšen pomenski most, na podlagi katerega je bilo določene budistične ideje, ki so bile sprva precej tuje in težko razumljive, mogoče približati kitajski kulturi oz. tradicionalnemu kitajskemu izročilu. Seveda je to po drugi strani vplivalo tudi na specifične spremembe v razvoju same budistične miselnosti.

V splošnem sicer velja, da gredo največje zasluge za osnovanje omenjene sinteze izvorne indijske in tradicionalne kitajske miselnosti šestemu patriarhu budizma *chan*, Hui Nengu, ki je nedvomno tisti mojster, ki je miselnost siniziranega (oz. »daoiziranega«) budizma *chan* izpopolnil in zaokrožil v nov, celovit teoretski sistem. Če se ob tem ozremo na konkretno zgodovinsko kontinuiteto tega procesa, pa vendarle ne moremo mimo dejstva, da Hui Neng seveda ni bil edini ali prvi mojster *chana*, ki je v svoj nauk vključeval daoistične elemente. Ta proces sintetiziranja obeh miselnosti se je začel že veliko prej, namreč s prvim patriarhom kitajskega budizma *chan*, Bodhidharma (*Da mo*) (prim. Rošker, 2010, 123), in njegovim učencem, Hui Kejem. Za njima se je zvrstila nepregledna množica budističnih mojstrov, ki so – vsak po svoje – prispevali k sinizaciji oz. »daoizaciji« budizma.

Če si pobliže ogledamo proces izoblikovanja tega novega sistema, bomo opazili, da Hui Neng tako rekoč nikoli ni konkretno omenjal klasikov tradicionalne kitajske filozofije. Kljub temu pa je svoj miselni sistem med drugim izgrajeval s pomočjo določenih idej, ki jih v indijskem budizmu ne najdemo, so pa osrednji koncepti klasičnega daoizma in konfucijanstva. Pri tem ne gre toliko za formalne zakonitosti, po katerih lahko te klasike prepoznamo, ampak prej za vsebinske prvine, ki tvorijo srž posebnosti Hui Nengovega nauka.

Xu (1996, 217) je mnenja, da bi lahko trdili tudi, da je osnovna duhovna naravnost Hui Nengovega sistema *chana* zelo blizu tistemu specifičnemu duhu, ki veje

10 Kljub ključnemu pomenu poznavanja in razumevanja same ideje praznine (*śūnyatā*) za možnost sinizacije budizma, pa moramo vedeti, da se pojem praznine v klasičnem daoizmu (*xu* 虛) precej razlikuje od pojma praznine v kitajskem budizmu (*kong* 空). Za podrobnejšo razlago teh razlik glej Rošker, 2016. Vendar pa je daoistični pojem odsotnosti nadvse pomemben tako v kitajskem *chanu* kot tudi v japonskem *zenu* (glej npr. Hashi, 2016b, 97).

iz Laozijevih in Zhuangzijevih del. Nepismeni Hui Neng se nikoli ni mogel posebej obširno seznaniti z vsemi klasičnimi deli mahajanskega budizma, a mu je kljub temu uspelo ustvariti miselni sistem, ki je to vejo budizma privedel do novega, poglobljene- ga in hkrati v sebi zaključenega vrhunca. Isto velja za daoizem: Hui Neng ni konkre- tno študiral del daoističnih klasikov, ker pa so ti klasiki v njegovem času predstavljali eno od osrednjih kulturnih dediščin tedanje Kitajske, je moral v procesu svoje socia- lizacije spoznati osnovne daoistične koncepte ter njihovo temeljno duhovno naravna- nost. Ti koncepti so bili Hui Nengu torej blizu, četudi jih ni konkretno prepoznal kot plod neke določene filozofske šole oz. miselnosti.

Koncepte, h kakršnim sodita pojem praznine in neizrekljive »poti« (*dao* 道),<sup>11</sup> so torej tradicionalnemu kitajskemu načinu dojetja in interpretacije lahko približale tudi kompleksne budistične ideje, kakršna je denimo ideja iluzornosti obstoječega ali ideja ne-biti. Tako je *dao*, katerega materializacija in celovitost tvori prazčetek in hkrati končno stopnjo vsakršnega obstoječega stanja, v klasični daoistični miselnosti tisti osrednji objekt, h kateremu vse teži in h kateremu se vse vrača. Prav celovita in vseobsežna afirmacija obstoja tega objekta oz. cilja pa je tista, ki sama po sebi vključuje tudi obstoj vseobsežne negacije, ki omejuje pojavnost istega, že vnaprej določenega objekta oz. cilja. Cilj te negacije ni v zanikanju bistva substance, temveč nasprotno – v zanikanju negativnega bistva materializacije *daota*. Prvobitne, izvorne, torej resnične lastnosti, ki težijo k vrnitvi h konkretni, materializirani substanci, morajo prebiti te elemente negacije, in tako prihaja do procesa negiranja negacije. Ta teoretski sklop je že znotraj sistema klasičnega daoizma nudil konkretne pogoje in metodo za uresničitev regresije iz materializacij k resničnemu (dejanskemu) stanju, kar pomeni združitev kozmičnih in subjektivnih dejavnikov.

我們知道，老庄所謂的形而上本體的屬性 本身即在於 他的虛無性，而老庄所購置的絕對境界乃是通過道人一體，天人合一的形式體現出來。而且老庄又在其獨特的，自然‘範疇統攝下使得絕對本體具有了超然和無限本體的屬性。反過來說，規定絕對本體的超然性，自然性和無限整體性，其宗旨和終的是要強化絕對本體和絕對境界的，虛無‘和，玄洞‘的特質。

11 Daoizem je osnovan na nesubstancialistični ontologiji praznine, ki je prežeta z večnim, dinamičnim krogotokom *daota* kot ustvarjalnega pranačela, ki kontinuirano ustvarja vse obstoječe in hkrati pred- stavlja tisto (metaforično) pot, ki nas privede do uvida v poslednjo naravo kozmosa. Ta se zrcali tudi v notranjosti vsakega posameznika in posameznice, oz. je z njo strukturno povezana. Enota človeka in narave oz. celotnega vesoljstva se nam zato lahko prikaže le v primeru, če izvajamo ne-delovanje (*wu wei*), kar pomeni, da ne delujemo v nasprotju z večnim krogotokom *daota*. Ne-delovanje, ki vodi do daoistične oblike »razsvetljenja«, torej do uvida v lastno povezanost s celoto bivajočega in v pre- poznanje odsotnosti sestva kot individualne entitete, ki bi bila ločena od te celovitosti, je pogojeno z dojetjem praznine kot temeljne ontološke predpostavke vsega, kar obstaja. Zato lahko v osnovah ne-delovanja vidimo tudi posebno vrsto meditacije, ki se je v daoizmu pogosto prakticirala tudi po konkretnih meditacijskih metodah, h kakršnim sodita, denimo, metodi postenja srčne zavesti (*xinzhai* 心齋) in sedenja v pozabi (*zuowang* 坐忘) (Sernelj, 2017, 271).

Kot vemo, je temeljna lastnost metafizične substance klasičnega daoizma narava praznine, odsotnosti, nič, ki najde svoj izraz na ravni absolutnega v obliki združenja »poti« (*dao*) in človeka oz. v obliki izenačitve človeških in kozmičnih dejavnikov (*tian ren heyi* 天人合一). Poleg tega pridobi ta absolutna bit v specifični daoistični kategoriji narave (*ziran* 自然) lastnost transcendence in brezmejne celote. Po drugi strani pa se tisto, kar določa transcendenco, brezmejno celovitost in identiteto absolutne substance, torej njen osnovni princip, na ravni absolutnega kaže prav skozi njeno značilnost prazne odsotnosti ali nič (*xuwu* 虛無), ki je izenačen z globino (*xuandong* 玄洞). (Xu, 1996, 217)

Če poskušamo zaobjeti bistvo klasične daoistične miselnosti, tj. posplošiti oz. abstrahirati temelj njenega idejnega sistema, pridemo do koncepta negacije in hkrati do koncepta izenačitve človeških in kozmičnih dejavnikov oz. subjektivne zavesti ter objektivno obstoječega sveta.

Osrednjega pomena za razvoj siniziranega budizma je pri tem izničenje vseh afirmacij, ki kljub nedorečenosti posamičnih konceptov tvori metodološko jedro klasične daoistične dialektike. Vsaka afirmacija je pri tem dojeta kot zaprta definicija, kot osnova zaprtih miselnih (oz. jezikovnih) konstruktov. Stičišče, ki je pri tem skupno tako budistični kot tudi daoistični filozofiji, je v načelu radikalne odprtosti, ki tvori osnovni pogoj za prebijanje determinacij zavesti. Preseganje teh omejenosti pa je končni cilj, h kateremu težita tako budistična metoda dvojne negacije kot tudi komplementarna dialektika daoističnih klasikov. Razlika med obema sistemoma prihaja do izraza v okviru kvalitativne analize: medtem ko nam pomenski ustroj budističnih negacij narekuje zanikanje obeh polov bipolarne dialektike (tako X kot tudi ne-X), pa pri klasičnih daoističnih konceptih odsotnosti (*wu* 無) in pozabe (*wang* 忘) stvarnosti ne gre za negacijo vsega v absolutnem smislu, temveč zgolj za negacijo trdovratne navezanosti na objekte realno obstoječe stvarnosti prek pozabe dojetanja, ki vključuje tudi želje, ki so plod navezanosti. Tu gre za specifičen koncept klasičnega daoizma, ki še vedno predstavlja izraz protofilozofske miselnosti tradicionalne Kitajske.

Klasični daoisti so na osnovi moističnih (Mo jia 墨家) in Gongsun Longovih 公孫龍 epistemoloških izhodišč poskušali razviti metodo negacije skrajnih bipolarnih konceptualnih polov (zunanosti in notranosti), ki naj bi bila v nasprotju s konceptom *dao* 道. To je negacija znotraj dualne strukture, ki konec koncev zopet privede do vse presegačočega stanja absolutnega. To stanje pa je hkrati stanje, ki izhaja iz neke medsebojnosti oz. vzajemnosti. Specifika tradicionalne, tj. klasične kitajske miselnosti, ki ne zmore udejanjiti absolutne negacije, torej tudi tukaj ostaja še naprej vidna (Rošker, 2010, 84). Ker pri tem ne gre toliko za vsebinsko kot za metodološko problematiko, pa se ta razlika seveda ne izraža samo ob posamičnih vprašanjih, temveč je univerzalne narave.

Kot smo nakazali v prejšnjih poglavjih, klasična kitajska filozofija *dao*, torej »pot«, vidi kot nekaj prvobitnega, izvirnega oz. naravnega procesno dinamično, ki ni nastala in ni bila ustvarjena, zato presega časovno in prostorsko determiniranost vsega človeškega, vključno z zavestjo. Vsakršen poskus razumskega ali čutnega zaznavanja te »poti«, vsakršen poskus dejavnega vplivanja nanjo nas oddaljuje od (njene) resnične narave, ki je v sebi zaključena, enostavna in čista. Vztrajanje človeka pri navezanosti na stvarnost je v klasičnem daoizmu pogojeno z vztrajanjem človeka pri navezanosti na samega sebe. To je navezanost na pojavno obliko telesa in determinacije »lažnega« oz. »majhnega jaza« (*jia wo* 假我, *xiao wo* 小我). Potem ko radikalno presežejo vse omejene oblike, ves prah običajnega sveta in vse lažne ločnice med človekom in njegovim sebstvom, lahko daoisti sproščeno zalebdijo v prostoru vseobsežne enote človeka in sveta. V takšnem videnju (resničnega) sebstva lahko uzremo izraz stagnacije klasične daoistične miselnosti. Budistični teoretiki so v primerjavi s tem konceptualnim ustrojem precej radikalnejši: metoda budistične dvojne negacije se ne ustavlja ob ideji pozitivne in zadovoljujoče celovitosti, pa naj bo ta še tako nezizrekljiva: to je metoda, ki izniči vse logično dane možnosti, ne pa zgolj posamičnih entitet znotraj njihovega obstoja.

Tudi klasični daoistični koncept »sebstva, ki pokoplje svoj jaz«, ostaja ujet v isto zanko. Z njim se daoistični filozofi poskušajo dokopati do odsotnosti dojemanja, odsotnosti duha in s tem do odsotnosti stvarnosti. Premisa te odsotnosti je zanikanje »trmastega vztrajanja« pri navezanosti. Šele »pokopani jaz« zmore to navezanost, vključno z vsemi željami, ki iz njega izhajajo, zanikati tako odzunaj kot tudi odznotraj. Prav ta »pokopani jaz« pa je v tem kontekstu znova viden kot »resnično sebstvo«, torej »resnični« oz. »veliki jaz« (*zhen wo* 真我, *da wo* 大我). Osrednji cilj daoističnih metod je prav v doživetju bistva tega sebstva, ki predstavlja holistično bivanje enosti z brezmejnimi vesoljstvom in *daotom*. Budistično izničenje vseh konceptov s pomočjo metode dvojne negacije pa naj bi vodilo do globljega prepoznavanja narave praznine in s tem do dojetja tistega, kar bi – seveda ne brez določenih pomislekov – lahko imenovali »budistični vidik resnice«.

Vendar velja pri tem opozoriti na dejstvo, da je metoda negacije znotraj komplementarne dialektične strukture tudi v samem daoizmu doživela določen razvoj. Medtem ko ostaja Laozijev relativizem enote v nasprotjih ujet v spone konceptualnih struktur, ki nujno privedejo do afirmacije absolutnosti, je že v delu drugega daoističnega klasika, Zhuangzija, mogoče opaziti nedvoumno težnjo po preseganju tega v sebi zaključenega konceptualnega ustroja in po iskanju transcendence v radikalnejšem izničenju biti. Tako beremo v njegovem istoimenskem delu:

知忘是非，心之適也，不內變，不外從，事會之適也，始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。



Znati pozabiti (na razlikovanje med) resničnim in neresničnim ustreza duhu; biti stanoviten v sebi in ne slepo slediti zunanjemu ustreza življenju v družbi; začeti pri ustreznem in priti do tja, kjer prav nič več ni neustrezno – to pomeni pozabiti na ustrežanje ustreznosti. (Zhuangzi 2022, Wai pian, Da sheng, 13)

Če si poglobljevo ogledamo vso serijo pozab, ki po Zhuangziju privedejo do neobremenjenega, lebdече svobodnega stanja »popotovanja brez cilja« (*Xiaoyao you* 逍遙游), tj. bivanja v sozvočju s sebstvom, če se poskušamo vživeti v to radikalno miselnost pozabe,

確實有點破除所有止住，包括所追求的目標，那種一無所有的禪味...莊子在這種傳統思維的基礎上給它注入了更多的超然精神。

[...] bomo v njej dejansko začutili pridih izničenja vseh navezanosti, vključno z vsemi željami in cilji. Vse to že spominja na brezmejno čistino chanovskih misli. V tem pogledu lahko rečemo, da se je Zhuangzi v svojih teorijah pozabljenja že približal preseganju omejenosti klasičnih daoističnih konceptualnih struktur. (Xu, 1996, 220–221)

Kljub temu tudi Zhuangzijevo delo v tem pogledu ostaja nedorečeno. Absolutnost ostaja vidna in zaželeno tudi v njegovem »Klasiku južnih cvetov« (*Nan hua zhen jing* 南花真經). V njegovih fragmentih radikalizirane »pozabe« (*wang* 忘) lahko sicer uzremo prebliske nečesa novega in zametke transcendence. Vendar se to izhodišče v popolnosti udejanji šele v diskurzih sinizirane šole budizma *chan*.

## 6 Zaključek

*Chan* (jap. *zen*) budizem torej vsebuje številne elemente klasičnega kitajskega daoizma, delno pa tudi konfucijanstva in klasičnih metodoloških izhodišč starokitajske semantične logike,<sup>12</sup> ki so ključni za izoblikovanje njegovih temeljnih značilnosti. S kritično predstavitvijo teh ključnih in temeljnih elementov, ki so merodajno vplivali na nastanek in razvoj te izjemno zanimive veje budizma, sem želela ovreči pri nas zelo razširjen predsodek o tem, da gre za vrsto budizma, ki je izvorno japonska. Nastanek in utrditev tega predsodka pa sta seveda razumljiva, saj sta rezultat dediščine obdobja, v katerem je Japonska predstavljala osrednji most med Vzhodno Azijo in Evropo oz. Zahodom nasploh. Japonska, ki se je modernizirala (in v veliki meri tudi »pozahodila«) mnogo časa pred Kitajsko, je zato predstavljala pomembno stično točko, ki je Zahodu olajšala spoznavanje vzhodnoazijskih idejnih tradicij in

12 Hashi (2016a, 95) izpostavlja, da so predstavniki kjotske šole (jap. *Kyōto-gakuha*), predvsem Nishida Kitarō, ta tip logike pozneje poimenovali z izrazom »logika zavesti (心の論理)«.

praks. Le-te pa so bile v tistem času, tj. predvsem v 19. in na začetku 20. stoletja, v središču idejnih interesov Zahoda glede vzhodnoazijskih religij in miselnosti. Kolonialna ekspanzija in utrjevanje kolonialne premoči je hkrati s številnimi olajšavami potovanj in medkulturnimi komunikacijami povzročila izjemno intenzivno širjenje idej in praks, s katerimi se je Zahod seznanil ob srečanjih s tujimi deželami, zlasti z Azijo. Ta proces ni odmeval le v širši akademski stroki, temveč je odjeknil tudi v širših evro-ameriških družbah. Tako imenovane »vzhodne verske tradicije« so takrat za mnoge na Zahodu postale prostor raziskovanja in tudi možnost pobega pred izzivi, ki jih prinašajo procesi modernizacije ter instrumentalne racionalnosti (Veselič, 2021, 260). Kar se tiče *chana* kot posebne veje siniziranega budizma, so se te družbe z njim – iz v prispevku nakazanih razlogov – seznanile prek Japonske, torej v obliki budizma *zen*. Dediščina tega posrednega prenosa je tudi pri nas še vedno živa, zato morda ni odveč, da razčistimo osnove in izvor nauka budizma *chan* kot takega. Brez temeljite sinizacije budizma nastanek *chana* ne bi bil mogoč, še manj pa poznejši razvoj *zena*, ki se je na Japonskem razvijal na njegovi osnovi. Zato je tudi razumevanje daoizma kot filozofskega temelja tovrstne sinizacije pomembno za razumevanje *chana* (oz. *zena*).

Kot smo videli v gornjih poglavjih, je daoistični doprinos k sinizaciji budistične miselnosti zlasti v tem, da so klasiki daoizma v tradicionalno kitajsko izročilo vnesli duh posebne praznine, ki ni povezana z negacijo substance, temveč zgolj z odsotnostjo substančne biti. Žal zaradi omejitve prostora v okviru tega članka ne morem prikazati pomena, ki ga je za razvoj *chana* (*zena*) imel tudi sam koncept imanentne transcendence, značilen tako za daoizem kot tudi za konfucijanstvo. Ideja o odsotnosti sebstva, katere ne gre enačiti z negacijo le-tega, pa je v budizmu *chan* (*zen*) vnesla tisto slutnjo notranje svobode, ki je za zahodni svet morda eden najprivlačnejših vidikov tega nauka. Opevanje svobodne naravnosti, ki naj sledi zgolj poti lastnega duha, »lebdenje sebstva«, ki naj bo prilagojeno zgolj samo sebi, je budizmu nudilo nove, čeprav nedorečene razvojne možnosti, na katerih so poznejši teoretiki siniziranega budizma – in predvsem menihi ter nune budizma *chan* – lahko razvijali in izpopolnjevali svoje metodološke koncepte. Zato je pomembno vedeti, da je bil tudi poznejši japonski budizem *zen* izvorno osnovan na sintezi siniziranega budizma s konfucijanstvom in predvsem klasičnim kitajskim daoizmom.

## Bibliografija

- Ditrich, T., Situating the Concept of Mindfulness in the Theravāda Tradition, *Asian Studies* 4 (2), 2016, str. 13–33. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.2.13-33>
- Forke, A., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934.
- Haruhiko, S. 白取春産, *Chan rumen 禪入門 (Uvod v chan)* (prev. Huangzhou, L.), Taipei 1993.
- Hashi, H., The Logic of ‘Mutual Transmission’ in Huayan and Zen Buddhist Philosophy – Toward the Logic of Co-Existence in a Globalized World, *Asian Studies* 4 (2), 2016a, str. 95–108. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.2.95-108>
- Hashi, H., The Significance of ‘mushin’: The Essential Mind of Zen Buddhist Philosophy for Humans in a Contemporary World, *Asian Studies* 4 (1), 2016b, str. 97–112. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.97-112>
- Hui, N., *Liu zu fabao tan jing 六祖法寶壇經 (Oltarna sutra zakladov dharma Šestega patriarha)*, s. d., [http://www.drbachinese.org/online\\_reading/sutra\\_explanation/SixthPat/sixthpatSutra.htm](http://www.drbachinese.org/online_reading/sutra_explanation/SixthPat/sixthpatSutra.htm) (dostop: 22. 9. 2022).
- Laozi 老子, *Dao dejing 道德經 (Klasik poti in kreposti)*, v: Chinese text project, pre-Qin and Han, s.d., <https://ctext.org/dao-de-jing> (dostop: 22. 9. 2022).
- Mao, G. 毛国民, Chan zong yu Jingtu zongde ‘he’ er bu tong 禪宗与净土宗的“合”而不同 (Združitev v različnost budističnih šol Chan in Čiste zemlje), *Qian Yan (Forward Position)* (3), 2013, str. 58–62.
- Rošker, J. S., *Odnos kot jedro spoznanja: kitajska filozofija od antičnih klasikov do modernega konfucijanstva*, Ljubljana 2010.
- Rošker, J. S., Mindfulness and its Absence: The Development of the Term Mindfulness and the Meditation Techniques Connected to it from Daoist Classics to the Sinicized Buddhism of the Chan School, *Asian Studies* 4 (2), 2016, str. 35–56. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.2.35-56>
- Sernelj, T., Methodological Problems of Xu Fuguan’s Comparative Analysis of Zhuangzi’s Aesthetics and Western Phenomenology, *Asian Studies* 5 (1), 2017, str. 271–288. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2017.5.1.271-288>
- Sharf, R. H., On Pure Land Buddhism and Ch’an/Pure Land Syncretism in Medieval China, *T’oung Pao* 88 (4/5), 2002, str. 282–331.
- Ule, A., The Concept of Self in Buddhism and Brahmanism: Some Remarks, *Asian Studies* 4 (1), 2016, str. 81–95. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.81-95>
- Veselič, M., The Allure of the Mystical: East Asian Religious Traditions in the Eyes of Alma M. Karlin, *Asian Studies* 9 (3), 2021, str. 259–299. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.3.259-299>
- Xu, X. 徐小躍, *Chan yu Lao Zhuang 禪與老庄 (Chan in Laozi ter Zhuangzi)*, Hangzhou 1996.

*Zhuangzi* 莊子, *Chinese text project, pre-Qin and Han*, s.d., <https://ctext.org/zhuangzi> (dostop: 22. 9. 2022).

## **Chan ali zen? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije**

**Ključne besede:** *chan*, *zen*, Bodhidharma, kitajski budizem, japonski budizem, šola budistične meditacije

Šola budistične meditacije, ki predstavlja transformacijo Bodhidharmovih nauk in ki je tipična za teorije in prakse vzhodnoazijskega budizma, je na Zahodu znana pod pojapončenim imenom *zen*. Le malo ljudi se zaveda dejstva, da gre pri tej šoli za specifično vrsto kitajskega budizma, ki se izvorno imenuje *chan* 禪. Ker pa se ta pismenka v japonščini izgovarja kot *zen*, se je japonski prevod imena te šole udomačil v Evropi 19. stoletja, ko je v procesu kolonializacije in modernizacije Vzhodne Azije Japonska predstavljala most med Evropo in vzhodnoazijsko regijo. Medtem ko se je ta meditacijska šola na Kitajskem osnovala in razvijala od 6. stoletja dalje, segajo korenine pojapončenega *chana*, ki se je na Japonskem razvil pod imenom *zen*, šele v 12. stoletje, ko ga je po svojem obisku Kitajske na Japonskem predstavil in razširil budistični menih Myōan Eisai. Pričujoči članek namerava zapolniti to vrzel v evropskem poznavanju vzhodnoazijskega budizma in popraviti napačne predstave o izvoru in naravi omenjene budistične šole. V ta namen na kratko predstavi zgodovino kitajskega budizma *chan* ter razloži njegov nastanek in razvoj, ki je osnovan na sintezi budizma, daoizma in izvornega konfucijanstva.

## **Chan or Zen? The Origin and Transformation of the Bodhidharma School of Meditation**

**Keywords:** *Chan*, *Zen*, Bodhidharma, Chinese Buddhism, Japanese Buddhism, the school of Buddhist meditation

The distinct school of Buddhist meditation, which is a modification of the teachings of Bodhidharma and is typical of the theories and practices of East Asian Buddhism, is known in the West by the Japanized name of *Zen* Buddhism. Few know that this school is actually a particular form of Chinese Buddhism, originally called *Chan* 禪. However, since the character 禪 is pronounced *Zen* in Japanese, the Japanese

translation of the name of this school became established in Europe in the 19<sup>th</sup> century, when Japan was a bridge between Europe and the East Asian region during the colonization and modernization of East Asia. While this school of meditation was established and developed in China from the 6<sup>th</sup> century onward, the roots of the Japanized *Chan*, which developed in Japan under the name *Zen*, only date back to the 12<sup>th</sup> century, when the Buddhist monk Myōan Eisai introduced and spread it in Japan after his visit to China. This article aims to fill this gap in European knowledge about East Asian Buddhism and to correct misconceptions about the origin and nature of the Buddhist school in question. To this end, it briefly presents the history of Chinese *Chan* Buddhism and explains its origin and development, which is based on a synthesis of Buddhism, Daoism and original Confucianism.

### O avtorici

Dr. **Jana S. Rošker** je doktorirala na Univerzi na Dunaju. Je soustanoviteljica Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani in redna profesorica sinologije, avtorica petindvajsetih znanstvenih monografij ter prek dvesto izvornih znanstvenih člankov ter poglavij v monografijah na področjih epistemologije, semantične logike ter teorije zaznave znotraj kitajske filozofije, konfucijanskega preporeda in metodologije transkulturnih raziskav. Je glavna urednica mednarodne znanstvene revije *Asian Studies*, ustanoviteljica ter častna članica Evropske zveze za kitajsko filozofijo (EACP) in podpredsednica Mednarodne zveze za kitajsko filozofijo (ISCP). Je prejemnica številnih prestižnih nacionalnih in mednarodnih akademskih priznanj in nagrad.

E-naslov: jana.rosker@ff.uni-lj.si

### About the author

**Jana S. Rošker**, Ph.D., studied Sinology and obtained her Ph.D. degree at Vienna University in Austria. She is a Professor of Sinology and an expert in Chinese philosophy. Professor Jana Rošker is a founding member of the Department of Asian Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. She is chief editor of the journal *Asian Studies* and founder, first president and honorary member of the European Association for Chinese Philosophy (EACP). Currently, she is vice president of the ISCP (International Society for Chinese Philosophy). She has been awarded several prestigious national and international awards for her research work.

Email: jana.rosker@ff.uni-lj.si



Jan Vrhovski  
Univerza v Ljubljani

## **Buddhist Realism for Modern Times: Intellectual- -Historical Readings into Dharma Master Taixu's Essays on Realism<sup>1</sup>**

### 1 Prologue

This paper discusses one of the important conceptual segments in the thought of Dharma Master Taixu (太虛法師, original name Lü Peilin 呂培琳, 1890–1947), the founding father of the revival of *Yogācāra* philosophy in Republican China (1912–1949). As the leading figure behind the institutionalization of Buddhist studies in the 1920s and 1930s, and the author of influential concepts and theories of modernization of Buddhism, such as “humanistic Buddhism” (*renjian Fojiao* 人間佛教), Taixu's ideas left a lasting imprint on the development of lay Buddhism in post-Republican Era Taiwan, and established the role of Buddhism within the broader context of the modernization of the Chinese intellectual world and its encounters with Western scientific objectivity and humanism. The present work focuses mostly on Taixu's writings from the late 1920s and early 1930s, the crucial years of his intellectual maturation, which directly preceded the establishment of his ideas in the Chinese intellectual world of the 1930s.<sup>2</sup> More specifically, the present study will focus on Taixu's series of papers entitled “Realism” (*Xianshi zhuyi* 現實主義) from the aforementioned period, with the aim of shedding new light on the notions of “reality” and the value of scientific knowledge in the seminal period of modernization in Chinese Buddhism.

---

1 The author acknowledges financial support from the Slovenian Research Agency (ARRS) in the framework of research project N6-0161 (complementary scheme) “Humanism in Intercultural Perspective: Europe and China”. I would also like to express my deepest gratitude to the editor of this special issue, Assistant Professor Nina Petek, Ph.D., for her invaluable assistance in bringing this article to the present form.

2 According to Goodell (2008, 81–82), the years between 1920 and 1928 represented the latter half of the second period of Taixu's theoretical and intellectual development, which lasted from 1914 up to 1928. This second period was characterized by the establishment of a theoretical basis to Taixu's philosophy, a revival of the Buddhist movement, and “Buddhist seminary creation” (The Wuchang Buddhist Institute) (*ibid.*, 81). Following this period of theoretical formation, the third period was defined predominantly by Taixu's focus on the reorganization or founding of the new Chinese Buddhist monastic community or *saṃgha* (*sengjia* 僧伽) and the institutionalization of modernized Buddhist studies and the propagation of their new lay doctrine in China (*ibid.*, 82).



This article represents a sequel to my more extensive study on Taixu's thought entitled "The Subject's Guide to the Realms of Karma – Notes on Reading the Work of Dharma Master Taixu", which will be published in the *Buddhist Studies Review*. Complementing this comparatively more in-depth account of the Buddhist foundations of Taixu's project of "humanistic Buddhism" and his attempt to integrate science into his version of Buddhism for the masses, in this paper I shall primarily focus on the intellectual-historical background, characteristics and value of Taixu's notion of Buddhist "realism". By presenting a comprehensive and concise overview of elementary features of Taixu's "realism", in the following discussion I will try to cast some new light on the confluence of Buddhist logic and epistemology, Chinese cultural elements, and certain popular currents of scientific thought in Taixu's philosophical system. Secondly, the intellectual-historical investigation of the mentioned correlations and multiplicity of influences will aim at highlighting the complexity of such intellectual phenomena as Taixu's "humanistic Buddhism" or scientization of Buddhism in the context of Chinese modernization. Since, due to the limitation of space, this study will not be able to offer a broader introduction to Taixu's life and work, for more information on these aspects the interested reader can consult works like Dessein (2020), Goodell (2008), Hammerstrom (2015), Pittman (2001), and Vrhovski (2023, forthcoming).

## 2 A Balancing Act of Defining the "Real"

Taixu's preoccupation with scientific realism goes back to the seminal years of his fascination with modern Western science. However, the period in which his endeavours to align *Yogācāra* with modern scientific objectivity grew into a concrete notion of "realism", taking over a central place within his intellectual arsenal, can be traced back to an article published in 1926 and titled "The True Meaning of Mahāyāna Buddhādharma – Realistic and Progressivist" (*Dacheng Fofa de zhenyi – xianshi zhuyi de – jingjin zhuyi de* 大乘佛法的真義——現實主義的——精進主義的).

While 1926 was an important year for the notion of "realism" in Chinese philosophical discourse,<sup>3</sup> Taixu's terminological choice, namely the expression *xianshi zhuyi* 現實主義, seemingly distinguishes his "realism" from the mainstream terms *shizailun* 實在論 and *weishilun* 唯實論, which gained ground in the Chinese academic discourse towards the end of the 1920s. As a matter of fact, the expression *xianshi*

---

3 While around the year 1924/1925 New Realism gained presence in Chinese philosophical circles, in 1926, Feng Youlan 馮友蘭, a current professor of Chinese philosophy at Yenching University in Beijing published his book *Philosophy of Life* (*Rensheng zhexue* 人生哲學), in which he sets out to advocate a "new philosophy of life" based on New Realism. In the years immediately following the publication of Feng's book, New Realism took ground first at the Philosophy Department of Yenching University, and later also those at Tsinghua and Peking Universities.



*zhuyi* was more commonly used in relation to literary realism, while in philosophical terms the same term was used almost exclusively by its critics, generally coming from more “conservative” or “traditionalist” circles. Since Taixu seems to have been relatively well acquainted with the content-related dimensions of Russell’s presence in the Chinese intellectual world, as well as the current state of debate in Chinese philosophical circles, his choice of words might have been intentional. In Chinese Buddhist terminology, the word *xianshi* 現實 means “reality”, implying the phenomenal character of the notion of real, that is, what appears as actually existing. This brings us the outer semiotic level of Taixu’s notions of “reality” (*xianshi*) in its corresponding theory of “realism” (*xianshi zhuyi*). Another important reason for his terminological choice might have been related to the proximity of *weishilun* 唯實論 (philosophical realism) to *weishilun* 唯識論, namely the Buddhist term for “Consciousness-Only philosophy”, a branch of *Yogācāra* school of Buddhist philosophy, which he himself passionately advocated.

If the choice of the very terminology for “realism” already contained a strong Buddhist colouration, then what about his conception of realism in the sense in which it could parallel Western scientism and objectivism? Did Taixu present a new, original solution for bridging the effectiveness of formal science with, as it were, “mentalism” (*weishilun* 唯識論) *Yogācāra* epistemology? As it turns out, Taixu used a similar approach in conceptualizing Buddhist “realism” as he did in coining the very term designating it. His approach rested on the traditional Chinese notion of the semiotic correspondence of written language to the cosmological or ontological structure of the world. Based on similar relational foundations as the well-known Confucian ideal of “correct names” or “rectification of names” (*zhengming* 正名), Taixu’s solution was to seek the structure of reality as a whole in the binary term *yuzhou* 宇宙, commonly treated as equal to the Western (as technical term common to most European languages) term “universe”.

Thus, Taixu chose *yuzhou* as a term incorporating both main dimensions of reality and combining them into one coherent whole, as the reality was supposed to appear to us. Aside from taking the Chinese binary synthetic category *yuzhou* as being directly reflective of the nature of reality, Taixu explicitly asserted that “reality is the universe”. Now, although this is not clear at first sight, the above two aspects are essentially different. While the traditional Chinese notion of the “universe” had only represented one approach towards viewing or describing the totality of reality, the world as a whole, Taixu’s assertion was more exclusive, implying that either physical reality or our cognition is tantamount to the appearance that is *yuzhou*:

Having facts, while not having boundaries and a centre is called *yu* 宇. Having changes and appearances, yet not having beginning or an end, is called

*zhou* 宙. When we thus use names, numbers, mind and thought to portray *yu* 宇, we are therefore speaking about points, lines, planes and bodies, the word is about above and below, about the vertical and the horizontal, calling it space (*kongjian* 空間). But *yu* is not points, lines, planes and bodies, it is without above and below, verticals and horizontals, it is not space. Because we use names, numbers, mind and thought to portray *yu* 宙, we speak about seconds and minutes, we speak about past, present and future, calling it time (*shijian* 時間). But *zhou* is not seconds and minutes, it has got no past, present and future, and it is not time. A part of the universe (*yuzhou* 宇宙) is called the world (*shijie* 世界). The world (*shijie*) is not the full name of the universe, that is, the totality of human life (*rensheng* 人生), which is referred to as the universe (*yuzhou*). But human life is not a name corresponding to the universe. How is the universe nothing else but reality? And how is reality nothing else but the universe? (Taixu, 1928a, 1)

Of course, as a Buddhist, Taixu could not avoid assuming the reality of some other crucial categories beside the universe. However, what merits more attention is his distinction between the world, human life (*rensheng*), and the universe as three main domains, which, from the epistemic point of view, would all have to fall within this-worldliness. This rather dense categorization, which he seems to be struggling with, was probably an outcome of his ambitious attempt to bring together Chinese terms, underpinned by a notion of a positivist conceptual correspondence, with elementary Buddhist concepts. Hence, the term *yuzhou* was in part an ontological category and in part a mentalist conception owing to his attempts to fit Buddhist concepts into traditional Chinese categories. In the case of the term *yuzhou*, Taixu saw consistency with what he knew to be the Buddhist system of ideas – here, I am alluding to the immense diversity of Buddhist schools in East Asia – in the “complementary” distinction between ten ages (*shishi* 十世) and ten realms (*shijie* 十界). In turn, he called the totality of the horizontal ages, the “great cosmic eave” or *dayu* 大宇, and the totality of the vertical realms the “eternal cosmic rafter” or *yongzhou* 永宙 (*ibid.*). Together, the greater scope of *yuzhou* meant

not regarding the [particular] facts, but regard each phenomenon (*shi* 事) within continuous change is called *yuzhou*. Regarding the *yongzhou* within *dayu* is called reality (*xianshi*). But not naming it *yuzhou*, the universe of the real will be discussed as a spatial body (*fangti* 方體) and a period of time (*shike* 時刻) or as a world, which does not correspond in meaning to the human life, and thus easily commit mistakes. For this reason, we shall discard it and not use it here. (*Ibid.*, 1–2)

The difference between the world, universe, human life, and reality is therefore not substantial, if by substance we mean existence independent of human perception and sensation. Above all, what is denoted by reality in Taixu's realism is a matter of perspective or view (*guan* 觀 – terminologically similar to the Sanskrit term *darśana* (“seeing”), yet probably with different semiotic connotations). Perspective in turn frames or defines the sequence in which the constitutive dimensionality of *yu-zhou* 宇宙 and *shi-jie* 世界 (note the hyphen as a marker of dual relation) are manifested within perception and cognition. But is this a form of cognitivist or ontological relativism? For a follower of *Yogācāra* the answer would involve both options, yet in a particular sequence and observed from the perspective of *yuzhou* and given that the subject is familiar with the main tenets of Buddhist epistemology (the nature of mind) and cosmology (the developmental possibilities of the mind's form's being). In this regard, *yuzhouguan* 宇宙觀 (view on the universe) is a form of perspective superior to that of *xianshiguan* 現實觀 (view on reality), while at the same time these are not mutually exclusive when it comes to their object and the objective dimensions of the perspective as such. Their difference resides – and this can be regarded as a feature of not only Chinese Buddhism – in the act of perceiving, which depends on the relation between the subject and the sphere of its thought (*xiang* 想). Whereas the nature and form of this relation is not to be taken for granted, but to be thoroughly reflected on within the intellectual setting of Taixu's time and its traditional background(s).

While *yuzhouguan* as a perspective was more comprehensive or even essential than “realism”, Taixu's apophatic definition of realism did not stop at this stage, but had to consider, as it were, an existential realm which is characteristic to Buddhist epistemology (the end of the process of the mind's enlightenment), namely the so-called *dharmadhātu* or the “realm of *dharma*”.<sup>4</sup> Beyond doubt, the disambiguation between the “real” (*xianshi*) and “the realm of *dharma*” (*fajie* 法界) was pivotal for the epistemic dimensions of Taixu's Buddhisation of modern scientific objectivity. Because, when it came to epistemology, Taixu was a follower and advocate of the Mind-Only philosophy (*Weishilun* 唯識論), his understanding of *dharma* was adopted from the *Cheng Weishilun liaoyi deng* 成唯識論了義燈, an interpretation

---

4 Sometimes, the term *dharmadhātu* is also translated as the “realm of the real”. However, this is not a literal translation but more an interpretative gloss of its philosophical meaning. See, for example, Mario D'Amato's use of the term in D'Amato (2009, 43). What is important to understand here is that the nature of such realms or worlds is given different interpretations in different schools and lineages of Buddhism. The same is true for the concept of *dharma* in the first place – its meanings range from cosmic laws to phenomena, to the Buddhist teaching (as rules/principles to accord with in practice of Buddhism). Apart from *dharmadhātu* in the *Laṅkāvatārasūtra*, the idea of a “real world” is also given in the term *buddhakṣetra*, a term often translated in plural as “buddha-lands” (note the reference to Buddhahood and not the historical Buddha), but which would probably most correctly be translated as the “buddha-fields”. An important feature of such realm of existence, however, is being beyond the effable (cf. Kalupahana, 1992, 178–180), a form of awareness incoherent with the realism as probably spoken about by Taixu.

of Mind-Only composed by Huizhao 慧沼, the second patriarch of the Chinese *Chan* school (*Chan*宗 禪宗), and from Tang Dynasty *Yogācāra* master Kuiji's 窺基 text *Cheng Weishilun shuji* 成唯識論述記. Both authors were Buddhist monastics close to Xuanzang 玄奘, the translator of the text *Twenty Verses on the Consciousness-Only* (*Viṃśatikāvijñaptimātratāsiddhi*, *Weishilun ershi* 唯識二十論) and other works by the Peshawari monk and logician Vasubandhu. Both Chinese commentary from the Tang Dynasty explain the word *fa* 法 or *dharma* as *guichi* 軌持, where *gui* 軌 means “standards” or “rules” (*guifan* 軌範) that can liberate sentient beings, and *chi* 持, which means “preserving” or “maintaining” (*renchi* 任持), that is not renouncing the *sva(bhāva)lakṣaṇa*, the conception of uniqueness, individuality or self-characteristics (*zixiang* 自相).<sup>5</sup> This original definition was rendered by Taixu into “*fa wei guichi fangui, ta jie renchi renchi zixing* 法謂軌持範軌，他解任持自性”，namely “*dharma* is the rules of regulation and maintenance, which explains (*jie* 解)<sup>6</sup> one's maintenance of self-nature (*zixing* 自性)” (Taixu, 1928a, 2).

Regardless of whether Taixu was misunderstanding or reinterpreting the Chinese *Yogācāra* scriptures from the Tang Dynasty, what is of major importance for our discussion is the intellectual impact of his thought on one side and its internal structure on the other. While the first needs no further support in research, the latter is still rather problematic. In our case, such an instance can also be found in relation to Taixu's notion of *dharmadhātu* (*fajie*). If, on the one hand, his rendering of the definition of *dharma* somewhat differed from the text of Chinese *Yogācāra* tradition, the further formulation conveys a different image: “If were either to add or to remove [any of] its rules, then there is confusion and error. If we change or get rid of its maintenance, then there is perishing” (*ibid.*). Here, Taixu evidently reverts to what might be regarded as Huizhao's thought. *Dharma* is the law (*fa* 法) of understanding and the principles of correct existence. This is the, as it were, “mentalist” formula of Mind-Only, which at the same time is very close to the traditional Chinese conception of the unity or complementarity of, for example, spheres of knowing (*zhi* 知) and acting (*xing* 行), and so on. More importantly, what is hereby meant by the realism of *dharmadhātu* is that it denotes the nature of mind in the first place, and existential realm as its causal outcome. Here, it is naturally not our interest to review the tenets of Mind-Only thought in Taixu, but rather its underlying conceptual bases, which are not to be taken for granted and carelessly dismissed as just another example of *Yogācāra*. Instead, the

5 This is Huizhao's definition: “*Fa wei guichi* [...] *gui wei guifan ke shengwu jie. Chi we renchi bushe zixiang.* 法謂軌持. [...] 軌為軌範可生物解。持謂任持不捨自相。” See Huizhao, 1988, Scroll 1, 0675a29–30.

