



Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji

Andrej Ule

V zgodovini religij in duhovnih smeri ni malo primerov globokih nasprotij, ki pa v določenih primerih prehajajo v morda še globljo enotnost različnosti. Pomislimo le na trojico velikih monoteističnih religij sredozemskega in evropskega sveta: judovstvo, krščanstvo in islam. Čeprav jih ločijo vsaj na videz nepremostljiva nasprotja, pa se v svoji globini prav tako srečujejo in povezujejo med seboj. Morda so prav zato razlike med njimi za marsikoga tako boleče, saj konec koncev živijo tudi v vsaki od njih in se na svoj način nadaljujejo v razvoju sekt in verskih razcepov znotraj vsake od teh religij. Ni slučajno, da so si nekatere posamezne smeri judovstva, krščanstva in islama včasih veliko bliže kot določene smeri znotraj vsake od teh religij. Najbliže so si mistične, duhovno poglobljene smeri. Srečujejo se onkraj besed in pojmov, onkraj teologij in dogmatik, pa tudi v načinu življenja in praktičnega delovanja duhovno poglobljenih vernikov in mistikov.

Podobne pojave najdemo tudi v drugih kulturnih krogih, npr. v indijskem, pa kitajsko-vzhodnoazijskem prostoru itd. Vendar pa je malo primerov, ko bi kako pojmovno, miselno nasprotje zamajalo temeljne pojme in osnovne strukture mišljenja sploh ter segalo tudi v območje onkraj besed, npr. tja, kamor seže npr. le posvečeni molk modrecev in mistikov ali vznesenost ekstatikov. Prav to se je dogajalo in se še vedno dogaja v razmerjih med duhovnimi smermi, ki kakorkoli že pristajajo na *pozitivnost*, *polnost* stvarnosti, biti, zavesti, duše in jaza. Tem smerem pravim *pot polnine*.¹ To se dogaja tudi med smermi, ki skušajo preseči to pozitivnost in koreninijo v nečem, kar se zdi čista negativnost, dejansko pa je onkraj pozitivnosti in negativnosti. Tem smerem pravim *pot praznine*.

¹ Namerno uporabljам neslovnični izraz »polnina« namesto »polnosti«, ker se želim izogniti preveč afirmativnega in s pomeni natlačenega izraza »polnost«, kot se želim izogniti tudi preveč negativnega izraza »praznost« ali »praznota«. Poleg tega nas besedi »praznina« in »polnina« napotujeta k temeljni potezi, značilnosti, znaku nečesa, medtem ko nas besedi »polnost« ali »praznost« napotujeta k pozitivni ali negativni stvarnosti, a prav slednjemu pojmovanju se želim izogniti, ker zgreši pravi pomen nasprotja med potmi polnine in potmi praznine.

Paradigma takšne vrste nasprotja je nasprotje v indijskih kulturah med brahmanizmom oz. kasnejšim hinduizmom na eni strani in budizmom na drugi strani glede sebstva (s tem pa tudi glede jaza, duše, zavesti). Na eni strani imamo večtisočletno tradicijo iskanja čistega sebstva v brahmanizmu in hinduizmu ter nekaj mlajšo tradicijo zavračanja sebstva v budizmu. V jeziku *páli*, v katerem so bili zapisani najzgodnejši budistični spisi, se temu reče *anattāvado* oz. pot ne-sebstva. Ta pot nasprotuje brahmanski poti sebstva oz. *attāvado*. Pali beseda *attā* ustreza sankrtski besedi *ātman*, ki dobesedno pomeni »sebe« oz. sebstvo (tu se držim že delno utrjene prakse v rabi slovenske besede »sebstvo«), *páli* beseda *anattā* pa zavrača *attā*, tj. ustreza sanskrtski besedi *anātman* oz. nesebstvo.²

Poudarjam, da tu ne gre le za pojmovno nasprotje. Zajema tako racionalne kot trans-racionalne sestavine duhovnih praks, še tako globoko mišljenje in meditacijo. Ne gre za to, da bi določene vodilne pojme zamenjali drugi vodilni pojmi, npr. ne-sebstvo, ne-stvarnost, ne-bit (nič), ne-zavedno, ne-duševno ali ne-jaz, ki bi pridobili status pozitivnosti, temveč za poskus preseganja določene naravnosti človeka do biti in sveta, do samega sebe in do bitij okrog nas. Gre za spremembo v naravnosti zavesti, za celostno spremembo v načinu bivanja, mišljenja in doživljanja.

Ko se je budizem razširil na ne-indijske kulture, zlasti na Kitajsko, je tudi tam poiskal povezavo s sorodnimi duhovnimi smermi, ki so prav tako izstopale iz območja spontane pozitivnosti bivanja in življenja. Povezava med budizmom in daoizmom je bila tako rekoč neizogibna, saj sta oba »koreninila« v praznini, onkraj horizontov spontanega pristajanja na pozitivnosti obstoječega in biti. V svojem tekstu se bom omejil na »indijski« primer nasprotja v odnosu do sebstva, na primer nasprotja med brahmanizmom/hinduizmom in budizmom, še natančneje, med potmi, ki sledijo upanišadam in kasnejši *advaita vedānti* in budizmom, ker ta odnos odločilno zaznamuje nasprotje med težnjo k sebstvu in težnjo k ne-sebstvu. To nasprotje pa skriva v sebi vrsto drugih temeljnih razlik in nasprotij. Obenem se prav v usodi tega nasprotja kaže skrivna dialektika nasprotij in ponovnega srečanja nasprotnih pozicij na novi osnovi. V tem sestavku začenjam razpravo o tej obsežni in nepregledno zapleteni problematiki.