6 This is a very problematic part, since in Buddhist texts *jie* 解 can mean “eliminating”, “solving”, “relieving”, and “liberating”, as well as “understanding”. Here, the translation of Huizhao's definition might come in very useful: “[...] *gui* constitutes the rules that can liberate the living beings. *Chi* is called maintaining, the unwillingness to let go of the conception of self” (my italics).

argument advanced here emphasizes the necessity of current and broader Chinese intellectual discourse in evaluating Taixu's "scientific Buddhism". By this very token, it is of an immense importance to put Taixu's idea of *fajie* under further theoretical scrutiny. The questions we must hereby pose are as follows: What is meant by the "realism" of *fajie*? How is such a "realm" related to the human existence and Taixu's humanism? Or, in other words, how is *fajie* real for the individual and society?<sup>7</sup>

With regard to the meaning of *jie* 界 and *fajie* 法界, Taixu indicates as follows:

*Jie* 界 is called the totality of parts (*zongfeng* 總分). The totality includes the utmost absence (*zhiwu* 至無), and parts divide the utmost complete being (*qiongyou* 窮有). Because the totality includes the utmost absence, it includes both being absence and being, while the being is inexhaustible (*wujin* 無盡). Including parts that divide the utmost complete being, it therefore divides entire being and sets the ends (*jing* 竟) of absence, while absence contains all divisions. All *dharma*s can be spoken about in terms of the name (*ming* 名) comprehensive embracing (*zongbao* 總包), while all names (*ming*) spoken about by means of separating into parts (*fenxi* 分析) can hardly instruct (*xuan* 宣) even one single *dharma*. If it were not for *dharmic* laws (*fagui* 法軌), one would not be able to investigate their differences, and if it were not for the totality of *jie*, one would not be able to grasp their common identity (*tongtong* 通同<sup>8</sup>). If it were not for the maintaining of *dharma* (*fachi* 法持), one would not be able to illuminate their perpetual becoming. Were it not for the divisions of *dharma* (*fafen* 法分), one would not be able to know their degeneration. Therefore, the realm of *dharma* (*fajie*) is the totality of all *dharma*s and does not refer to any single *dharma* as such. [...] and [each of] all *dharma*s are absorbed and established within one *dharma*. [...] This is the six conceptions (*lakṣaṇa*) of totality, separation, identity, difference, becoming, and degeneration as the fundamental meaning of the name *fajie*. Without the six conceptions of the *dharma* realm, one would not be able to gaze (*guan*) the real (*xianshi*), without the real (*xianshi*) one would not be able to gaze (*guan*) the six conceptions of the *dharma* realm. *Dharma* realm is the real, and the real is *dharma* realm. But, by referring only to the name (*ming*) reality (*xianshi*) without speaking about the *dharma* realm (*fajie*), the real meaning of *dharma* realm remains hidden, and the name reality (*xianshi*) has also other meanings [...], which is why we are able to interpret the meaning of the name "reality" (*xianshi*) only by speaking about reality (*xianshi*). (Taixu, 1928a, 2)

7 The last question is particularly important, since it alludes to a certain notion of "collectiveness" in Chinese Buddhist concepts, such as *karma* etc. See Vrhovski (2023, forthcoming).

8 Otherwise also glossed as a verb "to collude" or "come together".

Aside from Taixu's apparent focus on the patterns of language, the above excerpt also reveals to us the manner of his engagement with the overlapping of the, so to say, *states-views* (cognition as being) of the "real" and "dharma realm". While *fa* 法 and *jie* 界 appear to be complementary in constituting a *realm* of awareness and a state of being, Taixu seems to propose a similar relation between *xianshi* as the real and *fajie* as the *dharma* realm of true awareness and self-realization (because at this point the *self* – either *zixiang* 自相 or *zixing* 自性 – is still clung to). Yet, at the same time, reality is still different and not completely synonymous with the *dharma* realm, which led Taixu to reiterate the *zhengming* paradigm, that only *xianshi* can be adequately used to refer to "reality".

Due to its relative coherence with the realm of *dharma*, Taixu's Buddhist realism is also endowed with the "non-ism" (*wuzhiyi* 無主義) of Buddha's teaching. Akin to Buddhist *dharma* the above-described "real" (*xianshi*) is also consonant or even identical with what is in this way (*zhen shi ruci* 真是如此). Being synonymous with what is thus existing, the real is further independent of whether it is known or spoken about, as well as the way it is known or spoken about (*ibid.*). Since an adherence to the "genuine suchness" (*zhen shi ruci*) of existence is the joint characteristic of Buddha-*dharma* (as teaching), it is beyond all "-isms", where one aspect of existence is stressed above all other. Similarly, the Buddhist realist view is a "non-ism", inclined neither to pragmatism, deism, idealism, materialism, or pragmatism, nor only toward the scientific or philosophical (Taixu, 1928a, 3).

### 3 On the Elementary Logical and Epistemic Method(s) of Realism

The entire system of Taixu's Buddhist "realism" appeared in more than thirty separate essays, published in the *Haichao yin* journal between 1928 and 1931. Each of these papers focused on a particular aspect of his "realism", from logic and language, down to astronomy, optics, acoustics, and so on. Here, we shall only take a look into the epistemological and methodological foundations of his system of realism, which were outlined in the first of his long essays in 1928.

The foundational theory of his realism was aimed at addressing two main aspects: one was the so-called, practical logic (*shili* 事理) of the known reality, and the other was the relationship between the capacity to know (*nengzhi* 能知) and what is known (*suozhi* 所知). The first part of the foundational theory, which was devoted to the "method which enables us to know reality", encompassed altogether nine essays, each covering one methodological domain: (1) the true and false of perception and

inference (*xian-bi zhen-si* 現比真似);<sup>9</sup> (2) a general theory of mathematics (*suanxue* 算學, an earlier term for the entire mathematics; Taixu, 1928b); (3) a general theory of propositions (*shengming* 聲明, a term which actually means “assertions”; Taixu, 1928c); (4) establishing and eliminating truth and falseness (*lipo zhensi* 立破真似; Taixu, 1928d); (5) true and false reasoning from perception (*xian zhen-si liang* 現真似量; Taixu, 1928e); (6) inference based on what is heard and methodological criticism (*wenliang yu fangfa zhi pingpan* 聞量與方法之評判; Taixu, 1928f) and so on. A relatively consistent series of essays stopped with the November issue of the *Hai-chao yin*. The reason was that all these papers were almost certainly prewritten, and thus composed before Taixu embarked upon his journey to the West in 1928. From the intellectual-historical perspective, this represents an important fact, because during his stay in Europe and the United States Taixu was significantly exposed to the contemporary Western thought, and on numerous occasions had the chance to debate with some of the leading American, British, French, and German philosophers, including Bertrand Russell.<sup>10</sup> His encounters with modern Western New Realism in its native environment expanded Taixu's perspective and caused him to engage in his own polemics with what he collectively called “the new thought” (*xin sixiang* 新思想). Consequently, upon his return to China he gave a series of lectures entitled “Buddhism and New Thought” (*Foxue yu xin sixiang* 佛學與新思想) in which he also presented his own views on the relationship between Buddhism and New Realism (see Taixu, 1931).

Hence, when it comes to the above-listed series of methodological writings on the foundations of Buddhist “realism” it is far from surprising to discover that most of its main pillars of thought were founded on Buddhist logic. Thus were, for instance, points (3) to (6). What this meant was that Taixu was mostly striving to introduce the multiple-graded causal syllogism from *hetuvidyā* or *yinmingxue* 因明學. The basic concepts and syllogistic formulae from *yinmingxue* were supported

---

9 These were terms taken from Buddhist logic: *xian-bi* 現比 refer to *xianliang* 現量 and *biliang* 比量, of which the first is the Chinese translation of the Sanskrit term *pratyakṣa* or perception as a form of knowing derived from manifest phenomena, while the second corresponds to the word *anumāna*, a term for inference in the Buddhist *hetuvidyā*. The opposition *zhen-si* on the other hand is similar to “true” and “false” in Western traditional logic, with one major distinction, namely that the word *si* 似, which would correspond to false, contains a strong Buddhist phenomenological connotation. *Si* namely means only “to resemble” the genuine truth or being “falsely thus”. In Chinese Buddhist language, the term *si* is used to mean both Sanskrit words *pratibhāsa* (resembling) as well as *ābhāsa* (not being thus), meaning a refutation or false assertion in logic.

10 A report from 1929 states that a two-hour long discussion between Taixu and Russell took place in October 1928: “On October 14, 1928, Master Taixu, accompanied with Dr. Margouliès and me, has arrived from Paris to London. Two days later, he visited Chinese ambassador to the United Kingdom Chen Zhisan. At that time, Cai Yupei (Cai Jiemin 蔡子民) wrote Russell a letter introducing Taixu [...]” (Chen, 1929, 1). Eventually, Taixu and Russell met on November 2 for a two-hour conversation over tea. Although the topic and content of conversation merits our closer attention, here it shall suffice to say that it revolved around the relationship between science and Buddhism in modern “world” (*shijie* 世界) Buddhism – *shijie Fojiao* 世界佛教 is a term used personally by Taixu.

by epistemological tenets from *Yogācāra*. Undoubtedly the most interesting part of his exposition resided in the first three points, which – aside from trying to convey the impression that Western logic (*luoji* 邏輯) forms an integral part of his theory of “propositions” and true and false reasoning (*biliang* 比量) – apportion a pivotal role also to mathematics. This, in particular, ought to be regarded as one of the vital tokens by which Taixu conceptualized and communicated his thought’s modernity or even objectivity. Moreover, the integration of such notions of objectivity into the very centre of his philosophical system reveals the very impact of the intellectual developments on Taixu’s conception of the value of Buddhism itself. The possibility should, therefore, be allowed that Taixu’s realism was as much a case of the modernization of Buddhism as it was an endeavour to “Buddhisize” global modernity. This very fact can be recognized not only in Taixu’s integration of “New Realist objectivity” into the methodological foundations of his philosophy, but also, for example, in the manner in which he dealt with Buddhist epistemological tenets as well. In this regard he was more or less emulating the “methodological” or “analytical” approaches from modern logic and mathematics. Additionally, in point six he investigated the empirical value of the category “inference from what one has heard” to be true, or *wenliang* 聞量, an idea which is not only pertinent to the transmission of Buddhist *dharma* – since most sutras start with the words *evam mayā śrutam*, “thus have I heard” (in Chinese *rushi wo wen* 如是我聞) – but in key fields is tantamount to very idea of knowledge acquired through learning in general (aside from what has been written/read).

On the method of knowing the true by rational inference and analysis (*liang* 量) of sense-data and other perceived features of reality, Taixu made the following general remarks:

What we today say to be real, must first have been recognized in reality. To be able to speak about knowing reality requires having a method of knowing within the real. Therefore, we shall start by discussing the tools of true and false inferential reasoning used in acquiring knowledge from perception and reasoning. The first [type] of tools is the measure of shapes and numbers (*xing-shu* 形數), while the second are the words and sentences of linguistic expression. [...] It is, therefore, in accord with an order that we speak about numbers and quantity when making judgments about reality [...]. Being aware about [the real], consists in breaking away from its false appearances (*si*) and establishing oneself within what is true (*zhen*). [...] Then the doctrines inherited from antiquity should also contribute to our awareness of it. They can be used as the basis and repository of knowledge about [reality]. But we ought to critically examine and distinguish its truth



from what is wrong in them. [...] comparing modern and ancient methods of knowing. [...] But this method capable of knowing is at the same time [something] that is known (*suozhi*). In all that is known about reality is that knowledge of what cannot be known, knowing that absence (*wu*) is not known. (Taixu, 1928a, 3–4)

The above excerpt gives a concise presentation of Taixu's undertaking in this context. It conveys his commitment to a genuinely neutral (in the sense of "non-ism") approach towards harnessing knowledge about "reality", as discussed in the previous chapter. However, as a leading personality in the ranks of Chinese Buddhist clergy, it was not Taixu's intention to apply the same level of neutrality to his, so to say, metatheoretical "domain of *dharma*" as Buddhist teaching about the nature of cognition, awareness, and ultimate realization. For a Buddhist, the knowledge attainable about "reality" is not tantamount to one's realization of *dharma*, neither in the form of attainment nor realization as its incarnation. From a reversed direction of approach, through this prism we are able to further understand the nature of overlapping and essential difference between "reality" (*xianshi*) and the "realm of *dharma*" (*fajie*). Since in Buddhist epistemology, the ultimate or total reality is attainable in one or another form, this also implies an essential categorization of cognition as such. We could probably speak about differences, which go beyond the nuances of form and formlessness or existence and absence of constituents of an essentially empty reality. As Taixu also aptly elaborated on in one of his chapters, one such separating factor resides in the phenomenological categorization of what is perceived (*xiang* 相 as *lakṣaṇa*), which in *Yogācāra*'s epistemology is informed by the long tradition of Buddhist logic, and also includes a distinction reminiscent of Western concepts of individuals and universals. The main difference being that, while the term *gongxiang* 共相 or "common characteristics" (*sāmānya*) would indeed vaguely correspond to a certain notion of universals, at the individual level the term *zixiang* 自相 is centred strongly around the unit of the sentient self. The external phenomenal world of objects bearing such characteristics (*jingxiang* 境相) is primarily also the object of acquisition of "knowledge" about reality. At the same time, however, this still makes up a segment of *dharma* and is as such also conducive to higher forms of awareness (in Buddhist terms of expression, it serves as a "raft"). In one of the above-listed papers, Taixu also provided the following diagram depicting such dependencies in knowledge-formation (1928f, 14):

|                                 |   |   |   |  |
|---------------------------------|---|---|---|--|
| <i>dharmā</i><br>( <i>fā</i> 法) | } | A. Known world of phenomena ( <i>suozhi jingxiang</i> 所知境相).  | } | Names and sentences that are able of explaining ( <i>neng quan mingyan</i> 能詮名言) – i.e. language ( <i>yu</i> 語). |
|                                 |   | B. Knowable consciousness ( <i>neng zhi zhishi</i> 能知智識) – i.e. consciousness ( <i>shi</i> 識), which distinguish between knowledge by inference and perception, and attained by reasoning and not by reasoning. |   | Explained practical principles/logic ( <i>shili</i> 事理) – i.e. meaning ( <i>yi</i> 義).                           |

What falls within the domain of knowing is thus inherently divided into the phenomenal reality, which is describable by means of language or formal expression, while the deeper or higher levels of *dharmā* are attainable through spheres of consciousness (*shi* 識), which spreads beyond the reach of inference (*feiliang* 非量). Here, Taixu is again both following and adapting the “patterns” of Chinese “names” (*ming* 名). The word *zhishi* 智識, which is used above as a term denoting one of the highest forms of consciousness, is thus homonymous with the term *zhishi* 知識, the general modern expression for “knowledge”. Although as a term the former had been borrowed from a specific theoretical context, Taixu also used it in parallel to the modern concept of knowledge. In fact, Taixu even went on to advance his own etymological/semiotic classification of the stages of knowledge of *dharmā* (*ibid.*, 16):

|  |  |  |
|--|--|--|
| <i>Shi</i> 識 (consciousness)               | an animal  | vulgar emotions  |
| <i>Shizhi</i> 識智<br>(consciousness-wisdom) | humanity<br>superman ( <i>chaoren</i> 超人)                            | Religion<br>Philosophy<br>science  |
| <i>Zhishi</i> 智識<br>(wisdom-consciousness) | minor sage ( <i>xiaosheng</i> 小聖)<br>major sage ( <i>dasheng</i> 大聖) | small vehicle ( <i>xiaocheng</i> 小乘)<br>large vehicle ( <i>dacheng</i> 大乘) |
| <i>Zhi</i> 智 (wisdom)                      | the Buddha   |  |

If we take a closer look at the four stages of “knowing” on the left side, the persistent presence of *shi* 識 or “consciousness” at the initial three stage is what can be regarded as the explicit mark of the “consciousness-only” character of Taixu’s hierarchical stratification of knowledge. Moreover, in the process of cognition, it is exactly this element of consciousness that is gradually eliminated through *zhi* 智, a form of “wisdom-knowledge”. The key feature of the above classification resides in the transition from *shizhi* to *zhishi*, where the this-worldly aspects of human knowledge about reality, such as philosophy and science, are all left behind within the “wisdom-consciousness” revolution. On the other hand, the category of science is bound tightly to the category of “superman”, an individual with higher awareness about “reality”, who has not yet made the inversive turn into the wisdom about the nature of “consciousness” (*shi* 識) itself. This stage lies within the externally unreachable domain of *dharma*, which takes over as a “person” takes an inward turn towards “wisdom of one’s consciousness” and enters the first one of the “vehicles” of Buddhist *dharma*, namely the *Hināyāna*. Although the knowledge-related products of the animal to superman stages are preconditions for subsequent advancement, they are all forms of “consciousness” about reality, which are left behind at the higher levels of the human path towards Buddhahood or enlightenment. In spite of the several gaps which ensue within such progress towards wisdom, the continuity of the path is guaranteed in the intermediate subsistence of the realm of *dharma* (*fajie*). What has been described here is further elaborated on in the following diagrams created by Taixu (*ibid.*, 22):

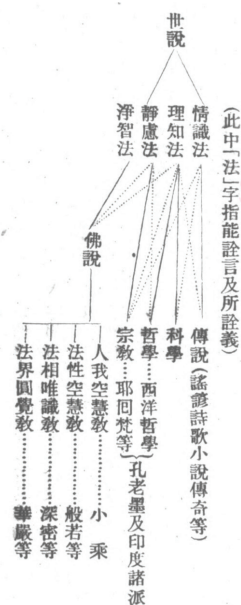


Figure 1

The diagram shows the classification of “worldly teaching” (*shishuo* 世說) in terms of four types of *dharma*, which also shows the transition to “Buddha’s teaching” (*Foshuo* 佛說). The latter is most closely tied to the *dharma of pure wisdom* (*jingzhifa* 淨智法) and less closely related to lower two *dharms* of rational knowledge (*lizhi* 理知) and religious contemplation. For our inquiry into Taixu’s realism it is important to recognize that the above-depicted transition still takes place within the realm of worldly existence. In other words, the above diagram depicts the relations between a subject of cognition and the outer reality, a domain of human life (*rensheng*) within the universe (*yuzhou*). Again, the only possible separation from this worldly existence is via the *dharma*-realm, which “epistemologically” or “phenomenologically” overlaps with Taixu’s notion of “reality” (*xianshi*). These two continuous yet dissimilar spheres constitute the pivotal nexus of human ascension towards the stage of “supermanhood” (*chaochaoren* 超超人), which in Taixu’s terminology describes the stages from “minor sagehood” to “Buddhahood”. Such an evolutionary trajectory is depicted in Figure 2 below (*ibid.*):

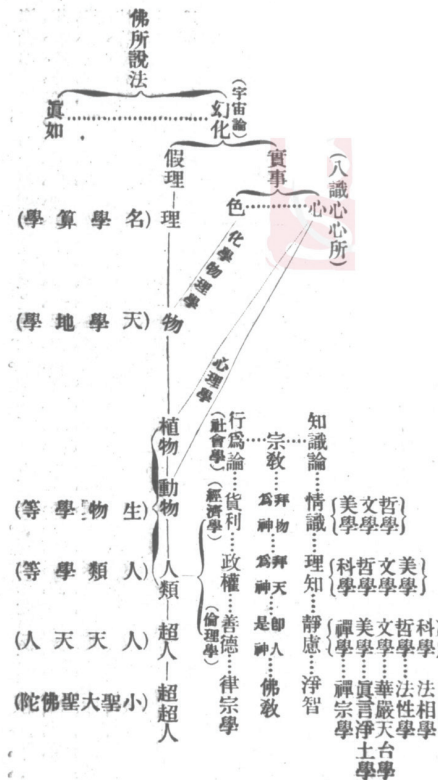


Figure 2

In contrast with Figure 1, Figure 2 depicts the division of “*dharma* expounded by the Buddha” into what is “truly thus” (*zhenru* 真如) and what is illusory (*huanhua* 幻化) not within but rather as the universe (*yuzhou*). The lower left side of the diagram contains the classification of knowledge and scientific disciplines, which emerge concurrently with one’s progression towards Buddhahood. What is interesting is that at the level of the “super-superman” science and philosophy, for example, evolve into *faxiangxue* 法相學 and *faxingxue* 法性學, respectively. While the learning of *faxiang* 法相 means essentially the learning of the essential nature of *dharma*s or different phenomena, the term *faxing* 法性 or “*dharma* nature” (*dharmatā*) could be described to mean the inherent, true nature of the cognizing mind.

#### 4 The Western Experience and New Realism(s)

As we mentioned above, Taixu’s views experienced some minor shifts and changes after his visit to Europe and the United States. Of special interest to us are those aspect of the new intellectual ferment within Taixu’s intellectual field that pertained to the notion of “realism”. Important clues can be distilled already from his conversations with Russell in 1928, in which both men almost immediately started by addressing Russell’s interest in Buddhism and the question of the proximity of the Englishman’s thought to Taixu’s Buddhism. When Russell inquired about this, Taixu responded:

It has got much in common with Buddhism. When you maintain that “we are only able to know that there exist several scattered and inter-related particulars (*te* 特體), while [we do not] assume that there exists one whole, which is composed of this multitude of particulars, or one whole universe that would embrace everything. We further only recognize that there exist several different truths and no single, absolute truth, enveloping everything.” This has got much in common with the *dharma* of continuity of life and death in Buddhism. Where it is not maintained that therefore there exist one “eternal self” composed of several *dharma*s or any such whole entity, but we instead speak about the true appearance (*zhenxiang* 真相) of individual *dharma*s, maintaining that one *dharma* cannot enwrap all truths. (Chen, 1929, 2)

The words set out above confirm what we could only have guessed about from Taixu’s previous writings, namely that he understood his “realism” as being profoundly in line with Russell’s “New Realism”. When he was devising his new Buddhist realism (*xianshi zhuyi*), Taixu was thus very much hoping to connect *Yogācāra* epistemology and the *yinming* science of logic, not only with the Western systematized scientific knowledge, but, more directly, with the notion of realism which was in circulation in

the contemporary Chinese intellectual discourse and gained extra prominence in the newly shaped circle of Chinese “New Realists”. Moreover, Chen Qibo’s report about Taixu’s conversations with Russell reveals the – albeit probably not so profound – involvement of Zhang Shenfu 張申府 in presenting this important contact between Russell and Chinese Buddhism to Chinese readers (*ibid.*, 1). His role or influence with regard to his propagation of Russell’s New Realism on Taixu would not have been so surprising at all. First of all, in the mid-1920s Zhang was still the main proponent and popularizer of Russell’s thought in China. His intellectual renown increased around 1928, when he translated Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus* and joined a group of philosophers in Beijing in the formation of a school of New Realism and mathematical logic at the Private Yenching University, and later also at Tsinghua University in Beijing. Moreover, in his *Reflections* 所思, which started to appear around the time of Taixu’s first papers on realism, Zhang described Russell’s, and consequently also his own idea of realism, in the following manner:

“Humanity” and “the scientific method”; I believe these are the two most precious things. Among the things which in recent years have most often reappeared in my mind or resounded [came up] from my throat, were in particular the following four ideas: analysis (*fenxi* 分析, I formerly especially preferred to use the word *jiexi* 解析), pluralism (*duoyuan* 多元), objectivism (*keguan* 客觀) and realism (*qieshi* 切實). If we combine the last two, we can obtain the fashionable notion called “materialism” (*weiwu* 唯物). Also, as was explained by Russell, the person who most understood these things, the key characteristic of that is generally referred to as “the theory of realism”, which emerged as a result of many different aspects at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, was the belief that the method [should] reside in analysis and cosmology in pluralism. Because of that, I am most opposed to the ideas of “everything or nothing” and anthropomorphism (*renhua sixiang* 人化思想) as disseminated by the literati. (Zhang, 2005, 53–4)

What is even more important is that, back in the year 1920, when Zhang was introducing Russell not only to his close circle of scholars, which also included one of the most important contributors to the *Yogācāra*-revival in the 1920s, Liang Shuming 梁漱溟, he – Zhang – had already established a direct link between Russell’s realism and Buddhist epistemology. Aside from stressing the centrality of the notion of continuum within Russell’s philosophy, he directly compared the latter’s cosmological view to the notion of “storehouse-consciousness” (*alāyeshi* 阿賴耶識, Skrt. *ālāyavijñāna*) from the Consciousness-Only school of Buddhism (see Zhang, 1920). Thus, possible influences on Taixu’s understanding of Russell’s realism become a bit more apparent.

In one way or another, his views on Western realism underwent further changes in the late 1920s, when Taixu acquired more direct, first-hand experience with modern Western scholars and their thought. As has been mentioned above, new horizons within Taixu's notion of realism became apparent, amongst other places, in his lectures on "Buddhism and New Thought" (*Foxue yu xin sixiang* 佛學與新思想), in which he addressed both the modern notion of knowledge (*zhishi* 知識) as well as the nature and content of Russell's New Realism (*Xin shizai lun* 新實在論). Thus, in 1931, Taixu made the following conclusions about Russell's New Realism, the essence of which he recognized in its standpoint of "neutral monism":

[...] Russell considers individuality (*gexing* 個性) to be empty, while not thinking the same about events (*shiqing* 事情). In the teaching of *Mahāyāna* Buddhism, the events are empty as well, which is why these two teachings are not of the same type. In the twelve-part canon of the *Hināyāna* there at least exist a part, which considers humans as empty and *dharma* as not empty. This is quite close to what Russell is teaching. His theories represent one of the newest thoughts in the philosophical world and it is so closely related to the truth of Buddha-*dharma*. This is something, which all the materialist of the last century could not achieve. (Taixu, 1931, 7)

The above excerpt once again contains some striking information, not only about Taixu's worldview, but even more about his positioning within the Chinese intellectual currents of the day. Moreover, it reveals something even more striking, namely a persistent positive attitude towards Russell's New Realism coming from the foremost representative of Buddhist modernization in China. Although in the early 1930s the Chinese discourse on dialectical materialism had already started to shift decisively towards the dogmatism of Soviet Marxism, the memory of Russell's association with the Chinese socialist movement was still quite strong. It is however necessary to remark that, in the debates on dialectical and formal logic from the early 1930s, the "official" proponents of mathematical logic and New Realism took a stand against dialectical materialism, which could have made a general impression that Russell was considered an adversary of the materialist movement in China (cf. Vrhovski, 2021). Nonetheless, what is of the greatest value to us is that all these historical facts, help us pinpoint more exactly Taixu's notion of "realism" in the said period. It helps us understand that, while Taixu would choose to contend against a materialist notion of reality, he would very much see himself in line with the so-called "scientist" New Realism of Bertrand Russell and the entire system of objectivity it related to (modern physics, "analytic" psychology etc.). Furthermore, as was clearly shown in the previous chapter, Taixu in fact used Russell's closeness to *Hināyāna* in support of his

hierarchical classification of consciousness-knowledge-wisdom. By the same token, in his new knowledge about New Realism Taixu found confirmation that *Mahāyāna* and the types of awareness attained by his “super-superman” – major sage and Buddha – followed in direct, logical succession to his idea of scientific realism. This is extremely important for our understanding of modern Chinese intellectual history, since it reveals the profoundly positive impact and long-term significance of Russellian worldview, even on such traditional segments of Chinese thought as Buddhism.

## 5 Epilogue

As an intellectual-historical study, the aim of the above chapters was to provide a general outline of Taixu's thought on realism, with a degree of profoundness which would suffice for us to draw major lines and connections between Taixu's thought on the one hand and a broader intellectual background on the other. Consequently, in the concluding lines of this study we can only make correspondingly general observations about the main features of “realism” in Taixu's thought in the focal period.

Now, the first and perhaps also most important conclusion to the above study is that Taixu's entire undertaking of creating Buddhist “realism” must have been derived from the contemporary Chinese philosophical discourse. What I mean by this is that his recognition of the idea of “realism” as a quite universal token of modern objectiveness was undoubtedly derived from the above-mentioned discourse. Moreover, Taixu did not decide to rest his modern Buddhistized theory of knowledge on just any notion of “realism”, but rather on a “realism” which at that time was closely associated with Bertrand Russell and his impact on the formation of Chinese academic philosophy in the 1920s. This is a crucial finding, since it offers additional insights into the overall status and position of Russell's philosophy and its correlated “system of objectivity” (comprised of physical sciences – modern relativistic physics and quantum mechanics – along with mathematical logic, behaviorism, socialism etc.) within the Chinese intellectual world. Since especially the late 1920s represent a period of time in which the presence and status of, for example, New Realism or mathematical logic were not too clearly attested, Taixu's thought offers some invaluable clues about such issues. What is even more interesting for a scholar of modern Chinese Buddhism is the intricate webs of intellectual influence behind Taixu's ambitious syncretism of modern science and Buddhist epistemology. What becomes clear to us in the end is that Taixu, as the leading figure of Chinese clerical as well as lay Buddhism at the time, saw Buddhism as inherently coherent with a Russellian type of scientific objectivism. This fact is incredibly interesting because as an intellectual phenomenon it predates similar such (and at least more significant) associations, in both the East and West by several decades. It further lays the foundations for Buddhist modernism, which took roots in



the entire Sinosphere (i.e. the sphere of Chinese cultural influence) in the decades following Taixu's death in 1947.

Secondly, when it comes to the manner and ideational approach which Taixu used in laying the foundations of his "realism", it is important to note that these included not only Buddhist sources (the Consciousness-Only tradition, Buddhist logic etc.) but also, and to a considerable degree, Chinese traditional concepts and contemporary intellectual modernity. The semiotic and conceptual basis of his "realism" are especially apparent with regard to his "rectification" (*zheng* 正) of the "name" (*ming* 名) "reality" (*xianshi*) in the first place. This includes a consistent application of binary/synthetical cosmological concepts such as *yuzhou* 宇宙 ("the universe"), *shijie* 世界 ("world"), and ultimately also *xianshi* 現實 for "reality". Nevertheless, as demonstrated in the second chapter of this study, Taixu's vision of Buddhist "realism" did rest on the idea of Buddhist "epistemology" as the superstructure of universal knowledge and awareness of the nature of "reality". His "Consciousness-Only" approach to the nature of knowledge led him to create a hierarchy of "consciousness-awareness" and "wisdom-awareness" about the manifest reality, in which the inward turn of the mind (*xin* 心, *citta*) and its ultimate self-awareness constitutes a stage which is not entirely transcendent of knowledge about reality, but follows directly from it. Buddha's realization is thus not a complete renunciation of the lower levels of *dharma*, but an awareness which springs out of lower levels of consciousness (*shi*) about the external manifestations of the collective mind(s) throughout ages (on the plurality of karma and causality see Vrhovski, 2023, forthcoming). This is a very important feature pertinent to Taixu's attempt at creating a "collectivist Buddhist vehicle" or a greater *Mahāyāna* as a social movement, which would embrace all strata of Chinese society and facilitate the intellectual-scientific evolution of the Chinese state. That this project was probably meant to stand in opposition to the growing Communist movement is entirely clear from Taixu's later writings, while his early (late 1910s and early 1920s) work still bears the profound imprint of his fascination with a certain type of Western "socialism". But it needs to be emphasized here that the early notions of "socialism" which circulated in the Chinese intellectual world in the period considered here were still rather universalist, and usually related to the same worldview which Taixu later identified in Russell's New Realism.

Finally, everything that was pointed out above should serve as an important reminder of the complexity of the intellectual historiography of Chinese modernization. It should serve as an indication that categories and concepts we use to analyze, for example, the "history of modern Chinese Buddhism", should not be taken for granted. Moreover, such broad intellectual spheres as "modern Chinese Buddhism" ought to be primarily analyzed and treated within a broader intellectual framework from the time, including the personal and inter-personal levels, relevant cultural backgrounds, and so

on. Although it may be reasonable to assume that, at least at the pragmatic or utilitarian level, diachronic discussions of Buddhist philosophy ought not to be impeded by an excessive regard for intellectual history, it needs to be emphasized that by omitting the latter one should also be aware of the methodological limitations which thus arise in relation to making inferences, drawing identities, or distinguishing concepts across philosophical systems. What I mean by “limitations” pertains largely to the use of reference when it comes to ascribing certain ideas to individuals, schools, traditions or cultures. In short it is the intellectual-historical background which enables us to make such references with greater precision, and makes it possible to make more general inferences about them. While, on the other hand, efforts at seeking meaning or use in these concepts and categories should always be methodologically cautious, recognizing the personal, utilitarian, and relativistic or even inadvertently absolutistic nature of such still very significant undertakings.

## References

- Chen, Q. 陳濟博, Ji Taixu dashi yu Luosu xiansheng zhi tanhua 記太虛大師與羅素先生談話 [A Recording of the Conversation between Master Taixu and Bertrand Russell], *Haichao yin* 海潮音 10 (2), 1929, pp. 1–4.
- D’Amato, M., Why the Buddha Never Uttered a Word?, in: *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy* (eds. D’Amato, M., J. L. Garfield, T. F. Tillemans), Oxford 2009, pp. 42–56.
- Dessein, B., The Heritage of Taixu: Philosophy, Taiwan, and Beyond, *Asian Studies* 8 (3), 2020, pp. 251–277.
- Goodell, E., Taixu’s Youth and Years of Romantic Idealism, 1890–1914, *Chung-Hwa Buddhist Journal* [*Zhonghua Foxue xuebao* 中華佛學學報] 21, 2008, pp. 77–121.
- Hammerstrom, E., *The Science of Chinese Buddhism: Early Twentieth-Century Engagements*, New York 2015.
- Huizhao 慧沼, Cheng Weishilun liaoyi deng 成唯識論了義燈, *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 (ed. Takakusu Junjuro), 43 (1832), Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai, Tokyo 1988, <http://tripitaka.cbeta.org/T43n1832> (accessed: 24. 10. 2016).
- Kalupahana, D. J., *A History of Buddhist Philosophy – Continuities and Discontinuities*, Honolulu 1992.
- Pittman, D. A., *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu’s Reforms*, Honolulu 2001.
- Taixu 太虛, Dacheng Fofa de zhenyi – xianshi zhuyi de – jingjin zhuyi de 大乘佛法的真義——現實主義的——精進主義的 [The True Meaning of Mahāyāna Buddhadharma – Realistic and Progressivist], *Haichao yin* 海潮音 7 (11), 1926, pp. 3–5.

- Taixu 太虛, Xianshi zhuyi 現實主義 [Realism], *Haichao yin* 海潮音 9 (5), 1928a, pp. 1–19.
- Taixu 太虛, Xianshi zhuyi (xu shangqi) 現實主義 (續上期 [Realism (Continued)]), *Haichao yin* 海潮音 9 (6), 1928b, pp. 1–14.
- Taixu 太虛, Xianshi zhuyi (xu shangqi) 現實主義 (續上期 [Realism (Continued)]), *Haichao yin* 海潮音 9 (7), 1928c, pp. 1–19.
- Taixu 太虛, Xianshi zhuyi (xu shangqi) 現實主義 (續上期 [Realism (Continued)]), *Haichao yin* 海潮音 9 (8), 1928d, pp. 1–14.
- Taixu 太虛, Xianshi zhuyi (xu shangqi) 現實主義 (續上期 [Realism (Continued)]), *Haichao yin* 海潮音 9 (9), 1928e, pp. 1–12.
- Taixu 太虛, Xianshi zhuyi (xu shangqi) 現實主義 (續上期) [Realism (Continued)], *Haichao yin* 海潮音 9 (10), 1928f, pp. 13–26.
- Taixu 太虛, Foxue yu xin sixiang 佛學與新思想 [Buddhism and New Thought], (recorded by Li, C. 李傳書 and Ye, Y. 葉玉甫), *Nanyang zhongxue xiaofanhui huikan* 南洋：南洋中學校友會會刊 2 (5), 1931, pp. 6–9.
- Vrhovski, J., A Few Important Landmarks in the Chinese Debates on Dialectical and Formal Logic from the 1930s, *Asian Studies* 9 (2), 2021, pp. 81–103.
- Vrhovski, J., The Subject's Guide to the Realms of Karma – Notes on Reading the Work of Dharma Master Taixu, *Buddhist Studies Review* (forthcoming in 2023).
- Zhang, S. 張申府 [Songnian 崧年], Luosu 羅素 [Russell], *Xin qingnian* 新青年 8 (2), 1920, pp. 1–6.
- Zhang, S. 張申府, *Zhang Shenfu wenji* 張申府文集——第三卷 [Collected Works of Zhang Shenfu – Volume 3], Shijiazhuang 2005.

## **Buddhist Realism for Modern Times: Intellectual-Historical Readings into Dharma Master Taixu's Essays on Realism**

**Keywords:** Buddhism, modern science, realism, Republican China, Taixu

In the early 1930s, when the project of scientific modernization was in full swing in Chinese Buddhist circles, Dharma Master Taixu wrote a series of essays on “Realism” (*Xianshi zhuyi* 現實主義, 1928–1931). These represent one of the profoundest series of writings documenting his understanding of the link between science and Buddhist epistemology/ontology, and consequently also on the role of his notion of scientific Buddhism for modern times. Aside from his meditations on the relationship between science and Buddhism, in this important series of essays Taixu also provided his more or less critical accounts on modern philosophical currents in contemporary China, including Russell's “New Realism” and materialism.

This paper aims to provide a concise reading of the above-mentioned writings by Taixu, in order to cast some new light on the understanding of Western modern philosophy in Chinese Buddhist modernism of the Republican Era, on the one hand, and to highlight the main theoretical features of Taixu's notion of scientific Buddhism, on the other. Aside from that, I also aim to present some new insights into the otherwise overlooked aspects of the broader intellectual sphere of Chinese Buddhism of the Republican Era. As regards the broader historical and intellectual context of Taixu's writings, the analysis provided in this article will be regarded within the framework constructed in my forthcoming article on Taixu's philosophy in the journal *Buddhist Studies Review*.

### **Budistični realizem za moderne čase: idejno-zgodovinska branja esejev Mojstra dharme Taixuja o realizmu**

**Ključne besede:** budizem, moderna znanost, realizem, republikansko obdobje Kitajske, Taixu

V zgodnjih 30. letih 20. stoletja, ko je bil projekt znanstvene modernizacije v budističnih krogih v polnem razmahu, je Mojster dharme Taixu spisal serijo esejev o »realizmu« (*Xianshi zhuyi*, 1928–1931). Ti eseji predstavljajo eno izmed globljih serij spisov, ki pričajo o njegovem razumevanju povezav med znanostjo in budistično epistemologijo/ontologijo, s tem pa posledično pričajo tudi o vlogi njegovega pojmovanja znanstvenega budizma za moderne čase. Poleg njegovih premislekov o zgoraj omenjenem odnosu med znanostjo in budizmom je v tej pomembni seriji spisov Taixu prav tako podal svoje, bolj ali manj kritične, obravnave tokov moderne filozofije na Kitajskem, vključno z Ruslllovim »novim realizmom« in materializmom.

Ta članek poskuša podati zgoščeno branje izbranih Taixujevih del, in sicer z namenom osvetliti pojmovanje moderne zahodne filozofije v okviru kitajskega budističnega modernizma v republikanskem obdobju ter glavne teoretske značilnosti Taixujevega razumevanja t. i. znanstvenega budizma. Prek proučevanja gradiva bom došel do novih vpogledov v sicer popolnoma spregledane vidike širše idejne sfere kitajskega budizma iz republikanskega obdobja, kar pa se tiče širšega zgodovinskega in idejnega konteksta Taixujevih del, pa bo analiza, ki jo podajam v tem članku, obravnavana v okviru mojega prihajajočega članka o Taixujevi filozofiji, ki bo objavljen v reviji *Buddhist Studies Review*.

## About the author

**Jan Vrhovski**, Ph.D., is currently an Assistant Professor and research associate at the Department of Asian Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. His research interests lie in the history of mathematical logic in China, Chinese logic, and modern Chinese philosophy, with a special emphasis on analytic philosophy, the history and philosophy of science, and philosophy of Ludwig Wittgenstein.

Email: [jan.vrhovski@ff.uni-lj.si](mailto:jan.vrhovski@ff.uni-lj.si)

## O avtorju

**Jan Vrhovski**, PhD, je trenutno docent in raziskovalec na Oddelku za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegova raziskovalna zanimanja zajemajo zgodovino matematične logike na Kitajskem, kitajsko logiko, moderno kitajsko filozofijo s poudarkom na analitični filozofiji, zgodovino in filozofijo znanosti ter filozofijo Ludwiga Wittgensteina.

E-naslov: [jan.vrhovski@ff.uni-lj.si](mailto:jan.vrhovski@ff.uni-lj.si)



Tara Peternell

## Prostor absolutne ničnosti: približevanje k (ne-)sebstvu v Nishidovi filozofiji

### 1 Pričetki

Nad njim se sončna luč razžarja,  
pod njim je morje v dalj in šir.  
A jadro si želi viharja,  
kot da v viharju bil bi mir!

Mihail Jurjevič Lermontov, *Jadro*<sup>1</sup>

Lermontov v sklepnem delu svoje pesmi *Jadro* pred nas slikovito in kontrastno postavi dokaj nerazumljiv, na prvi pogled povsem kaotičen zaključek, ki deluje razumljivo zgolj na obskurni, metaforični ravni. Jadro prvotno pluje po mirnem morju, pozneje se znajde v neurju, slednjič pa je postavljeno v dihotoomijo med celotno paletto nasprotij, kot sta svetlo in temno, ki se ultimativno izpeljujejo v dinamično igro in naposled ugledajo rešitev in izpolnitev v aktu združitve v nezdruženosti. Iz prvih dveh verzov veje milina tople svetlobe, ki v stiku z vodo doprinese k imenitnemu, um očiščujočemu pogledu; pričamo odprtosti brezdanelega starodavnega morja, kot bi se poet posebej trudil, da pričara najbolj miren prizor, previdno izbran izmed vseh preostalih možnosti. A vendar – zakaj ob takšni milini začutimo oboje: izpolnitev in hkrati tako močan prenevajoč občutek neizpolnjenosti, kot da ni bilo vse izrečeno?

Tako lepa harmonična celota naj ne bi terjala nikakršne dopolnitve takšna, kot je, ujeta v popolnem trenutku in ovekovečena. A jadro terja pomoč vetra, da bi plulo in se prebijalo skozi vihar, znova in znova, da se lahko vnovič povrne v stanje tega spokoja, saj brez enega ne more biti drugega. Nenadoma se vse skupaj ne kaže več za tako kontrastno – pesnik postavi mesto miru naravnost znotraj samega viharja. Sedaj sta oba vseprisotna, še vedno ohranjata vse svoje prvotne lastnosti, a vendar nastopata kot prej nezdružljiva, sedaj nerazdružljiva dela celote. Vihar postane spokoj in spokoj

---

1 Lermontov (1963, 16).



vihar. Vihar in mir postaneta jadro, medtem ko jadro ni ne zgolj eno ne drugo, ampak oboje. Povedano drugače – na pričetku pričamo navidezno popolnoma nezdružljivim protivjem; sonce sicer lahko razžarja morje, vendar z njim nikoli ne prispe v pomešanje, in v prostoru med zrakom in vodo se pred našimi očmi riše razmejujoč horizont, navidezna ravna meja. Da bi dospeli do prave združitve, je terjan napor naravne sile – mogočen vihar, v katerem se zrak, voda, luč, morje povežejo v mir.

Filozofija Nishide Kitarōja se prične v središču viharja, medtem ko se ga množstvo mislecev prikrito boji in si ga nikakor ne želi izzvati. V tem morju, v katerega smo bili nehote vrženi, smo se želeli okleniti nečesa, česar koli. Namesto da bi pluli z valovi, smo pričeli preštovati in poimenovati zvezde ter neumorno iskali pot ven in onkraj. Poimenovane zvezde so pričele tvoriti ozvezdja, sonce označevati našo lego, in prav zares smo se sčasoma zasidrali na kopno. Vendar smo se s temi dejanji povsem iztrgali iz primordialnega morja z izostankom naše želje v povratak v divjino viharja, si krojili svet po svoji meri in v tem dodobra pozabili, kaj pomeni pluti. Ta svet je za nas sčasoma postal pred-izkušnja enigma, s konceptualizacijo smo spoznali, da med subjektom in objektom veje neznosna vrzel, da je nekaj vnanje in drugo notranje, in tako začeli bolešno osmišljati svoj obstoj v njem, ustvarili smo neštverno mnogo zapletenih konceptov ter začutili neizpolnjenost v svoji krojeni harmoničnosti v obliki razkola med sabo in svetom. Tu se pojavi Nishida in začne s preizpraševanjem vseh naših predpostavk in okvirov misli s plemenito željo, da bi nam ponudil pot za rešitev iz lastnih okovov.

Pojmi, s katerimi filozof razpolaga, so izjemno zvezani in se medsebojno dopolnjujejo, ali bolje – prvi se sproži in preostali mu skoraj samoumevno sledijo kot plaz, v nizu. Zato se najprej velja pomuditi pri primarnemu sprožiteljcu, ki v njegovem življenjskem delu neumorno plete rdečo nit, k pričetku katere se Nishida v svojem pisanju neomajno poskuša povrniti.<sup>2</sup>

## 2 Čisto izkustvo

V svojem delu *Razprava o dobrem* [善の研究] iz leta 1911 Nishida prvič uvede koncept čistega, ali kakor mu tudi pravi, neposrednega izkustva, nad katerim se prvotno navduši po prebiranju del Williama Jamesa. Že v prvem odstavku imenitno povzame njegovo srž, ko pravi:

Izkusiti pomeni spoznati dejstva takšna, kakršna so, vedeti v skladu z dejstvi prek popolne odpovedi svojim lastnim fabrikacijam. Tisto, s čimer po navadi

2 Nishida čisto izkustvo na več mestih opredeljuje kot temelj svojih raziskav. Njegov učenec Keiji Nishitani je v delu o učitelju dodatno orisal ta sentiment: »S temeljem je menil oboje; točko pričetka, iz katere so se razvile njegove nadaljnje ideje, in točko, h kateri se vsak dodatni razvoj, tako na področju njegovih individualnih idej kot v njegovi misli kot celoti, vrača.« (Nishitani, 2016, 107)



mislimo spoznanje, je razvrednoteno z nekakšno vrsto misli, zato je ko rečem čisto, to počenjam z ozirom na stanje izkustva takšnega, kakršno je, brez kakršnihkoli pridatkov namerne diskriminacije. Trenutek ugledanja barve ali slišanja zvoka, denimo, predhaja misli o tem, katere barve ali kakšnega zvoka nekaj je. V tem pogledu je čisto izkustvo identično z neposrednim izkustvom. Ko nekdo neposredno izkusi sebi-lastno stanje zavesti, tu še ni prisotnega subjekta ali objekta, in spoznanje ter njegov objekt sta popolnoma zedinjena. To je najbolj čisti tip izkustva.<sup>3</sup> (Nishida, 1990, 3–4)

Kot je bilo nakazano v uvodnem delu, Nishida že v svoji prvi postavki ne dela nikakršnih razlikovanj in razmejitev med subjektom in objektom, kar je ključnega pomena za nadaljnji razvoj njegove filozofije, še posebno za razvoj njegove poznejše topologije. »Delo bi bilo najbolje karakterizirano kot sistematična razprava o temah etike in morale, ki temelji na ontologiji neposredno izkušenih dejstev.« (Nakajima, 2022, 1)

Čisto izkustvo je eno, kompleksno in se venomer odvija v sedanjem času. To, da se vselej odvija v sedanjosti, je zamišljeno tako, saj takrat, ko izrekamo preteklost ali prihodnost, to dejanje vsakič in brez izjeme počnemo v sedanjosti. Gre torej za nekakšen »večni sedaj«, trenutek, ki pa mu je sicer dopuščena potencialna razpotegnjenost v času v obliki naravnega toka sosledja dogodkov, ki ne vsebuje nikakršnega razmišljanja ali kakršnekoli konceptualizacije. Primeri, s katerimi bi se dalo ponazoriti tovrstno sosledje dogodkov, so v Nishidovem pisanju največkrat predstavljeni prek opisovanja raznoraznih likov, ki so tehniko svojih veščin izpopolnili do te mere, da so svojo vlogo zmožni do stopnje popolnosti odigrati brez vsakršnih, najsibo notranjih ali zunanjih posegov v izvajano dejanje. To pa so sposobni na takšen način storiti ravno zaradi tega, ker so popolnoma odmislili vse naučeno in mu odprli pot v pozabo ter prestopili breg, podajajoč se v stanje enosti, s tem pa obenem doživeli čisto izkustvo v sosledju dogodkov. Kljub temu pa je, poudarja Nishida, tovrstno izkustvo utemeljeno v popolnem zavedanju subjekta o svojih dejanjih. Med drugim je neomejeno s časom in prostorom, kar pomeni, da vsakega izmed posameznikov lahko doleti prav v vsaki okoliščini, ne da bi se mu poskušali namerno približevati v neumornem iskanju načina, kako ga priklicati. V svoji preprostosti, oz. čistosti, si v tem bežnem hipu skozi svoj princip enotnosti lasti zmožnost, da izgrajuje in razodeva vso celoto dejanskosti – teza, ki bo kmalu dopolnjena v okviru njegove teorije prostora.

V njem se srečujejo vsi materialni in duhovni fenomeni, njegova drža pa je v tem zelo posebno zastavljenem filozofiranju drža, lahko bi dejali, *a priori*ja vseh *a priori*jev.

---

3 Vse citirane odlomke iz navedenih bibliografskih enot, z izjemo besedil Maje Milčinski, Lermontova in Bashōjevega haikuja o žabi sem prevedla iz angleškega jezika. Nishidova besedila v izvornem jeziku so dostopna v njegovih obsežnih zbranih delih *Nishida Kitarō Zenshū* (NKZ), ki jih je izdala založba Iwanami Shoten.

Postavljen vanjo tako predhaja tudi eksistenco samo, kot se opredeli Nishida v svojem pisanju ob poudarjanju, da čisto izkustvo predhaja razlikovanju med rečmi in sebstvom, zakaj vsa izkustva, ki jih doživlja sebstvo, obstajajo zgolj kot selektivno odtujeni fragmenti unije, ki je tisto vrhovno – čisto: »Mnogo let sem se trudil razložiti vse reči na podlagi čistega izkustva kot edine možne dejanskosti [...]; sčasoma sem dognal, da ne gre za to, da izkustvo obstaja zato, ker obstaja posameznik, ampak da posameznik obstaja dolgujoč temu, da obstaja izkustvo.« (Carter, 2013, 26) Iz tega odseka postane razvidno, da zanj takšno izkustvo sega prek meja posameznika samega.

V odnosu do čistega izkustva Nishida opredeli tudi čisto zavest, ki obstaja pred vsako ločitvijo na subjekt in objekt in je ravno ta, ki veže svet s sebstvom. Zaznano in zaznavajoči sta v njej eno in tvorita predpogoj celote vednosti o svetu. Nishida pravi, da se zavest kaj hitro zaplete v tvorjenje sodb v svojem premlevanju o spominih preteklosti ali v razmišljanju o trenutnem dogajanju. Če zapade v to past, se odreče svoji čistosti tako v izkustvenem kot v zavestnem smislu. Pristno čisto izkustvo namreč nima nikakršne pridanosti kompleksnega pomena in se nahaja zgolj v »sedaju«; je prisotna zavest o pojavih – takšnih, kot so. Zavest o celokupnosti vsega je vedno zavest *o* in v trenutku njenega nahajanja; če dejavno razmišljamo o tem, »sedaj« nemudoma izpuhti.

Dokler zavest ohranja striktno enotnost, ne glede na njeno naravo, je čisto izkustvo: to je preprosto dejstvo. A ko je unija prelomljena in zavest v »sedaju« vstopi v relacijo z drugimi zavestmi in tvori pomene ter sodbe [...], se stanje čistega izkustva razdre in razblini. (Nishida, 1990, 9)

Najbolj osnovna vrsta zavesti, čista zavest, se torej zrcali sama znotraj sebe, tako da ni nobene razlike med zrcalom in tem, kar je odsevano. Vse to v nas bojda poraja zanimanje za to, v kakšno vlogo je v sklopu te teoretske zastavitve postavljen naš svet.<sup>4</sup> S tem se tudi približamo prvim očitkom, ki jih s strani svojih sodobnikov prejme Nishida. Gledano zgolj s plati čistega izkustva, se svet nahaja v položaju, ki ni položaj pred menoj, ampak v meni, saj se v prvi vrsti šele prek tega lahko vzpostavi kot vseprežemajoča enost. Vsekakor se je treba uriti v vaji krožnosti s pričetkom v tem, da mu vedno znova vdihujemo kontekst in pridajamo koncepte, vendar je to treba početi zgolj zavoljo tega, da ga naposled ponovno dekonstruiramo do temeljev, do točke izpraznitve.

Čez lečo čistega izkustva, ki v ranem obdobju avtorja še v precejšnji meri temelji na zavesti, gre na svet zatorej gledati kot na nekaj popolnoma nekonsistentnega. Kot o njem zapiše Milčinski: »Človekovo bivanje ima zanj značaj akcije: bistveno je delovati v svetu, ne pa spoznavati dejanskosti takšne, kot je, brez vsakršnega sodelovanja

4 »Ko je Nishidov pogled pridobil na svoji konkretnosti, je sčasoma preusmeril svojo osredotočenost stran od delovanja zavesti k historičnemu svetu kot celoti.« (Heisig, 2011, 646)

miselnega delovanja.« (2013b, 175) Posledično se ne smemo nikakor pustiti navezati na verigo konceptov in prepričanj, ki si jo spletemo po volji, saj se s tem oddaljujemo od pravega uvida v stvarnost, ki je preprosta dejanskost sveta takšnega, kakršen je, podan v edini možni obliki na podlagi izkustva. Za dodatno ponazoritev tega, kako približno utegne takšno izkustvo izgledati, si oglejmo enega izmed bolj znanih haikujev, ki ga je zapisal Matsuo Bashō in bo služil kot zelo lep pripomoček za nadaljnje razumevanje:

|                    |       |
|--------------------|-------|
| starodavni ribnik/ | 古池や   |
| žaba skoči notri/  | 蛙飛び込む |
| zvok vode/         | 水の音   |

Že po prvem branju si, skozi svoje predhodne predstave, ni težko ustvariti poljubne slike okolja in vzdušja, kamor je vpeto dogajanje, v katerega smo pahnjeni s pesnikove strani. Prvotno mirujočemu, nepremičnemu stanju v drugi vrstici sledi nepričakovano dejanje, ki zaradi svoje nenadnosti preusmeri našo pozornost in jo napoti na eno specifično točko – subjekt žabe, ki se nahaja v postopku izvrševanja dejanja. Tisto najpoglavitejše pa se prigodi v samem zaključku, ki ne pove nič drugega kakor ... zvok vode [水の音]. Ali, rečeno še preprosteje – *čof*, ki nas povsem oddalji in popelje stran od ribnika, zamegljujoč celotno dogajanje, ki je do njega vodilo. Naposled se nahajamo v trenutku, v stanju, v katerem slišimo zvok, ki je odpihnil sleherno pomembnost tega, kar mu je bilo predhajalo. V njem nehote odmislimo oboje – tako ribnik kot žabo in njen skok ter vso okolico nasploh. Ko vse to izgine, nastopi trenutek čistega izkustva.

### 3 Kriza jezika

Leta 1950 je Martin Heidegger podal predavanje z naslovom *Govorica govori*. Nekoliko prej je bilo govora o Nishidovem podvigu zajeti in poskusiti opredeliti pojem čistega izkustva takšnega, kot se nam nenapovedano, nič hudega slutečim, pokaže v vsej svoji veličini, in izkazalo se je, da je to prva, ključna postavka njegove filozofije, ki jo zagovarja. Heidegger se morda neposredno ne ukvarja s to strukturo, vendar se dozdeva, da je v določenih pogledih v svojem poznem, jezik raziskujočem obdobju precej blizu Nishidi, a ne nujno obratno.<sup>5</sup> Pri njegovem podvigu sicer ne gre za cilj

5 Vsekakor pa moramo biti pri tovrstnih primerjavah in izpeljavah vselej previdni. Pri Nishidi in Heideggru ter drugih predstavnikih kjotske šole gre namreč za povsem različne miselne in metodološke okvire, četudi ti avtorji delujejo izjemno prikladno za nagle primerjave. V sodobnem diskurzu sta avtorja često primerjana kot osebi s podobno mislijo, ali pa sta prehitro postavljena na dva kontrastna pola, a temu ni tako. Heideggrov primarni cilj, ki ga zasleduje v svojem življenju, je razbremenitev spon metafizike, ki izhaja iz grške filozofije. Zaradi ujetosti vanjo postane mislec ontološke difference in eksistencialov, kljub temu pa ostane zaprt v spono konceptualizacije, kot mu pozneje očitajo poststrukturalisti, medtem ko Nishida nima te namembnosti in konceptualizacijo celo *zavrača* ter se ne navezuje na to misel, oz. govori o popolnoma drugi problematiki in paradigmah. Pričujoče poglavje je menjeno kot povezava v ohlapnem smislu, ki služi esejističnemu toku članka in ne implicira stapljanja misli.

izgraditi celoten pojavni svet na podlagi čistega izkustva; bolj kot to se mu za perečo problematiko postavlja vprašanje, kako ga *ubesediti*. V sklepnem delu omenjenega predavanja se pojavi zelo zanimiva misel, ki se ponuja kot dober prehod v tisto, kar pozneje postane osrednji del Nishidove filozofije. Morda bi morala pričeti v obratni smeri, saj točno ob istem času, ko Heidegger šele izda delo *Bit in čas*, Nishida leta 1927 že objavi prvi esej, v katerem naslovi koncept *basho*, ki nas bo zanimal predvsem v naslednjem poglavju prispevka. Nishidovo ime se je izven meja Japonske sicer prvič pojavilo v nemških akademskih krogih v zgodnjem 20. stoletju, ko »so številni japonski filozofi, vključujoč njegove bivše študente, kot je Miki Kiyoshi, in kolege, kot je Tanabe Hajime, študirali z Rickertom, Husserlom in Heideggrom ter so nemškim profesorjem predvidoma poročali o Nishidovi misli.« (Maraldo, 2022, 117)

Uvodoma bi bilo dobro kar najbolje razjasniti, kaj se je v tistem času odvijalo v Evropi – izhodišče pričujoče problematike v evropskem prostoru je docela preprosto in ni se težko strinjati z dejstvom, da je v prvi vrsti zares utemeljeno. Predstavljajmo si svoj ustaljeni vsakdan in naše udejstvovanje v govorici v toku le-tega; povečini bo šlo za skoraj popolno pasivnost, v kateri ni vsebovan faktor kakšnega ključnega napora in napetega razmišljanja za izrekanje trditev, in obratno, nudenje odgovorov na tisto, kar je bilo vprašano. A vendar se nemalokrat utegne zgoditi, da smo v določenih, predvsem nepričakovanih situacijah, soočeni s trenutki (morda bolje povedano s trenutkom), ki nikakor ne sovpadajo s to sliko – dozdeva se namreč, kot da izvirajo iz nekega povsem drugačnega sveta kot tistega, na otip roke dosegljivega – prepogosto se dogodi, da ob tem obnemimo, saj nam vsak ponoven poskus vpeljati jih v vsakdanji način govora spodleti. Obvisijo v zraku, kot nek tujek. Lahko bi dejali, da omenjeno tišino dolgujemo nesposobnosti jezika, ki ne dopušča združitve tega čudnega v okvir vsakdanjega, kar se na zunaj prikazuje kot zelo neprijetna zagata, in tako nastane nov uvid v koncepcijo jezika kot izoliranega od globljega pomena reči. Pojavi se prepad, prek katerega ne moremo zgraditi mostu, da bi ga prečili, ker nimamo pravega orodja, saj se ta prepad nahaja med trenutkom razodetja pomena oz. tistega, kar je čisto izkustvo samo, v katerem se v nepojasnljivem sunku razodeva in osmišlja ves svet, in med trenutkom nezmožnosti ubeseditve pomena v okviru jezika, s katerim razpolagamo nasploh. V tem prepadu se znajde Heidegger pa tudi številni drugi sodobniki.

Nishida verjetno s tem sploh ne bi imel nikakršnih težav, saj smo pri njem priča povzdigovanju tovrstnih trenutkov »neubesedljivega«, v katerih se zanj ne odslikava nikakršen prepad; prej kot o prepadu bi lahko v sklopu njegovega razmišljanja govorili o utelešenju popolnosti, o nujnem povratku k izvorni preprostosti, ki posameznika poveže s celotnim kozmosom v tišanju in uniji, ki se manifestira v ničnosti. Njegov zaključek bi bil verjetno veliko bolj blizu Adornovemu, ki v opredeljevanju do jezika v svoji negativni dialektiki namerno konstantno ohranja to razdaljo med ubesedljivim

in neubesedljivim (čistim izkustvom), saj meni, da se v tem skriva potencial ubeseditvenega elementa, da deluje kot nekakšna kritika konceptov. Ko je tem posebnim trenutkom dovoljeno, da govorijo sami zase in s tem ohranjajo svoj pravi smisel, lahko iz tega nastane pravo dialektično gibanje, ki zna voditi v transformacijo konceptov. Po Adornu se mora filozof pri opravljanju svojega dela vselej zavedati, da je smisel ravno v uporabi konceptov,<sup>6</sup> in sicer zavoljo tega, da bi odpečatali in na plan priklicali ta izmuzljiv izkušenski moment, ki ga ni mogoče izraziti v obliki še enega izmed premnogih konceptov, kar pa oba trenutka imenitno ohranja v stanju medsebojne napetosti. Ob tem ne smemo pozabiti, da je največjega pomena reflektirati tovrstne trenutke, kar bi lepo sovpadalo z Nishidovo izrecno potrebo po povratku, po odpečatenju trenutka čistega izkustva in ponovnem izgrajevanju konceptov, ki pa se mora na koncu izpeljati v razgraditev, ki vodi nazaj, prav tja v pričetek, v neubesedljivo. Omenjeni prepad je zgolj zavedanje mišljenja, da ne zadošča, to pa je za Adorna ravno pogoj kritične misli kot takšne, in izjemno mikavna je ideja pustiti neubesedljivemu, da teče kot reka v gibanju, ki se je ne da zajeti in ki zdrsne iz prijema takoj, ko pridemo v haptični stik z njo.

Zakaj neki torej Heidegger? Adorno resnično počiva v najbolj ustreznem soskladju z Nishido, ko je govora o čistem izkustvu samem, a Heideggrov prispevek o krizi jezika je v nekem drugem pogledu in odseku vseeno izjemno pomemben za nadaljnji uvid v tisto, kar sledi v nadaljevanju. Da bi nas dodatno napotil, kako se učinkovito lotevati problematike neubesedljivega, se Heidegger posluži pojma raz-ločenja, ki ga bom na nekaterih delih preprosteje poimenovala kot nekakšno sredino. Tu se filozof opre na dihotomijo med svetom in rečmi, ki zanj ne bivajo tesno drug poleg drugega, ampak prehajajo drug k drugemu. Omenjena sredina pa si lasti izvršitveno vlogo zedinjanja te nasprotujoče si dvojice. Poudariti je treba, da pri Heideggru tu ne gre za dokončanje v stapljanju ali sintezi. V nasprotja združujoči sredini antipoda kljub vsemu nastopata kot dva dela, docela ločena, ostajajoč takšna, kot primarno sta – v tej ločenosti pa se nahaja njuno bistvo.<sup>7</sup>

Ko raz-ločenje zbira svet in reči v ubranost bolečine notrine, poziva to dvojico v njeno bistvo. Raz-ločenje je poziv, iz katerega je najprej poklicano sleherno pozivanje, ki tako pripada pozivu. Poziv raz-ločenja je v sebi vedno že zbral vse pozivanje. Vase zbrano klicanje, ki v klicanju zbira k sebi, je zvonjenje kot zvonjava. (Heidegger, 1995, 25)

6 Velja omeniti, da je Adorno že vselej ujet v konceptualizacijo, tako kot Heidegger. Zanj je izkušenski trenutek ničnosti zgolj točka vzpostavljanja novih konceptov in pomenov, medtem ko pri Nishidi govorimo o spoju subjekta in objekta v čistem izkustvu in pozneje v prostoru (*basho*), uniji, ki se nemudoma razblini, ko poskušamo tvoriti koncepte ali pridajati pomene.

7 Heidegger se tu sprašuje po bistvu govornice takšne, kakršna je, torej govornice kot govornice.

Bistvo dvojice, ki je ločenje, iz sebe razprostira nekakšno sredino, ki združuje eno in drugo in na ta zelo poseben način deluje kot združitev v nezdruženosti. Sredina ni nič drugega kot, nekoliko ohlapno povedano, dimenzija ali *topos* [τόπος], v katerem se nahajajo svet in reči in kjer se obenem nahaja njihovo bistvo. V jeziku nemalokrat pride do izraza nekaj, kar ni tisto, o čemer teče naša beseda. To enači s kraljestvom tišine, v kateri se identificirata ti dve nasprotji. Izvorni klic k pozivu sredine na plano, pravi, je tisto prisotno pozivanje, v katerem se nahaja bistvo govorjenja. Sredina vodi v pomiritev vsega s tem, da v soskladje postavi svet in reči, dvojico, ki se medsebojno spravlja v tišino. To ni kakšno brezglasje, ni nepremičnost, omejena na oglašanje; sredina je v tem pogledu kot tišina, ker je glavni uravnavajoči del stabilne vezi med svetom in rečmi. Heidegger torej prispe do nekakšne razrešitve, ki si vzame za temeljno postavko, da naše besede, ali bolje, govorica kot govorica, lahko prispe v odzivnost v tovrstnih trenutkih, v katerih se naše izkustvo razodeva kot pomensko eno, čeprav se nikoli ne izvrši v tej enosti prek kakršnekoli popolne združitve. Čisto govorjeno ali čisto izkustvo se zanj nenadoma prikazuje kot filozofska nuja po ubeseditvi neubesedljivega. Raz-ločenje kot eno in *topos* po Heideggru avtonomni nasprotji svet in reči postavlja v odzivnost in harmonijo drugega z drugim. Kljub temu da Nishida naj ne bi bil nikoli v neposrednem stiku z njim, ali da bi se posebno zanimal za njegovo delo, tu obstaja neka neizpodbitna podobnost s tem, kar leta 1927 sam označi za *basho*.

#### 4 *Basho* ali prostor absolutne ničnosti

Beseda *basho* [場所] v svoji osnovi preprosto pomeni prostor oziroma kraj, večkrat pa se prevaja tudi kot *topos* [τόπος].<sup>8</sup> Navedeni pismenki napeljujeta tudi na pomen *polja*, kar je nadvse pomembno, saj se v vzhodnoazijskih filozofijah pojem tesno navezuje na razumevanje postavke resničnosti oz. dejanskosti. Pojem *basho* prvič postane središčni koncept Nishidove misli med letoma 1926 in 1927, ko ga v navezavi na (absolutno) ničnost razdela v delu *From the Acting to the Seeing*, v katerem je med drugim tudi esej z naslovom *Basho*, kar se že šteje kot uvod v srednje obdobje njegovega filozofskega ustvarjanja. Čisto izkustvo, ki ga je do tedaj zastopal, se je na kar nekaj postojankah izkazalo za nezadostno utemeljeno, zato je dolgo časa preživel ob iskanju načina, da bi lahko ustrezno nadaljeval svoje pisanje, ne da bi se temu vidiku moral izrecno odreči. Navsezadnje je v toku svojega življenja večkrat poudaril, da bi rad našel pot nazaj k

8 V svojem *Eseju o prostoru (Basho)* se Nishida že v prvi opredelitvi prostora distancira od lahkotnega enačenja z grškimi koncepti: »Če sklenemo, da bomo mislili v navezavi na dejanja, vzemajoč sebstvo kot čisto unijo dejanj, mora obstajati, dokler je sebstvo mišljeno v opoziciji do nesebstva, nekaj, kar zaobjema opozicijo med sebstvom in nesebstvom v sebi in naredi možno vzpostavitev fenomenov zavesti v sebi. Sledeč besedam Platonovega *Timaja* bom za hrambo *idej* v tem smislu oklical za *basho* [prostor; χώρα, *chōra*]. S tem seveda ne impliciram, da je to, kar imenujem *basho*, isto kot Platonov prostor.« (Nishida, 2012, 50)

čistem izkustvu kot podlagi. Tako kot pri čistem izkustvu tudi v teoriji *basho* zagovarja neločenost subjekta in objekta:

Stvarnost je bit in obenem ničnost; je bit-in-ničnost; obenem je subjektivna in objektivna, noetična in noematična. Stvarnost je unija subjektivnosti in objektivnosti in je torej samo-identičnost absolutnega protislovja. Ali bolje, ni tako, da bi (ločene sfere) subjektivnosti in objektivnosti prišle do združitve in bi naenkrat imeli stvarnost. Opozicija subjektivnosti in objektivnosti mora biti, nasprotno, mišljena znotraj dinamično dialektične stvarnosti, ki je samo-determinirajoča. (Davis, 2019)

Da bi dodatno osvetlili zgornjo navedbo, se moramo najprej pomuditi pri osnovni opredelitvi prostora, kot si ga predstavlja. Tako kot se morajo vsi dogodki odvijati na nekem kraju, mora imeti posledično vse bivajoče nahajališče na nekem kraju. Bivajoče vedno obstaja v odnosu do drugega in vsak odnos potrebuje nek tretji, potrjujoč in združilni člen, ki ga bomo postavili za kraj, na katerem se vrši ta odnosnost, saj mora biti tudi odnos postavljen nekam. Tretjega izmed členov lahko razumemo kot krajevni kontekst, v katerem se objekti nahajajo v medsebojnem odnosu drug do drugega, a vendar – ta kontekst, v katerega hočemo postaviti bivajoče, še ne presega krajevnosti; pravimo mu *basho* bivajočega, v odnosu do katerega je vzpostavljen *basho* relativne ničnosti. V prvih dveh smo se sposobni zavedati in ločevati med določenimi lastnostmi, kot je denimo rdeča, opojno dišeča divja vrtnica v naravi, ki nas obkroža. Pridane lastnosti pridejo v teh prostorih do združitve v naši percepciji, o njih smo sposobni delati sodbe in jih postavljati v odnos z drugimi partikularnimi rečmi in njihovimi lastnostmi. Vendar pa ni dovolj, da v omenjenih dveh prostorih subjekti in objekti zgolj prehajajo in doživljajo spremembe v srečanju raznolikih lastnosti, temveč bi moral obstajati nekakšen način, prek katerega bi lahko vse vselej vzniknilo v življenje kot tudi preminilo v smrti. Torej – ne iščemo zgolj nekakšnega prostora za delo intuicije in sodb, smo v iskanju prostora nastajanja in minevanja. Ni dovolj, da ostanemo pri običajnih zastavitvah prostora, da bi omogočili odvijanje takšnega procesa, zato se Nishida odloči za vpeljavo *basho* absolutne ničnosti [絶対無の場所].

Skoraj celotna tradicija evropske kontinentalne filozofije je od venomer grabila za prisvajanjem koncepta biti kot tiste vrhovne podlage za vse resnično in se gnala za resnico, medtem ko je zgodovina azijskih filozofij in religij v zajetni meri popisana s kompleksnim konceptom praznine.<sup>9</sup> Če bi absolutni ničnosti odvzeli pridevniško

9 Pojem praznine se pojavlja v množstvu različnih šol filozofije v Vzhodni Aziji. Postavka ni izključno vezana na zajetno število raznolikih budističnih šol, temveč zaseda osrednjo vlogo tudi v klasičnih filozofijah moizma, daoizma, konfucijanstva, nominalizma itd., in je še vedno aktualna v današnjem diskurzu.

oznako absolutnega, posplošeno, ne bi povedala kaj drugega kot tega, da pokazuje na neko pravo dejanskost, ki se skriva za uvidom, katerega nahajališče je onkraj ubesedljivega, kar bi verjetno popolnoma zadoščalo, vendar je ravno zaradi omenjenega pridevnika treba nujno postati pri razlagi koncepta in pogledati, kaj je tisto, kar jo dela za absolutno. Nishida predvideva, da mora, če čisto izkustvo predhaja razmejitvi med subjektom in objektom, biti ta dvojica izklesana iz nečesa, kar še ni izklesano. O tem se ne da govoriti neposredno, tega ne moremo odkriti zgolj s pomočjo uporabe zaznave, zato mu pravi *basho* absolutne ničnosti, ki tu deluje kot potencial za formulacijo dejanskosti, iz katere objektivno sebstvo le lahko nekako abstrahiramo. Predstavlja in kaže se kot zavedanje brez tistega, ki se zaveda, torej takšno zavedanje, znotraj katerega spoznavajoči in spoznano še nista razločena, kar naposled vodi v zavest, ki je kozmična, zaradi dopustitve vzniknjenja združitve nasprotij.

Njegova atipična vrsta ničnosti je na prvi pogled izjemno kompleksna in deluje skoraj hermetično. Nastopa kot brezoblična oblika, ki zaobjema vse bivajoče, vendar se v tem obnaša na tak način, da bivajočemu pusti, da ohranja svoj princip posebnosti. Ne gre za neko nepremičnost, ampak obenem predstavlja epistemološki vir zavesti in ontološki izvor bitij, in ni zgolj tisto, kar negibno odseva, ampak hkrati deluje kot ustvarjalni princip. Sicer ima vlogo tega, kar presega vse, a je hkrati tudi gradnik vsega. Prostor absolutne ničnosti ni popolna sinteza nasprotij, ampak nekakšna unija v napetosti dveh silnic, s tem pa njuna identiteta. To bi lahko drugače povedali z logiko sklepanja *soku-hi* [即非], ki nekoliko poenostavljeno poteka takole: A je A. A ni A, torej A je A. Nekaj torej je nekaj drugega, kot je to samo, vendar vseeno ostaja sebi-lastno.<sup>10</sup> *Basho* je tisti člen, ki z močjo absolutne ničnosti združuje ta dva člena, medtem ko iz njega tudi izvirata. Za Nishido mora dejanski absolut celostno zaobjeti člena, bolj kot dopustiti, da bivata v popolni protivnosti, vendar pa ob tem še vedno dopustiti, da se med njima odvijajo avtonomne relacije. Zgolj filozofija prostora absolutne ničnosti razpolaga s takšnim orodjem, da lahko upraviči opredelitev absolutnega in obenem ostaja odgovorna avtonomiji in medsebojni relaciji obeh delov. Zavedanje absolutne ničnosti mora biti kot »videno brez tistega, ki vrši gledanje«, ali »spoznano brez spoznavajočega«. Ker ni ničesar, kar bi torej bilo v vlogi tistega, ki odseva, je *basho* kot zrcalo, ki zrcali zrcalo samo, kot sebstvo, ki reflektira samo sebe znotraj sebe.

*Basho* je vse prej kot bit – je ničnost. A ta ničnost biti ne nasprotuje; *basho* je njun povezovalni člen, ki spaja njuno raznolikost in jo naredi za eno, z ohranitvijo avtonomnosti obeh. Res je, da *basho*, predstavljen kot absolutna ničnost, že sam po sebi domnevno zanika bit, vendar pa je tako, da se v tej opoziciji še vedno riše vrsta biti, ki je prisotna – *basho* se da zajeti zgolj in samo kot *basho*. Prostor absolutne ničnosti ni

10 »Da je ona sama, reč terja svoj neobstoj; to, kar je, je zgolj v odnosu do tega, kar negira njeno identiteto. Samoidentiteta ne more biti naivno vpoklicana v obstoj, temveč je afirmirana šele v odnosu do negacije.« (Krummel, 2015, 43)



zgolj katerakoli ničnost, saj, kot povedano, vsebuje element bivajočega, to razliko pa je sposoben preseči, saj je v njem vsebovan njemu samemu lasten element protivnega. To nas privede do razmišljanja o tem, kaj točno se v prostoru dogaja s sebstvom. Vse se začne v zvezanosti dvojice subjekta in objekta, ki prevlada nad dihotomijo. Znotraj tega odvijanja, ki je poskus približevanja pravemu sebstvu, je treba priti do končnega uvida, ki je to, da moje sebstvo ni enako substanci, ampak *bashoju* samemu – to je dejanska narava sveta. Transcendirati samega sebe pomeni narediti povratek k sebi in s tem postati resnično sebstvo. V govoru o *bashoju* torej vedno operiramo z naslednjimi tremi postavkami:

1. bivajoče je determinirano s svojo umeščeno v *basho*;
2. pomen bivajočega se spreminja s spremembo *bashoja*;
3. *basho* je popolna ničnost glede na predmete, ki se nahajajo v njem.

(Wargo, 2005, 96)

## 5 Posameznik in svet znotraj Nishidove topologije

Razdelali smo pojma, čisto izkustvo in *basho*; znotraj prvega svet obstaja na popolnoma individualni ravni posameznika, ki ga prek posluževanja večne izgradnje in razgradnje meče predse po svoji volji in si jemlje povratek k prvotnemu preprostemu kot porok za ponovni pričetek s tem cikličnim početjem. Znotraj drugega se nahaja pojasnilo o našem sebstvu, ki vznikne iz uvida v absolutno ničnost, ter to sebstvo in obenem nesebstvo poveže s celoto sveta. Vendar tu še vedno ostane nek ne dovolj podrobno naslovljen ostanek, v katerega je potreben dodaten vpogled zavoljo obstoja obeh; to sta odnos in komunikacija z drugimi, z menoj in zgodovinskim svetom – videli bomo, da v tem razmisleku Nishida do pojasnila ponovno prispe znotraj svoje prostorske teorije.

V *bashoju* na nek način »postanemo reč sama«, to je enost, ki jo dosežemo prek negacije samega sebe, z izpraznitvijo sebstva in njegovo končno ugasnitvijo. Postaviti se moramo v stanje tistega, ki gleda na takšen način, kot da je sam to, kar je gledano, zgolj tako se imata subjekt in objekt možnost zediniti v eni zavesti. Po stari vzhodnoazijski miselnosti imajo vsa bitja in reči prirojeno vsebovan nekakšen duh oz. srčno zavest, ki je združitev racionalne kognicije in empirične zaznave [心], ki ji mora biti izkazano ustrezno spoštovanje. Ves pojavni svet je prepleten in v tej prepletenosti med vsem obstaja globoka neubesedljiva povezava.<sup>11</sup> Če bi,

11 Zgolj kot zanimivost: ko je Japonska v 6. stoletju prevzela budistično filozofijo iz Kitajske, se je ta zelo lepo spojila z že poprej obstoječim šintoizmom, predvsem zaradi načina, kako je ta dojemal vseprepletenost sveta, narave in človeškega bivanja. »Še danes je vsa Japonska preprejena s svetišči in kapelicami, ki častijo kamije, božanstva v njihovih najrazličnejših oblikah, od lokalnih različic, gora, dreves, slapov, riževih polj, pa vse do sil, ki naj bi delovale v širšem, celo nacionalnem obsegu.« (Milčinski, 2013a, 371–372)

denimo, postavili človeka in vrtnico drug nasproti drugega, bi v *bashoju* nastopila drug ob drugem, saj se v tem posebnem prostoru dogodi najbolj osebno srečanje z vsem, kar je, v njem se namreč udejanjita kot eno. Četudi vseeno ostajata ločena, če ne drugače, že na fizično opazni ravni, sta še vedno celota. Prav tako kot človek omogoča življenje vrtnici, vrtnica to počenja obratno, na takšen način pa celokupnost sveta preveva popolnoma vse – ko postanemo eno z vrtnico, posledično postanemo eno tudi s celotnim kozmosom. Ampak to ni dovolj za pojasnilo delovanja intersubjektivnosti v sklopu njegove teorije, zato se Nishida tega loti na nekoliko drugačen način.

Prične tako, da izpostavi dve sferi odnosa do drugega – prvo kot sfero samega sebe in drugo kot sfero intersubjektivnosti, kar je nekako podobno razdelitvi na notranje in vnanje, vendar vseeno dovolj drugačno, da se ne gre omejevati in zvajati na to. Tista, ki ima za opraviti s samo seboj, se opiše kot območje mene, v katerem sem, denimo, sposobna prepoznati to, da se spominjam nečesa, kar je minilo, ali da si lastim zmožnost preprostega zavedanja tega, da razmišljam. Kar se tiče drugega, torej tistega, ki ima svoje nahajališče v drugi sferi, pa je zgodba rahlo drugačna. V odnosu do drugega nimam sposobnosti opisanega zavedanja ali prepoznave, razen v primeru, da mi je to neposredno dano na znanje v neki vrsti izraza, kot je pisana beseda ali govorjeno, posredovano s strani drugega, kar nas dela za zelo negotove v odnosu z njim, venomer v zmedenosti in nevednosti o njegovih miselnih vsebinah. Morda bi bilo smiselno, da bi se podali v iskanje nečesa tretjega, kar bi omogočilo prenos neposrednega med enim in drugim ter prečilo mejo med mano in drugim, vendar bi se to kaj hitro izkazalo za precej zapleteno. Vendar pa se odnosi med seboj in drugim morajo navsezadnje nekje odvijati, to je, najbolj prikladno povedano, v nekakšnem prostoru. *Basho* je torej nekaj, kar zajame to dvojico in ji poišče nahajališče. Čeprav je ta dvojica že privzeta v medsebojno nasprotujoči si relaciji, pa v njej vedno obstaja vrsta prvotne zvezanosti, ki se odvija v posredovanju. Posrednik, ki ga Nishida tu predlaga, pa je »zgodovinski« materialni svet, ki naj bi nastal ravno kot proizvod protivja – v svoji osnovi svet teles, ki omogoča interakcijo med njimi na podlagi raznoraznih telesnih fenomenov. Iz odnosa med sferama sebstva in drugega se porodi materialni svet, ki ima vlogo posredujočega med enim in drugim, protivji pa si primarno delita nekaj skupnega – to je prostor, ki ju združuje. Naslednja komponenta, ki nam umanjka za izgraditev celotne slike, pa je čas, v katerega moramo vpeti obe sferi.

V primerjavi z Aristotelovo definicijo časa v *Fiziki*, kjer postavi znameniti zgled za njegovo vsesplošno dojetje na svetovni ravni, smo v okviru vzhodnoazijskih filozofij priča precej drugačnim pojmovanjem koncepta. Aristotel čas pojmuje kot nekakšno število; le-to je pogoj, da postane izmerljiv. To prikaže tako, da ga umesti na linearno črto, premico, ki jo lahko poljubno razmejujemo na določene

točke. Na takšen način bosta točki A in B odigrali vlogo razmejitvenih delov in ga s tem umestili v odrejen prostor ter mu nadelo umetno trajanje zavoljo te razmejitve. Ti dve neznanki lahko poljubno poimenujemo, vendar je vse, kar se nahaja pred A, nekakšen »prej«, medtem ko je vse, kar sledi B, »potem«, tisto vmesno pa »sedaj«, torej dogajanje, ki se v času vrši točno v tem pričujočem hipu. Tako lahko govorimo tudi o zgodovinskem času, ki se odvija v bolj obširnem razponu, začenši v pričetku našega obstoja.<sup>12</sup> Nishidov pogled na čas se ne bo skladal s to opredelitvijo. Njegovo dojetje časa temelji na drugačni ideji, ki je najbolj tipično prisotna v delu japonskega meniha Dōgena iz 13. stoletja. V njegovi zbirki 95 esejev *Shōbōgenzō* je tudi nek posebno zanimiv esej z naslovom *Uji*. V njem avtor vso teorijo časa zvede na koncept, ki je »večni sedaj«. Če posameznik živi v »sedaj«, ne interpretira sveta pred seboj, vendar ga preprosto neposredno izkuša. V vsakem »sedaj« je vsebovano vse, v njem nič ne premine, skozi to spoznanje pa se manifestira neposredna takšnost univerzuma. V sferi notranjega v enotnosti bivata jaz včerajšnjega dne in jaz današnjega dne, in sicer na način, da že takrat, ko govorim, ne morem mimo dejstva, da govor o preteklem in prihodnjem vršim v točno določenem trenutku sedanjosti, zato se tudi moje sebstvo v notranjem času zvede na sedaj; potemtakem mora tudi v sferi drugega obstajati enotnost, če naj med njima obstaja krajevna povezava.

V sferi drugega se odnos med njegovim danes in jutri nahaja v *bashoju*, v katerem na nek poseben način zasede vlogo posrednika časa. Govora je o takšnem času, ki postavlja prostor, in je po svoji oznaki potemtakem prostorski. Samega sebe zrcali in se udejanja kot »večni sedaj« in v tem obnašanju časovno opredeli prostor ter zajame vse drugo, kar se znotraj tega prostora nahaja. Ponovno smo priča napetosti med dvojim, tokrat med notranjim in zunanjim časom, tisto, kar iz njega vznikne, pa je odnos med mano in drugim, medtem ko je ta odnos tisto, iz česar se, kot poprej nakazano, oblikuje svet. Ta povezava je omogočena s strani tega, da je svet postavljen znotraj prostorskega kraja, ta prostorski kraj pa ni nič drugega kot obravnavani *basho*. Tako Nishida vanj privede intersubjektivnost in nasploh vse. *Basho* je tisto, kar združuje popolnoma vse, vse postavlja v isto okolje, saj je edino, kar ima potencial večnega nastajanja in umiranja, pri čemer si pomaga s svojo neizpodbitno osnovo, absolutno ničnostjo, absolutna ničnost pa je, dokončno, *basho* vsega.

---

12 Najsibo le-ta pogojen s kulturnim, verskim ali civilizacijskim vzniknjenjem.

## Bibliografija

- Adorno, T., in drugi, *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*, Ljubljana 2006.
- Bashō, M., *Haiku o žabi*, <http://知ったこと.com/archives/3463.html> (dostop: 31. 8. 2022).
- Carter, R., *The Kyōto School: An Introduction*, New York 2013.
- Davis, B. W., The Kyōto School, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/kyoto-school/> (dostop: 29. november 2022).
- Heidegger, M., *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995.
- Heisig, J., in drugi, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu 2011.
- Krummel, J., *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*, Bloomington 2015.
- Lermontov, M. J., *Pesmi in pesnitve*, Ljubljana 1963.
- Maraldo, J., The Place and Significance of Nishida's Philosophy in Europe and North America, *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō* (ur. Matsumaru, H., in drugi), Cham 2022, str. 117–131.
- Milčinski, M., *Azijske filozofije in religije*, Ljubljana 2013a.
- Milčinski, M., *Telo-duh v filozofsko-religijskih tradicijah*, Ljubljana 2013b.
- Nakajima, Y., Pure Experience, v: *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō* (ur. Matsumaru, H., in drugi), Cham 2022, str. 1–13.
- Nishida, K., *An Inquiry Into the Good*, New Haven 1990.
- Nishida, K., *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*, Oxford 2012.
- Nishitani, K., *Nishida Kitarō: The Man and His Thought*, Nagoya 2016.
- Wargo, R., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu 2005.

### **Prostor absolutne ničnosti: približevanje k (ne-)sebstvu v Nishidovi filozofiji**

**Ključne besede:** *basho*, absolutna ničnost, sebstvo, Nishida Kitarō, kjotska šola

Članek bo v ospredje obravnave postavil nekaj temeljnih, vseprisotnih in ponavljajočih se motivov v filozofiji predstavnika kjotske šole, Nishide Kitarōja. Ti motivi so bili nenehno podvrženi predelavi s strani avtorja skozi celotno trajanje njegovega življenja. Pri tem se bom pretežno osredotočila na zgodnje in srednje obdobje njegovega pisanja, v katerem prvotno opredeli pojme, kot so čisto izkustvo, *basho* [場所] in absolutna ničnost, ki bodo okvirno razdelani v mojem pisanju v namen obravnave problematike individualnega jaza in dejanskega sebstva v odnosu do sveta.

Tema obravnave prispe do vrhunca napetosti v Nishidovi zastavitvi *bashoja*, ki stremi k odpravi vrzeli med subjektom in objektom, torej k njuni neprebojni združitvi v enost navkljub njuni drugačnosti, a vseeno omogočujoč, da v svoji skupnosti ohrani individualno avtonomnost. To početje bi na končni točki morda utegnilo poroditi zmožnost za odkritje tistega, kar se razkriva v uvidu v naravo sveta, za katero bom poskusila pokazati, kako se zrcali prek Nishidove absolutne ničnosti.

## **The Place of Absolute Nothingness: Approaching the (Non-)Self in Nishida's Thought**

**Keywords:** *basho*, absolute nothingness, self, Nishida Kitarō, the Kyōto school

This present article will introduce some of the prevailing, ever-present and recurrent motifs in the thought of the main representative of the Kyōto School, Nishida Kitarō. These motifs often changed throughout the author's creative life. I will mostly focus on the early and middle period of his writing, during which he introduced terms such as pure experience, *basho* [場所] and absolute nothingness. I will further expand on these in my writing, with the aim of discussing the problematic of the individual self and real self in their relation to the world. My research then comes to its climax in introducing Nishida's theory of *basho*, which strives to erase the dichotomy between subject and object, giving privilege to their oneness as opposed to their difference, their unity enabling them to both keep their individual autonomy. This could perhaps offer the possibility of unravelling that which lies in the core of the real nature of the world. I shall then attempt to explain how this nature is reflected in Nishida's theory of absolute nothingness.

### **○ avtorici**

**Tara Peternell** je diplomirana filozofinja, ki obiskuje magistrski študij filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Zadnji dve leti predseduje Študentskemu filozofskemu društvu, v okviru katerega prireja strokovne dogodke in ureja publikacije. Njena glavna raziskovalna področja so azijske filozofije, v sklopu katerih se specializira za filozofijo kjotske šole in budizem *zen*.

E-naslov: tara.peternell@gmail.com

### **About the author**

**Tara Peternell** holds a graduate degree in philosophy. She is currently in the process of writing her Master's thesis at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. For the past two years she has been the acting president of the Student Philosophical Society of Ljubljana, through which she organises philosophical events. She is also the editor-in-chief of the Society's publications. Her main field of research is Asian philosophies, and she specialises in the thought of the Kyōto School and *Zen* Buddhism.

Email: [tara.peternell@gmail.com](mailto:tara.peternell@gmail.com)

Janko Lozar Mrevlje  
Univerza v Ljubljani

## Heidegger in Hisamatsu. Na poti k vzajemni drugosti<sup>1</sup>

Martin Heidegger in Hisamatsu Shin'ichi. Totalno presenetljivo sorodna misleca. Oba rojena leta 1889, časovno samo tri mesece, prostorsko pa tako rekoč pol sveta naražen. Heidegger v Nemčiji, Hisamatsu na Japonskem. Pričujoči članek bo spregovoril o neki nenavadni duhovni sorodnosti dveh mislecev, za katera je meontično breztalje predstavljalo glavni vir za vnovično osmislitev življenja in rešitev za v nihilizem zapadli zahodni in vzhodni svet.<sup>2</sup> Seveda obe poti, polni ovinkov in tudi stranpoti, nista identični. Kot bomo videli, vsaka pelje po svojem pobočju duhovnosti, da bi – nam, ki prihajamo po raziskovalnih poteh za njima – na nenavaden način plodno osvetljevala pot drugega misleca. A pojdemo počasi. Začnimo z njuno razgibano življenjsko in akademsko potjo.

### 1 O dveh življenjskih in akademskih poteh

Heidegger se je rodil v konservativnem katoliškem podeželskem mestecu v Nemčiji. Njegov oče je bil cerkovnik v cerkvi, ki je stala 50 metrov stran od hiše. Od samega začetka mu je bil namenjen poklic duhovnika. Kot mladi mož svoja prva akademska besedila objavlja v katoliškem časopisu *Akademiker* in v recenzijah knjig opozarja na nevarnosti modernizma ter zagovarja večno modrost katoliške tradicije. Zaradi zdravstvenih razlogov študij za katoliškega duhovnika opusti in se loti študija matematike in naravoslovnih znanosti ter pozneje filozofije. Prvo učiteljsko službo nastopi na katedri za katoliško filozofijo na Univerzi v Freiburgu, kjer doživi prvo veliko razočaranje, saj si ne uspe zagotoviti stalne službe.

Pri tridesetih, v času krsta prvega otroka, se Heidegger odreče katoliški veri, da bi se osredotočil na krščanstvo in metafiziko kot tako. S tem se filozofsko odvrne od čiste husserlovske fenomenologije k nečemu, kar sam poimenuje hermenevtika fakticitete, in od dogmatične teologije k teologiji Nove zaveze. Loti se obširnih raziskav faktičnega življenjskega izkustva novozavezne skupnosti (njihovega izkustva časa), da bi vnovič obudil avtentično krščansko izkustvo, če omenimo njegovo študijo *Fenomenologija*

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

2 Na Slovenskem je o Hisamatsuju in Heideggru pisal Tine Hribar, ki je v slovenščino prevedel in s spremno besedo pospremil dve besedili Hisamatsuja *Satori* in *Polnost nič* (1995).



*religioznega življenja*. Sočasno z odkrivanjem faktičnega krščanskega življenja Heidegger raziskuje Aristotela z ambicijo, da se prebije skozi aristotelovske pojme, ki določajo poznejšo filozofijo, in odkrije njihov izvor v antičnem grškem faktičnem življenju.

*Bit in čas*, véliki prvenec nemškega fenomenologa, je tako delo, ki predstavlja vnovično privzetje Aristotela na eni in novozaveznega Pavla na drugi strani. Tu zaenkrat ni namigov, da je grška eksistenca bolj prvobitna od krščanske eksistence. Obe sta namreč eksistencialna ideala. Če je začel kot katolik in če po letu 1917 vodi živahen dialog z liberalnimi protestantskimi teologi, pa po letu 1928 v Freiburgu začne z odločnim nasprotovanjem krščanstvu nasploh, še posebej katolištvu. Osebo naj bi se oklical za ateista, njegovo filozofsko delo izgubi nevtralnost. V tridesetih in štiridesetih letih misli, da je krščanstvo dekadentni odpad od prvobitnega grškega izkustva. Grško zdaj pomeni zgodnje grško, Platon in Aristotel predstavljata začetek metafizične pozabe biti. Heidegger zdaj odločno zagovarja stališče, da obstaja eksistencialna razlika, in ne več razlika med eksistencialnim in eksistencialnim, med pristnim filozofskim vpraševanjem in religiozno vero. Vernik nima strasti – ali dovolj poštenosti –, da bi se podal v brezno vprašljivosti biti. Naslednji odskok od svoje lastne poti je mogoče detektirati v Heideggrovem privzetju pesništva, predvsem prek filozofskega spoprijema s Hölderlinom, s katerim skuša razviti alternativo metafiziki, v katero sta ujeti tako filozofija kot teologija (Caputo, 1993).

Hisamatsu je odraščal v konservativni budistični družini v prefekturi Gifu v osrednjem predelu Japonske. V avtobiografskem zapisu se je opisal kot stanovitnega mladega vernika, ki se je v prihodnosti videl v vlogi religiozne osebe in ne znanstvenika (Masao, 1981). Ko se je v srednji šoli srečal z resnejšo znanostjo, se je v njem prebudil racionalni, kritični duh, zaradi česar se je po štirih letih rastočih dvomov in vedno bolj neizprosni preizpraševanj njegova poprej diamantna vera dokončno sesula v prah (Hisamatsu, 1985).<sup>3</sup> Toliko bolj ga je začela privlačiti filozofija, saj se je lahko od klasičnega verskega izogibanja vsaki dvomljivosti preusmeril k racionalnemu spraševanju in dvomljenju. Zato je v akademsko življenje vstopil odločno osredotočen na filozofijo, ki jo je študiral na Univerzi v Kjotu.<sup>4</sup> V osmih letih univerzitetnega študija se je polagoma, tudi prek intenzivnega učenja nemščine, podrobno seznanil z zahodno filozofijo. Veliko raje je prebiral filozofske avtorje (tudi Windelbandovo *Zgodovino filozofije*) kot obvezna čtiva s predavanj. Kot je mogoče razbrati iz njegovih avtobiografskih zapisov, je na njem daleč najgloblji pečat pustil Nishida Kitarō, takrat izredni profesor, pri katerem je poslušal predavanja iz etike in pozneje iz filozofije religije. Nishidova predavanja mladega humanista niso prepričala zgolj o globini

3 Članek je z manjšimi dodatnimi popravki objavljen na spletni strani zenbudističnega združenja FAS, <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/memoriesofmystsudent.html>.

4 Hisamatsu je plodno sodeloval tudi v filozofskem gibanju, znanem pod imenom kjotska šola (jap. *Kyōto-gakuha*), ki sta ga leta 1912 v okviru Univerze v Kjotu ustanovila Nishida Kitarō in njegov naslednik Tanabe Hajime.



njegovih filozofskih uvidov, ampak so pričala tudi o njegovem hkratnem globokem religioznem izkustvu. S tem so se Hisamatsuju s še večjo silnostjo vrnile zagate in težave glede odnosa spoznanja in vere, hkrati pa so mu Nishidovi pogledi odprli oči za drugačen filozofski pristop k fenomenu religioznosti.

V osmih letih študija filozofije »se je navadil gibanja misli od partikularnega k univerzalnemu, od nebistvenega k bistvenemu« (*ibid.*, 28). Toda problemi, ki jih je postavil na stran pred študijem, so se zdaj, tik pred zaključkom, vrnili v akutni obliki. Eksistencialna kriza je dosegla vrhunec. To lahko razberemo iz tega, da mu za odziv ali zagovor sicer oddane univerzitetne diplome ni bilo niti najmanj mar (Ives, 2010, 219). Kot je zapisal pozneje: »Naj bo filozofsko spoznanje še tako globoumno, če je zgolj objektivno, si z njim ne morem v ničemer pomagati pri reševanju subjektivnih težav« (*ibid.*, 32). Zato se je, tudi po nasvetih Nishide, ki je bil sicer v skrbeh zaradi njegovega zaključevanja študija, odločil stopiti na pot budizma *zen*. Svojo očitno prelomno točko v življenju je Hisamatsu opisal takole (o sebi piše v tretji osebi):

Ko je zapuščal tako imenovano teistično religijo in obupaval nad filozofijo objektivne vednosti, je izbral pot, ki ni samo pot »religije« ali »filozofije«. To, kar je izbral, je moralo biti aktivno subjektivna vednost, subjektivno aktivna vednost. Zato je izbral *zen*. (*Ibid.*, 34)

Leta 1915 se je tako pridružil zenovskemu mojstru Ikegamiju Shōsanu v svetišču Myōshin-ji v Kjotu. Prebujenje oz. razsvetljenje naj bi dosegel v slabem mesecu dni. S tem naj bi, kot piše sam, presešel teocentrično heteronomnost vere iz rane mladosti na eni in antropocentrični, avtonomni razum akademskega časa na drugi strani, ter enkrat za vselej prestopil v praznino brezobličnega sebstva. Preostanek življenja je Hisamatsu posvetil filozofskemu in nefilozofskemu osvetljevanju *satorija*, samoprebujenja. Nastopil je dolgo in uspešno akademsko kariero na področju proučevanja filozofije in religijskih študij na Univerzi v Kjotu. Med letoma 1957 in 1958 je odpoštoval v Evropo in Združene države Amerike, kjer je predaval na Univerzi v Harvardu, in se v tem času sestal z mnogimi vidnejšimi evropskimi misleci, med drugim s Paulom Tillichom, Rudolfom Bultmannom, Carlom Jungom in Martinom Heideggrom. Napisal je številne knjige, med katerimi sta dve, *Polnost ničā (o bistvu zena)* in *Satori – o postmoderni podobi človeka*, prevedeni v slovenščino.

## 2 Na poti k njuni vzajemnosti

Že hitra primerjava njunega (akademskega) življenja pokaže, da sta oba kazala izrazito nagnjenje k samostojni, če ne že kar svojeglavi poti v razumevanju bistva filozofiranja in religioznosti, ter ves čas izstopala iz prevladujočih paradigem, vztrajajoč v

nečem, česar ni mogoče ujeti v obstoječe družbene ali miselne vzorce. Če kaj, nista znala slediti ali posnemati, pa čeprav sta vztrajno zajemala iz tradicije. Oba sta se distancirala od prevladujoče resnice religije, iščoč izvirnejšo religioznost, oba sta brskala po sijajnem jedru uveljavljeno racionalistično filozofskega, iščoč izvirnejšo misel od moderno metafizičnega, humanističnega samorazumevanja.

Heidegger se je v svojem burnem in vsebinsko izjemno raznolikem filozofiranju med drugim intenzivno ukvarjal tudi z azijsko mislijo. Tako kot se je na drugi strani z zahodno miselno zapuščino intenzivno ukvarjal tudi Hisamatsu. Razlog za to »daljnosežno« akademsko radovednost pri Heideggru pa je poleg siceršnje želje po splošnejši razgledanosti mogoče zamejiti v precej specifičen okvir. Nobena uganka ni, da je lastno filozofsko izročilo vztrajno izpostavljal kritiki in premnogim vidnim filozofom evropske preteklosti očital zapadanje v samoumevnost ali nemišljenje biti, zaklenjenost v metafiziko oz. zaprtost ontologije prek teologije v ontoteologijo. Prav tako ni nobena uganka, da je alternativo zgodovini evropske metafizike kot filozofije identitete neumnomo iskal pri starogrških, predplatonskih mislecih, ki naj bi po Heideggru še premogli izvorno odprtost do odprtosti biti, preden se je ta sklenila v primat bivajočega kot sprege zgolj še bivajočega nasploh in najvišjega bivajočega.<sup>5</sup> Pri iskanju alternativne misli, ki bi znala misliti drugače kot moderna evropska misel, ki je vedno bolj zapadala v prevlado biti kot postavlja oz. prevlado tehnike, pa je Heidegger prisluhnil tudi vzhodni misli. Maja 1958 je tako imel Heidegger – kako pripravno za pričujoči članek – skupen seminar s Hisamatsujem, ki je tega leta potoval po Ameriki in Evropi ter v tistem trenutku gostoval v Freiburgu. Kratek zapis protokola seminarja, ki je preveden v slovenščino, je v tem oziru dovolj zgovoren. Pogovor se osredotoča na bistvene razsežnosti umetnosti in prvo vprašanje, ki ga Heidegger zastavi sogovorniku, s trmasto odločnostjo nekoga, ki ve, za kaj mu gre, sprašuje po bistveno japonskem imenu za umetnost, ki je starejše od iz moderne zahodne estetike prevzetega izraza:

Seminar bi začeli z vprašanjem, kako to, čemur pravimo vzhodnoazijska umetnost, razume samo sebe. Čisto konkretno bi vprašali, predpostavljajoč različnosti vzhodnoazijskega sveta, ali v njem sploh lahko govorimo – v našem pomenu – o umetnosti in umetninah. Obstaja na Japonskem ime za »umetnost«? (Heidegger, Hisamatsu, 2002, 5)

Držo odločnega in specifično fokusiranega spraševalca je Heidegger zavzel ob različnih priložnostih. Ob srečanju s Tezuko Tomiom (sogovornikom iz »Pogovora iz govornice«, ki je v tekstu imenovan s splošnim izrazom Japonec) leta 1953 je zastavil

---

5 O ključnosti prav te filozofske ambicije priča številnost knjig, v katerih se Heidegger trmasto vrača k nemetafizičnosti predplatonskega ali predsokratskega, in zato nemodernega oz. postmodernega. Glej med drugim Heidegger, M., 1971, 1979, 1988, 1995a, 1995b, 2003.

vprašanje, ki je po namenu isto, le da se osredotoča na drugo pomensko polje. Vztrajno in s skrbno pozornostjo pri sogovornikih išče besede, ki bi, podobno kot zanj starogrške, predplatonske filozofske besede, nemara doprinesle k preobratu metafizične filozofske resnice, tudi govorice: »Kaj razume japonski svet z govorico? Če vprašam še previdneje: imate v svojem jeziku besedo za to, kar mi imenujemo govorica? Če ne, kako izkušate to, kar se pri nas imenuje govorica?« (Heidegger, 1995a, 117)<sup>6</sup>

V igri je bilo historicistično niveliziranje in relativiziranje pojmov, ki je po Heideggru značilno za zahodno novoveško, moderno, racionalistično filozofijo. Ta je antične filozofske pojme razlagala brez zgodovinskega čuta, s tem pa je filozofijo starih brez preostanka »subsumirala« pod svojo resnico subjektivnega idealizma. Očitku zmotnega, filozofske senzibiliziranosti nevrednega poobčenja lastnega partikularnega filozofskega sistema, poveznjenega čez celotno zgodovino evropske duhovne zgodovine, se ni izognil niti véliki Hegel (Heidegger, 1990). O senzibiliziranosti Heideggra za ta problem v kontekstu razgovora z Japoncem priča tudi naslednje Heideggrovo vprašanje: »Zdaj pa se dotikate spornega vprašanja, ki sem ga z grofom Kukijem<sup>7</sup> pogosto pretresal, namreč vprašanja, ali se je vzhodnim Azijcem res potrebno in upravičeno gnati za evropskimi pojmovnimi sistemi« (1995a, 88).

Heidegger je stopil še korak dlje: moderna Evropa ni le izgubila čuta za zgodovinsko drugačnost lastnih začetkov v evropski antiki, vélikih pojmovnih začetkov, ki jih je vztrajno preoblačila v svojo pojmovnost, pač pa je isto počela tudi z duhovnimi tradicijami Daljnega vzhoda, in sicer s svojimi prevodi daoističnih in budističnih spisov. Heidegger je namreč bral prevode Richarda Wilhelma, protestantskega misionarja na Kitajskem, ki je prevedel Laozijev *Dao de jing* in Zhuangzijevo delo *Klasik Dežele južne rože* (Lin, 2008, 322). Pri tem pomenljivo, in ostro, pravi:

Evropsko mišljenje grozi, da postane planetarno, tako da nam sodobni Indijci, Kitajci in Japonci po navadi posredujejo svoja izkustva le z našim evropskim načinom mišljenja. Tako se tu in tam vse pomeša v strašno godljo, da ne moreš več vedeti, ali imaš opraviti z antičnimi Indijci ali angleški empiristi, z Lao Zijem ali kantovcem. (Heidegger, 2005, 145)

Če je Heidegger (tudi) na Vzhodu iskal alternativo evropski moderni prevladi poslednje epohe metafizike kot vsesplošne razpoložljivosti biti in resnice v absolutizaciji

---

6 Čeprav v knjigi objavljeni razgovor med Heideggrom in Japoncem, kot prepričljivo ugotavljajo različni raziskovalci, v veliki meri odstopa od dejanskega pogovora (Heidegger ga je v veliki meri prilagodil svojim ambicijam), pa pričujoči razgovor še vedno mirno stoji visoko na piedestalu enega najveličastnejših zgledov artikulacije kočljivega stika med daljnima si, pa vendar očitno tudi bližnjima duhovnim tradicijama Zahoda in Vzhoda. To priznanje tudi precej zmanjša moč očitku, da je Heidegger svoje filozofsko besedišče črpal tudi iz nemških prevodov daoističnih besedil in besedil budizma *zen* (May, 1989).

7 Kuki Shūzō, profesor filozofije na Univerzi v Kjotu, znan po delu *Struktura ikija* (jap. *Iki no kozo*).

subjektivnosti, je Hisamatsu na »daljnem zahodu« iskal najprej alternativo verski rešnici domačega okolja in jo pripravno našel v evropski racionalistični misli, s katero se je spoznaval tekom študija.<sup>8</sup> Kot že rečeno, moderna evropska filozofija racionalističnega kova ga je pustila globoko nezadoščenega, obenem pa ga je s svojo vasezagledanostjo oz. vztrajnim izpostavljanjem čiste racionalne avtonomije, iztrgane iz vseh zgodovinskih, nacionalnih ali civilizacijskih kontekstov, grobo odvezala od domačega izročila. Zato lahko bolje razumemo, zakaj je Hisamatsuju moral Heidegger, ki so ga v Kjotu začeli budno spremljati že zelo zgodaj (Hribar, 1995, 68), zveneti tako zelo prepričljivo. Heideggrovo pisanje, njegovo neumorno vračanje v predmoderno, pedsrednjeveško filozofiranje kot véliki začetek filozofije, ki nazaduje v srednji in novi vek, je bilo Hisamatsuju pisano na kožo.

Heidegger v vzhodni misli išče alternativo za prevlado tehnike, alternativo skrajnemu subjektivizmu na Zahodu (in očitno tudi Vzhodu). Od tod vsebinska hvaležnost praznine in ničča, ki kličeta v pozorno odprtost mimo racionalno razumljenega uma in volje in ki ju ravno z reprezentiranjem ali izzivanjem na razpolago najbolj zgrešimo. Na drugi strani pa Japonci, ki so že precej časa evropeizirani – in ta evropeizacija prinese prevlado metafizične paradigme racionalizma –, ne znajo več misliti svoje praznine in ničča. To jim preprečuje prav prevzeta evropska znanstvena paradigma. In zato potrebujejo Heideggro, da se lahko povrnejo k sebi (Svigaris, 2014). Precej živo si v tem oziru lahko predstavljamo, kako je moral na Hisamatsuja učinkovati Heideggrov tekst »Kaj je metafizika«, v katerem govori o potrebi po mišljenju ničča, ki ga evropska znanost in filozofija ne znata več misliti (Heidegger, 1967, 96).

Oba, Heidegger in Hisamatsu, se drug z drugim vračata k izvornejšemu sebi. Ta »drug z drugim« je seveda prostor, ki ga ni mogoče enostavno imenovati za skupnega. Skupno neminljivo so bile neizsanjane filozofske sanje evropskih spekulativnih idealistov. Obenem lahko tudi razumemo, zakaj Hisamatsu v *Satoriju* išče samoprebuditevno podobo človeka, ki naj preseže klasično zahodno in po prihodu na Vzhod tudi vzhodno humanistično, nihilistično in teistično podobo človeka. Kot se mu silovito zapiše v zaključku:

Prišel je čas, ko moramo zavreči srednjeveško teonomijo in heteronomijo, se prebuditi v avtonomijo, obenem pa ne glede na to, da iz njega izvirajo čudovite naprave modernega sveta, zavrniti tudi slepi optimizem modernega humanističnega načina biti. Prišel je čas, da odpravimo kompleks globokega pesimizma nihilističnega načina biti, se rešimo iz tega kompleksa nastalega

---

8 Japonska je univerzitetni prostor za evropsko filozofijo odprla leta 1868. Sprva so na fakultetah predavali evropski profesorji iz Nemčije in Združenih držav Amerike. Najboljši študenti so po končani diplomi iz filozofije, potem ko so obvladali tudi nemški in angleški jezik, odšli nadalje študirat na Zahod, da bi jih po končanem študiju doma čakala profesura (van der Braak, 2019, 636).

teistično odvisnostnega načina biti v pred-moderni heteronomnosti in se prebudimo v absolutno avtonomnost samoprebuditvenega načina biti. Šele tedaj bodo izginile človekove velike aporije, večno življenje se bo znova rodilo, usodna blokirano modernega humanizma se bo sama od sebe obrnila in našli bomo izhod, ki nas bo vodil v čas po moderni, v *postmoderno* dobo. (Hisamatsu, 1995, 58)

Kako zelo domače, kako zelo evropsko se berejo te vrstice. Prepričljivo postane tudi naslednje: Heideggrova filozofska zgodba o predprostoru bivajočega, o ne-navadno izmuzljivi resnici biti, ki je glede na bivajoče nič, zgodba, ki je resno obračunala z moderno racionalistično tradicijo in njeno nedopustno pozabo biti in se po resnico biti vračala k starim, k najstarejšemu izročilu Evrope, k predplatonskim Grkom, je Hisamatsuja nedvomno krepko spodbudila, da se je še toliko bolj suvereno vrnil k lastnemu izročilu. In Hisamatsu je skozi svoje celotno zrelo ustvarjanje skrbno, vztrajno, neumorno prisluškoval in se interpretativno zaganjal nazaj – podobno kot Heidegger k predsokratikom – k izročilu budizma, natančneje budizma *zen*.

Hribar je v slovenski prostor že hvaležno predstavil bolj strogo filozofskega, se pravi fenomenološkega Hisamatsuja, zato velja na tem mestu na kratko osvetliti drugega, zenbudističnega Hisamatsuja. V akademskem prostoru že precej časa glasno odzvanjajo Hisamatsujeve interpretacije zapisov kitajskega mojstra budizma *chan* Yixuana Linjija (jap. Rinzai Gigen) iz 9. stoletja, ki jih je mogoče brati v angleškem prevodu (Hisamatsu, 2002; Kirchner, 2009). Za Hisamatsuja so bili *Linjijevi zapisi* (*Linji lu*) po pričevanju enega od njegovih učencev najboljšo besedilo budizma *chan* oz. poznejše japonske različice *zen* (Hisamatsu, 2002, xvii). Knjiga Hisamatsujevih govorov, interpretacij budističnega besedila je nastala po zapiskih slušateljev, ki so poslušali njegova predavanja o Linjiju in samoprebujenju v zenovskem samostanu na osmih srečanjih, posvečenih Linjiju, med letoma 1962 in 1964, ko je bil Hisamatsu že v sedemdesetih letih. V njih lahko beremo o Linjijevi poti samoprebujenja, ki je pospremljena s Hisamatsujevo skrbno razlago, ki pa – v skladu z naukom budizma *zen* – noče ostati na ravni izgotovljene objektivne razlage, saj se mora vsak, ki mu je do prebujenja, osvoboditi vsake razlage, nauka, priučene poti, in seveda tudi Hisamatsuja in Linjija, in »če v nas ostane samo en njegov element, nismo samotno osvobojeni ali neodvisni, niti nismo resnično sebstvo v svobodi, ki presega vse stvari« (*ibid.*, 6). Samoprebujeni postane oseba brez statusa, to se pravi resnična oseba, »ki ni ne zgoraj ne spodaj, ne levo ne desno; ni ne pretekla ne sedanja ne prihodnja« (*ibid.*, 30). Ne slediti ne Linjiju ne Hisamatsuju, in konec koncev tudi Buddhi ne, pa navsezadnje pomeni, da budizem *zen* s tem vabi v nenadnost skoka v sam vir svobode, v brezobličnost sebstva, in zato govori o vertikalni transcendenci (*ibid.*, 139).

Če od Hisamatsujeve razlage, ki noče biti razlaga, preidemo k Linjijevim besedam, se še polneje naselimo v bližino nauka budizma *zen* in tudi v bližino razumevanja, od kod vzajemno navdušenje in silna akademska radovednost Heideggra in Hisamatsuja. *Linjijevi zapisi* so polni zgodb in prilik, skozi pripovedovanje pa v ospredje ves čas prihajajo namigi o prebujenju na, rečeno zavestno pretenciozno, poljano neskritosti biti, ki kliče po naravnosti na »nekaj«, kar predhodi bivajočemu kot takemu. V 18. poglavju zapisov najdemo enega najsilovitejših govorov o potrebi po opustitvi vsake identitete in identifikacije, po odvritvi od uveljavljenih resnic, od stvari oz. bivajočega nasploh:

Če iščete uvid v *dharmo*, naj vas ne zavedejo pogledi drugih. Karkoli srečate, od zunaj ali od znotraj, takoj posekajte. Če srečate *buddho*, posekajte *buddho*, če srečate patriarha, posekajte patriarha ... Če srečate starše, posekajte starše in boste osvobojeni ... Če se ne oklepate stvari, greste svobodno po poti. [...] Povem vam, da ni *budhe*, ni *dharme*, nič za vaditi, nič, kar naj bi razsvetlilo. Kaj pa sploh iščete na visokih poteh in stranpoteh? Slepci! Glavo si postavljate na glavo, ki jo že imate. Kaj pa vam sploh manjka? (Kirchner, 2009, 22)

### 3 Zaključek

Japonska »predmetafizična« misel Heideggru spregovarja enako zavezujoče kot misel Heraklita. Osvobodi se odvisnosti od stvari in ljudi, odvrni se od bivajočega in se zaobrni, prebudi se v biti, tako da se lahko vrneš k bivajočemu – v biti. Česa se lahko, pretenciozno in anahronistično rečeno, Heidegger še nauči pri Hisamatsuju? Hisamatsu v tretjem govoru o Linjiju, ki ga pomenljivo naslovi »V Budovem nauku ni nič posebnega«, spregovori o sami naravi prebujenja in pravi, da »ko se prebudimo, ugotovimo, da prebujeno stanje ni nič posebnega ali nenavadnega« (Hisamatsu, 2002, 17). Še več, »ko se prebudimo, ugotovimo, da v tem ni nič skrivnostnega. Naša budnost je nekaj najbolj običajnega in dejstvenega. In ta običajnost je resnično sebstvo« (*ibid.*). Tu bi se lahko Heidegger otesel kierkegaardovske ekskluzivistične drže genija/posamičnika, ki izstopa iz povprečja neovedenih množic. Prebujeno sebstvo je namreč brez ranga, statusa, položaja. Zato pri Hisamatsuju in njegovem samoprebujenju ni prostora za avtentično ali neavtentično eksistenco, kakor tudi za zapadanje ne.

In česa se lahko Hisamatsu še nauči pri Heideggru? Čeprav Hisamatsu v poslušnosti Linjiju govori o resničnem sebstvu, ki presega vse dihotomije, se mu na več mestih v misel sam izreko prikrade prilastek absolutnosti. Resnično sebstvo je absolutno sebstvo, samoprebujeni subjekt je absolutni subjekt itn. (Hisamatsu, 1995,

56–57). Heidegger se je, v nasprotju s fenomenologom/učiteljem Husserlom, dokončno distanciral od vsake absolutnosti. Tudi absolutno je še vedno nasprotje relativnega. Če brezoblično sebstvo brez statusa ali položaja v brezkrainem kraju praznine samoprebujeno stoji v brezstalju, mar ne drži, da tu odpadeta tudi vsaka relativnost in absolutnost?

In na koncu, neizogibno: česa se lahko od obeh še naučim jaz sam? Če prislunem Hisamatsuju, ali Linjiju, v prebujenosti ni prostora ne za Linjija, ne za Hisamatsuja, ne za Heideggra. Pot ni nikoli pot nekoga drugega. In če prislunem Heideggru, vsi pojmi, vse ključne filozofske besede nikoli niso v škatlico zapakirani vsebinski sklopi dovršenih pomenov, povezani v nasebni smisel, ki naj jih tuhtajoči preprosto prevzame. Pojmi in najvišje filozofske besede so prej namigi, indici, strokovno rečeno formalne naznačitve, ki kličejo po vsebinski izpolnitvi vsakega posameznega filozofirajočega, vsakokratne tubiti.

Česa se torej lahko naučim od obeh? Morda tega, da je pot od bivajočega k biti samo naličje veličastnejše poti od biti k bivajočemu? Če je ugotovitev, da praznine, polnosti nič in srca ni mogoče zajeti v besede ali pojme, tenkočutna, pa je treba še vedno nameniti nič manj tenkočutno pozornost temu, kako izrekati to neizrekljivost. Legitimno vprašanje je namreč, ali bi do tega uvida sploh lahko prišli, če ne bi vselej že bili bitja govornice. Ne bi pa prezirljivo izničil pomena drugosti, ki se drži našega rekanja in ki se ga ne da v celoti použiti v rekanje.

Nič Hisamatsuja in bit Heideggra sta eni, in to kako veličastni, od poti mišljenja. Druga, enako častitljiva, je pot časa. Kjer se prav tako ne moreš oklepiti zgolj bivajočega časa. Ko ne gre ne za sekundo, ne minuto, ne uro, ne dan in ne leto, ne za prej, ne za pozneje, ne za zdaj, ne za trenutek, ne za večnost, ne za včeraj in ne za jutri, ne za preteklost in ne za prihodnost. Pač pa za časenje, odtekanje, pomujanje in pritekanje, ki mu trenutek, včeraj, danes, jutri in večnost pripadajo. Obstaja tudi tretja, enako častitljiva pot: pot prostora. Kaj pa morda četrta pot? Pot mimo vseh treh zgolj naznačenih poti? Morda pot vzgibanosti? Vznikanje in ponikanje, nastajanje in preminevanje sta neke vrste gibanje kot preobražanje. Pot biti je tako pot gibanja. Pritekanje in odtekanje časa sta tudi neke vrste gibanje. Pot časa je tako pot gibanja. Približevanje kot odstiranje bližine in oddaljevanje kot odstiranje daljave sta neke vrste gibanje. Pot prostora je tako pot gibanja. Kaj pa je ta pot gibanja, ko ne mislim več biti, časa in prostora in še toliko manj bivajočega? In tudi gibanja ne? Zgane se bit, zgane se čas in zgane se prostor. Zganjenost biti, časa in prostora, mimo bivajočega. Kaj pa če gre zares mimo bivajočega, tudi mimo mene samega v moji samostojnosti in svobodnosti od česarkoli že --- zganjenost? Samo če v zganjenosti slišim globino in plitvino vzgibanosti, gibanja, lahko slišim, kaj mi govori. Kot bi dejal Heidegger: bistvo govornice ni dvojec oblike in vsebine, ni označevalec, označenec ali referent, pač pa --- govornjenje.

Ne eno mnogega. Ne ena govorica za množstvo govoric, ki morajo vse, zahodne in vzhodne, govoriti eno, pač pa ubranost mnogega. Ubranost govoric Heideggra in Hisamatsuja v to skupno. To skupno je najizmuzljivejše. Najspodrseljivejše. Da bi se govorica v tem skupnem obdržala pokonci, mora obstati, obmolkniti. Kdaj pa kdaj pa se tudi po skrajno zdrsljivem drzno zagnati naprej. In včasih ji celo uspe, da se pomakne naprej brez padca: morda pa bi se to skupno le rado imenovalo ubrana zganjenost.

## Bibliografija

- Braak, A. van der, Hisamatsu Shin'ichi: Oriental Nothingness, v: *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy* (ur. Kopf, G.), Dordrecht 2019, str. 635–647.
- Caputo, J. D., Heidegger and Theology, v: *The Cambridge Companion to Heidegger* (ur. Guignon, C. B.), Cambridge 1993, str. 270–288.
- Heidegger, M., Kaj je metafizika, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana 1967, str. 93–147.
- Heidegger, M., *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1971.
- Heidegger, M., *Heraklit*, Frankfurt ob Majni, 1979.
- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt ob Majni, 1988.
- Heidegger, M., *Identiteta in diferenca*, Maribor 1990.
- Heidegger, M., *Na poti do govorce*, Ljubljana 1995a.
- Heidegger, M., *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995b.
- Heidegger, M., *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003.
- Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt ob Majni, 2005.
- Hisamatsu, S., Memories of my Student Life: An Autobiographical Essay, *The FAS Society Journal*, 1985, str. 14–24. [Z manjšimi dodatnimi popravki objavljeno na internetni strani zenbudističnega združenja FAS, <http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/memoriesofmysutsudent.html>] (dostop: 12. 9. 2022).
- Hisamatsu, S., *Polnost nič. Satori*, Maribor 1995.
- Hisamatsu, S., *Critical Sermons of the Zen Tradition: Hisamatsu's Talks on Linji*, Honolulu 2002.
- Hisamatsu, S., M. Heidegger, Umetnost in mišljenje, *Phainomena* 39/40, 2002, str. 5–9.
- Hribar, T., Budistični nič in/ali budistična praznina, v: Hisamatsu, S., *Polnost nič. Satori*, Maribor 1995, str. 67–114.
- Ives, C., True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi, v: *Zen Masters* (ur. Heine, S.), Oxford 2010, str. 217–238.
- Kirchner, T. Y. (ur.), *The Record of Linji*, Honolulu 2009.
- Lin, M., Heidegger's (Dis)Engagement with Asian Languages, *Journal of Chinese Philosophy*, 2008, str. 319–337.



Lozar Mrevlje, J., *Vedrenje vedrine*, Ljubljana 2011.

Masao, A., Hisamatsu's Philosophy of Awakening, *The Eastern Buddhist* 14 (1), 1981, str. 26–42.

May, R., *Heidegger's Hidden Sources*, London 1989.

Svigaris, Ž., Search for Fundamentals of Intercultural Dialogue: Hisamatsu and Heidegger, v: *Japan and Europe in Global Communication* (ur. Mickunas, A.), Vilna 2014, str. 57–76.

## Heidegger in Hisamatsu. Na poti k vzajemni drugosti

**Ključne besede:** Heidegger, Hisamatsu, bit, nič, drugost

Članek prinaša vnovičen razmislek o nenavadni vzajemnosti evropske in japonske misli, ki se je zgodila Heideggrovi fenomenologiji in japonski, kjotski budistični misli Shin'ichija Hisamatsuja. Odgovor na vprašanje, zakaj je Heidegger vzbudil takšno zanimanje pri japonskem mislecju, je tudi odgovor na vprašanje, kaj je tisto, s čimer je Heidegger tako nenavadno izstopil iz evropske filozofske tradicije. Če drži, da je japonski misli odpiranje za evropsko filozofijo pomagalo, da doseže svoje lastno bistvo, vsekakor drži tudi obratno: tisto izmuzljivo nenavadno budistične misli (vsaj) evropskim fenomenologom pomaga jasneje razbrati Heideggrovo resnico biti. Fenomenologija resnice biti zgolj v okviru evropske filozofije se lahko izgublja v repetitivno negativnih opredelitvah, ko mora vedno znova dokazovati in kazati, da osredotočenost na zgolj bivajoče ne zadošča in da bit ni nikoli isto kot bivajoče. S to negativno potjo pa ostaja v primežu primata bivajočega. Zato bi lahko dejali, da Hisamatsu s svojo mislijo o niču Heideggrovo resnico biti sprošča v njenem bistvu kot njenem zjasnjenju mimo odpravljanja, ukinjanja, zanikanja bivajočega. Heideggroju je bilo jasno, da evropska in japonska misel nikoli ne bosta stopili druga drugi za hrbet v čisto očitnost resnice drugega. Še več – da je taka ambicija v osnovi zgrešena. Drugi je tisti, ki naj ostane drugi ravno zato, da me razkriva v moji lastni enkratnosti. Enigmatičnost drugega je tista, ki pomaga k večji, boljši razjasnitvi mene samega. Zahod in Vzhod v tem oziru – to je tudi osnovna ambicija pričujočega članka – ne prinašata vzajemnosti kot istosti, pač pa vzajemno drugost, ki vzpodbuja rast lastnega. Če torej evropska pot pelje od bivajočega k biti, je – po trkih z japonskim polnim ničem – evropska pot pravzaprav še toliko bolj pot od biti k bivajočemu.

## Heidegger and Hisamatsu. On the Way to Mutual Alterity

**Keywords:** Heidegger, Hisamatsu, being, nothingness, alterity

The article is a renewed discussion on the unusual mutuality of European and Japanese thought to be found in the phenomenology of Martin Heidegger and the Kyōto Buddhist thought of Shin'ichi Hisamatsu. The answer to the question as to why Heidegger aroused such intense curiosity in the Japanese thinker provides a further answer to the question of what in Heidegger's thought made him stand out from the European philosophical tradition. If it is true that – by opening up to European philosophy – Japanese thought has managed to reach its own essence, then the same could be said of the European tradition: the elusive and particularly unusual elements within the Buddhist thought have helped (at least, but not only) European phenomenologists to a clearer reading of Heidegger's truth of being. The phenomenology of the truth, understood within the framework of European philosophy, can keep losing its grip through repetitive negative determinations by having to demonstrate, again and again, that relating solely to entities proves insufficient, and that being can never be identical with an entity. This negative path remains firmly in the grip of entities. We could thus say that Hisamatsu, with his thinking of nothingness, sets Heidegger's truth of being free in its essence as its unconcealment, without having to resort to the abolition, exclusion and denial of essence. Heidegger saw clearly that European and Japanese thought could not have stepped behind each other's backs into the pure obviousness of the truth of the other. Furthermore, he found such an ambition wrong in its very essence. The Other is the one who is to remain the Other exactly in order to reveal myself in my uniqueness. Actually, it is the enigma of the Other that helps encourage one to reach a fuller clarification of oneself. In this respect, and this is the basic ambition of this article, the West and East do not and should not bring about the space of mutuality as identity, but rather that of mutual alterity, and alterity which encourages the growth of one's ownness. If it is true that the European path leads from entities to being, then – after touching upon the Japanese fullness of nothingness – then it should be even more true that the European path actually leads from being to entities.

### ○ avtorju

Dr. **Janko Lozar Mrevlje** je redni profesor na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegovo raziskovalno delo se umešča v fenomenološko polje in izhaja iz razmislekov o nihilizmu, krizi evropske umnosti in zgodovini biti.

E-naslov: [janko.lozarmrevlje@ff.uni-lj.si](mailto:janko.lozarmrevlje@ff.uni-lj.si)

### **About the author**

**Janko Lozar Mrevlje**, Ph.D., is Professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. His main research interest is phenomenology, with particular emphasis on nihilism, the crisis of European rationality and history of being.

Email: [janko.lozarmrevlje@ff.uni-lj.si](mailto:janko.lozarmrevlje@ff.uni-lj.si)



Adnan Sivić, Sebastjan Vörös  
University of Ljubljana

## Beyond Elimination and Construction: Zen, Symbolism, and the Perennialist School<sup>1</sup>

### 1 Introduction

The Bhagavan has said,  
“From the night I attained perfect enlightenment  
until the night I enter nirvana, between the two,  
I do not speak, nor have I spoken, nor will I speak a single word,  
for not speaking is how a buddha speaks [不說是佛說].”

*Laṅkāvatārasūtra*, T.16.670.0498c17; Pine, 2012, 175<sup>2</sup>

In this paper, we tackle a highly contentious issue in *Zen*, namely the relationship between enlightenment, understood as *satori* or “seeing one’s nature” (Bodhidharma, 1989, 11), on the one hand, and the linguistic and socio-cultural means that constitute the path that leads to enlightenment on the other. More specifically, we outline a novel answer to the question of whether (and, if so, in what way) enlightenment is transcendent in relation to the path leading to it. This question is not merely an exegetical one, but has important consequences for our understanding of the nature of *Zen* Buddhism, for if enlightenment is completely dependent on particular socio-cultural conditions – for instance those that form the milieu of a typical *Zen* monastery – then there can be nothing universal about it (i.e., it becomes impossible to speak of a “trans-confessional core” in *Zen*). This latter issue itself, namely that of universalism, is, of course, beyond the scope of the present discussion.<sup>3</sup> The question is rather

---

1 Co-first authorship statement: both authors contributed equally to this work. The paper is a result of the work within the research program “Philosophical Investigations” (P6-0252), financed by ARRS, the Slovenian Research Agency.

2 We will be referencing Red Pine’s translation of the *Laṅkāvatārasūtra* throughout; a reference to Guṇabhadra’s Chinese text from the Taishō *Tripitaka* will also be given, but the volume and text numbers will be omitted in all further occurrences.

3 See Vörös (2013, 23–102).



whether such an interpretation of *Zen* is *possible* given the role that is played by concrete (linguistic and non-linguistic) practices.

In the first two sections, we will present an (apparent) dichotomy between two radically different ways of approaching this question: the (phenomenologically) *eliminativist view*, which understands enlightenment as pure experience radically independent of social and linguistic conditioning, i.e., a radical *elimination* of conceptuality, and the *constructivist view*, which takes *satori* – along with all other aspects of the *Zen Path* – to be “a unique and impressive *cultural achievement* particular to East Asian societies” (Wright, 1992, 117, our emphasis). Finally, in the third and fourth sections, we will present some of the key difficulties inherent in these two accounts and attempt to sketch out a different understanding of enlightenment, a *via media* between the Scylla of unconditioned experience and the Charybdis of culturally determined practice, drawing on the notion of *symbolism* as it was developed by thinkers in the perennialist school (R. Guénon, F. Schuon and A. K. Coomaraswamy).

## 2 Dropping off body and (discursive) mind?

Although the eliminativist view that will be discussed here emerged in the 20<sup>th</sup> century, it also finds support in some of the foundational texts of *Zen*. To illustrate this, let us look at two classical examples that are often cited in support of the eliminativist interpretation. In a famous declaration, most likely from the early Tang Dynasty, *Zen* is characterized as “a special transmission outside the scripture [...], not depending upon the letter, but pointing directly to one’s Mind” (Suzuki, 1938, 48). Similarly, in Bodhidharma’s *Bloodstream Sermon*, we read:

Even if you explain thousands of sutras and shastras, unless you see your own nature yours is the teaching of a mortal, not a buddha. The true Way is sublime. It can’t be expressed in language. Of what use are scriptures? But someone who sees his own nature finds the Way, even if he can’t read a word. Someone who sees his nature is a buddha. And [...] a buddha can’t be found in words or anywhere in the Twelfefold Canon. (Bodhidharma, 1989, 29)

If these and similar admonitions to avoid “the nets and snares of words” are taken seriously (Dōgen, 2007a, 10), one is left with the impression that enlightenment entails *eliminating discursivity* so as to gain an immediate access to reality. Linguistic categories, as well as all other types of socio-cultural conditioning, would thus form a veil that must be removed if we are to see reality for what it is. This view was taken up by many early Western interpreters of Buddhism in general and *Zen* in particular, especially those in (psycho)therapeutical communities (see Harrington et al., 2013; Taylor, 2000). Erich

Fromm, for instance, sees *Zen satori* as a breaking away, or ultimate liberation, from the various forms of enculturation, which, since they are the end result of the process of repression, restrict our everyday reality to only “those feelings that can pass through the social filter of language, logic and meaning” (Fromm et al., 1971, 162).

The eliminativist approach presupposes that conceptuality, often understood in a rather broad and loose sense, can be separated from a non-conceptual “core” of “pure experience”. In Fromm’s view, for instance, enlightenment is “the direct, non-reflective [*unreflektiert*] understanding of reality, without affective contamination or conceptual elaboration”, a kind of “repetition of the pre-intellectual, direct understanding of the child, but on a higher level” (*ibid.*, 171). Clearly, the main emphasis here is on the *removal* or *elimination* of conceptuality, which seems to be but a restatement of the *Zen* emphasis on the famous “backward step”, or the turning of the mind inward, as famously expressed in Dōgen’s canonical text *Fukanzazengi* (Dōgen, 2007b, 363).<sup>4</sup>

Despite its seemingly uncontroversial nature, this interpretation rests on a highly tenuous presupposition about the relationship between experience and conceptuality. As Wright points out, the eliminativist account takes for granted the so-called “instrumental theory of language” – “the belief that language is an avoidable and optional element in human experience” (Wright, 1992, 114). In other words, for Fromm and other eliminativists, human cognition is conceived of as a *stratified* or *layered* cognition, in which the layer of pure experience – pure observation, sensation, etc. – is, somehow, superimposed by the socio-culturally mediated conceptual structures. While these can be extremely useful from a pragmatic perspective, e.g., by helping us manoeuvre through the innumerable complexities of our natural and social surroundings, they are also existentially and ontologically misleading – and principally so – as they necessarily introduce simplifications, delimitations, and thus distortions into the unified meshwork of pristine, mute experience.

This stratified view of cognition, made popular by the empiricist tradition, has a certain intuitive appeal. On closer inspection, however, it proves to be philosophically suspect for at least three reasons. To begin with, it seems to introduce a yawning, perhaps even unbridgeable gap between the two cognitive layers: if perception and cognition, experience and conceptualization, are so disparate, it is difficult to see what ties them together. Secondly, and relatedly, the status of intellection – as an activity utilizing concepts, etc. – seems contingent and secondary, which is profoundly at odds with the prominence it plays in both our everyday and professional lives. Thirdly, and most importantly for our purposes, this conception seems to be unable to account for the transcendent nature of *satori*. That is, even if we accept, provisionally, the idea

---

4 While Dōgen’s *Sōtō* school does differ from other *Zen* traditions in its concrete forms of practice (although the difference is primarily one of emphasis), we can still take it as representative with regard to its understanding of language and enlightenment (Vörös, 2013, 446–461).

that *satori* is similar to, as Fromm puts it, “the pre-intellectual, direct understanding of the child”, how are we to explain the last part of Fromm’s statement: “[...] but on a higher level” (Fromm *et al.*, 1971, 171). What *higher* level? Are we to posit yet another – third – level beyond the level of conceptualization? But if so, why call it *pre-reflective*? Surely, something is amiss here.

### 3 Enlightenment constructed?

This criticism of Fromm’s presuppositions regarding the relationship between conceptuality and experience has played an important role in later discussions. As Wright, a key figure in the debate, continues: “Feelings, like thoughts, are shaped and moulded by the language that we have (instrumentally) taken merely to ‘express’ them [...], ‘cerebration’ and ‘affection’ are not independent domains that can be so easily juxtaposed” (Wright, 1992, 115). From his perspective, Fromm not only “eliminates what is valuable and interesting in cultural studies” but also “fails to understand *Zen* enlightenment as a unique and impressive *cultural achievement* particular to East Asian societies” (*ibid.*, 117, our emphasis).

Wright’s alternative account starts from the notion that human perception is always shaped by linguistic categories, i.e., that there is, and can be, no “pre-linguistic, objective ‘given’” (*ibid.*, 118). By highlighting the interdependence of perception, language, and thought, he thus arrives at a view diametrically opposed to that of Fromm. In a particularly telling passage, he writes: “Because he is a perfect instantiation of the cultural ideal, the *Zen* master can be understood to be ‘relatively *more*’ determined and shaped by the *Zen* community’s linguistically articulated image of excellence” (*ibid.*, 123, our emphasis). Thus, what is at stake here is not the phenomenologico-hermeneutical thesis on the fundamental inseparability of language and perception, which Wright takes from a specific reading of Heidegger – this, after all, only concerns our ordinary, *non-enlightened* experience, and even Dōgen would be happy to concede that here we remain entangled in the “nets and snares of words” – but his extension of this view to both the *pursuit* of enlightenment and *enlightenment itself*. For Wright, then, neither is the *Zen* path a specific way of fulfilling a pre-existing motivation for spiritual realization (perhaps stemming from a kind of existential dismay or disillusionment inherent in the human condition, referred to in Sanskrit as *saṃvega*), nor is enlightenment a specific mode of its appeasement. Rather, both the *pull towards* and the *very attainment of* enlightenment are the result of a culturally specific framing, which functions primarily through the imitation of role models – *Zen* monks who embody specific social norms (*ibid.*, 125). Enlightenment, then, is *constructed all the way down*.

Much could be said about the way Wright understands the concrete *Zen* practices



in light of this interpretation (e.g., the surprising view that *kōans* merely serve to *prove* linguistic determinism (*ibid.*, 127)), but for our purposes, the following points are of utmost importance: in his view, the aspiration and path towards, as well as the attainment of, enlightenment is: (1) linguistically and conceptually conditioned, hence (2) unique to a particular milieu, and (3) attainable *only* through a long process of training, where this training is taken to consist primarily in a kind of “linguistic shaping” (*ibid.*, 131).

How does this view square with the textual sources? *Zen* texts are, as Wright himself agrees (*ibid.*, 129), replete with references to enlightenment as *transcending* language; however, he is quick to add that these references function merely as ironic statements (insofar as they involve “speaking against speaking”) aimed primarily against *reflection* (as typified in more scholarly branches of the Buddhist tradition), rather than as explicit statements about enlightenment that should be taken at face value (*ibid.*, 130). However, there is a curious paradox at work here. Namely, it would seem that the constructivist argument hinges on reinterpreting the textual sources in light of a particular (post)modern understanding of language so as to fit enlightenment into its own conceptual box, which is precisely the sort of hermeneutic transgression that Wright accuses Fromm of committing (see *ibid.*, 115). But even more importantly, while this view rightly criticizes the naïve universalism of the eliminativist approach – the idea that individual linguistic and practical forms of any given tradition are just so many pragmatically useful, but ultimately arbitrary, ways of approaching the trans-cultural domain of pure experience – it does so only at the cost of permanently enclosing the *Zen* tradition within itself. In other words: if *Zen* is, in fact, determined by a particular language and culture, then what are we to we make of the flourishing of *Zen* in the West in recent decades (see e.g., van der Braak, 2020; Ford, 2006; Wallace, 2003)? Perhaps even more importantly, given that cultural and linguistic practices also change over much smaller temporal and geographical distances, is it even feasible to talk of a unified *Zen* tradition in China and Japan – or, for that matter, in a rural temple and a bustling head monastery in the same region?

If these questions never seem to appear as problems to *Zen* practitioners themselves, and if a deeper mutual understanding between *Zen* and other traditions, both Buddhist and non-Buddhist, is not only possible, but even seen by notable practitioners as *fruitful* (e.g., Suzuki, 2002), then this is because the concrete historical forms (doctrines, language, iconography, etc.) are never understood as being *exhaustive* of the *dynamic essence* of the tradition. This, moreover, is not a Western romantic and orientalist interpretation of *Zen*, but rather a view repeatedly stressed in *Zen*’s foundational scriptures. Thus, in the *Laṅkāvatāra* even the notions of existence and rebirth – two central pillars of Buddhist philosophy – are portrayed as *skillful means*, i.e., pragmatic tools whose only purpose is to lead the practitioner to the other shore

(0494a10–23; Pine, 2012, 139–41). Once there, all teachings fall by the wayside, for language is of no help where subject and object no longer arise (0497b02; Pine, 2012, 163; Dōgen, 2007b, 5–6).

## 4 Practice and transcendence

It would seem, then, that our discussion has come full circle and we are ultimately forced to accept that, despite all its theoretical shortcomings, eliminativism is nevertheless correct. However, there are at least two good reasons why this conclusion might be premature. First, while it is true that eliminativism doesn't present enlightenment as a linguistic and cultural construct (and hence attempts to keep enlightened experience outside of the realm of conceptual description), it is no less true that it remains committed to a very particular view of what enlightenment consists in, namely the elimination of conceptual elaboration of pre-reflective experience. This, however, is likewise contradicted by the foundational texts of *Zen*, for they are emphatic that *nirvāṇa* is “not the destruction of anything” (0504c05; Pine, 2012, 209; see also Dōgen, 2007b, 129).<sup>5</sup> In this sense, Wright's charge of imposing modern notions on an ancient tradition still holds true for eliminativism (although arguably less so than for his own brand of constructivism): when interpretative push comes to hermeneutic shove, theoretical commitments are given priority over faithfulness to the tradition itself.

Secondly, and crucially, eliminativism can't clarify the relationship between concrete practices and the “end” they lead to (taking the latter term in a very provisional sense). In other words: if enlightenment is merely the elimination of certain habitual mental tendencies, then there is no reason why the same goal couldn't be accomplished, say, by the administration of psychoactive drugs or even direct brain stimulation (which helps explain why eliminativism has been so popular among scientists studying meditation). That is, the specifics of the path are, fundamentally, irrelevant. Thus, if constructivism ends up reducing the end to the means, eliminativism in turn reduces the means to a mere contingency, an inevitable nuisance.

What is needed, then, is a mental framework that would allow us to understand *both* the critical role played by socio-culturally conditioned practice, such that the relationship between practice and realization isn't arbitrary, *and* the radically transcendent nature of realization itself. In what follows, we would like to tentatively explore one such framework, which so far has been unfortunately largely neglected in contemporary scholarship on *Zen*, as well as in contemporary philosophy of religion

---

5 Note that this denial applies *especially* to the destruction of mental faculties or “views” (見). In a different section of the *Laṅkāvatāra*, the view that *nirvāṇa* consists in the destruction of hindrances is criticized in more depth and explicitly identified with a type of nihilism (499a11–b21; Pine, 2012, 177–179).

in general, namely the rich tradition of *perennialism*, as it was laid out in the works of René Guénon, Frithjof Schuon, Ananda Kentish Coomaraswamy, and others. While reasonably well-known in some fields of research, primarily that of Islamic philosophy (e.g., Nasr, 1989), perennialists remain little-known in Buddhist studies, with only a few notable exceptions (e.g., Suzuki, 2002, 9–10), despite the fact that some of the perennialists wrote extensively on Buddhism (e.g., Coomaraswamy, 1916; 2011; Schuon, 2018) and much more extensively on the Vedic tradition in the context of which Buddhism arose (e.g., Guénon, 2001a; 2001b; Schuon, 1959; Coomaraswamy, 1933).

Briefly put, the perennialists hold that while traditions differ in their *exoteric* aspect (which is said to include everything from language to concrete practices), they are ultimately unified in their *esoteric* aspect (Smith, 1984, xii). The latter refers to the apprehension of the Absolute,<sup>6</sup> a sphere that Guénon terms *metaphysics*. This concept can be misleading, however, insofar as it can be easily misunderstood for a system of propositions about the nature of reality, which is far from the case in this context. In Guénon's words: "Knowledge belonging to the universal order of necessity lies beyond all the distinctions that condition the knowledge of individual things, of which that between subject and object is a general and basic type" (2001a, 75).

Metaphysics is thus inexpressible "with" language, for language always assumes the subject-object distinction, which is precisely what metaphysics, in this specific understanding, is said to overcome. However, it can be expressed "in-and-through" language, whereby the dynamics of language – its perpetual unfoldment, mutation, and self-transcendence – engenders the birth of the said distinction, its origin and source. We are dealing, then, not with a system of propositional knowledge, but rather with what Dōgen terms *practice-realization* (修證, *shushō*) (T2580), where these two aspects are inextricably linked: "When one speaks of the means of attaining metaphysical knowledge, it is evident that such means can only be one and the same thing as knowledge itself, in which subject and object are essentially unified; this amounts to saying that the means in question, if indeed it is permissible to describe it by that word, cannot in any way resemble the exercise of a discursive faculty such as individual human reason" (Guénon, 2001a, 75). Or, in the language of *Zen*, "not depending upon the letter, but pointing directly to one's Mind" (Suzuki, 1938: 48).

Perennialists concur with eliminativists that, being ineffable, metaphysics can only be *pointed at* by statements, doctrines, and other means, all of which are by definition inadequate, but nevertheless necessary as a starting point, "an aid toward understanding that which in itself remains inexpressible" (Guénon, 2001a, 75). However,

---

6 This term is used very often in perennialist texts, but it doesn't entail any sort of objectivization of metaphysical realization. What is in question here is beyond what can properly be subsumed under *Being*, let alone any narrower determination (Guénon, 2001d, 10; 2001c).

and this is where the two strands part ways, this pointing must not be understood as an arbitrary reference to a wholly separate realm – say, the realm of pristine experience – whereby the pointing would be completely severed from that which is pointed at. No: linguistic, cultural, and other aspects are no less characteristic of human experience as are, say, sensations or affects. Thus, in line with constructivists, perennialists argue that it is *in-and-through* the very act of pointing – through the seeming vagaries of different socio-cultural practices – that the Absolute actualizes itself. Where they disagree with constructivists, however, is in their belief that this Absolute cannot be exhausted by the peculiarities of any and all networks of pointings. The Absolute is not, and cannot be, exhausted, because these pointings themselves are caught up in the process of the unfoldment, and therefore never static or ultimate, but rather always, so to speak, *pointing beyond themselves*.

Taking this approach has three main advantages. First, it allows us to avoid the two extreme poles of modernist thought: demonization versus fetishization of language. Both focus on language as a static system of established meanings, and neither pay enough attention to the origins and modulations of those meanings. That is, instead of removing structures (eliminativism) or adding structures (constructivism), the most important aspect is the *process of structuration itself* – the birth of wholes, the manifestation of forms, in the vibrant framework of linguistic acts. Second, it gives us a new and fruitful understanding of the relationship between concrete doctrines and practices on the one hand, and their soteriological aim on the other. In a certain sense, one may say, as eliminativists do, that the end (the Absolute) is always already “here”, but is “overlaid” by language, culture, etc. However, this can only be properly understood if the particular “here” – the particular socio-cultural setting in which I am situated – is recognized, by myself, precisely *as an aspect* of the Absolute – as that which, in its unique way, allows one of its facets to manifest itself and thus can be said to *symbolize* the Absolute. Third, it makes intelligible the unity of a particular tradition (e.g., *Zen* in different cultural contexts), as well as the unity of different religious traditions (e.g., in Suzuki, 2002).<sup>7</sup> The latter two points will be elaborated in more detail in the next section.

## 5 Enlightenment symbolized

We have noted that, for perennialists, doctrines and practices *symbolize* enlightenment, i.e., the “order” of the Absolute. How are we to understand this? Since a detailed account of religious symbolism is beyond the scope of this article, we will, in what follows, focus on merely two aspects which are particularly important for our

---

7 While perennialists do hold that all traditions are merely different paths leading to the same peak, a view that we agree with (see Vörös, 2013), all that is said here in the context of *Zen* still holds even if one rejects this assumption.

purposes. Both of these draw on the original meaning of the word “symbol”, namely: symbol as “that which throws or casts together” and symbol as a “token” or a “sign”. The crucial point is that what determines the symbol as a symbol is its capacity to bring together linguistic, practical, etc., means of a given socio-cultural context (a given “tradition”), but to do so in a way that allows for this context to meaningfully break through and reorganize itself. That is to say, a symbol is fundamentally a casting together of existing expressive means, whereby a new structure gets instantiated, in the light of which these expressive means acquire a completely novel orientation, dynamism, and significance. The *birth* of this new structure – the moment of its ordinary emergence – is a glimpse, however temporary or provisional, into one of the aspects of the Absolute (see e.g., Guénon, 2001d, 118ff.).

Two things are important here. On the one hand, because different traditions constitute different integrated wholes – with different expressive means available to them – symbols are, by necessity, concrete and particular (Schuon, 1984, 18). In their bringing together of the expressive means available in a given milieu, they need to be mindful of the expressive particularities of the milieu if they are to truly *make* sense (literally: *constitute*, or *bring forth*, a genuinely new domain of significance). The particularities of a certain symbolic expression are thus not contingent and redundant; they are, so to speak, the “flesh” of the symbol, its capacity to consume us and nourish our linguistic sensibilities.

On the other hand, while being firmly embedded into the framework of existing expressive means, symbols use these means in a way that allows them to fold back on, and thus break away from, themselves (*ibid.*, 67). That is, they create a “crack” or a “hollow” in the fabric of a context – an “axis” around which meaningful structures can (re)order themselves. The symbol as a “sign” of the Absolute is thus both *within and beyond* language, it is, we might say, a temporary resting place of language in the process of its structuration. This is overlooked both by those who seek its meaning solely in that which is *beyond* it (eliminativists) and by those who seek its meaning solely in that which is *within* it (constructivists). The former overlook the “casting together” aspect of the symbol, the latter its function as a “sign” or a “token”.

This understanding of symbolism opens up an interesting middle way between eliminativism and constructivism. On the one hand, there is no question of reducing realization to the culturally and linguistically conditioned practices that lead to it; but, on the other, it is likewise impossible to speak of liberation apart from the specific tradition in which it is rooted. Esotericism and exotericism are inseparable: the former without the latter becomes a fruitless search for “end without means [...], spirit without letter” (Smith, 1984, xxiv), while exoteric forms without an esoteric nucleus are reduced to nothing but “their most external elements, namely, literalism and sentimentality” (Schuon, 1984, 10).

Symbols, which constitute the exoteric part of a tradition, are thus neither causes nor reasons for enlightenment, or the esoteric parts of that self-same tradition. For if they were causes, then a mere exposure to a symbol or a mere detection of it (without any comprehension) would result in a specific state or reaction: *if* one studies this and does that, *then* enlightenment will follow (Vörös, 2019, 89). If, on the other hand, they were reasons, it should be possible to attain enlightenment through voluntary mental effort – in other words, we could simply reason ourselves into enlightenment. Instead, they can perhaps be best conceptualized as what in the phenomenological tradition is called *motivation* (Merleau-Ponty, 2002, 301).

Motives, unlike causes, act through their significance, i.e., they are not merely factual juxtapositions, but something that has to be apprehended. However, this significance, unlike the significance associated with reasons, is not a matter of clearly articulated ideas (explicit actualities), but a matter of tacit significances (implicit possibilities) (*ibid.*). There is, then, a meaningful (not arbitrary or mechanistic) relationship between the symbol and the symbolized, yet one that has to do not with explicit chains of reasoning, but rather with what we might call “existentially transformative gropings” (Vörös, 2019; 2021). In other words, symbols function as motives – as beckonings or solicitations – that invite us not to passively (automatically) react to what is given or to actively manipulate the already constituted meanings, but to transform our mode of being – our ordinary manner of existence – so as to be able to realize what a given symbol points to. In this sense, symbols are not so much *prereflective* or *prerational*, but rather what Guénon calls *suprational* (Guénon, 2001a, 75), for they point above the structures of meaning and reasoning that are deemed meaningful within a given context.

It is this pre- or suprational nature of motivation that provides us with an understanding of how *Zen*, with its decidedly non-scholarly and at times iconoclastic attitude, is no less a complete tradition and integral whole – a “spiritual organism” (Schuon, 1984, 108) – even if one completely eschews all study of scripture, as some more radical *Zen* teachers would doubtless recommend. *Zen* is not “universal mysticism”, a royal road to what we imagine to be “pure experience”, bereft of traditional context, because “symbolic” cannot be identified with “propositional” or “textual”. The seemingly humble *ensō*, the cosmic *mudrā*, the lotus position, the “turning word” of a *kōan*, or even the unexpected strike of a staff: these symbols point to liberation no less completely than the most diligent study of the Twelvefold Canon, for they “precede knowing and seeing”, as thinking and discrimination fall by the wayside (Dōgen, 2007b, 365). Nothing about these expedient means is arbitrary, and yet this isn’t to say that enlightenment is *exclusive* – let alone *reducible* – to a particular historical form: when the realm of discriminatory thinking, subject and object, is left behind for that which is wholly beyond expression, how could there be any talk of individuality?

## 6 Conclusion

In contemporary Western approaches to *Zen*, two radical views have become dominant: eliminativism, which understands enlightenment as the cutting off of a particular mental habit, accomplished by arbitrary means, and constructivism, which imprisons liberation into nothing more than the exercise of certain linguistic and cultural conventions. We have presented the key difficulties inherent in both views before trying to sketch out an alternative, drawing on the largely neglected work of perennialist thinkers and a phenomenologically informed notion of symbolism and motivation. By taking the idea of the *symbol* in its double meaning, namely as that which “casts together” the culturally conditioned particularities of *Zen* into a unified tradition, and yet points *beyond* them as a “sign” of something that itself transcends all description, we can do justice both to the crucial role played by concrete practices and to the transcendent nature of their soteriological end.

In this manner, we can avoid the pitfall of either severing the end from the means or reducing the former to the latter – where both hermeneutical transgressions serve only to fit *Zen* neatly into our own preconceived conceptual boxes. If we wish to take *Zen* (or perennialism) seriously, then we must acknowledge that anything like an exhaustive *explanation* of enlightenment is, and must remain, out of the question. At best, what we can approach is an understanding of what the act of *pointing at* enlightenment involves, while cautiously avoiding any tendency to mistake the explanation for what is explained, the (admittedly crude) map for the ineffable landscape, the conditioned for the ultimate. To return to the very beginning, “not speaking is how a buddha speaks”, and thus “if we want to attain the matter of the ineffable, we should practice the matter of the ineffable at once” (Dōgen, 2007b, 363).

## References

- Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, San Francisco 1989.
- Braak, A. van der, *Reimagining Zen in a Secular Age*, Leiden 2020.
- Coomaraswamy, A. K., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York 1916.
- Coomaraswamy, A. K., *A New Approach to the Vedas*, London 1933.
- Coomaraswamy, A. K., *Hinduism and Buddhism*, Mountain View CA 2011.
- Dōgen, *Shōbōgenzō*, Mt. Shasta 2007a.
- Dōgen, *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury, Volume I*, Berkeley 2007b.
- Ford, J. I., *Zen master who? A guide to the people and stories of Zen*, Boston 2006.
- Fromm, E. et al., *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1971.
- Guénon, R., *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Hillsdale, New York 2001a.
- Guénon, R., *Man and His Becoming According to the Vedanta*, Hillsdale, New York 2001b.

- Guénon, R., *The Multiple States of the Being*, Hillsdale, New York 2001c.
- Guénon, R., *The Symbolism of the Cross*, Hillsdale, New York 2001d.
- Harrington, A. et al., Mindfulness meditation: Frames and choices, *American Psychologist*, 2013, pp. 1–27.
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, London & New York 2002.
- Nasr, S. H., *Knowledge and the Sacred*, New York 1989.
- Red Pine, *The Lankavatara Sutra: Translation and Commentary*, Berkeley 2012.
- Schuon, F., *Language of the Self*, Madras 1959.
- Schuon, F., *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton 1984.
- Schuon, F., *Treasures of Buddhism*, Bloomington 2018.
- Smith, H., Introduction to the Revised Edition, in: Schuon, F., *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton 1984, pp. ix–xxxviii.
- Suzuki, D. T., Zen Buddhism, *Monumenta Nipponica* 1 (1), 1938, pp. 48–57.
- Suzuki, D. T., *Mysticism: Christian and Buddhist*, London & New York 2002.
- Taylor, E., *Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America*, Berkeley 2000.
- Vörös, S., *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*, Ljubljana 2013.
- Vörös, S., Embodying the Non-Dual: A Phenomenological Perspective on Shikan-taza, *Journal of Consciousness Studies* 26 (7–8), 2019, pp. 70–94.
- Vörös, S., All Is Burning: Buddhist Mindfulness as Radical Reflection, *Religions* 12 (12), 2021.
- Wallace, B. A. (ed.), *Buddhism and Science: Breaking new ground*, New York 2003.
- Wright, D., Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience, *Philosophy East and West* 42 (1), 1992, pp. 113–138.

### **Beyond Elimination and Construction: Zen, Symbolism, and the Perennialist School**

**Keywords:** Zen, enlightenment, perennialism, constructivism, symbolism, transcendence

As Zen took root in the West over the past century, there emerged a number of differing interpretations of one of its key facets, namely the question of the relationship between language and enlightenment. The two camps which came to garner the most attention in philosophical circles are *eliminativism*, which understands enlightenment as the cutting off of linguistic and socio-cultural categories, accomplished by arbitrary means, and *constructivism*, which identifies satori with the exercise of certain linguistic and cultural conventions. In the present paper, we first lay out some of the most



important criticisms of these two positions, arguing that the two accounts fall into the error of either demonizing or fetishizing language, respectively, before outlining a different approach to the relationship between practice and realization, drawing on the largely neglected work of perennialist thinkers and a phenomenologically informed notion of symbolism. By taking the idea of the *symbol* in its double meaning, namely as that which “casts together” the culturally conditioned particularities of *Zen* into a unified tradition, and yet points *beyond* them as a “sign” of something that itself transcends all description, we propose an interpretation that can do justice both to the crucial role played by concrete practices and to the transcendent nature of their soteriological “end”.

### **Onkraj eliminacije in konstrukcije: zen, simbolizem in perenialistična šola**

**Ključne besede:** *zen*, razsvetljenje, perenializem, konstruktivizem, simbolizem, transcendenca

Ko se je *zen* budizem v prejšnjem stoletju zlagoma uveljavil na Zahodu, je prišlo do razvoja vrste različnih interpretacij ene od njegovih temeljnih značilnosti, namreč svojstvenega odnosa med jezikom in razsvetljenjem. Dva pristopa, ki sta bila ob tem deležna največ pozornosti na filozofskem področju, sta *eliminativizem*, ki razsvetljenje razume kot odstranitev jezikovnih in družbeno-kulturnih kategorij, in *konstruktivizem*, ki *satori* istoveti z utečenimi jezikovnimi praksami in kulturnimi konvencijami. V članku bova najprej predstavila najpomembnejše ugovore proti omenjenima stališčema, pri čemer bova trdila, da obe interpretaciji privedeta do demonizacije oz. fetišizacije jezika, in nato predstavila oris drugačnega razumevanja odnosa med prakso in razsvetljenjem na podlagi večinoma zapostavljene perenialistične tradicije in fenomenološko utemeljenega pojma simbolizma. Če idejo *simbola* razumemo v njenem dvojnem pomenu, tj. kot tisto, kar »meče skupaj« kulturno pogojene partikularnosti *zena* v enotno tradicijo, hkrati pa kaže *onstran* njih kot »znak« nečesa neizrekljivega, lahko utemeljimo tako ključno vlogo konkretnih praks kot tudi transcendentno naravo njihovega soteriološkega »cilja«.

## About the authors

**Adnan Sivić** is a Young Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where he is currently working on his Ph.D. thesis under the supervision of Dr. Sebastjan Vörös. His primary research interests include phenomenology, the philosophy of religion, Buddhist philosophy, perennialism, and enactivism.

Email: [adnan.sivic@ff.uni-lj.si](mailto:adnan.sivic@ff.uni-lj.si)

**Sebastjan Vörös**, Ph.D., is Assistant Professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. His research interests span philosophy and history of science, epistemology, and Buddhist and Christian philosophy. He is the author of *Podobe neupodobljivega* (*The Images of the Unimaginable*), in which he addresses mystical experiences from neuroscientific, phenomenological, and epistemological perspectives, and several articles on enactivism, embodiment, and (neuro)phenomenology. He is currently writing a book on the life and work of Francisco Varela.

Email: [sebastjan.voros@ff.uni-lj.si](mailto:sebastjan.voros@ff.uni-lj.si)

## ○ avtorjih

**Adnan Sivić** je mladi raziskovalec na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer trenutno piše doktorsko disertacijo pod mentorstvom dr. Sebastjana Vörösa. Njegova primarna raziskovalna področja so fenomenologija, filozofija religije, budistična filozofija, perenializem in enaktivizem.

E-naslov: [adnan.sivic@ff.uni-lj.si](mailto:adnan.sivic@ff.uni-lj.si)

Dr. **Sebastjan Vörös** je docent na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Raziskovalno se ukvarja s filozofijo in zgodovino znanosti, epistemologijo, fenomenologijo ter budistično in krščansko filozofijo. Je avtor knjige *Podobe neupodobljivega*, v kateri obravnava nevroznanstvene, fenomenološke in epistemološke vidike mističnih izkustev, ter vrste člankov o enaktivizmu, utelešenosti in (nevro)-fenomenologiji. Trenutno piše knjigo o življenju in delu Francisca Varele.

E-naslov: [sebastjan.voros@ff.uni-lj.si](mailto:sebastjan.voros@ff.uni-lj.si)

Nina Petek, Jan Ciglencečki  
Univerza v Ljubljani

## Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Zangskarju<sup>1</sup>

### 1 Uvod

Tradicija budističnega menišтва in puščavništva na območju zveznega teritorija Ladakh v predelu indijske Himalaje se v zadnjih desetletjih nezadržno spreminja. Zaradi ogroženosti različnih vidikov kulturne, duhovne in materialne dediščine, ki so posledica hitrega razvoja infrastrukture, modernizacije, turizma in različnih negativnih vplivov globalizacije, smo v letih 2016, 2018, 2019 in 2022 opravili raziskave različnih vidikov puščavništva nekoč in danes.

Proučevanje žive tradicije budističnega puščavništva v Ladakhu, ki poteka pod okriljem Inštituta za študije menišтва in kontemplativne znanosti, temelji na pogovorih s puščavniki in puščavnicami, menihi, nunami, lokalnimi poznavalci kulturne in duhovne dediščine Ladakha ter domačini iz lokalnih skupnosti. Te se dopolnjujejo z raziskavami zgodovinskih kronik in primarnih filozofsko-religijskih besedil budizma, na katerih tradicija puščavništva še danes sloni. Vzporedno s tem se posvečamo tudi dokumentaciji propadajočih samostanov in meditacijskih votlin na širšem območju Ladakha ter popisovanju nesnovne dediščine, kot so religijski festivali, obredja, duhovne prakse ipd.

Zavoljo počasnih, a vztrajnih in neizogibnih sprememb, smo se v okviru omenjenih raziskav v letih 2019 in 2022 osredotočili zlasti na preiskavo puščavniške tradicije v Zangskarju. V članku bova tako predstavila kratek zgodovinski oris prihoda budizma v Ladakh in formiranje tradicije budističnega puščavništva na tem območju,

---

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, in raziskovalnega projekta *Contemplative Traditions and Psychotherapy*, ki poteka pod okriljem raziskovalnega programa »New Horizon for Science and Religion in Central and Eastern Europe«, John Templeton Foundation, The Ian Ramsey Centre for Science and Religion, University of Oxford. Izbrane preliminarne rezultate raziskav sva v referatu z naslovom »The Yogis of Himalayan Deserts: The Living Tradition of Buddhist Eremitism in Zangskar« predstavila na mednarodnem znanstvenem kongresu *XLIX<sup>th</sup> Congress of the International Association of Buddhist Studies* v organizaciji IABS (*International Association of Buddhist Studies*), ki je potekal avgusta 2022 v Južni Koreji (Seoul National University). Za vsa dragoceno pomoč pri raziskovalnem terenskem delu se zahvaljujemo Shabirju Ahmadu Sofiju in lamam iz gompe Stagrino v Zangskarju.



s posebnim poudarkom na Zangskarju, ter osvetlila nekatere vidike sodobne tradicije jogijev in jogini v dolini.

## 2 Puščavništvo v budizmu vadžrajana

Za budističnega puščavnika oz. puščavnico sta se v veji budizma vadžrajana (skrt. *vajrayāna*, tib. *dorje tekpa*), ki se je oblikovala v Tibetu, uveljavila termina jogi oz. jogini (skrt. *yogi*,<sup>2</sup> *yoginī*; tib. *naljorpa*, tudi *tsampa*, *ritröpa*). V Ladakhu in Zangskarju je za jogije in jogini v rabi tudi skupen izraz v ladaščini, namreč *tsams-pa*. Omenjeni termini označujejo nekoga, ki izvaja meditacijske prakse v osami, in sicer v samotiščih visoko v himalajskih gorovjih, večinoma v votlinicah ali majhnih skromnih kočah (Petek, 2022, 268). Odmaknjeni, a kljub temu lažje dostopni kot puščavniška samotišča so tudi vadžrajanski samostani, na kar kaže že samo poimenovanje *gompa* (tudi tib. *gönpa*, skrt. *aranya*), ki pomeni »odmaknjen kraj, območje« (*ibid.*).

Za začetnika puščavniške tradicije v budizmu vadžrajana velja Tilopa (skrt. *Tilopā*; 988–1069), véliki mahāsiddha,<sup>3</sup> ki je svoje skrivno znanje o tantričnih budističnih praksah predal svojemu učencu Naropi (skrt. *Nāropā*, 1016–1100). Glede na podatke iz Naropove hagiografije<sup>4</sup> je veljal za enega najvidnejših in najbolj učenih modrecev svojega časa; študiral je budizem v Kašmirju in na znameniti univerzi Nalanda v deželi Magadha (današnji Bihar), kjer je pozneje tudi poučeval. Bil je odličen poznavalec nauk in besedel budizma theravada (skrt., pal. *theravāda*), mahajana (skrt. *mahāyāna*) in tantričnega izročila. Za njegovo duhovno pot je bilo prelomno srečanje z mojstrom Tilopo leta 1057, po katerem se je začel intenzivneje posvečati meditacijskim praksam. Tilopa mu je razkril nauk, znan kot »šest dharm oz. jog« (tib. *chos drug*),<sup>5</sup> ki so še danes temeljne prakse vadžrajanskega budističnega puščavništva. Prek predanega izvajanja teh meditacijskih tehnik je Naropa dosegel vrhovni uvid v praznino (skrt. *śūnyatā*, tib. *tongpa nyi*) in s tem osvoboditev, nirvano (skrt. *nirvāṇa*, tib. *nya ngen lé dé pa*).

Tilopa in Naropa tako veljata za začetnika puščavništva kot neodvisne in neinstitucionalizirane oblike budizma, saj sta osnovala njegove vsebinske in strukturne temelje, tj. prenos skrivnega tantričnega nauka z učitelja na učenca prek obreda iniciacije, kar je še danes značilnost te tradicije. Po zgledu Tilope je tudi Naropa postal

2 Soroden izrazu jogi je tudi sanskrtski izraz jogin (skrt. *yogin*), ki pa označuje mojstra v hindujski jogi. Pri tem velja poudariti, da so budistični jogiji v repertoar svojih praks vključevali tudi posamezne segmente hindujske hathajoge (skrt. *hathayoga*) (Petek, 2022, 268).

3 Skrt. *mahāsiddha*. Izraz označuje modreca, izurjenega v različnih tantričnih meditacijskih praksah, prek katerih dosega številne duhovne in fizične moči.

4 Glej npr. II.iii v: *The Life and Teaching of Nāropa* (prev. Guenther, H. V.), Oxford 1974.

5 V tibetanskem izročilu so znane tudi po imenu »Naropovih šest dharm oz. jog« (tib. *na ro'i chos drug*).

učitelj, s čimer se je začel kontinuiran proces posredovanja znanja in izkušenj, ki traja vse do danes. Naropa je nauk tako predal svojemu učencu Marpi (1012–1097), prve-  
mu tibetanskemu predstavniku tradicije, ki ga izročilo opisuje kot vélikega mojstra v  
tantričnih praksah.

Pod njegovim urjenjem se je v tantričnih meditacijskih tehnikah izmojstril  
Milarepa (1052–1135), sicer izjemno kontroverzna oseba, o čemer priča njegova  
življenjska zgodba, predstavljena v hagiografiji iz 15. stoletja, ki je nastala izpod  
peresa jogija Tsangnyöna Heruke.<sup>6</sup> Po smrti očeta je skrb zanj in njegovo mater  
prevzel stric, ki jima je povzročil veliko gorja. Zaradi tega se je Milarepovo mater  
polastila želja po maščevanju, ki jo je uresničil kar sin sam in s črno magijo po-  
bil sorodnike, ki so mu prizadejali bolečine. Nenadoma se je zavedel neizogibnih  
posledic svojih dejanj, zato je začel mrzlično iskati primerne učitelja, ki bi mu  
razkril načine izničenja slabe karme (skrt. *karma*, tib. *lé*). Pot ga je vodila do Mar-  
pe, ki mu je s svojim neizprosni in rigorozni pristopom pokazal pot očiščenja  
vseh neugodnih posledic preteklih dejanj. Po urjenju v številnih praksah ga je Mar-  
pa napotil visoko v gore, kjer je Milarepa nadaljeval z izvajanjem meditacijskih  
tehnik. Nirvano je dosegel v času svojega življenja, kar predstavlja ključen obrat  
od izhodiščne ideje zgodnjega budizma o postopnem doseganju osvoboditve, ki se  
razteza skozi več življenj.<sup>7</sup> Milarepa je tako postal zgled najbolj izurjenega jogija  
in je pritegnil številne puščavnike, da so sledili njegovi poti, velikega slovesa pa  
ne uživa le v tradiciji jogijev, ampak velja za vrhovnega tantričnega mojstra v va-  
džrajanskem budizmu sploh. Poleg tega njegova življenjska zgodba implicira, da  
je pot, ki jo je prehodil sam, sicer silno težavna, a dostopna tudi tistim, ki so poprej  
živeli skrajno izprieno. S predanim izvajanjem tantričnih meditacijskih tehnik je  
namreč mogoče v času le enega življenja izničiti vse posledice nekrepostnih pre-  
teklih dejanj.

Postopna institucionalizacija tradicije jogijev se je začela z Milarepovim učen-  
cem Gampopo, ki je nauk o meditacijskih praksah vključil v meniško strukturo reda  
*kadam* (Powers, 2007, 403), ki sta ga v 11. stoletju ustanovila bengalski budistični  
mojster Atiša (skrt. *Atiša*) in njegov tibetanski študent Dromtön. Gampopa je od-  
ločitev, da postane menih, sprejel v svojih zgodnjih dvajsetih letih po smrti žene  
in otrok. Predano se je posvečal študiju besedil, nekoč pa je slišal o skrivnostnem

6 Hagiografije (tib. *namthar*) znamenitih jogijev, kar še zlasti velja za Milarepovo (glej Tsangnyön Heruka, *The Life of Milarepa*, London 2010), imajo v tradiciji še danes izjemno pomembno vlogo, saj jogijem in menihom, pa tudi laikom, služijo kot nekakšen priročnik za uresničevanje idealov budizma v svojem življenju ter predstavljajo navdih za odločitev za življenje jogija. Nekatere hagiografije, sicer zapisane v prozi, sestojijo tudi iz meditacijskih pesmi (tib. *mgur*), ki opevajo razne vtise in medi-  
tacijska izkustva, in so tako služile kot dostopen način podajanja kompleksnega duhovnega nauka najširšim množicam (Petek, 2022, 274).

7 Možnost osvoboditve v enem samem življenju prek izvajanja skrivnih meditacijskih praks je značil-  
nost tantričnih hindujskih in budističnih sistemov.

jogiju Milarepi, ki se ga je odločil obiskati. Ko je Gampopa prispel na kraj, kjer je Milarepa meditiral, mu je ta ponudil lobanjo, do vrha napolnjeno z alkoholno pijačo iz ječmena (tib. *chang*). Gampopa je ponujeno zavrnil, saj bi s tem prekršil meniško zaobljubo o striktnem izogibanju uživanja alkoholnih pijač.<sup>8</sup> A Milarepa je vztrajal in mu nato celo ukazal, naj popije opojno tekočino, kar je Gampopa naposled le storil. To simbolno dejanje velja za začetek sinteze puščavniških praks in meniškega reda, hkrati pa predstavlja tudi umik od navezanosti na kakršnekoli religijske zapovedi (Petek, 2022, 361). Te v budistični tradiciji sicer prispevajo k odrešenju iz sansare (skrt. *samsāra*, tib. *khorwa*), krogotoka ponovnih rojstev in smrti, s perspektive neodvisnih puščavnikov pa so razumljene tudi kot prepreka pri doseganju osvoboditve, saj lahko Buddhov nauk in meniška pravila postanejo predmet negativne navezanosti in posledično uklenjenosti v trpljenje (*ibid.*). Gampopa je naposled od Milarepe prejel tantrično iniciacijo in predano izvajal psihofizične tehnike v skladu z njegovimi napotki.

Gampopa se je po večletnem urjenju poslovil od Milarepe in se vrnil v samostan reda *kadam*, kjer je tantrični nauk predstavil svojim učencem (Powers, 2007, 404). S tem se je začela integracija samotnih tantričnih praks v meniško strukturo, na osnovi česar se je postopoma oblikoval meniški red *kagyū*, kar v tibetanščini pomeni »ustni prenos« oz. »šola ustnega prenosa«. Šola kot temelj duhovnega napredka opredeljuje meditacijske prakse, ki so pomembnejše od študija filozofskih besedil. Kot nakazuje tudi njeno ime, šola sledi načinu prenosa nauka z učitelja na učenca, kar izhaja že od mahasiddhe Tilope. V svojevrstni sintezi tantričnih izročil puščavnikov in meniške strukture, ki med drugim omogoča sistematično ohranjanje naukov predhodnih mojstrov, pa tiči eden od razlogov, da *kagyū* velja za eno od najbolj kompleksnih in dinamičnih šol v budizmu vadžrajana (*ibid.*, 405). Vzporodno z vpeljavo tantričnih praks v meniško strukturo se je puščavništvo ohranilo tudi kot povsem neodvisna tradicija jogijev, ki po zgledu Milarepe negujejo avtentično jedro najsvobodnejše oblike duhovnega življenja in osvobajanja (Petek, 2022, 369).

Red *kagyū* se je pozneje razvejal v številne šole in podšole, med katerimi je tudi *drukpa kagyū*. Njen začetnik je tibetanski mojster Tsangpa Gyará Yeshe Dorje (1161–1211), po smrti četrtega mojstra reda Peme Karpa (1527–1592) pa se je šola, znana tudi kot red »zmajskih jogijev«,<sup>9</sup> razcepila na severno (tibetansko) in južno (butansko) vejo, ki sta se ustalili tudi v Ladakhu, kratek oris njunega razvoja pa sledi v petem poglavju tega prispevka.

8 Glej 8. poglavje »Srečanje z gurujem«, v: Stewart, J. M., *The Life of Gampopa. The Incomparable Dharma Lord of Tibet*, Ithaca, New York 1995.

9 Izraz *druk* namreč v tibetanščini pomeni zmaj.

### 3 Začetki budizma v Ladakhu

Po izročilu naj bi se budizem v Ladakh prvič razširil iz Kašmirja. Pri tem je imel ključno vlogo kralj Ašoka (skrt. *Aśoka*; 304 pr. n. št.–232 pr. n. št.), ki je po spreobrnitvi iz neusmiljenega tirana v predanega budista postal ključna osebnost pri razširjanju budizma po večjem delu Indije in tudi izven njenih meja (Keilhauer, Keilhauer 1985, 24). V času vladanja Mavrijskemu kraljestvu (ok. 268 pr. n. št.–232 pr. n. št.), ki je – z izjemo skrajnega juga podceline – obsegalo skoraj celotno področje današnje Indije, je Ašoka svoje misijonarje napotil v Kašmir že v času tretjega budističnega koncila v 3. stol. pr. n. št. v Pataliputri, in tako naj bi prek Kašmirja budizem dosegel tudi Ladakh. Med vladavino kralja Kaniške (skrt. *Kaniška*) med letoma 127 in 150 n. št., ko je bila dinastija Kušan na vrhuncu svojega razcveta, je ključno prelomnico predstavljala četrti budistični koncil, ki je potekal v Kašmirju in na katerem se je dokončno formiral budizem mahajana.<sup>10</sup>

Prvi vplivi iz Tibeta, kjer se je od 7. stoletja dalje začel uveljavljati budizem,<sup>11</sup> so Ladakh dosegli v poznem 8. stoletju. Med letoma 618 in 650 je centralnemu Tibetu vladal kralj Songsten Gampo, ki je bil budizmu silno naklonjen, za njegovo dokončno uveljavitev pa sta zaslužna Padmasambhava (skrt. *Padmasambhāva*), znan kot Guru Rinpoche (tib., »drag, dragoceni Guru«), in vladar Trisong Detsen, ki je v času svoje vladavine med letoma 704 in 755 poskrbel za dokončno ustalitev budizma (Petek 2022, 248). Padmasambhava, ki mu pripisujejo zasluge za razcvet budizma tudi v Butanu in Nepalju, k čemur je prispeval predvsem s tem, da je premagal in si s tem podredil duhove avtohtone tibetanske šamanske religije *bön*, naj bi v 8. stoletju obiskal tudi Ladakh. Votline, kjer naj bi meditiral, v deželi še danes veljajo za najsvetejše kraje.

Temeljni vir za proučevanje zgodovine Ladakha, med drugim tudi zgodovine budizma na tem območju, so *Ladaške kronike* (tib. *La dwags rgyal rabs*), ki so nastajale tekom 17. stoletja v času ladaške dinastije Namgyal. Kronike zajemajo zgodovino od prvega ladaškega kraljestva Maryul (930–1460), ki ga je ustanovil Lhachen Palgyigon (Petek, 1977, 17), potomec ene od tibetanskih dinastij, znan kot »oče Ladakha«, do konca dinastije Namgyal (1460–1842). O zgodovini budizma v Ladakhu pred 10. stoletjem obstajajo zgolj skope pisne omembe, medtem ko so zanesljivi arheološki dokazi iz tega časa zelo redki. Zgodnejše sledi indijskega budizma so izpričane predvsem v obliki podob buddh, izklesanih v skale. Kralj Lalitaditja Muktapida (skrt.

10 Kašmir je s četrtem budističnim koncilom postal glavno središče budizma v Indiji, kar je, ob sobivanju z nekaterimi hindujskimi filozofsko-religijskimi sistemi, zlasti šivaizmom in drugimi tantričnimi tradicijami, trajalo vse do 11. stoletja. Četrti koncil budizma theravada pa je leta 29. pr. n. št. potekal na Šrilanki; v tem času so bila besedila iz palijske zbirke, tj. korpus najzgodnejših budističnih besedil, prvič zapisana na palmovih listih (Petek, Ciglenečki, 2019, 25).

11 Čas od 7. do 9. stoletja je poznan kot prva faza razširjanja budizma v Tibetu, druga faza pa sega v čas med 10. in zgodnjim 13. stoletjem (Petek, 2022, 243).

*Lalitāditya Mukṭāpīḍa*), ki je v 8. stoletju vladal dinastiji Karkota na območju Kašmirja, je v severne predele Indije vabil številne umetnike in obrtnike, ki so gradili samostane in templje ter so domnevno tudi avtorji skalnih reliefov na območju Ladakha (Snellgrove, Skorupski, 1979, 6). Iz tega obdobja so tako ohranjene v skalo izklesane tathagate<sup>12</sup> v vasi Shey, kip bodhisattve Majtreje, ki je danes del gompe Mulbekh na območju Kargila, v kamen izklesani podobi bodhisattve Majtreje in Avalokitešvare<sup>13</sup> v vasi Dras in kamniti relief Buddhe in bodhisattve v Padumu ter v okolici gomp Sani, Stongde, Karsha in Mune. V številnih študijah obstajajo tudi omembe, da je iz tega zgodnejšega obdobja tudi stupa (skrt. *stūpa*, tib. *chöten*) Kanika v zangskarški vasi Sani, vendar za to ni zanesljivih dokazov.



Kamniti relief tathagat v ladaški vasi Shey (Foto: Jan Ciglencečki)

12 Skrt. *tathāgata*, »tisti, ki je dokončno odšel«, tj. se osvobodil, dosegel nirvano oz. blaženo stanje po poslednji smrti, parinirvano (skrt. *parinirvāna*, pal. *parinibbāna*).

13 Skrt. *bodhisattva*, oznaka za osvobojenega, ki se odpove parinirvani in se po smrti vrne na svet z namenom odreševanja drugih živih bitij; skrt. *Maitreya*, *Avalokitešvara*.





Bodhisattva Majtreja v Mulbekhu, Kargil (Foto: Jan Ciglencečki)



Kamniti relief bodhisattvov v Padumu (Foto: Jan Ciglencečki)



Panorama ladaške doline Zangskar (Foto: Jan Ciglenečki)

S formiranjem prvega ladaškega kraljestva Maryul, ki sega v obdobje drugega razširjanja budizma v Himalaji med 10. in 13. stoletjem, se je začelo intenzivno utrjevanje budizma v Ladakhu. Pri tem je imel pomembno vlogo tudi Yeshe Ö, vladar kraljestva Guge v zahodnem Tibetu, ki je leta 975 v Kašmir poslal skupino študentov-menihov, da bi se tam učili budistični nauk. Med njimi je bil tudi Rinchen Zangpo (958–1055 n. št.), pozneje znan kot Veliki prevajalec, ki je v Kašmirju in drugih predelih Indije pod vodstvom 75 indijskih modrecev študiral sanskrit in budistično filozofijo, nakar ga je, po povratku v Tibet, Yeshe Ö s skupino 15 učencev ponovno poslal v Kašmir (Snellgrove, Skorupski, 1980, 91, 94). Rinchen Zangpo je sanskrtska besedila prevajal v tibetanščino, po izročilu pa je zaslužen tudi za ustanovitev 108 samostanov na območju Ladakha in Tibeta (*ibid.*, 95), med katerimi je najstarejša znamenita ladaška gompa Alchi. S tem se je v Ladakhu začela bogata meniška tradicija, ki se vse od ustanovitve prvih samostanov dalje neprekinjeno ohranja vse do danes.



#### 4 Začetki budizma v Zangskarju

Odročna ladaška pokrajina Zangskar,<sup>14</sup> ki je skrita v zavetju visokih, težko prehodnih gorovij in prelazov, je še danes eno najmanj raziskanih predelov indijske Himalaje. Zamejujejo jo dolina Stod na zahodu in Lungnak na vzhodu s stičiščem v Padumu, administrativnem središču regije, na severu gorska veriga Zangskar in na jugu Veliki himalajski greben. Zahteven gorski teren z najvišjo goro Kamet (7756 metrov), prepreden z nenaseljenimi prostranstvi, kanjoni ter hudourniški in ledeniški rekami, je od nekdaj onemogočal lahke prehode med dolino in zunanjim svetom. Izoliranost tega področja je botrovala tudi k neprekinjenemu ohranjanju izvirne tradicije budiističnega puščavništva, od njenih začetkov vse do danes.

Oddaljena od glavnih trgovskih poti je bila dolina Zangskar v 17. in 18. stoletju za popotnike in raziskovalce z Zahoda, ki so odkrivali nepoznana področja Zahodne Himalaje, večinoma nezanimiva (Snellgrove, Skorupski, 1980, ix). Izjema v tem pogledu je bil pionir raziskovanja tibetanske kulture in jezika, madžarski filolog in orientalist Sándor Csoma de Kőrös (1784–1842), ki je v Zangskar iz Leh priprotoval junija 1823 in v dolini ostal 16 mesecev (*ibid.*). V času bivanja v zangskarškem kraljestvu Zangla, danes

14 Zangskar pomeni »beli baker«, ime pa se nanaša na nahajališče bakra (tib. *zangs*) na tem območju.

majhni vasici na severovzhodu doline, se je de Kőrös učil tibetanski jezik in budistično filozofijo pri lami Sangyeju Phuntsogu, ki je bil tesno povezan tako s kraljevsko družino v Zangli kot tudi s kraljem Paduma. Sangye Phuntsog, mojster v budistični filozofiji, tibetanski astrologiji in tradicionalni tibetanski medicini *amchi*, je izhajal iz generacije menihov iz samostana Dzongkhul in bil učenec lame Kunge Cholega, naslednika butanskega mojstra Ngawanga Tseringa, ki je imel ključno vlogo pri razcvetu tradicije jogijev v Zangskarju pa tudi na širšem območju Ladakha (Crook, Low, 2007, 183). De Kőrösevo bivanje v Zangli je bilo vsekakor prelomno, saj je v tem času začel pripravljati prvi tibetansko-angleški slovar in slovnico tibetanskega jezika, zaradi česar je Zangskar neločljivo povezan z začetki oblikovanja tibetologije kot znanstvene discipline.



Sándor Csoma de Kőrös, oče tibetologije  
(Vir: Wikimedia Commons, javna last)



Palača-gompa v vasi Zangla, kjer je Sándor Csoma de Kőrös snoval prvi tibetansko-angleški slovar (Foto: Jan Ciglenečki)

Budizem je v Zangskar, tako kot v druge predele Ladakha, dospel v 7. ali 8. stoletju (Dargyay, 1988, 124, 125), sicer pa je o zgodovini budizma v dolini, v primerjavi z drugimi predeli Ladakha, na voljo relativno malo zanesljivih podatkov. Zgodovinske kronike Zangskarja v nasprotju z ladaškimi namreč sestojijo iz kratkih in splošnih informacij, kronika kraljev Zangle pa podaja zgolj natančne opise kraljevskih rodov, medtem ko so o sami zgodovini budizma na tem območju še najbolj zgovorna zgodovinska dela o Kašmirju in nekateri viri tibetanskih budističnih mojstrov, kot sta denimo Butön Rinchen Drup (11. stoletje) in Pema Karpo (16. stoletje) (Snellgrove, Skorupski, 1980, 9).

Kot že omenjeno v tretjem poglavju prispevka, so na območju Ladakha, še pred vplivi tibetanske kulture in pozneje vadžrajanske veje budizma, izpričane zgodnejše sledi indijskega budizma, predvsem v obliki skalnih reliefov podob buddh in bodhisattav. Po nekaterih virih naj bi bila iz zgodnjega, tj. predtibetanskega obdobja, tudi stupa Kanika v samostanu Sani, danes najbolj cenjen budistični spomenik v Zangskarju, vendar za to ni trdnih dokazov. Zgrajena naj bi bila v času kušanskega kralja Kaniške v 2. stol. n. št., a obstajajo zanesljivejša pričevanja, da so stupo zgradili Kašmirci. Zangskar je bi bil pred prihodom Tibetancev namreč pod politično in vojaško upravo Kašmirja (*Kronike Zangskarja*, 1926, 156), poleg tega pa tudi napisi na stupi, ki sestojijo iz navedkov iz zbirke redovniških pravil *Vinajapitake* (skrt., pal. *Vinayapitaka*), tantričnih besedil in hagiografij Padmasambhave in Narope ter drugih znanih jogijev, gotovo niso nastali pred 11. stoletjem (Snellgrove, Skorupski, 1980, 9).

Posebej pomemben dogodek za zgodovino budizma v Zangskarju, deloma zavrit v legendo, pa sega v 8. stoletje in je, podobno kot za zgodovino celotnega Ladakha in drugih himalajskih dežel, povezan s prihodom legendarnega budističnega mojstra Padmasambhave, o čemer priča najstarejši ohranjeni dokument o zgodovini Zangskarja z naslovom *Hbo yig*, znan tudi kot *Knjiga Phugtala* (Francke, 1926, 151).

## 5 Začetki puščavniške tradicije in šole *drukpa kagyü* v Ladakhu in Zangskarju

Za najpomembnejši dogodek za razvoj tradicije puščavništva v Zangskarju, pa tudi v drugih predelih Ladakha, velja prihod kašmirskega mahasiddhe Narope, ki je v 11. stoletju meditiral na krajih, kjer danes stojita zangskarški gompi Sani in Dzongkhul. Njegova prisotnost v Zangskarju je privabljala številne jogije in jogini s širšega območja Ladakha, drugih predelov Indije in tudi izven njenih meja. Tako so tudi na drugih območjih Ladakha, kjer naj bi Naropa meditiral, pozneje nastala samotišča in gompe, denimo Lamayuru, ki še danes veljajo za svete kraje.

Začetki institucionalizirane oblike puščavništva, tj. oblikovanje šole *drukpa kagyü* v Ladakhu in Zangskarju, segajo v 16. stoletje, v čas ladaškega kralja Jamyanga Namgyala, ki je deželi vladal med letoma 1595 in 1616 (Namgyal, 2018, 74). Njegova

družina je vzpostavila tesne vezi s tibetanskim duhovnim vodjo šole *drukpa kagyü*, Pemo Karpom (1527–1592). V zgodnjem 17. stoletju se je tibetanska šola *drukpa kagyü* zaradi spora glede vprašanja, kdo je resnična reinkarnacija Peme Karpa, razcepila v dve veji. Večina je kot resničnega naslednika oznanjala mojstra Pagsama Wangmoja (1593–1653), manjša skupina pa Ngawanga Namgyala (1594–1651), meniha iz gompe Ralung na zahodu Tibeta. Zaradi majhne podpore se je Ngawang Namgyal preselil na območje južnega Tibeta, kjer je ustanovil novo državo Butan, standardiziral jezik, osnoval zakone, formiral vlado in s tem poenotil številna plemena, razkrojena po deželi (*ibid.*, 75). Leta 1642 je ustanovil samostan Tashi Chodzong in s tem tudi uradno ustoličil svojo šolo, ki je znana kot butanska južna šola *drukpa kagyü*, poimenovana *lho 'brug*, ter tako postal prvi butanski Zhabdrung, »veliki lama«. V začetnem obdobju po razcepu šole so ladaški kralji bolj ali manj v enaki meri podpirali obe šoli, severno tibetansko (*byang 'brug*) in južno butansko vejo (*lho 'brug*) šole *drukpa kagyü*. Bolj naklonjen severni veji je bil menih Taksang Repa Ngawang Gyatso (1574–1651), ustanovitelj ladaških gomp Hemis, Chemrey in Wanla ter duhovni učitelj ladaškega kralja Senggeja Namgyala, ki je vladal med letoma 1616 in 1642. V Ladakh pa so množično potovali tudi butanski učenjaki in tako je še pred omenjenimi meniškimi institucijami, leta 1580, butanski mojster Chosje Modzin ustanovil gompo Stakna, ki je pripadala južni butanski veji. Gompe južne butanske šole v Zangskarju, ustanovljene v 17. stoletju, ki še danes veljajo za glavna središča institucionalizirane in hkrati neodvisne puščavniške tradicije, so vse do danes povezane z gompo Stakna.



Gompa Stakna, ki je zaradi oblike hriba, na katerem stoji, znana tudi kot »Tigrov nos« (Foto: Jan Ciglenečki)

A kljub duhovni in politični naklonjenosti, ki jo je uživala tibetanska veja šole *drukpa kagyū*, je bilo v tem času sobivanje med obema tokovoma, pa tudi drugimi šolami, relativno stabilno (Snellgrove, Skorupski, 1980, 14). To se je korenito spremenilo v času vladanja Deldana Namgyala (1642–1694), ki je podpiral Butan v vojni s Tibetom, kar je vodilo do številnih neljubih posledic za Ladakh, med drugim tudi do tibetansko-ladaške vojne (1679–1684). Na tem mestu velja izpostaviti predvsem Namgyalovo vladavino kot ključno točko v tesnih ne le političnih, ampak tudi duhovnih vezeh med Ladakhom, Zangskarjem in Butanom. Deldan Namgyal, duhovno povezan z butansko vejo *lho 'brug*, je s politično potezo, ko se je postavil na stran Butana, skušal omejiti tudi širjenje danes najbolj razširjene šole *gelug*<sup>15</sup> in s tem zagotoviti prevlado šole *drukpa kagyū*. Tako se je šola v Ladakhu in zlasti Zangskarju ohranila vse do danes, živi pa sta ostali tudi politična in duhovna vez med Ladakhom in Butanom. Na širšem območju Ladakha sta danes zastopani tako severna kot južna veja šole *drukpa kagyū*, medtem ko se je v Zangskarju, med drugim tudi zavoljo tesnih vezi z gombo Stakna in njenim vodjo iz 19. stoletja, Stakno Rinpochejem, ustalila le južna veja *lho 'brug*.

## 6 Tradicija puščavništva in glavna jogijska središča v Zangskarju danes

Vsi zangskarški jogiji še danes pripadajo butanski južni šoli *lho 'brug*, začetnik katere je omenjeni butanski mojster Ngawang Namgyal. S šolo so povezane štiri zangskarške gome, tj. Bardan, Dzongkhul, Sani in Stagrimo, vse ustanovljene v 17. stoletju, pomembnem času utrjevanja butanske veje šole *drukpa kagyū*, in še danes veljajo za glavna jogijska središča v dolini. Gome Bardan, Dzongkhul in Stagrimo so od 19. stoletja dalje pod upravo gome Stakna v Ladakhu, kar je povezano odločitvijo Gulaba Singha, takratnega vladarja Džammuja, ki je glavnega meniha gome Stakna, Stakno Rinpocheja, imenoval za ladaškega vodjo zangskarških gomp (Crook, Low, 2007, 165, 166).

Poleg jogijev se v Zangskarju ohranja tudi tradicija jogini, ki pripadajo šoli *Shangpa kagyū*<sup>16</sup> (»ustno izročilo moža iz Shanga«), znani kot skrivna veja šole *kagyū*. Ta ima svoje korenine v naukih kašmirske jogini Nigume, sodobnice Narope,<sup>17</sup> in jogini Sukhasiddhi (skrt. *Sukhasiddhī*, tudi *Sukhadā*, *Sukha*), ki je Tilopi razkrila dve od šestih dharm, tj. jogo *barda* (vmesnega stanja med smrtjo in ponovnim rojstvom) in jogo prenosa zavesti. Za ustanovitelja šole velja Khyungpo Naljor Tsultrim Gönpo (ok. 1050–1140), učenec obeh jogini (Harding, 2022, 31). Na območju Zangskarja, nedaleč od gome Sani, je ženski

15 Najmlajši red v budizmu vadžrajana, ki ga je v 15. stoletju ustanovil Je Tsongkhapa Lobzang Drakpa (1357–1419).

16 Šola je ime dobila po regiji Shang, kjer je Khyungpo Naljor Tsultrim Gönpo leta 1021 ustanovil prvi samostan (Harding, 2022, 31).

17 Po zapisih v hagiografijah in drugih izročilih naj bi bila jogini Niguma Naropova žena, preden sta se odločila za duhovno pot, medtem ko nekateri viri navajajo, da naj bi bila njegova sestra (Petek, 2022, 273).



samostan, ki pripada šoli *drukpa kagyü*, s katerim pa jogini, kot so nas seznanile same, niso neposredno povezane, vendar s tamkajšnjimi nunami negujejo stike z občasnimi obiski.



Hiša jogini nedaleč od centra Paduma (Foto: Jan Ciglenečki)



Jogini v svoji hiši (Foto: Nina Petek)

V nadaljevanju sledi kratek oris zgodovinskega in duhovnega pomena gomp Bardan, Dzongkhul, Sani in Stagrino za tradicijo jogijev ter osvetlitev njihove vloge v zangskarškem in nasploh ladaškem puščavništvu danes. Za glavnega pobudnika ustanavljanja gomp na območju Zangskarja, ki pripadajo butanski šoli *lho 'brug*, velja znameniti zangskarški jogi Ngawang Tsering (1657–1734), inkarnacija butanskega mojstra Ngawanga Namgyala, rojen v vasi Ating, nedaleč od gompe Dzongkhul. Že kot otrok je prejel številne nauke od potujočih jogijev, ki so meditirali v Zangskarju, ko pa je dopolnil trinajst let, je, skupaj s svojim bratom, postal menih v gompki Bardan (Maurer, 2015, 92, 99). Ko je odrasel, je veliko potoval po Indiji in drugih himalajskih deželah (Snellgrove, Skorupski, 1980, 57), večino življenja pa je preživel v okolici gompe Dzongkhul.

Gompa Bardan, kjer je Ngawang Tsering prebil svoja mladostniška leta, se nahaja v slikoviti dolini ob reki Lungnak približno dvanajst kilometrov južno od Paduma in iz daljave deluje kot nedostopna trdnjava. V 17. stoletju jo je ustanovil Deva Gyatso (*ibid.*, 57), sin takratnega kralja Paduma. O nastanku gompe govori legenda, ki med menihi in jogiji v Zangskarju kroži še danes. Nekoč naj bi lami Barawa vrana izmaknila baklo in jo odvrгла na mogočni skali nad deročo reko, kar je služilo kot napotek, naj se na tem kraju zgradi gompa. V gompki danes domuje jogi Stobgay, ki se je po dolgih letih samotnih umikov nastanil v celici znotraj samostana, meditira pa v naravi ali okoliških samotiščih, kjer meditacije občasno izvajajo tudi drugi zangskarški jogiji.



Kipec Ngawanga Tseringa (levo) v Naropovi votlini v gompki Dzongkhul  
(Foto: Nina Petek)



Gompa Bardan ob reki Lungnak (Foto: Jan Ciglenečki)



Jogi Stobgay v svoji celici v gompi Bardan (Foto: Jan Ciglenečki)



Samotišče v okolici gompe Bardan (Foto: Nina Petek)

Med najbolj prikladnimi kraji za samotne meditacije ne le v Zangskarju, ampak tudi na širšem območju Ladakha, je gomba Dzongkhul, in sicer že vse od časov, ko je v okolici, kjer se je pred tem zadrževal mahasiddha Naropa, meditiral Ngawang Tsering. Ta je imel nekoč videnje, da mora okoli dveh votlin, kjer je meditiral Naropa, zrasti gomba (Crook, Low, 2007, 183). Ngawang Tsering, ki je v svojem življenju predano sledil zgledu Narope in Milarepe (Maurer, 2015, 92), je tako postal pobudnik gradnje gomp na svetih krajih, povezanih z Naropo. Poleg Dzongkhula je zaslužen tudi za gradnjo gompe Sani, za kar je poskrbel tako, da je številne menihe iz Zangskarja pošiljal v okoliške regije s prošnjami za donacije, s katerimi so bile financirane gradnje (Crook, Low, 2007, 165). Zaradi tega je še danes visoko cenjen med jogiji, menihi in domačini.

Pot do gompe Dzongkhul iz vasice Ating, rojstnega kraja Ngawanga Tseringa, vodi po široki soteski, ki se iz doline Stod v zahodnem delu Zangskarja vzpenja proti visokemu gorskemu grebenu na jugu. Gomba, ki se razteza pod strmim previsom, je bila zgrajena okoli votline, kjer naj bi meditiral Naropa. V votlini, počrneli od dima, v

kateri je med drugim tudi izvir svete vode, se nahaja skala z odtisom stopala vélikega jogija, kar priča o njegovi prisotnosti v enem od najpomembnejših samotišč v Ladakhu. Na strmem skalnatem pobočju nad gompo je druga Naropova votlina, kjer se danes, po pričevanju zangskarških jogijev, v najbolj zahtevnih meditacijskih tehnikah urijo jogiji s celotnega območja Ladakha. Jogiji gompo Dzongkhul obišejo tudi v času festivala Dzongkhul Huchot, ki poteka na šestnajsti ali sedemnajsti dan četrtega lunarnega meseca (tib. *saga*) po tibetanskem koledarju (v drugem ali tretjem tednu junija). Festival se odvija v vzdušju tihih, samotnih meditacij, brez bučnih skupnih obredij in tantričnih plesov v maskah ter množičnih obiskov domačinov, kar je sicer značilno za bolj poznani festival, ki poteka pod okriljem gompe Sani. Danes v celici, ki je del gompe Dzongkhul, stalno biva jogi Tashi, meditacijske prakse pa izvaja v omenjenem samotišču nad gompo in v okoliški naravi.





Gompa Dzongkhul v divji naravi zangskarške doline Stod  
(Foto: Jan Ciglencečki)



Naropova votlina v strmem skalovju nad gompo Dzongkhul  
(Foto: Jan Ciglenečki)

V nasprotju z drugimi gompami v Zangskarju, ki so locirane na strmih skalnatih pobočjih, stoji gompa Sani, za gradnjo katere je prav tako zaslužen Ngawang Tsering, na ravnici v istoimenski vasi tik ob glavni cesti, le slabih deset kilometrov zahodno od Paduma. Samostanski kompleks z dvema majhnima templjema na notranjem dvorišču je z vseh strani obdan z obzidjem. Na kraju, kjer stoji eden od templjev, naj bi po pričevanju številnih izročil v 11. stoletju meditiral Naropa in tako širše območje okoli pozneje zgrajene gompe zaznamoval s svojo duhovno močjo.



Gompa Sani (Foto: Jan Ciglenečki)

Okolica gompe, ki predstavlja nekakšen duhovni in geografski center pokrajine, je posejana s številnimi svetimi kraji, visoko cenjenimi tudi s strani domačinov. V neposredni bližini templja, kjer je meditiral mahasiddha, je znamenita stupa Kanika, zunaj kompleksa pa kamnite skulpture, med njimi tudi bodhisattva Majtreja. Zraven se nahaja pokopališče, po izročilu domovanje dakini (skrt. *dākinī*, tib. *khandroma*), ženskih božanstev, ki izvajajo daritve v ogenj, kjer so se pozneje številni jogiji urili v nočnih meditacijskih praksah, zlasti v kontemplaciji o smrti. Nasproti gompe, čez cesto, je tudi sveto jezero, sredi katerega je kip Padmasambhave na lotosovem cvetu. Okolico gompe Sani naj bi namreč še pred Naropo, v poznem 8. stoletju, obiskal Padmasambhava, ki je premagal zle duhove *böna* in jih spreobrnil v budizem, kraj pa preroško razglasil za »srečno pokopališče« (*ibid.*, 164).

Na gori, znani kot »Hrib draguljev« (tib. *Norbu ri*) ali »Pokopališki hrib« (*ibid.*), ki se nahaja na severni strani nasproti gompe, je v strme skalne previse iz lomljivega kamnja umeščena votlina, kjer naj bi Padmasambhava meditiral pet let. Po pričevanju menihov iz gompe Sani je votlina znana kot »Gurujevo samotišče«, imenujejo pa jo tudi Zong Bao ali Nyima Özer.<sup>18</sup> Danes je preurejena v majhno kočo, ki jo jogiji občasno še vedno uporabljajo za pudže (skrt. *pūjā*), tj. skupna obredja in molitve.

18 Nyima Özer (1124–1192) je eden od prvih budističnih *tertönov*, odkriteljev skrivnih tantričnih besedil, ki so jih stari modreči namenoma skrili za prihodnje generacije učencev (Samuel, 2012, 178). Je tudi avtor hagiografije Padmasambhave.





Sveto jezero blizu gompe Sani s kipom Padmasambhave v daljavi  
(Foto: Jan Ciglencečki)

Gompa Sani ima v tradiciji budističnega puščavništva ne zgolj v Zangskarju, ampak tudi na širšem območju Ladakha, zelo pomembno vlogo. Danes se namreč v gompi zangskarški jogiji srečujejo na skupnih pudžah, večinoma pozimi, občasno tudi julija in avgusta. V gompi v času med petnajstim in dvajsetim dnevom šestega lunarnega meseca (*chuto*) po tibetanskem koledarju (v prvem ali drugem tednu avgusta) poteka tudi vsakoletni festival Naro Nasjal, ki je posvečen Naropi. Na njem se zberejo jogiji iz Zangskarja in drugih predelov Ladakha, ki se na skupnih pudžah srečajo že nekaj dni pred začetkom dogodka.<sup>19</sup> Pestro dogajanje, ki poleg jogijev, jogini, menihov in nun privabi tudi množice domačinov, je v nasprotju z omenjenim festivalom v gompi Dzongkhul spleteno iz bučnih tantričnih plesov v maskah ter skupnih obredij in meditacij. Sani je tako nekakšen center srečevanj puščavnikov in obeleževanja pomembnih praznikov v tradiciji, medtem ko v okolico gomp Bardan in Dzongkhul jogiji odhajajo zlasti na samotne meditacije.

Gompa Stagrimo, ki stoji na griču, znanem kot »Tigričin hrib«, jugozahodno od Paduma, je dom slavnih zangskarških jogijev že vse od časov, ko jo je v 17. stoletju ustanovil budistični mojster Dorje Dzinpa, rojen v Padumu, kamor so iz tibetanske regije Kham

---

19 Ko zangskarški jogiji, pa tudi drugi ladaški puščavniki, obišejo festival Naro Nasjal ali kateri drug pomemben religijski dogodek, se oblečejo v belo haljo. Bela barva je namreč simbol budističnih puščavnikov; predstavlja zmago nad sansaro in čistost uma, kar jogiji dosegaajo prek izvajanja meditacijskih praks v osami (Turek, 2013, 20).



Votlina Zong Bao (Nyima Özer), kjer je meditiral Padmasambhava  
(Foto: Jan Ciglencečki)

priromali njegovi starši. Danes v gompi ne biva noben jogi, a jo pogosto obiskujejo puščavniki iz Ladakha in Dharamsale, ki meditirajo v gorskih samotiščih v njeni okolici.

Menihi v gompi skrbno čuvajo pisna pričevanja in predmete legendarnih jogijev, med katerimi je najbolj znan Sonam Konsum - Gonpo, ki je umrl leta 2006 v starosti 92 let. Lame v Stagrimu ga opisujejo kot vrhovni vzor jogijev. V idiličnem okolju gompe so meditali tudi drugi legendarni zangskarški jogiji, ki veljajo za velike duhovne avtoritete v dolini, njihova življenja pa za jogije in menihe še danes predstavljajo navdihujoč zgled duhovne poti. Poleg Gonpa je v okolici Stagrima meditiral tudi njegov sodobnik, jogi Nochung Tse. Po pripovedovanju menihov v Stagrimu sta bila oba jogija znana po svoji izurjenosti v meditacijah mahamudra<sup>20</sup> in *tummo*,<sup>21</sup> ki sta ju izvajala na gori nad gompo. Imela sta skupnega guruja, lamo

20 Skrt. *mahāmudrā*, tib. *chag chen*, »veliki pečat«, je oznaka za vrhovno stanje uma in meditacijsko prakso, ki vodi do uvida v praznino, tj. nestalno naravo vseh pojavov in s tem enakost vsega obstoječega.

21 Ena od šestih dharm oz. jog, ki prek izvajanja nekaterih psihofizičnih praks vodi do proizvodnje toplote v telesu. Jogiji v Zangskarju to prakso še posebej pogosto izvajajo pozimi, saj jim, poleg doseganja fizičnih in duhovnih moči, omogoča tudi preživetje mrzlih himalajskih zim. Kot so nas seznanili jogiji v Zangskarju, jo pozimi izvajajo tudi kot skupinsko meditacijsko tehniko ob svetem jezeru Tso Moriri v ladaški regiji Changthang, kjer temperature dosežejo tudi minus 40 stopinj Celzija.



Jogi Ratan v eni od izb gompe Sani v času festivala Naro Nasjal  
(Foto: Nina Petek)

Norbuja, ki se je v različnih meditacijskih tehnikah izuril v vzhodnem Tibetu, na kar je prebival v Lahaulu v zvezni državi Himačal Pradeš, naposled pa v gompi Dzongkhul in zangskarški vasi Shilla.<sup>22</sup> Njegov sodobnik, lama Thubten, je prav tako meditiral v okolici Stagrima, oba pa sta bila učenca legendarnega jogija Šakje Šrija (tib. in skrt. *Drubwang Śākya Śrī*, 1853–1919), tibetanskega jogija in vélikega mojstra v *dzogchenu*<sup>23</sup> in mahamudri.



Menihi v gompi in svojih celicah hranijo slike legendarnih jogijev ter pripovedujejo zgodbe o njihovih življenjih in meditacijskih praksah. Na fotografiji, ki jo lama Tsering Motup hrani v svoji celici, je znameniti jogi Nochung Tse

(Foto: Nina Petek)

22 Vas Shilla s samotno in divjo okoliško naravo je bila v tem času pomemben kraj, kjer so se zbirali zangskarški jogiji.

23 Dob. »vélika popolnost«; oznaka za filozofsko in meditacijsko tradicijo, ki temelji na prepletu številnih tehnik, katerih cilj je doseči čisto stanje uma, brez primesi pojmovnega.

\*\*\*

Gompe Bardan, Dzongkhul, Sani in Stagrimo so torej vse od ustanovitve v 17. stoletju pa do danes pomembna središča tradicije budističnega puščavništva v Zangskarju. Medtem ko je gompa Sani center srečevanj jogijev, skupnih meditacij, obredij in festivalov, sta gompi Dzongkhul in Bardan namenjeni predvsem samotnim duhovnim praksam jogijev, danes pa v njunih celicah stalno prebivata dva jogija. Gompa Stagrimo je znana kot kraj, kjer so se v preteklosti zadrževali legendarni zangskarški jogiji, zato gorska samotišča v njeni okolici še vedno obiskujejo puščavniki iz širšega območja Ladakha in Dharamsale.

## 7 Med samoto in udeležnostjo v različnih plasteh družbenega

Med terenskim delom na območju Zangskarja nas je med drugim zanimalo tudi, ali so jogiji danes povsem ločeni od družbe ali so vključeni v določene segmente religioznega življenja domačinov. Zgodovinsko gledano se dinamika tega odnosa izrisuje že pri samih začetkih vadžrajanskega puščavništva. Tilopa in Naropa, prva jogija te tradicije, sta v stremljenju k doseganju nirvane večino svojega življenja prebila v samotnih meditacijah, medtem ko se je Milarepa, najvidnejši predstavnik budističnih jogijev, občasno vračal v družbo, in tako po tej plati uteleša paradoks puščavnikovega bivanja. Uvide, ki jih je dosegel pri izvajanju duhovnih tehnik v osami, je namreč prevedel v posvetni, tuzemski nauk, s katerim je seznanjal laike. Še danes se njegov lik in življenjska zgodba med ljudstvom ohranjata prek njegove hagiografije in tako ostaja nekakšen vezni člen med skrivnostnim svetom puščavnika in širšo skupnostjo. V tem pogledu so pomembne tudi priljubljene zbirke Milarepovih meditacijskih pesmi (tib. *mgur*), ki so jih recitali in peli potujoči pripovedovalci zgodb, da bi ljudi opominjali na pomembnost dobrih, »belih« (tib. *dkar*) dejanj, ki vodijo v boljše bivanje v tem in naslednjem življenju. Hagiografija in pesmi so zapisane v preprostem jeziku, blizu govorjenemu, poleg tega pa se običajnim ljudem približajo tudi s svojo odkritosrčnostjo, spontanostjo, slikovitostjo in živahnostjo, čeprav govorijo o zapletenih filozofskih resnicah budizma in vrhovnih meditacijskih uvidih.

Milarepa pa je bil znan tudi po tem, da je prek svojih duhovnih praks v osami pridobil številne moči in nadnaravne sposobnosti, ki jih je, ko je prišel v družbo, pred ljudmi tudi demonstriral in s tem privabljal nove sledilce. S temi močmi je omilil škodljive sile in duhove narave, ki so nadlegovali skupnost, in tako so ljudje začeli verovati, da ima od puščavnika korist celotna družba. Lokalna skupnost je jogiju v zameno priskrbela vse potrebno za dolga obdobja osame visoko v gorah. Puščavnik je tako na nek način odvisen od sveta, iz katerega se je umaknil.

Naši pogovori z jogiji v Zangskarju so potrdili, da so kljub navidezni družbeni inerciji aktivni člani družbe in na ta način sledijo zgledu Milarepe. Po pričevanju domačinov so jogiji med ljudmi po vsej dolini zelo spoštovani. Poučujejo jih Buddhov nauk, tj. dharmo (skrt. *dharma*, tib. *chö*), poleg tega pa verjamejo, da uspešno premagujejo črno magijo in demone, ki obsedejo ljudi. V njih vidijo mojstre v tradicionalni medicini *amchi*, zato jogiji redno obiskujejo njihove domove in skrbijo za ustrezno zdravljenje. V tem se odslikava tudi vrhovni etični ideal mahajanskega budizma, tj. sočutje (skrt. *karuṇā*, tib. *nyingjé*), ki se kaže v jogijevi nesebični in brezpogojni pomoči vsem čutečim bitjem.

Na področju Zangskarja je večja dosegljivost jogijev med drugim posledica sprememb, ki jih v družbeno življenje prinaša vse večja dostopnost interneta. Danes tako rekoč vsi jogiji, ki smo jih srečali, uporabljajo mobilne telefone, ki jim služijo za komunikacijo z domačini, če slednji potrebujejo njihovo pomoč, poleg tega pa tako ostajajo v stikih tudi s svojimi učitelji. Njihove telefonske številke so nam pogosto posredovali lokalni lame in za srečanja v njihovih samotiščih smo se dogovorili prek aplikacije za pogovore WhatsApp. A kljub tem spremembam puščavniška tradicija še vedno ohranja izvorno ezoterično jedro nauka, ki za neposvečene praviloma ostaja nedostopno in ga je mogoče posredovati le prek odnosa med gurujem in učencem. Jogiji iz Zangskarja ostajajo učitelji mlajšim generacijam jogijev in tako ohranjanjo kontinuiteto starodavnega izročila.

Posebej zanimiv je primer »družine« omenjenih štirih jogini iz šole *Shangpa kagyü*, ki živijo v hiši nedaleč od centra Paduma, tako rekoč v središču družbenega življenja. Jogini, danes stare med 60 in 90 let, so se 45 let skupaj urile v raznih meditacijskih praksah v Butanu, v starosti pa so se vrnil v svoj rojstni kraj. Med domačini so dobro poznane in jih ti pogosto obiskujejo. K njim dnevno prihajajo na skodelico čaja, pogovor, nasvet in učenje Buddhove dharme. Tako kot jogiji so tudi jogini mojstrice v medicini *amchi*, prav tako pa so učiteljice mladim jogijem in jogini.

Naše proučevanje žive tradicije jogijev in jogini v Zangskarju je zgolj kamenček v mozaiku raziskav puščavništva v Ladakhu. V prihodnjih letih nameravamo raziskave razširiti na druga območja Ladakha in indijske Himalaje, kot sta dolina Spiti in Lahaul v indijski zvezni državi Himačal Pradeš. Prav tako nas zanimajo analogije v drugih himalajskih državah, tj. Butanu, Nepal in Tibetu, s čimer se bo postopoma izrisal širši vzorec sodobnih izrazov puščavništva, njegovega pomena v budistični družbi 21. stoletja in vloge pri ohranjanju temeljnih idej same budistične tradicije.

## Bibliografija

Crook, J., J. Low, *The Yogins of Ladakh: A Pilgrimage Among the Hermits of the Buddhist Himalayas*, Delhi 2007.

- Dargyay, E. K., Buddhism in Adaptation: Ancestor Gods and Their Tantric Counterparts in the Religious Life of Zanskar, *History of Religions* 28 (2), 1988, str. 123–134.
- Francke, A. H., *Introduction. The Cronicles of Zaṅs-dkar*, v: *Zaṅs-dkar, Antiquities of Indian Tibet, Part (Volume) II. The Chronicles of Ladakkh and Minor Chronicles. Texts and Translations with Notes and Maps* (prev. Francke, A. H., ur. Thomas, F. W.), Kalkuta 1926, str. 151–152.
- Harding, S., Translator's Introduction, v: Kongtrul, J., *Shangpa Kagyu. The Tradition of Khyungpo Nalyor. Part One* (prev. Harding, S.), Colorado 2022, str. 31–58.
- Keilhauer, A., P. Keilhauer, *Ladakh und Zanskar: Lamaistische Klosterkultur im Land zwischen Indien und Tibet*, Köln 1985.
- Maurer, P., Isn't Life Miserable? The Youth of the Yogin Ngawang Tshering from Ladakh, *Tibetan Journal* 40 (2), 2015, str. 89–112.
- Namgyal, T., Lineage and Linkages between Stag na lho 'brug Monastery of Ladakh and 'Brug pa Tradition of Tibetan Buddhism of Bhutan, *The Tibet Journal* 43 (2), 2018, str. 73–87.
- Petek, L., *The Kingdom of Ladakh, c. 950–1842 A. D.*, Rim 1977.
- Petek, N., J. Ciglenečki, Prvi koncili u kršćanstvu i budizmu. Strukturne analogije i povijesne sličnosti, *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti* 74 (1), 2019, str. 15–32.
- Petek, N., *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu*, Ljubljana 2022.
- Powers, J., *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca, New York 2007.
- Samuel, G., *Introducing Tibetan Buddhism*, London 2012.
- Snellgrove, D. L., T. Skorupski, *The Cultural Heritage of Ladakh, Vol. 1., Central Ladakh*, Warminster 1979.
- Snellgrove, D. L., T. Skorupski, *The Cultural Heritage of Ladakh, Vol. 2., Zangskar and the Cave Temples of Ladakh*, Warminster 1980.
- Stewart, J. M., *The Life of Gampopa. The Incomparable Dharma Lord of Tibet*, Ithaca, New York 1995.
- The Life and Teaching of Nāropa* (prev. Guenther, H. V.), Oxford 1974.
- Tsangnyön Heruka, *The Life of Milarepa* (prev. Quintman, A.), London 2010.
- Turek, M. M., »*In This Body and Life*«. *The Religious and Social Significance of Hermits and Hermitages in Eastern Tibet Today and During Recent History* (doktorska disertacija), Berlin 2013.
- Zaṅs-dkar (Kronike Zangskarja), v: *Antiquities of Indian Tibet, Part (Volume) II. The Chronicles of Ladakkh and Minor Chronicles. Texts and Translations with Notes and Maps* (prev. Francke, A. H., ur. Thomas, F. W.), Kalkuta 1926, str. 152–162.

## **Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Zangskarju**

**Ključne besede:** *vajrayāna*, budistično puščavništvo, *yogi*, *yoginī*, *drukpa kagyū*, Zangskar

Članek predstavi nekatere vidike sodobnega puščavništva v budizmu *vajrayāna* v samotni dolini Zangskar na območju zveznega teritorija Ladakh v predelu indijske Himalaje, kjer se neprekinjeno ohranja že vse od 11. stoletja dalje, ko je tamkajšnje kraje obiskal legendarni budistični mojster Naropa. Kratkemu zgodovinskemu orisu prihoda budizma v Ladakh sledi osvetlitev začetkov tradicije budističnih puščavnikov, tj. jogijev in jogini (*yogi*, *yoginī*), iz katere se je pozneje formirala šola *drukpa kagyū*. V nadaljevanju prikaže okoliščine ustalitve njene južne butanske veje (*lho 'brug*) v Zangskarju, k čemur je prispeval zlasti zangskarški mojster Ngawang Tsering iz 17. stoletja, ki mu pripisujejo tudi zasluge za ustanovitev nekaterih meniških institucij butanske veje na tem območju. Na osnovi izsledkov, pridobljenih tekom našega terenskega dela v dolini, prispevek predstavi pomen štirih meniških institucij (Bardan, Dzongkhul, Sani in Stagrimo) za tradicijo puščavništva danes, hkrati pa oriše tudi vlogo jogijev in jogini v lokalnih skupnostih. Ti še danes sledijo zgledu Milarepe, prvega puščavnika, ki je poleg bivanja v samoti negoval tudi vezi z družbo in s tem uresničeval vrhovni budistični etični ideal sočutja.

## **Buddhism in the Himalayan Deserts: The Tradition of Yogis and Yoginis in Zangskar**

**Keywords:** *Vajrayāna*, Buddhist eremitism, *yogi*, *yoginī*, *drukpa kagyū*, Zangskar

This paper presents some aspects of the contemporary *Vajrayāna* Buddhist eremitic tradition in the secluded Zangskar valley in the Union Territory of Ladakh (Indian Himalayas), where it has been continuously preserved since the 11<sup>th</sup> century. A brief historical sketch of the arrival of Buddhism in Ladakh is followed by an outline of the origins of the Buddhist eremitic tradition of yogis and yoginis (*yogi*, *yoginī*), from which the *drukpa kagyū* school was later formed. It further presents the circumstances of the establishment of its southern Bhutanese branch (*lho 'brug*) in Zangskar, which was founded by the 17<sup>th</sup> century Zangskari master Ngawang Tsering, who is also credited with establishing some of the monastic institutions of the Bhutanese branch in the area. Based on the findings of our research in the valley, the paper presents the importance of four monastic institutions (Bardan, Dzongkhul, Sani and



Stagrimo) for the eremitic tradition today, and outlines the role of yogis and yoginis in the local communities. These individuals are still following the example of Milarepa, the first yogi, who, in addition to living in solitude, cultivated ties with society and thus embodied the supreme Buddhist ethical ideal of compassion.

## O avtorjih

Dr. **Nina Petek** je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja azijskih filozofsko-religijskih tradicij, s posebnim poudarkom na filozofskih tradicijah in religijah Indije. Raziskovalno se ukvarja z ontologijo in epistemologijo v filozofskih šolah Indije in Tibeta ter tradicijo budističnega puščavništva. Prevaja iz sanskrta v slovenščino, poleg tega pa je avtorica dveh znanstvenih monografij: *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode* (2021) in *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu* (2022). Je direktorica Inštituta za študije meništva in kontemplativne znanosti.

E-naslov: nina.petek@ff.uni-lj.si

Dr. **Jan Ciglenečki** je docent na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja antične in srednjeveške filozofije ter azijskih filozofsko-religijskih tradicij. Pri Inštitutu za študije meništva in kontemplativne znanosti njegovo primarno področje raziskovanja predstavljajo vzhodne meniške tradicije, zlasti egiptovsko puščavništvo. Med letoma 2018 in 2019 je pod okriljem Ameriškega raziskovalnega centra v Egiptu (ARCE) vodil projekt »Ogrožene puščavske naselbine: dokumentiranje koptske dediščine v Srednjem Egiptu in Vzhodni puščavi«.

E-naslov: jan.ciglenecki@ff.uni-lj.si

## About the authors

**Nina Petek**, Ph.D., is an Assistant Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where she teaches courses on Asian philosophical and religious traditions, with a special focus on the philosophical traditions and religions of India. Her research interests involve ontology and epistemology in the philosophical schools of India and Tibet, and the tradition of Buddhist eremitism. She translates from Sanskrit into Slovene and is the author of two scientific monographs, *The Bhagavad-Gita. On the Farther Side of Ties, on the Inside of Freedom* (2021), and *On the Threshold of Awakening. The Realms of Dreams in Buddhism* (2022). She is the director of the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences.

Email: nina.petek@ff.uni-lj.si

**Jan Ciglencečki, Ph.D.**, is an Assistant Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where he lectures on ancient and medieval philosophy as well as on Asian religious-philosophical traditions. At the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences his primary research focus is on the monastic traditions of eastern Christianity, particularly the Egyptian “Desert Fathers”. During the years 2018 and 2019 he conducted a project “Endangered Hermitages: Documenting Coptic Heritage in Middle Egypt and in the Eastern Desert” under the auspices of American Research Center in Egypt (ARCE).

Email: [jan.ciglencecki@ff.uni-lj.si](mailto:jan.ciglencecki@ff.uni-lj.si)

***Varia/Varia***



Katarina Marjanovič, Christina Manouilidou  
*Univerza v Ljubljani*

## **Processing of Centre-embedded and Right-branching Relative Clauses in Slovenian**

### 1 Introduction\*

The processing of relative clauses (RC) has been a reoccurring topic of interest in the last five decades of psycholinguistic research. Throughout this time, one of the most important issues of this line of research has been the difficulty of processing of centre-embedded relative clauses<sup>1</sup> (CE-RC; e.g., *The girl who is drinking the water hugged the mother.*), which is often addressed through the comparison to the processing of right-branching relative clauses (RB-RC; e.g., *The girl hugged the mother who is holding a flower.*). This issue is so well documented that it has led to several theories which aim towards explaining the difficulties in the processing complexity of CE-RC. However, most of the evidence these theories are based on comes from English. In the current paper we introduce a study that focuses on this aspect, and which provides evidence from Slovenian that was previously largely lacking.

#### 1.1 Processing of centre-embedded and right-branching relative clauses

When it comes to the differences in the processing of CE-RC and RB-RC, the decades of research have led to a current consensus that CE-RC are much harder to understand than RB-RC, which typically results in longer reading times of such structures and/or accuracy of the participant's performance (in terms of, for example responses to comprehension questions, sentence recall).

So far, this finding has been confirmed both in auditory and visual modality, in a number of different paradigms, e.g., an auditory sentence comprehension task (Blaubeurgs and Braine, 1974), free recall of auditorily presented sentences (Miller and Isard, 1964), phoneme monitoring task (Foss, 1969; Hakes and Cairns, 1970), written sentence comprehension task (Freedle and Craun, 1970; Blumenthal, 1966),

---

\* The current research was supported by ARRS grant J6-1806 awarded to Christina Manouilidou.

1 Two other terms are also used to label this type of relative clause: (1) self-embedded and (2) nested relative clause.



combination of free reading of printed sentences and listening of auditorily presented sentences (Stolz, 1967), and self-paced reading paradigm (Gibson et al., 2005).

Importantly, this difference is also observed when the two structures contain the same words in the same thematic roles. This suggests that the observed complexity differences between the two cannot be assigned to the difference in the lexical or contextual information, but rather to the difference in the amount of computational resources needed to successfully process them (Gibson et al., 2005). While different proposals have been made as to what affects the processing complexity of embedded relative clauses (e.g., the interruption hypothesis<sup>2</sup> of Miller and Chomsky (1963), and see also Gibson et al. (2005) for a short overview of several proposals), one of the most influential ones is the so called dependency locality theory (DLT) (Gibson, 2000). According to DLT, the processing complexity of embedded structures depends on the distance or locality between the two dependents that are being integrated (Gibson, 1998; Gibson et al., 2005), where a larger distance introduces a heavier computational load. For example, compare the distance between the verb *hugged* and its dependent (D) in the following sentences, where 1a is an example of a CE-RC and 1b of an RB-RC:

- 1a. *The girl* (D) who is drinking the water *hugged* the mother.
- 1b. *The girl* (D) *hugged* the mother who is holding a flower.

More recently, the theory has been expanded to include two key components that contribute to the cost of the syntactic operations in humans: storage cost, quantified by the number of the incoming words or the number of predictions about the incoming words as the sentence is processed, and integration cost, representing the memory load as the incoming word is being integrated with the previously processed syntactic representation, which is sensitive to the distance between the dependent and its head (Gibson, 2000). Importantly, this theory is thought to be language-independent (Gibson, 1998, 2000), but most empirical evidence for it comes from English. However, in order to make proposals about any language processing factors, one needs to examine if the previously observed effects are in fact a result of language processing in general, or a result of characteristics of specific language (Reid and Marslen-Wilson, 2000; Frost, 2012). While some evidence is also emerging in other languages – see, for example, Gibson and Wu (2013) for Chinese, Babyonyshev and Gibson (1999) for Japanese, Grillo and Costa (2014) for Italian, Lovric (2003) for Croatian – Slovenian remains largely under-investigated in this regard.

---

2 Miller's interruption hypothesis (Miller and Chomsky, 1963) suggests that each nested structure (such as CE-RC) interrupts the sequential order of the clause in which it is embedded, in turn interrupting the processing of the main clause between the verb and its dependent – which is not the case in an RB-RC, where the clauses appear in a sequential order.

## 1.2 Previous findings from the Slovenian language

While relative clauses in Slovenian are well-described in the field of linguistics (e.g., Cazinkić, 2000; Cvetko Orešnik and Orešnik, 2009; Gabrovšek, 2019; Gabrovšek and Žele, 2019; Sovrè, 1939; Toporišič, 2004), there is to the best of our knowledge only one study on this topic in the field of psycholinguistics (Pavlič and Stepanov, 2020). The latter very recently investigated the difference between processing of CE-RC and RB-CR in a self-paced reading experiment. As the authors themselves pointed out, their results revealed an unexpected pattern – in contrast to previous research in other languages, the observed reading times were longer in RB-RC than in CE-RC (see Table 1 for example sentences from Pavlič and Stepanov, 2020).

Table 1: Examples of a centre-embedded relative clause (CE-RC) and right-branching relative clause (RB-RC) as they appear in Pavlič and Stepanov (2020).

|       |   |
|-------|---|
| CE-RC | <p>Policist, ki je oviral motorista na odstavnem pasu, je prezrl taksista.</p> <p>The policeman who was blocking the motorcyclist in the emergency lane overlooked the taxi driver.</p> |
| RB-RC | <p>Policist je prezrl taksista, ki je oviral motorist na odstavnem pasu.</p> <p>The policeman overlooked the taxi driver who was blocking the motorcyclist in the emergency lane.</p>   |

The same pattern unexpectedly also emerged in the accuracy of the participant's responses to comprehension questions – the accuracy was lower in response to questions about sentences with RB-RC compared to the ones with CE-RC. The authors comment that this unexpected result could be due to the ambiguity which results from the availability of a competitive parse based on the pseudo-relative structure, a phenomenon that has previously been reported in Italian (Grillo and Costa, 2014). In other words, when both the subject and the object have an identical gender and number (see Table 1 and Table 2 a. for example as it appears in Pavlič and Stepanov (2020)), this leads to a temporary ambiguity which results in later resolution and consequently longer reading times when the relative clause is right-branching rather than an unambiguous centre-embedded structure (Pavlič and Stepanov, 2020).

Table 2: Examples of relative clauses in which subject (“policist”, in a., and “tisti policist”, in b.) and object (“taksista”, in both a. and b.) have different cases, but identical gender and number (i.e., masculine, singular), as they appear in Pavlič and Stepanov (2020). Note: text in italics denotes the relative clause, while text in boldm denotes the subject/object that can be interpreted as the agent of the relative clause.

|    |   |
|----|---|
| a. | <p>Policist je prezrl <b>taksista</b>, <i>ki je oviral motorista na odstavnem pasu.</i></p> <p>The policeman overlooked <b>the taxi driver</b> <i>who was blocking the motorcyclist in the emergency lane.</i></p>        |
| b. | <p><b>Tisti policist</b> je prezrl taksista, <i>ki je oviral motorista na odstavnem pasu.</i></p> <p><b>That policeman</b> overlooked the taxi driver <i>who was blocking the motorcyclist in the emergency lane.</i></p> |

However, as Pavlič and Stepanov (2020) point out, it intuitively seems that this kind of pseudo-relative structure is not possible in Slovenian (i.e., in the given example – see Table 2 a. for example – a sentence interpretation where the policeman is the one blocking the motorcyclist in the emergency lane rather than the taxi driver) does not readily become available to a native Slovenian speaker. However, if the determiner *tisti*, “that” is added at the beginning of the main clause (see Table 2 b. for example), the alternative interpretation becomes possible. The authors thus conclude that the pseudo-relative structure in Slovenian might be possible, leading to a temporary ambiguity in their sentences – which is resolved by the principle of late closure (Frazier and Fodor, 1978), and leads to longer reading times of the RB-RC. While this interpretation is of course plausible, the authors themselves pointed out that more research in Slovenian is needed before any firmer conclusions could be made.

### 1.3 Self-paced reading task and its drawbacks

It should be noted that the evidence from Pavlič and Stepanov (2020) comes from a self-paced reading (SPR) task. While this is a well-established and commonly used paradigm, which was first introduced in the early 1980s (Just et al., 1982) and has been widely used ever since, it also differs from the natural reading experience of a skilled reader in a number of ways. In the SPR paradigm, the individual words of a given sentence are presented one by one in the middle of a screen, while the participants are allowed to control the presentation duration of each word by pressing a button when they are ready to move on from the currently read word to the next word of the sentence (thus, reading is seen as *self-paced*). The rationale behind this paradigm



is that the latencies of the button presses, which serve as a proxy to reading times of a given word, depend on the properties of that word and correlate with the online processing during reading (Just et al., 1982). However, this kind of experimental setup presents an unnatural reading experience, which could potentially have uncontrolled effects on the observed effects. The most important difference between SPR and natural reading is that in the SPR paradigms the reader has no other choice but to read each word, from the first word of the sentence to the last one, in their sequential order. This differs importantly from the normal reading process, during which the reader freely determines not only how long each word will be read, but also which word will be given the attention next. This is important, as we now know that we typically do not read in a strictly serial manner (Marjanovič et al., 2022): we tend to focus our attention on some words more than once, while others do not receive our immediate attention at all (i.e., are skipped), we frequently return back to previously read words in a sentence, and, to a certain extent, we prepossess upcoming words in our parafoveal vision (see e.g., Dimigen et al., 2011; Metzner et al., 2017; Degno et al., 2019; Rayner and Reichle, 2010; Snell et al., 2018). All this is of course not possible in an SPR task, and could have uncontrolled effects on the reading process observed in such paradigms. Moreover, button presses are much slower than the natural eye movements that occur when reading (Just et al., 1982), which is particularly important when dealing with reaction times.

This has very recently also been established in direct relation to the processing of relative clauses. Roland et al. (2021) investigated the difference in processing times of full NP (e.g., *The artist that avoided the painter exhibited statues in the art gallery.*) and pronominal relative clauses (e.g., *The artist that avoided me exhibited statues in the art gallery.*) in a typical SPR paradigm, compared to a natural reading paradigm, where the same sentences were displayed in their full length while the reading processes and times were tracked via an eye tracker. Their study confirmed that the results obtained with an SPR task cannot be directly compared to those obtained in a task that allows natural reading. The main issue with self-paced reading is the fact that the difficulties the reader experiences at a given point (at a given word) in the sentence inevitably affect the reading times of the following words in the sentence, which is known as a spillover effect (e.g., Mitchell, 2018; Rayner, 1998; Reichle and Drieghe, 2015; Roland et al., 2021). The reading times of the individual words of the sentence are thus less informative than it might seem, since it is impossible to disentangle all the effects that are contributing to the times of the button presses. As the authors suggest, more attention should be given to this fact when interpreting the results of self-paced reading times and more caution is in order before any firm conclusions can be made based on such data (Roland et al., 2021).

This could be particularly important in light of the above described DLT theory (Gibson, 1998, 2000), since the theory's key component, which is thought to be sensitive to the distance between the dependent and its head, is represented by the memory load of the integration of the incoming word. And compared to the memory load during natural reading, this is surely affected differently when the reader is forced to focus their attention on each individual word in a serial manner, without the option of returning to the previously read parts of the text, or – in short – when the reader is not allowed to read naturally.

Given the lack of evidence from Slovenian, our study thus offers a much needed addition to the only previous related study in this language, which provided evidence from the SPR paradigm. Here, we complement this insofar largely unaddressed line of research in Slovenian by presenting a more natural reading task – a sentence-picture matching task (see section 2.3 – *Design and Procedure* below for more details).

## 2 Methods

### 2.1 Participants

Ninety-seven native Slovenian speakers ( $F=78$ ) took part in the study. They were all either first year undergraduate ( $N=82$ ) or first year master's degree students ( $N=15$ ). Their mean age was 20.66 (range=18-44). They all grew up in a monolingual environment and had normal or corrected-to-normal vision. They all provided online informed consent to take part in the study, and received course credit in exchange for their time.

### 2.2 Materials

The stimulus set was based on 120 unique sentences in Slovenian, where  $N=60$  were CE-RC and  $N=60$  RB-RC. Three examples of both types of sentences are provided in Table 3 below.

Table 3: Three examples of centre-embedded relative clauses (CE-RC) and right-branching relative clauses (RB-RC), as they appear in the experiment.

|       |    |  |
|-------|----|--|
| CE-RC | 1. | Deklica, ki drži rožo, je objela mamo.<br><br>The girl who is holding a flower hugged the mother.                    |
|       | 2. | Deček, ki drži lopar, je poljubil očeta.<br><br>The boy who is holding a racket kissed the father.                   |
|       | 3. | Policist, ki nosi torbo, je pozdravil gasilca.<br><br>The policeman who is carrying a bag said hello to the fireman. |
| RB-RC | 1. | Deklica je objela mamo, ki drži rožo.<br><br>The girl hugged the mother who is holding a flower.                     |
|       | 2. | Deček je poljubil očeta, ki drži lopar.<br><br>The boy kissed the father who is holding a racket.                    |
|       | 3. | Gasilec je pozdravil policista, ki nosi torbo.<br><br>The fireman said hello to the policeman who is carrying a bag. |

As fillers, the same number of sentences with different sentence structures were used, such as simple subject-verb-object sentences (Deklica je objela mamo./*The girl hugged the mother.*), object-verb-subject sentences (Mamo je objela deklica./*The mother (O) hugged the girl (S).*), and wh-sentences (“ko-sentences”; Deklica je držala rožo, ko je objela mamo./*The girl was holding a flower when she hugged the mother.*). As can be observed in the given examples, the same words in the same thematic roles were used across all sentence categories, in order to avoid the possibility that any potentially observed differences could be assigned to differences in lexical or contextual information.

### 2.3 Design and Procedure

The participants were presented with a sentence-picture matching task, in which they were instructed to press one of three buttons as quickly as possible, denoting which one of the three pictures best described the sentence presented to them. The three

pictures were presented horizontally on the upper half of the screen, while the sentence was presented underneath the pictures in the middle of the bottom half of the screen (see Figure 1 for a screenshot of one trial in the experiment).



Figure 1: Screenshot of a trial in the experiment.

A keyboard was used to collect the participant's responses. The experiment was run online, using the OSWeb extension for OpenSesame (Mathôt et al., 2012) to create the experiment, which was uploaded on the server and distributed to participants via JATOS (Lange et al., 2015), a system for managing online experiments. The experiment would only run on a computer (and not on tablet or smartphone), and all participants were instructed to access the experiment using the Google Chrome browser.

At the beginning of the experiment, the participants underwent a short practice session with four trials so they could familiarize themselves with the task before the start of the actual experiment. During the practice session they received feedback on the correctness of their responses (i.e., a green circle appeared on the screen after the trial if their response was correct, and a red one if their response was wrong). This feedback was not given to them during the main part of the experiment. The trial timeline was as follows. A fixation cross appeared in the middle of the screen for 250ms, followed by a presentation of the three pictures and a sentence. The participants had up to 12,000ms to provide their response before the new trial began. Every 20 trials the participants were allowed to take a break. The total testing time was approximately 1h.

## 2.4 Data analysis

Each participant's individual performance was checked to make sure their overall accuracy exceeded 50%, indicating they performed the task properly and did not just respond by chance without actually reading the displayed sentences. Further, individual response times were checked – trials with extreme reaction times (below 1s and above 7.5s) were removed from the further analysis (this corresponds to 4% of the data). We additionally removed from the further analysis four participants who performed the task more than once.

Accuracy and response times (RT) in correct trials were analysed through generalized linear mixed-effects modelling, using the R (R Development Core Team, 2008), RStudio (RStudio Team, 2020), and its package lme4 (Bates et al., 2015). Response times and error data were modelled as a function of relative clause position (centre-embedded vs. right-branching), with subjects and items as crossed random intercepts. Significant effects were checked for their dependence on outliers following Baayen (2008): models were re-run after excluding data points whose standardized residuals were larger than 2.5 in absolute value (1.88% of outliers were removed). Only those effects that remained significant after the removal of outliers are reported as significant.

## 2.5 Results

All participants responded correctly to at least 85% of the trials (overall mean=95%, SD=.21), which suggests that they performed the task appropriately and understood the sentences very well.

The overall descriptive statistics for the variables that we considered in the analysis are reported in Table 4.

Table 4: Means (and standard deviations) across conditions. Statistics are reported in % (accuracy) and ms (response times), and are based on aggregated data. Note: Response times are reported for correct trials only.

| Condition                               | Accuracy | Response time       |
|---|----------|---------------------|
| Centre-embedded relative clause (CE-RC) | 94 (.23) | 4,523.13 (1,290.03) |
| Right-branching relative clause (RB-RC) | 96 (.18) | 3,920.14 (1,144.79) |

We observe a significant effect of relative clause position in the reaction times of the correct trials ( $\chi^2 = 41.82$ ,  $t = -6.52$ ,  $p < .001$ ), indicating that the participants were

slower when dealing with CE-RC ( $\Delta RT=693ms$ ). Similarly, we also observe a significant effect of the relative clause position in the error data ( $\chi^2=8.15$ ,  $z=2.85$ ,  $p=.004$ ), indicating that the participants were more accurate when dealing with RB-RC. The model predictions are illustrated in Figure 2.

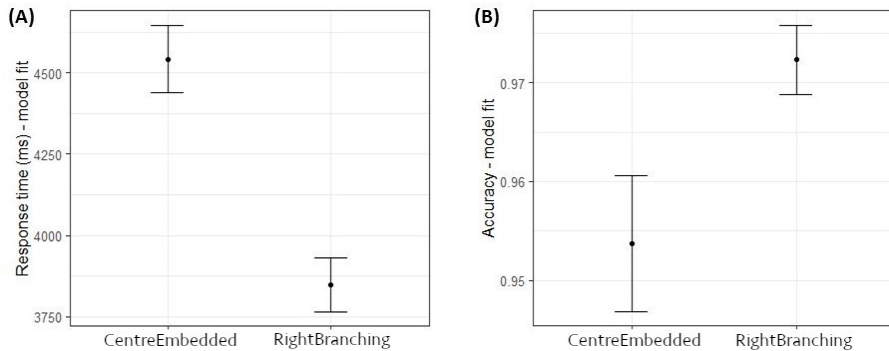


Figure 2: LMM estimates for (A) response time of correct responses and (B) accuracy. Error bars represent 95% CIs. Note: CentreEmbedded - Centre-embedded relative clause, RightBranching - Right-branching relative clause.

### 3 Discussion

Our results are in line with the current consensus that CE-RC are harder to process than RB-RC. While this is not too surprising, we believe it adds important evidence to the study of a so far largely under-investigated language. This is particularly important in light of the DLT theory described above (Gibson, 2000), which has been claimed to be language independent, but empirical work supporting this claim across the world's many languages, including Slovenian, is still lacking.

Interestingly, our results are not in line with the findings reported in Pavlič and Stepanov (2020), where the opposite pattern was recorded, i.e., longer reading times and lower accuracy were observed with RB-RC, compared to CE-RC. While the authors themselves pointed out this pattern was not expected, they suggest the possible reason for it might be a temporary ambiguity which results from the availability of a competitive parse. This phenomenon could potentially emerge when both the subject and the object have an identical gender and number, leading to a later resolution when the relative clause is right branching, while, on the other hand, this kind of ambiguity does not emerge with centre-embedded structures. While this explanation is of course

plausible, the authors themselves point out that it intuitively seems that this alternative parse does not readily become available to a native Slovenian reader (i.e., most native speakers of this language would reject the alternative as a plausible option), indicating a need for further research before any conclusions can be made.

While the present study was not designed with the aim of comparing the results with those of Pavlič and Stepanov (2020), the two experiments do share an important aspect – in both, the stimuli sentences include the subject and object of identical gender and number. Thus, the above-described temporary ambiguity could also emerge in the stimuli set used in the present study, if the alternative parse does in fact get activated. While determining whether this is actually possible in Slovenian is beyond the scope of this paper, the present results nevertheless indicate that even if the temporary ambiguity does emerge it does not necessarily make RB-RC more difficult to process than CE-RC.

The difference in the observed results between the two studies may perhaps be due to the different paradigms that were used. While Pavlič and Stepanov (2020) introduced an SPR task, the present study made use of a sentence-picture matching task, which enabled the participants to read naturally during the experiment, while the observed results reflect their judgment after the reading process. Importantly, a very recent study (Roland et al., 2021) investigated exactly this issue in relation to the processing of RC and reported that introducing an SPR task does indeed affect the observed results, which should thus be considered with caution. In short, not allowing the participants to read naturally has an effect on the results that we might not be able to predict or account for.

## 4 Conclusion

The aim of the present study was to provide evidence from Slovenian with regard to the processing differences between CE-RC and RB-RC, something that is so far mostly lacking in the literature. These differences have been one of the main topics in the last few decades of psycholinguistic research, and the results of numerous studies have led to the consensus that CE-RC are harder to process than RB-RC. This typically results in longer reading times and/or lower accuracy of the participant's performance when dealing with CE-RC compared to dealing with RB-RC. While this evidence is so consistent across different paradigms and languages that it has led to the development of several theories, evidence from Slovenian is still scarce at this point – there is, to the best of our knowledge, only one other study that very recently investigated this issue (Pavlič and Stepanov, 2020). While this study added important evidence to the topic, it yielded unexpected results which are not in line with the above described consensus, indicating a pressing need for further research in Slovenian.

In the present study, we introduced a sentence-picture matching reading task in which the participants read sentences that were displayed on the screen in their entirety, enabling natural reading. Our results reveal longer reading times and lower accuracy when the participants were dealing with CE-RC compared to RB-RC, indicating that the former were harder for the participants to process. Importantly, these results are in line with the current consensus that CE-RC are harder to process than RB-RC, which has up to now not been reported for Slovenian.

We thus believe the current study provides an important piece of evidence about the processing of centre-embedded and right-branching relative clauses in Slovenian, a language that to date still largely lacks empirical work on the processing of relative clauses.

## References

- Baayen, R.H., *Analyzing Linguistic Data: A Practical Introduction to Statistics using R*. Cambridge 2008.
- Babynyshev, M. and Gibson, E., The complexity of nested structures in Japanese. *Language*, 1999, pp. 423–450.
- Bates, D. et al., Fitting linear mixed-effects models using lme4. *Journal of Statistical Software* 67, 2015, pp. 1–48.
- Blaubergs, M.S. and Braine, M.D., Short-term memory limitations on decoding self-embedded sentences. *Journal of Experimental Psychology* 102, 1974, pp. 745–748.
- Blumenthal, A.L., Observations with self-embedded sentences. *Psychonomic Science* 6, 1966, pp. 453–454. Cazinkić, R., Oziralni prilastkovi odvisniki. *Jezik in slovnostvo* 46(1-2), 2000, pp. 29–40.
- Cvetko Orešnik, V. and Orešnik, J., Slovenski oziralni odvisniki v naravni skladnji. *Slovenski jezik – Slovene Linguistic Studies* 7, 2009, pp. 77–94.
- Degno, F. et al., Parafoveal previews and lexical frequency in natural reading: Evidence from eye movements and fixation-related potentials. *Journal of Experimental Psychology: General*, 2019:148(3), pp. 453–474.
- Dimigen, O. et al., Coregistration of eye movements and EEG in natural reading: Analyses and review. *Journal of Experimental Psychology: General*, 2011:140, pp. 552–572.
- Foss, D.J., Decision processes during sentence comprehension: Effects of lexical item difficulty and position upon decision times. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 8, 1969, pp. 457–462.
- Frazier, L. and Fodor, J.D., The sausage machine: A new two-stage parsing model. *Cognition* 6, 1978, pp. 291–325.



- Freedle, R. and Craun, M., Observations with self-embedded sentences using written aids. *Perception & Psychophysics* 7, 1970, pp. 247–249.
- Frost, R., Towards a universal model of reading. *The Behavioral and Brain Sciences* 35, 2012, pp. 263–279.
- Gabrovšek, D., Tipologija nestavčnočlenskih nematičnih dopolnil. *Jezikoslovni zapiski* 25(2), 2019, pp. 83–96.
- Gabrovšek, D. and Žele, A., Tipologija stavčnočlenskih odvisnikov v slovenščini. *Slavistična revija* 67(3), 2019, pp. 487–507.
- Gibson, E., Linguistic complexity: Locality of syntactic dependencies. *Cognition* 68, 1998, pp.1–76. Gibson, E., Dependency locality theory: A distance-based theory of linguistic complexity. In A. Marantz, et al., (Eds.), *Image, language, brain: Papers from the first mind articulation project symposium*, 2000, pp. 94–126.
- Gibson, E. et al., Reading relative clauses in English. *Cognitive Linguistics* 16(2), 2005, pp. 313–53.
- Gibson, E. and Wu, H.H.I., Processing Chinese relative clauses in context. *Language and Cognitive Processes* 28, 2013, pp. 125–155.
- Grillo, N. and Costa, J., A novel argument for the universality of parsing principles. *Cognition* 133, 2014, pp. 156–187.
- Hakes, D.T. and Cairns, H.S., Sentence comprehension and relative pronouns. *Perception & Psychophysics* 8, 1970, pp. 5–8.
- Just, M.A. et al., Paradigms and processes in reading comprehension. *Journal of Experimental Psychology: General* 111(2), 1982, pp. 228–238.
- Lange, K. et al., “Just another tool for online studies” (JATOS): An easy solution for setup and management of web servers supporting online studies. *PloS one* 10(7): e0130834, 2015.
- Lovric, N., *Implicit prosody in silent reading: Relative clause attachment in Croatian*. City University of New York 2003.
- Marjanovič, K. et al., Oculomotor and neural correlates of semantic and morphological priming in natural sentence reading. *bioRxiv* 2022.08.31.506138, 2022.
- Mathôt, S. et al., Opensesame: An open-source, graphical experiment builder for the social sciences. *Behavior Research Methods* 44, 2012, pp. 314–324.
- Metzner, P. et al., The importance of reading naturally: Evidence from combined recordings of eye movements and electric brain potentials. *Cogn. Sci.* 41 Suppl 6, 2017, pp. 1232–1263.
- Miller, G.A. and Chomsky, N., *Finitary Models of Language Users. Chap. 13*. In R.D. Luce, et al., (Eds.), *Handbook of Mathematical Psychology*, 1963, pp. 419–491.
- Miller, G.A. and Isard, S., Free recall of self-embedded English sentences. *Information and Control* 7, 1964, pp. 292–303.

- Mitchell, D.C., An evaluation of subject-paced reading tasks and other methods for investigating immediate processes in reading 1, in: *New Methods in Reading Comprehension Research*. Routledge, 2018, pp. 69–90.
- Pavlič, M. and Stepanov, A., Psiholingvistični vidiki procesiranja oziralnih odvisnikov v slovenščini. *Slavistična revija* 68(4), 2020, pp. 543–561.
- R Development Core Team, *R: A Language and Environment for Statistical Computing*. R Foundation for Statistical Computing, Vienna 2008.
- Rayner, K., Eye movements in reading and information processing: 20 years of research. *Psychological Bulletin* 124(3), 1998, pp. 372–422.
- Rayner, K. and Reichle, E.D., Models of the reading process. *Wiley Interdiscip. Rev. Cogn. ci. 1*, 2010, pp. 787–799.
- Reichle, E.D. and Drieghe, D., Using e-z reader to examine the consequences of fixation- location measurement error. *Journal of Experimental Psychology. Learning, memory, and cognition* 41(1), 2015, pp. 262–70.
- Reid, A.A. and Marslen-Wilson, W.D., Organising principles in lexical representation: Evidence from polish. *Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference of the Cognitive Science Society*, 2000, pp. 387–392.
- Roland, D. et al., The processing of pronominal relative clauses: Evidence from eye movements. *Journal of Memory and Language* 119, 2021, pp. 104–244.
- RStudio Team, *RStudio: Integrated Development Environment for R*. RStudio, PBC, Boston, 2020.
- Snell, J. et al., Ob1-reader: A model of word recognition and eye movements in text reading. *Psychological Review* 125(6), 2018, pp. 969–984.
- Sovrè, A., Oziralni odvisnik – sintaktični omnibus. *Slovenski jezik* 2, 1939, pp. 88–102.
- Stolz, W.S., A study of the ability to decode grammatically novel sentences. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 6, 1967, pp. 867–873.
- Toporišič, J., *Slovenska slovnica*, Ljubljana 2004.

## **Processing of Centre-embedded and Right-branching Relative Clauses in Slovenian**

**Keywords:** processing of relative clauses, centre-embedded relative clauses, right-branching relative clauses, sentence-picture matching task

The current consensus in the literature of processing of relative clauses states that centre-embedded relative clauses introduce a heavy computational load. While this is well-established, most evidence for it comes from English, while the empirical

evidence from many other languages is still lacking. Here, we try to fill this gap by researching the differences in the processing times of centre-embedded and right-branching relative clauses in Slovenian. We report results from a sentence-picture matching task, in which we observe longer reaction times and lower accuracy when the participants are dealing with centre-embedded relative clauses, compared to right-branching ones. This result provides important evidence in a so far largely under-investigated language, contributing to the theoretical claim that the difficulties observed in the processing of centre-embedded relative clauses are language-independent.

### **Procesiranje oziralnih odvisnikov s sredinsko in desno vstavljenimi strukturami v slovenščini**

**Ključne besede:** procesiranje oziralnih odvisnikov, oziralni odvisniki s sredinsko vstavljeno strukturo, oziralni odvisniki z desno vstavljeno strukturo, naloga povezovanja stavka in slike

V literaturi o procesiranju oziralnih odvisnikov trenutno obstaja soglasje, da procesiranje sredinsko vstavljenih oziralnih odvisnikov predstavlja veliko kognitivno obremenitev. Čeprav je to mnenje uveljavljeno, večina dokazov prihaja iz angleščine, medtem ko empiričnih dokazov iz številnih drugih jezikov še vedno nimamo. V pričujoči študiji skušamo to vrzel zapolniti z raziskavo razlik v času procesiranja sredinsko in desno vstavljenih oziralnih odvisnikov v slovenščini. Navajamo rezultate iz naloge povezovanja stavka in slike. Pri njej smo zabeležili daljši reakcijski čas in nižjo natančnost udeležencev pri procesiranju sredinsko vstavljenih oziralnih odvisnikov v primerjavi s tistimi, vstavljenimi desno. Raziskava prinaša pomembne podatke za do- slej skoraj neraziskan jezik in tako prispeva k teoretični predpostavki, da je težavnost obdelave sredinsko vstavljenih oziralnih odvisnikov neodvisna od jezika.

### **About the authors**

**Katarina Marjanovič**, PhD is a postdoctoral researcher who received her PhD in Cognitive Neuroscience from International School for Advanced Studies, Italy. In her research she uses behavioural and neuroimaging methods for investigation of reading and language processing, morphological processing, linguistic impairments in patients with dementia and language intervention.

Email: [katarina.marjanovich@gmail.com](mailto:katarina.marjanovich@gmail.com)

**Christina Manouilidou**, PhD is an Associate Professor of Psycho-/Neurolinguistics at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. She received her PhD in Linguistics from the University of Ottawa, Canada. She is the principal investigator of the ARRS-funded project CogLiTreat and the Co-investigator of the ESRC-funded project SAVaNT. She participates in numerous international schemes and consortia related to various topics such as reading, discourse analysis, creation and adaptation of language assessment tools for pathological populations. Her research interests include the processing of complex words, linguistic impairments in dementia, and language intervention in acquired language disorders by employing behavioural methods as well as transcranial magnetic stimulation.

Email: Christina.Manouilidou@ff.uni-lj.si

## **O avtoricah**

Dr. **Katarina Marjanovič** je podoktorska raziskovalka, ki je na mednarodnem inštitutu International School for Advanced Studies v Italiji doktorirala iz kognitivne nevroznanosti. V svojih raziskavah uporablja vedenjske in slikovne metode za preučevanje možganov in kognicije. Njeni raziskovalni interesi vključujejo bralno in jezikovno procesiranje, morfološko procesiranje, jezikovne motnje pri bolnikih z demenco in jezikovne intervencije.

E-naslov: katarina.marjanovich@gmail.com

Dr. **Christina Manouilidou** je izredna profesorica za psiholingvistiko in nevrolingvistiko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Na Univerzi v Ottawi v Kanadi je doktorirala iz jezikoslovja. Trenutno je vodja projekta CogLiTreat, ki ga financira ARRS, in sovodja projekta SAVaNT, ki ga financira ESRC. Sodeluje v številnih mednarodnih programih in konzorcijih, povezanih z različnimi temami, kot so branje, analiza diskurza, ustvarjanje in prilagajanje orodij za ocenjevanje jezika za patološko populacijo. Njeni raziskovalni interesi vključujejo procesiranje kompleksnih besed, jezikovne motnje pri demenci in jezikovne intervencije pri pridobljenih jezikovnih motnjah z uporabo vedenjskih metod ter transkranialne magnetne stimulacije.

E-naslov: Christina.Manouilidou@ff.uni-lj.si

Alojzija Zupan Sosič  
Univerza v Ljubljani

## Samomor in Cankarjev roman *Martin Kačur*

Kljub visoki stopnji samomorilnosti pri nas je samomor v Sloveniji še vedno tabu tema in tako redko izražen izven medicinskega konteksta. Da bi lažje razumeli samomorilno nagnjenje v romanu *Martin Kačur* in hkrati tudi v ostalih Cankarjevih romanih, bom najprej osvetlila stališče do samomora skozi zgodovino, nato ga bom poskusila klasificirati in pokazati na zaskrbljujoč porast samomora v današnji družbi, doma in po svetu. Usmeritev raziskovalne perspektive na samomor mi bo tudi pomagala izstopiti iz »ideološke razlage« romana, saj se podobno kot Denis Poniž (2006, 9) zavedam, da so Cankarja ideološko razlagale politične smeri, stranke ali gibanja, ideološko branje pa je vgrajeno celo v tradicionalno slovensko literarno zgodovino. To je pomembno predvsem za analizo *Martina Kačurja*, saj so se pri interpretacijah tega romana izoblikovala tri<sup>1</sup> obča mesta, okrog katerih so kritiki in raziskovalci osnovali svoja branja: množica, vprašanje ženske krivde (poroka) in razlog Kačurjevega propada, ki se kaže kot temeljno osišče ideoloških borb (Tomažin, 2016, 304).

Filozofija je dvojnost odnosa do samomora izoblikovala že v antičnih časih. Medtem ko v Platonovem<sup>2</sup> *Fajdonu*, v pogovoru Kebesa in Sokrata, beremo obsodbo samomora, pa stoiki nasprotno menijo, da je samomor najvišji izraz svobode in kreposti, če nam objektivne okoliščine ne omogočajo več živeti v skladu s svojimi ideali. Samomor jasno obsodi šele Avguštin v delu *De Civitate Dei*, ko samomorilca izenači z morilcem – takšno etično vrednotenje je potem na zahodu obveljalo vse do razsvetljenstva. Od njegove obsodbe dalje se samomor negativno vrednoti tudi v umetnosti: Dante je na primer samomorilce vtaknil v sedmi krog pekla, niže kot heretike in morilce. Šele Voltaire je v *Filozofskem besednjaku* pokazal, da lahko samomor obravnavamo drugače, ne le z vidika moralnega vrednotenja; pred njim pa je že Montaigne zagovarjal načelo, da ni tatvina, če kdo samemu sebi ukrade denar, in prav tako ne moremo govoriti o umoru, če si kdo sam vzame življenje.

- 
- 1 V preteklosti so ta roman okrog treh osišč na različne načine izražali: Kobal, Robida, Glonar, Terseglav, Merhar, Ziherl, Cankar, Boršnik, Kraigher, Kamenik, Kos, Moravec, Slodnjak, Plamenac, Martinović, Pirjevec, Kermauner, Bernik, Avsenik Nabergoj ...
  - 2 Platon v *Fajdonu* zapiše, da je filozofija vaja za smrt, filozofirati pa pomeni, da se pripravljáš na smrt. Čhartišvili (2017, 80) to trditev uporabi za filozofsko vprašanje: Ali ni prav to razlog, da je med filozofi (če jih primerjamo z različnimi umetniki) najmanj samomorilcev?



O pravici do lastne smrti, ki je bila že od začetka zanikana (do Avgušтина je sicer veljalo dvojno razumevanje samomora), je torej razglabljalno veliko filozofov: Kant ga je presojal kot prestopok proti moralnosti in samomorilce (*Concise Routledge*, 2000, 871) ovrednotil kot tiste, ki degradirajo humanost s tem, ko sebe ovrednotijo kot stvar, ne pa osebo. V skladu s tem so samomorilce obsojali in izločali iz (dostojnih) obredov, saj so jih pokopavali zunaj posvečene zemlje pokopališč, jim odvzemali lastnino in celo sramotili njihova trupla, tako da so jim sekali roke ali jih sežigali. Tako je bil v preteklosti<sup>3</sup> za naše prednike (Milčinski, 1985, 12) zelo krut zakon Jožefa II. (1787), ki je zapovedal, da je treba samomorilčevo truplo pokopati izven pokopališča, in za ta posel določil konjederca.

Če je še Hegel menil, da se človek ne more dvigniti nadse in si nato soditi sam, je samomor za svobodno smrt (Freitod) razglasil šele Schopenhauer (Bajt, 2007, 279). Koncept smrti ima namreč v Schopenhauerjevi metafiziki poseben pomen, saj je po njegovo cilj in namen življenja. Kljub pesimizmu Schopenhauerjev odnos do samomora uteleša nedoslednost, saj ga filozof po eni strani zavrača kot nevrredno potrditev volje do življenja tistih, ki želijo pobegniti, po drugi strani pa ga odobrava takrat, ko je individualna volja do življenja tako popolnoma obvladana, da človek zavrača tudi najosnovnejšo željo po prehrani in s tem preide v neobstoj oziroma popolno odpoved individualne volje. V tem smislu je edini način samouničenja, ki se Schopenhauerju (Dale, 2000, 43) zdi filozofsko sprejemljiv, smrt asketskega svetnika zaradi iz/stradanja.

Kljub Schopenhauerjevi filozofski strpnosti do samomora je bil šele Nietzsche tisti filozof, ki je z dokončno razglasitvijo smrti Boga omogočil filozofsko upravičenje samomora: v času brez Boga je namreč vse dovoljeno, tudi samomor, ki postane izraz človekove svobode v svetu človeko-boga. V poglavju O svobodni smrti v svoji knjigi *Tako je govoril Zaratustra* piše o tem, da mora biti človek »svoboden za smrt in svoboden v smrti«. Vzporedno z Nietzschejem se je s smrtjo poglobljeno ukvarjal tudi Freud. Ta psihoanalitik (Valetič, 2009, 278) je spoznal, da v vsakem človeku, in ne le v kulturi, obstaja zelo močna sila, ki ga vleče na dno, v brezno, k niču, ki pomeni tudi zaton vsega dobrega. V knjigi *Onstran načela ugodja* je različna načela združil v dve veliki skupini: življenjski nagon in nagon smrti, ki so ju kasnejši psihologi razlagali kot Eros in Tanatos. Najznamenitejša sodobna misel o samomoru je prav gotovo Camusova misel o samomoru v absurdnem svetu, ki je rezultat večstoletnih filozofskih razglabljanj (Bajt, 2007, 279) o pravici do lastne smrti. Albert Camus namreč svoj znani esej *Mit o Sizifu* (1942) začne s trditvijo, da obstaja en sam zares resen filozofski problem: to je samomor.

Da bom lažje razložila, kakšni so vzroki za samomor v življenju in književnosti, bom v nadaljevanju na kratko predstavila nekaj vrst samomorov in razlogov zanje.

3 Pomemben dokument, ki kaže nestrpno stališče do samomora, je freska v cerkvi v Crngrobu (15. stoletje), saj vrsto hudodelcev vodi prav samomorilec, človek, ki se je z nožem zabodel v prsa (Milčinski 1985, 215).

Začenjam z najbolj uveljavljeno delitvijo samomora, ki jo je vpeljal Durkheim,<sup>4</sup> utemeljitelj suicidologije. Ta loči tri tipe samomora: egoistični ali sebični ter altruistični in anomični. Po njegovo (Durkheim, 2002, 69) je najbolj razširjen sebični samomor, ki ga označujeta depresivno in apatično stanje, povzročeno zaradi pretirane individualizacije. Ker posameznik samega sebe in svojo vrednost preživo občuti, hoče biti samemu sebi namen. In ker mu ta cilj ni dovolj, v pobitosti in dolgočasju prestaja življenje, ki se mu zdi nesmiselno; v to vrsto samomora so vključeni tudi literarni umetniki, prav tako visoko izobraženi intelektualci.

V nasprotju s sebičnim samomorom je altruistični samomor žrtvovanje samega sebe za neko skupno stvar. Altruistični samomor je torej posledica premalo razvite individualne zavesti, pogost v fanatičnih (verskih) skupnostih ali totalitarnih režimih; v obeh primerih se lahko pojavijo celo množični samomori. Poleg sebičnega in altruističnega samomora Durkheim razlaga tudi anomični samomor, ki ga pojasni glede na razmere oziroma pogoje izpeljave samomora: od obeh se razlikuje po tem, da nastopi v posebnem družbenem stanju. Čhartišvili (2017, 122) ta tip samomora razlaga kot množični pojav v obdobju večjih socialnih pretresov, in to ne samo negativnih, ampak tudi pozitivnih, saj je anomija stanje dezorganizacije zaradi hitrih sprememb družbenega in premoženjskega statusa.

Tako kot Durkheim tudi Čhartišvili (2017, 108) deli samomore na tri,<sup>5</sup> seveda drugačne, kategorije: krotki, katarzični in logični samomor. Čeprav so samomori, ki jih analizira, prisotni pretežno v delih Dostojevskega, bi njegovo klasifikacijo lahko prenesli tudi na ostala literarna dela svetovne književnosti ali celo na realne samomore. Krotki samomor vzbuja v bralcu celo paleto čustev, tj. žalost, sočutje in jezo, usmerjeno na mučitelje žrtve. Ker tovrstni samomorilci niso sami krivi za svoje nesreče, se jih v pripovedih ne obsoja. Tako je na primer Svidrigajlov, ki posili petnajstletno gluhonemo deklico, pravi »krivec«, ne pa mladoletna samomorilka, saj je s tem dejanjem prisilil dekle, da naredi samomor – pripovedovalec ali sam avtor Dostojevski na več mestih ponavljata, da samomor krotkih ni upor Bogu. Omenjeni Svidrigajlov spada v drugo vrsto samomorilcev – katarzični samomorilci. Ti so običajno grešni in se zaradi svojih madežev odločijo za pogumen samomor: Svidrigajlov je slepar in izsiljevalec, celo posiljevalec, a ko izpusti nemočno Avdotjo, se čudežno preobrazi in preračunljivo »odstrani«.

4 Durkheim je odgovornost za samomor pripisal družbi, Freud (ali bolje njegovi privrženci) pa nezavednemu (Čhartišvili, 2017, 128).

5 Tipologij samomora je seveda še znatno več, Delvaille (2007, 273) na primer razlikuje tri oblike samomora: nehoteni, nezavedni in namerni samomor, od katerih je najbolj razširjen namerni samomor z načrtovanjem lastne smrti z različnimi sredstvi, tj. s plinom, uspavali, revolverjem, obešenjem ali utopitvijo kot najpogostejšimi načini. Medtem ko nehoteni samomor ni v celoti odvisen od nas, povezan je z zunanjimi okoliščinami, ki so najpogosteje nepredvidljive, a smo jih kljub vsemu sami izbrali, ne da bi se dejansko zavedali nevarnosti (na primer avtomobilska ali letalska nesreča, utopitev ali padec v hribih), je nezavedni samomor redkejši. Zadnji tip samomora izhaja namreč iz porušenega duševnega ravnovesja, npr. odmerek LSD je nekatere pripeljal do tega, da so skočili skozi okno, čeprav se niso nameravali ubiti.

Tretji tip samomora, logični ali nihilistični samomor, se je kasneje v samomorilni praksi (Čhartišvili, 2017, 113–116) uveljavil kot »pretehtan samomor«. V teh ljudeh pripovedovalec Dostojevskega ali celo sam avtor prepoznavata glavno nevarnost za človeštvo, ki je izgubilo vero v Boga. Logični samomor, ki se ga je Dostojevski sistematično lotil zaradi »epidemije samomora« (Čhartišvili, 2017, 115) v 70. letih 19. stoletja v Rusiji,<sup>6</sup> je prikazan kot posledica nihilizma. Ta se zdi Dostojevskemu (Čhartišvili, 2017, 117) velika nevarnost za dušo in razum, saj je čisti proizvod človeške prevzetnosti.

Različne tipologije in kategorije samomora izpostavljajo številne vzroke ali razloge za tovrstno smrt, združene v psihopatološke, sociopatološke in socioekonomske dejavnike, ki določajo Slovence za narod z visokim količnikom samomorilnosti na svetu; po nekaterih lestvicah smo na devetem mestu (Bajt, 2007, 280). Še bolj zaskrbljujoč<sup>7</sup> pa je podatek, da je bila Slovenija leta 2006 v Evropski skupnosti kar druga po samomorilnosti (Valetič, 2009, 20), potem pa je količnik samomorilnosti začel rahlo padati, v zadnjem času pa spet rasti pri mladoletnih osebah. Povprečna starost slovenskega samomorilca je 50 let. Največkrat je to ločen, manj izobražen moški<sup>8</sup> (veliko je nekvalificiranih delavcev) z razvito nagnjenostjo k alkoholu, najpogostejša smrt pri nas je obešanje. Pri pregledu različnih statistik se večkrat zastavlja tudi splošno vprašanje: ali je za tako visok količnik samomorilnosti kriv slovenski nacionalni značaj? Milčinski (1985, 220) pravilno ugotavlja, da je pojem narodni (socialni) značaj problematičen, s čimer se strinjam tudi sama, saj je vsak samomor individualni pojav, v katerem se prepletajo biološki, psihološki in sociološki dejavniki.

Dejstvo, da je samomor individualni pojav, v katerem se prepletajo različni dejavniki, je upošteval tudi Ivan Cankar (1876–1918) v romanu *Martin Kačur* (1906), v katerem moramo smrt naslovnega lika premisliti z različnih perspektiv. Šele tako jo bomo lahko uzrli kot samomor, saj je bila doslej večinoma obravnavana le kot tragična

6 Veliki roman o ruski meščanski družbi 19. stoletja, ki je v celoti zaznamovan s samomorom, je Ana Karenina (Avril, 2013, 165). Tolstoj ga je napisal v najburnejših letih svojega življenja, ko je bil tudi sam naklonjen samomoru, zaradi česar je bila njegova družina zaskrbljena, tako da so pred njim skrivali vrvi, sam pa je odhajal na lov samo s psi, brez puške. Idejo o Aninem samomoru je dobil na majhni železniški postaji blizu svoje posesti, kjer je videl žensko, ki je skočila pod vlak. Tudi Ana se v določenem trenutku spomni, da je na dan srečanja z Vronskim videla poveženo truplo, in takrat se tudi domisli svojega samomora.

7 Najbolj zaskrbljujoče pa je dejstvo, da v Sloveniji še nismo sprejeli Nacionalnega programa preprečevanja samomora, ki bi ob uvedbi – če upoštevamo številne mednarodne zglede (Valetič, 2009, 21) – v desetih letih izvajanja uspel rešiti več kot 100 življenj na leto.

8 Prevlada moškega spola v samomoru se imenuje spolni paradoks samomorilnega obnašanja (gender paradox of suicidal behaviour): ženske imajo višjo raven samomorilne misli ali obnašanja, čeprav je večja samomorilnost značilna za moške (De Leo, Poštuvan, 2020, 76). Raziskave v tem kontekstu kažejo, da je z naklonjenostjo samomoru povezana »tradicionalna moškost«; saj so prav tradicionalni moški negativno nastrojeni do priznavanja lastnih problemov ali iskanja zdravstvene pomoči in zato večkrat naredijo samomor.



posledica Kačurjevega pijančevanja. Izražati smrt z različnih perspektiv pravzaprav pomeni upoštevati zgodbene in pripovedne znake, ki napovedujejo poseben zlom Kačurjevega idealizma. Na zgodbeni ravni je namreč Kačur predstavnik idealističnih likov,<sup>9</sup> ki se spopadajo z nihilizmom in pragmatizmom okolice, na pripovedni pa je smrt pomembna kategorija Cankarjevih romanov in hkrati tudi posebne poetike na začetku 20. stoletja. Pri branju sem se izognila klasični binarni dvojici optimizem-pesimizem, ki je zapolnjevala osnovni obrazec mita (Tomažin 2016: 303), zato tudi nisem temeljila na razliki med idealizmom in nihilizmom, pač pa sem izpostavila prehajanje med tremi fazami filozofskega razpoloženja: idealizem-nihilizem-fatalizem. Hkrati je Kačur na začetku res idealist, a kot razgledani intelektualec tudi pesimistični optimist (naslednik Schopenhauerjeve filozofije) in nihilist (pod vplivom Nietzschejeve misli), torej kali za preobrazbo in celo propad vsebuje že sam.

Kačurjev idealizem se na zgodbeni ravni kaže kot zmes splošno etične in socialistične misli, od katerih je prva filozofsko opredeljena s Schopenhauerjevo etiko sočutja in Nietzschejevo idejo moralnega perspektivizma, druga pa z etičnim, reformatorskim in znanstvenim socializmom (več o socializmu v mojem članku Socializem in socialna empatija v Cankarjevem romanu Na klancu). Ker je prva oznaka literarne osebe v romanu prav sočutje, začenjam razlago s Schopenhauerjevo filozofijo, ki je vplivala na Cankarjevo ustvarjanje na pomembnih področjih. Schopenhauerjeva etika sočutja namreč predvideva, da je sočutje zmožnost poistovetenja ljudi z drugimi ter deljenje njihovega trpljenja in veselja. V nasprotju s Kantom, ki meni, da je temelj naše etike racionalnost, je Schopenhauer prepričan, da je pomembnejše sočutje.

To je temu filozofu edini pravi moralni impulz (*Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* 2000: 80), ki ga je razumel kot redko kakovost, saj so človeška bitja po njegovo bitja volje in po naravi zelo egoistična – prav zato je sočutje razločevalna poteza tistih, ki veljajo za individualce. Po Schopenhauerju (Mammadova 2015) obstajajo namreč trije temeljni vzvodi človeškega vedenja, to so egoizem, zloba in sočutje. Medtem ko se egoizem ukvarja s sabo in skrbi za lastno dobrobit, si zloba želi gorja drugih in se v tej svoji želji lahko razvije do skrajne krutosti; le sočutje želi dobro drugim in se lahko dvigne do plemenitosti in velikodušnosti. Posebno občutljivost do ponižanih in razžaljenih, temelječo na sočutju, bi danes imenovali empatija, tj. zmožnost globljega razumevanja ljudi ter vpogleda v strukturo neenakosti in razlik. Model socialne empatije (Segal 2011) ponuja namreč okvir za učinkovitejše socialno delovanje in omogočanje socialnih in ekonomskih pravic za vse ljudi.

9 Lik Kačurja lahko razumemo kot predhodnika Jermána, le da prvi kaže položaj učiteljstva na koncu 19. stoletja, drugi pa na začetku 20. stoletja, po zmagi klerikalne stranke. Medtem ko je bilo avtorju večkrat očitano, da je preveč kritiziral pedagoški poklic, je Erjavec v reviji Demokracija (Moravec, 1970, 313–314) pisal o tem, da je prav Cankar dobro poznal slovenskega učitelja in njegovo križevno pot in je zato cenil njegov neskaljeni idealizem, ki je bil lasten večini učiteljstva tudi v najtežjih časih.

Martin Kačur že na začetku romana izraža etiko sočutja kot preplet Schopenhauerjeve filozofije in socializma. Kot socialist<sup>10</sup> je namreč prepričan, da je treba ljudi izobrazovati in jih s pomočjo znanja dvigniti iz materialnega in duhovnega uboštva, kar je tudi osnovno vodilo t. i. reformiranega socializma, ki zagovarja stališče postopnih socialnih reform. Tako v pogovoru z zdravnikom, razočaranim narodnjakom in fatalistom, vneto zagovarja kulturo, ki je skupno ime za rast posameznika in naroda: »Vsa, vsa nesreča, kolikor smo jo doživeli, izvira iz ene laži: da nimamo kulture. Da torej nismo vredni stopiti med druge narode in da moramo pobirati ostanke, ko so drugi pojedli ocvirke in tropine in vse mastne žgance! – Kaj je zategadelj treba? Treba je pokazati, da imamo kulturo! Zdaj smo šele povedali, da smo; odslej pa je treba pripovedovati, kaj smo. [...] In danes vidim: kakšen je ta narod, ki sem pripravljen, da darujem življenje zanj? – Tak bo ta narod, kakor ga boš napravil – toliko bo vedel, kolikor ga boš naučil! – tako si mislim. In zato ni moja dolžnost, temveč moje življenje je, da tako storim, kakor mislim.« (Cankar, 1970, 39–40).

Poleg etike sočutja oziroma socialne empatije in socialističnih prepričanj je za Kačurjev idealizem pomemben tudi odsev Nietzschejeve filozofije, predvsem njegova zahteva po nujnosti moralnega perspektivizma. Njegov koncept moralnega pluralizma (Stanković Pejnović, 2014, 82–84) temelji namreč na več možnostih morale in na emocijah, ki jih ne razume kot razdor ali motilce v razvoju, ampak kot temelj morale. Tako kot v Nietzschejevi filozofiji je tudi v Cankarjevi publicistično-literarni misli pomembno srce<sup>11</sup> kot sinonim za čustva (Zupan Sosič, 2020, 275), saj je v slovenski književnosti prav Cankar tisti umetnik, ki se je najbolj sistematično ukvarjal s čustvi in se tudi v tem romanu ni sramoval poudarjati njihove življenjske pomembnosti. Zato Kačur iskreno izraža svoja čustva, čeprav bi bilo zanj ugodnejše, da bi skrival negativne emocije in poskušal politično korektno in manipulativno, zdravnik to imenuje šarlatansko, prepričati ljudi v odrešilno moč napredka.

Pri svojem čustvenem ravnanju upošteva učitelj tri stopnje filozofskega prepričanja oziroma razpoloženja, prek katerih prestopamo z zgodbene na pripovedno raven. To so idealizem, nihilizem in fatalizem, razporejeni v nenehno dialoško razmerje, saj vse tri ravni življenjskega nazora z nenehno konfliktnostjo ustvarjajo dinamično, bolj rečeno kar dramsko strukturo, prav tako tudi kompozicijsko in idejno načelo celotnega romana, ki ga poganja naprej stalni konflikt med iluzijo in deziluzijo. Roman ni

10 Socialistično prepričanje o pomenu kolektivne povezanosti je na več krajih tesno speto s Kristusovim altruizmom, oba pa sta umetelno vtkana v simbolistično poetiko hrepenjenja: »Kaj bi bil jaz, če bi ne bilo v meni velikega hrepenjenja, da koristim drugim, da jim darujem to malo, kar imam?« (Cankar, 1970, 30)

11 Srce je zelo pogosta beseda v tem romanu (pojavi se kar 201-krat): večkrat se pojavlja v metaforičnem kontekstu (npr. kani blato v srce). Za Kačurjev samomor je pomembna izjava: »Odragal se mu je kos srca« (Cankar, 1970, 147), kar pomeni, da smrti sina Lojzeta ne bo mogel kar tako preboleti.

dramsko komponiran triptih samo zaradi trojnosti filozofske oziroma življenjske perspektive, pač pa tudi zaradi prostorske trodelnosti in trovrstnosti predstavljene oblasti.

Dosledna kompozicijska trodelnost spominja na formulo Prešernovega pesnjenja, ki ga je Cankar zelo spoštoval in celo znal na pamet večino njegovih pesmi. Boris Paternu (1994: 65) s shemo treh zaporednih pozicijskih členov: up-brezup-vztrajanje (ob resignaciji) razlaga trajnejšo formulo Prešernovega življenjskega nazora v nekaterih pesnitvah. Če torej to formulo prenesemo na obravnavani roman, lahko ugotovimo, da je up označevalec idealizma ali širšega vitalističnega nazora, brezup nihilizma in vztrajanje resigniranega fatalizma. Trodelnost lahko, poleg filozofsko-idejne plasti, zasledujemo tudi na kompozicijski<sup>12</sup> ravni, saj je romaneskno dogajanje postavljeno v tri kraje Kačurjevega službovanja: Laze, Blatni dol in Zapolje.

Če je v Lazah Kačur še idealist s kančkom nihilistične slutnje, je v Blatnem dolu pretežno resignirani nihilist, v Zapolju pa predvsem prestrašeni fatalist, ki se skoraj sramuje svoje idealistično-reformatorske, nekateri jo imenujejo celo revolucionarne preteklosti. Seveda življenjepis idealista ni nemotivirana Martinova levitev iz idealista v fatalista, pač pa postopna in utemeljena preobrazba nadobudnega učitelja, ki že kot idealist in donkihotska figura skriva v sebi kali nihilizma in fatalizma. Trodelnost življenjskega nazora in dogajalnega prostora je učinkovito povezana tudi s trovrstnostjo oblasti, saj je v vsakem novem kraju sistematično opisano Kačurjevo srečanje z županom, župnikom in nadučiteljem. Trodelna je tudi Kačurjeva slutnja smrti, ki se začne napovedovati ravno na tej življenjski postaji: ob prihodu v Blatni dol pove krčmar Kačurju, da se je prejšnji učitelj obesil. Ta novica je prvo kazalo samomorilne slutnje, saj Kačur nenavadno hitro razume, zakaj je njegov predhodnik naredil samomor, zvečer pa ga ta preganja v morečih sanjah. Drugič je samomorilna slutnja jasno prisotna v županovem žuganju proti shodom, saj je na enem od teh obležal tudi revolucionarni kovač, s preklano glavo. Za tretjo raven trodelnosti slutnje smrti bi lahko prišteli Jerinov razjarjeni očitek, naj se Kačur raje obesi, če misli živeti tako hlapčevsko, sebi in drugim v sramoto.

Vendar celotno breme družbene deziluzije še ni dovolj za Kačurjevo odločitev za smrt; sproži jo šele Lojzetova smrt. Kačurjeva tragika puntarja (Moravec, 1970, 278), ki se je prežgodaj rodil, s simboličnim iskateljstvom hlapca Jerneja in satirično donkihotsko podobo, se na tem mestu združi s tragiko očetovske ljubezni. Od treh otrok je ravno Lojze Kačurju najljubši in v intenzivnem ukvarjanju z njim lahko prepoznamo redek motiv slovenske književnosti, tj. očetovsko ljubezen: noben roman prej ne posveti toliko pozornosti očetovski in sinovski ljubezni. Lojze je edini človek, ki ga ima res rad, Kačur pa njega, zato ga Lojzetova nesrečna smrt prikrajša za še edino ljubezen. Smrt ljubezni in zato tesnobno občutje tujosti – v tem romanu je to konec

12 Izidor Cankar (Moravec, 1970, 283) je roman označil za »najbolje zgrajeno, najbolj plastično, stilno popolno, miselno in oblikovno najenotneje zasnovano, najboljšo povest.«

ljubezni do napredka in sina – tudi v ostalih Cankarjevih romanih sproži misel na smrt ali njeno konkretno uresničitev.

Tako zaradi trojne tujosti: tujost do domovine, umetnosti in dela ter ženske in družine naredi samomor Pavle Slivar v prvem Cankarjevem romanu *Tujci* (Zupan Sosič, 2020, 94). Tina v romanu *Hiša Marije Pomočnice*, ki je pravzaprav pripoved o smrti, naredi samomor zaradi lastne in družbene bolezni (a jo zdravniki še pravi čas rešijo), Milan in Milena pa se v istoimenskem romanu ubijeta zaradi novo/romantičnega razkola med jazom in svetom. Zaradi propadlih ambicij poskuša narediti samomor tudi Mate v romanu *Križ na gori*, a ga po logiki simbolistične povezanosti dveh duš odreši Hanca, ko začuti njegovo samomorilno nagnjenje. Simbolistični simbol skovikanja sove in opis Juditine želje po samomoru je prisoten še na koncu romana *Gospa Judit*, tako da lahko sklenem z ugotovitvijo, da so Cankarjevi liki kar v petih romanih (od desetih) izpeljali samomor, medtem ko so v treh poglobljeno razmišljali o njem. Tovrstna romaneskna naravnost označuje Cankarja kot predstavnika (slovenske) moderne,<sup>13</sup> ki je največkrat vključil samomor v svoje romane.

Pogostost smrti v Cankarjevem ustvarjanju ni samo posledica posebnega motivnega izbora, ampak tudi njegove poetike, natančneje prepleta realistične in simbolistične govorice, oplemenitenega z drobci dekadence, impresionizma in nove romantike, na katero je delno vplivala (avstrijska) moderna. Stefanek Simonek (Čeh Steger, 2004, 63), dunajski slovenist, je na več mestih opozoril na nekatere sorodnosti v pripovedih Cankarja, Hofmannsthala in Schnitzlerja, ki se kažejo predvsem ob pogosti tematizaciji smrti in umiranja. William Johnston (Landwehr, 1997, 13) je glede dunajskih impresionistov ugotavljal, da jim smrt ponuja vrhovnega zapovedovalca, ko simbolizira latentno vsebino življenja – nezavedno in emocije –, ki jih besede ne morejo ubesediti. To, kar je inovativno pri tematizaciji smrti v Cankarjevem ustvarjanju, je posebna povezava erosa in tanatosa, dveh osrednjih gibal v evropski umetnosti tistega časa, ki se na podoben način odraža tudi v književnosti Schnitzlerja. Tudi Schnitzlerjevo prepletanje ljubezni in smrti ne odseva samo Liebestod<sup>14</sup> motiva (Landwehr, 1997, 14), priljubljenega v neoromantičnih delih, ampak odzvanja splošno načelo začetka 20. stoletja, tj. »preobremenjenost s smrtjo«.

13 Celó v kontekstu modernega in sodobnega slovenskega romana je Cankar izstopajoči avtor, saj se s samomorom tudi danes ukvarja le peščica avtorjev. Samomor je prisoten v naslednjih sodobnih slovenskih romanih: *Da me je strah* (M. Krese), *Sonce zahaja v Celju* (E. Kovač), *Jaz sam* (S. Sosič), *Igranje* (S. Hrastelj), *Objemi norosti* (B. Mozetič), *Bazen* (N. Sukič). Paternu (2001, 210) zapiše, da samomor kot neposreden, do kraja izpeljan motiv, prodre v naše pesništvo s Simonom Jenkom (Pesem obupanca, Obupanec, 1856), čeprav je motivika schopenhauerjanske resignacije ali samomora v njegovem pesništvu samo tenka in obrobna plast. Bolj očitno je motiv zasidral Stritar v romanu *Zorin* (1870), a je Zorinovo dejanje bolj nakazano kot prikazano, pisatelj pa se je v sklepnem delu romana distanciral od svojega junaka, saj v didaktičnem Dostavku celo svari mladino pred posnemanjem Zorina.

14 Liebestod je naslov zadnjega Wagnerjevega glasbenega dela. Ko ga uporabljamo kot literarni termin, se nanaša na temo erotične smrti, ki pomeni (hkratno) užitek ljubezni in smrti dveh ljubimcev.

Za tragični propad ali smrt altruističnih likov, v našem primeru idealista Kačurja, torej ni zaslužna samo tematizacija nesrečnih likov, ampak posebna poetika, ki je na začetku 20. stoletja smrti namenila posebno pozornost. Najbrž bi lahko omenjeni zgodbeni in pripovedni motivaciji smrti prišteli tudi Cankarjevo posebno iskrenost, ki ni hotela mižati pred slovenskimi problemi – eden od njih je bil že takrat visoka samomorilnost – in lastno razmišljanje<sup>15</sup> o samomoru. V podobni poetiki, prepletu več smeri in oblik, se je smrti v istem času poglobljeno posvečala tudi Zofka Kveder, saj je samomor ena najpogostejših rešitev, h kateri se zatekajo njeni liki. Veliko žensk v njenih delih (na primer Saša v *Študentkah*, Eva v *Evi*, starša v drami *Ljubezen*) ne premore dovolj ljubezni do življenja, kar pisateljica (Fužir, 2009, 186) natančno in boleče prikazuje z analizo motivacije za nastanek nevzdržnih življenjskih situacij, kot so ujetost v zakon, nezaželen nosečnost, izguba partnerja ali otroka in socialna stiska. Tako kot Cankar je tudi Kveder (Fužir, 2009, 187) z natančnim prikazovanjem grdih plati življenja izrekla ostro sodbo oziroma kritiko takratne družbe in se z vsemi močmi lotila razbijanja vzorcev na področju spolnosti in samomorov.

Z razlago zgodbene in pripovedne naklonjenosti smrti, tj. s povezavo motiva smrti in idealističnega lika ter poetoloških značilnosti (avstrijske) moderne, sem najbrž že potrdila, da Kačurjeva smrt na cesti ni zgolj naključna, temveč prostovoljna. Pri upoštevanju realistične (postopen propad Kačurja) in simbolistične poetike (slutenjska logika simbolov) naj za dokaz samomora uporabim še omenjene klasifikacije, po katerih je Kačurjev samomor subtilna povezava egoističnega ali sebičnega in logičnega ali nihilističnega ter krotkega in nezavednega samomora. Povezava prvih dveh, egoističnega in logičnega, filozofsko utemlji Kačurjevo odločitev, medtem ko preplet nehotenega in krotkega vpliva na bralno empatijo, s pomočjo katere učitelja ne obsojamo, ampak ga poskušamo razumeti.

Egoistični ali sebični samomor prepoznamo po depresivnem in apatičnem stanju, povzročenem zaradi pretirane individuacije (Durkheim, 2002, 69), v kateri Kačurju ni več do tega, da bi obstajal, ker se ne drži edine vezi, ki ga povezuje z dejanskostjo, tj. z družbo. Poleg izgube zaupanja v moč napredka se mu zgodi še smrt najljubšega otroka, zato ne čuti več nobene pripadnosti življenju. Egoistični samomor se na tej točki tesno povezuje z značilnostmi logičnega oziroma nihilističnega samomora v obliki zloma Kačurjevega idealizma in razraščanja nihilizma, ki se je že prej po tiho

15 Cankar je na nekaj mestih omenjal samomor kot rešitev iz nevzdržnih razmer: naj omenim samo dve pismi, ki ju je pisal bratu Karlu in bratrancu Izidorju. Prvo je 53. pismo (1900), v katerem piše bratu, da bi se rad izkopal iz dolgočasnega, duhomornega stanja: »Zdaj se ne zanimam za čisto nobeno reč in to ni prijetno. Ako bo to trajalo predolgo, mi ne bo ostalo drugega, kot da sam storim konec svojemu življenju« (Cankar, 1970, 69). Drugo pismo je devet let starejše in v njem bratrancu razlaga, da se ziblje med vrvo in pištolo ter da bi rad umrl: »Morda pojdem v Sarajevo, kdo ve! Rajši bi šel v Pariz, pa ne morem. In najrajši, če bi blamaže ne bilo, v „obljubljeno deželo!“« (Cankar, 1974, 176). Jensterle - Doležal (2008) poudarja, da so podobe smrti najbolj tesno zlitne s slutnjo lastne smrti v *Podobah iz sanj* (1917, 96), kjer je smrt postala obsesivna tema.

oglašalo iz vitalistične odprtosti. Če bi se Kačur prilagodil družbenim normam, bi se moral odpovedati svojim načelom in mišljenju, s tem pa ne bi bil več idealist – očitno drži načelo, da vsak »pravi« idealist propade.

Da gre v tem romanu res za t. i. nihilistični samomor, kažejo tudi zadnje Kačurjeve besede, ki izpostavljajo svobodo: Nietzsche v poglavju O svobodni smrti svoje knjige *Tako je govoril Zaratustra* piše o tem, da mora biti človek »svoboden za smrt in svoboden v smrti«. Logični oziroma nihilistični samomor lahko potrdim tudi s Freudovo tezo o prevladi nagona smrti nad nagonom življenja. Edino, kar je Kačurja na koncu še vezalo na življenje, je bila očetovska ljubezen, in ko je ta doživela odločilni udarec, se je nagon smrti manifestiral skozi agresijo, obrnjeno navznoter, kar običajno rezultira v samopoškodbi ali samomoru. Ker njegova namera ni jasno izražena in se na samomor ne pripravlja klasično, bi lahko njegov samomor sočasno označili tudi kot delno nehoteni samomor, ki je običajno povezan z zunanji okoliščinami. Te so najpogosteje nepredvidljive (Delvaille, 2007, 273), a smo jih kljub vsemu sami izbrali, ne da bi se dejansko zavedali nevarnosti (Kačur pade na cesti).

Poleg lastnosti nehotenega samomora pa vzbujajo največ empatije ravno značilnosti krotkega samomora, saj deluje Kačur v kontekstu etike sočutja in socialistične logike oziroma socialne empatije kot žrtev sistema in donkihotska figura. V tem smislu Čartišvili (2017, 108) meni, da tovrstni samomorilci niso »sami« krivi za svoje nesreče, zato se jih v pripovedih ne obsoja. Neobsojajočo perspektivo pa poleg značilnosti žrtve ponuja že sam preplet več vrst samomora, hkrati pa tudi izpiljena pripoved, estetska zmes realistične in simbolistične govornice, stkane iz liriziranih, esejiziranih in scenariziranih odlomkov. Kakovostna pripoved ne omogoča samo spoznati življenjepisa nekega idealista, ampak tudi naslutiti številne konotacije smrti v tem romanu, ki se gibljejo od simbolistično-spiritualističnih do emocionalno-filozofskih sugestij. Ivan Cankar je s posebno tematizacijo smrti, predvsem pa z motivom samomora, tudi v romanu *Martin Kačur* odprl pot sodobnim težnjam v svoji poetiki, z inovativno miselno strukturo pa potrdil svoje filozofske kompetence.

## Zahvala

Študija je nastala v sklopu raziskovalnega programa št. P6-0265, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

## Bibliografija

- Avril, N., *Rečnik ljubavne strasti* (prev. O. Stefanović). Beograd 2013.
- Bajt, D., Življenje za smrt. Samomor in slovenska literatura. *Nova revija* 26/300, 2007, str. 278–290.

- Cankar, I., *Martin Kačur. Smrt in pogreb Jakoba Nesreče. Aleš iz Razora*. Zbrano delo. 14. knjiga (ur. D. Moravec). Ljubljana 1970.
- Cankar, I., *Pisma I*. Zbrano delo. 26. knjiga (ur. J. Munda). Ljubljana 1970.
- Cankar, I., *Pisma IV*. Zbrano delo. 29. knjiga (ur. J. Munda). Ljubljana 1974.
- Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London in New York 2000.
- Čeh Steger, J., Dunajska predmestna deklica pri Ivanu Cankarju in Arthurju Schnitzlerju. *Jezik in slovstvo* 49/2, 2004, str. 63–72.
- Čhartišvili, G., *Pisatelj in samomor* (prev. B. Kraševc). Ljubljana 2017.
- Dale, J., Schopenhauer on the ethics of suicide. *Continental philosophy review* 33, 2000, Kluwer academic publishers Netherlands, str. 43–58. Dostopno 22. 2. 2022. <https://philpapers.org/rec/JACSOT>
- De Leo, D.; Poštuvan, V. (ur.), *Reducing the Toll of Suicide*. Boston, Göttingen 2020.
- Delville, B., Ofelijina reka. *Nova revija* 26/300, 2007, str. 273–276.
- Durkheim, É., *Samomor. Prepoved incesta in njeni izviri* (prev. D. B. Rotar in R. Močnik). Ljubljana 2002.
- Fužir, B., Zofka Kveder kot razbijalka patriarhalnih vzorcev v literaturi s posebnim ozirom na odnos do telesa (spolnost, materinstvo, detomor, umor, samomor). 45. *SSJLK, Telo v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi* (ur. M. Pezdirc Bartol). Ljubljana 2009, str. 184–188.
- Jensterle – Doležal, A., *V krogu mitov. O ženski in smrti v slovenski književnosti*. Ljubljana 2008.
- Landwehr, M., Dream as Wish Fulfillment, Eros, Thanatos, and Self-Discovery in Schnitzler's „Casanovas Heimfahrt“. *Modern Austrian Literature* 30/ 2, 1997, str. 1–18. Dostopno 28. 4. 2022: [https://www.jstor.org/stable/24648663?saml\\_data=eyJ-zYW1sVG9rZW4iOiJkNjE4Y2M4ZS1hZDdkLTQ4YTctOWUzZC1lNmZhODQxMmUwY2QlLCJlbWFpbCI6IkFsb2p6aWphLlp1cGFuU29zaWNAZmYudW5pLWxqLnNpliwiawW5zdGI0dXRpb25JZHMlOlsiNzY1NGMxNTktNGRiNy00N2M3LWE1ODUtYmY2Y2UwZTcyNzRlI19&seq=13](https://www.jstor.org/stable/24648663?saml_data=eyJ-zYW1sVG9rZW4iOiJkNjE4Y2M4ZS1hZDdkLTQ4YTctOWUzZC1lNmZhODQxMmUwY2QlLCJlbWFpbCI6IkFsb2p6aWphLlp1cGFuU29zaWNAZmYudW5pLWxqLnNpliwiawW5zdGI0dXRpb25JZHMlOlsiNzY1NGMxNTktNGRiNy00N2M3LWE1ODUtYmY2Y2UwZTcyNzRlI19&seq=13)
- Mammadova, C., *Arthur Schopenhauer and East, Compassion as the Basis of Ethics*. The Asian Conference on Ethics, Religion and Philosophy. Baku State University, 2015. Dostopno 28. 4. 2022: [https://papers.iafor.org/wp-content/uploads/papers/acerp2015/ACERP2015\\_08640.pdf](https://papers.iafor.org/wp-content/uploads/papers/acerp2015/ACERP2015_08640.pdf)
- Milčinski, L., *Samomor in Slovenci*. Ljubljana 1985.
- Moravec, D., Opombe k štirinajsti knjigi. Ivan Cankar, *Martin Kačur. Smrt in pogreb Jakoba Nesreče. Aleš iz Razora*. Zbrano delo. 14. knjiga (ur. D. Moravec). Ljubljana 1970, str. 277–336.
- Paternu, B., Problem smrti v sodobni slovenski književnosti. *Književne študije*. Ljubljana, 2001, str. 208–219.

- Paternu, B.,: *France Prešeren*. Ljubljana 1994.
- Poniž, D., *Ivan Cankar, Lepa Vida, Poskus interpretacije*. Ljubljana 2006.
- Segal, E., A., Social empathy: a model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. *Journal of social service research* 37/3, 2011, str. 266–277. Dostop na spletu 21. 12. 2021: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01488376.2011.564040?journalCode=wssr20>
- Stanković Pejnović, V., *Lavirint moći. Politička filozofija Fridriha Ničea*. Novi Sad 2014.
- Tomažin, A., Interpretacije Cankarjevega *Martina Kačurja* med mitom, vedo in teorijo. *Slavistična revija* 64/3, 2016, str. 299–313.
- Valetič, Ž., *Samomor, večplastni fenomen*. Maribor 2009.
- Zupan Sosič, A., Socializem in socialna empatija v Cankarjevem romanu Na klanecu. *Ars & Humanitas* 15/1, 2021, str. 157–171.
- Zupan Sosič, A., Tujci, prvi roman Ivana Cankarja. *Jezik in slovstvo* 65/2, 2020, str. 89–101.
- Zupan Sosič, A., Nietzsche in Cankar. *Ars & Humanitas* 14/1, 2020, str. 269–287.

### **Samomor in Cankarjev roman *Martin Kačur***

**Ključne besede:** Schopenhauerjeva etika sočutja, Nietzschejeva ideja svobodne smrti, socialna empatija, roman kot triptih, Kačurjev samomor

Samomor je v Sloveniji kljub visoki stopnji samomorilnosti še vedno tabu tema, zato sem se mu natančneje posvetila v pregledu filozofskih stališč in klasifikacij prostovoljne smrti. V interpretativno-analitični raziskavi sem Kačurjevo smrt v Cankarjevem romanu *Martin Kačur* utemeljila kot samomor, ki sem ga premislila z različnih perspektiv. Upoštevala sem Schopenhauerjevo filozofsko strpnost do samomora skozi etiko sočutja, Nietzschejevo upravičenje samomora kot izraza človekove svobode v svetu, Freudovo razlago povezave nagona smrti in življenja ter tri stopnje filozofskega prepričanja oziroma razpoloženja. To so idealizem, nihilizem in fatalizem, razporejeni v nenehno dialoško razmerje, prek katerih prestopamo z zgodbene na pripovedno raven. Pri upoštevanju realistične (postopen propad Kačurja) in simbolistične (slutenjska logika simbolov) poetike sem za dokaz samomora uporabila različne klasifikacije, po katerih je Kačurjev samomor subtilna povezava egoističnega ali sebičnega in logičnega ali nihilističnega ter krotkega in nezavednega samomora. Medtem ko povezava egoističnega in logičnega filozofsko utemelji Kačurjevo odločitev, vpliva preplet nehotenega in krotkega samomora na bralno empatijo. Z njeno pomočjo traگیčnega propada altruističnega Kačurja, podobnega večini Cankarjevih glavnih likov,



ne poskušamo razumeti samo skozi tematizacijo nesrečnega idealista, ampak tudi s posebno poetiko (avstrijske) moderne, ki je na začetku 20. stoletja smrti namenila posebno pozornost.

### **Suicide and Cankar's novel *Martin Kačur***

**Keywords:** Schopenhauer's ethics of compassion, Nietzsche's idea of »free death«, social empathy, novel as a triptych, Kačur's suicide

Suicide is still a taboo topic in Slovenia, despite the high rate of suicide, so I focused on it in more detail in the review of philosophical positions and classifications of voluntary death. In the interpretative-analytical research, I justified Kačur's death in Cankar's novel *Martin Kačur* as a suicide, which I considered from different perspectives. I took into account Schopenhauer's philosophical tolerance of suicide through the ethics of compassion, Nietzsche's justification of suicide as an expression of human freedom in the world, Freud's explanation of the link between the instinct of death and life, and three levels of philosophical belief or mood. These are idealism, nihilism and fatalism, arranged in a constant dialogic relationship, through which we pass from the story to the narrative level. Taking into account realistic (the gradual decline of Kačur) and symbolist poetics (the hallucinatory logic of symbols), I used different classifications to prove suicide, according to which Kačur's suicide is a subtle combination of egoistic or selfish and logical or nihilistic and meek and unconscious suicide. While the connection between the egoistic and the logical suicide philosophically justifies Kačur's decision, the combination of involuntary and meek suicide affects the reader's empathy. With her help, we try not to understand the tragic downfall of the altruistic Kačur, similar to most of Cankar's main characters, only through the thematization of the unfortunate idealist, but also through the special poetics of (Austrian) modernity, which paid special attention to death at the beginning of the 20th century.

### **O avtorici**

**Alojzija Zupan Sosič** (roj. 1964) je redna profesorica za slovensko književnost na Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Objavila je knjige in razprave v slovenščini in drugih jezikih ter uredila več antologij in zbornikov simpozijev oziroma seminarjev. Objavila je pet samostojnih znanstvenih monografij, med katerimi je *Teorija pripovedi* (2017) prevedena v hrvaščino in angleščino (*Teorija pripovijesti, A theory of narrative*, 2022). Predsedovala je žirijam za različne literarne nagrade; trenutno je podpredsednica upravnega odbora za Cankarjevo nagrado.

Vodila je projekt z naslovom *Drugi v slovenski in bosanski književnosti* in sodelovala v različnih projektih; šest let je bila predsednica programa STU (v okviru Centra za slovenščino kot drugi in tuji jezik na Filozofski fakulteti), dve leti predstojnica oddelka, eno leto predsednica maturitetne komisije, trenutno pa je članica uredniških odborov dveh mednarodnih revij. Kot gostujoča profesorica je predavala na številnih univerzah izven domovine. Področja njenega znanstvenega zanimanja so: sodobna slovenska pripoved, predvsem najnovejši slovenski roman, slovenska ljubezenska poezija, literatura žensk, spolna identiteta, teorija pripovedi in literarna interpretacija.

E-naslov: Alojzija.ZupanSosic@ff.uni-lj.si

### About the author

**Alojzija Zupan Sosič** (born 1964) is a Full Professor of Slovene literature at the Department of Slovenian Studies, Faculty of Arts, University of Ljubljana. She has published monographs and discussions in Slovene and other languages and edited several anthologies and proceedings of symposia or seminars. She published five independent scientific monographs, of which *Teorija pripovedi* (2017) has been translated into Croatian and English (*A Theory of Narrative*, 2022). She has chaired juries of various literary awards, and is currently the vice-president of the board for Cankarjeva nagrada (Cankar Award). She was in charge of the project *Drugi v slovenski in bosanski književnosti* (Others in Slovene in Bosnian Literature), and participated in various projects. She was president of the STU program (within the Centre for Slovene as a Second and Foreign Language at the Faculty of Arts) for six years, head of the department for the period of two years, and president of the Matura Commission for one year. She is currently a member of the editorial board of two international journals. She has lectured at many universities abroad as a visiting professor. Her research interests include contemporary Slovene narrative, Slovene love poetry, women's literature, gender identity, narrative theory and literary interpretation.

Email: Alojzija.ZupanSosic@ff.uni-lj.si