² V tem tekstu bom v *italicu* pisal nekatere sanskrtske ali *pálijske* besede v mednarodni transkripciji, ki pomenijo ključne termine razprave ter druge ključne termine. V nekurzivu bom uporabljal delno ali povsem poslovenjene verzije sanskrtskih in *pálijskih* izrazov. Kadar navajam *pálijske* izraze, včasih dodam še sanskrtsko verzijo, sicer navajam le standardni sanskrtski naziv. Opozarjam pa, da v zapisu sanskrtskih ali *pálijskih* besed žal ne morem biti povsem zvest mednarodni transkripciji, ker moj urejevalnik teksta nima vseh zato primernih znakov. Včasih bom namesto *y* uporabil *j* in namesto *ś* ter *ṣ* bom uporabil *š*. Pri nekaterih ključnih besedah bom v oklepaju dodal še slovensko transkripcijo (s.trans.), pri čemer sledim zapisu v prevodu knjige Č. Veljačića, *Ločnice azijskih filozofij* (1992).

Izraz »duhovna smer« v mojem tekstu pokriva vse tiste pojave kulture, ki vsebujejo intenzivno oblikovanje človeškega duha; naj bo to v religiji, filozofiji, znanosti in umetnosti. Vsaj v primeru indijske kulture, podobno pa je tudi z drugimi kulturami Vzhodne Azije, je namreč izjemno težko, če sploh je mogoče, razlikovati med religijo, filozofijo, znanostjo in umetnostjo. Ti pojmi postanejo celo vprašljivi, če jih uporabimo za poimenovanje duhovnih smeri teh kultur. S tem nehote projiciramo v te duhovne smeri »naše« evropske miselne sheme in klasifikacije, ki temeljijo na specifičnih in v marsičem nezamenljivih zgodovinskih izkušnjah zahodne kulture in civilizacije. S tem ne želim niti najmanj deliti človeštvo na »vzhodno« in »zahodno« ali celo *a priori* vrednotiti dosežke različnih kultur. Moramo pa se zavedati težav, ki jih imamo, ko se s sredstvi našega jezika in kulture, ki koreninijo v zgodovinski in duhovni izkušnji evropskega sveta, lotevamo dokaj različnih in predvsem visoko izoblikovanih in artikuliranih kultur Azije.

V temeljnem *nasprotju med potjo polnine in potjo praznine* gre za izjemno globoko segajoče nasprotje, ki ga z duhovnimi in miselnimi shemami izoblikovanimi v evropskih kulturah niti ne moremo prav razumeti, posebej, če ga skušamo prevajati v pojme, ki izhajajo iz nam znanih poti polnosti.

Pot polnine v brahmanizmu

Budizem in brahmanizem se razlikujeta tako glede višjega sebstva - *ātmana*, kot tudi glede empiričnega sebstva, človekove osebe ali duše. Za mislece *Upaniṣad*³ obstaja večno sebstvo – *ātman*, ki je notranji duhovni princip v človeku in je po sebi identičen z bistvom vse biti, z – *brahmanom*. To identiteto izraža znameniti izrek Chāndogye upanišade:

»*Tat tvam asi*« *To si ti.*

»To« se nanaša na *brahman*, »ti« pa na *ātman*. Ta izrek izraža identiteto *ātmana* in *brahmana*, ki jo izrecno potrди tudi Taittirīya upanišada. Gre tudi za identiteto višjega jaza v nas z *brahmanom*: *aham brahma asmi* (jaz sem *brahman*) (Brhadāranyaka

³ Kadar govorim o teh poznovedskih spisih v celoti, kot sestavini vedskega cikla, pišem z veliko začetnico »Upaniṣade«, kadar gre za generično ime za tovrstne spise ali za del naslova konkretnega spisa, pa pišem »upaniṣade(a)«. Sicer pa bi morali pisati »upaniṣad«, vendar je to ime v sanskrtu ženskega spola, zato pišemo običajno v poslovenjeni ženski obliki. Beseda »upaniṣada« prihaja od *upa ni sad*: sedeti skupaj, tj. sedeti skupaj z učiteljem ali pri njemu. Kasneje je ta izraz dobil pomen skrivnega učenja, ki prehaja od učitelja na učenca. Obstaja 108 tradicionalnih (klasičnih) upaniṣad, ki so nastajale nekako od l. 1000 do l. 300 p. n. š. Od teh je 10 najpomembnejših, ki so nastale že pred budizmom in zanje obstaja nešteto različnih komentarjev v vseh obdobjih indijske filozofije. Ker predstavljajo zaključek Ved, se jih pogosto poimenuje tudi *vedānta* (konec, zaključek, izpolnitev Ved). S tem imenom nazivamo tudi filozofsko-religiozno smer, ki se bazira v glavnem na Upaniṣadah (in na Bhagavad Gīti iz cc 3. stol. p. n. š.).

upanišada). Ena od temeljnih karakteristik átman-brahmana je njegova neizrekljiva polnost biti, ki jo z veliko močjo izreka Brhadáranyaka-upanišada:

»Polno je tisto, polno je to. Iz polnega polno sledi.

Ko se od polnega odvzame polno, je tisto, kar ostane, polno.«⁴

Sebstvo je skrivna nit, ki povezuje vse stvari med seboj in prebiva kot brezčasni notranji lastnik psihofizičnega vozila. Po znameniti prisposobi iz *Kaṭha upanišade*, človekovo telo predstavlja vozilo, intuitivni um (*buddhi*) voznika, razum (*manas*) so povodci. Čutne moči (vid, sluh, vonj, okus in tip) so konji, ki poganjajo vozilo. Predmeti oz. območja čutne zaznave so poti, po katerih vozilo potuje. Sebstvo pa je lastnik vozila. Le tisti človek, pri katerem so medsebojno usklajeni lastnik vozila, voznik, vozilo in konji, lahko računa na osvoboditev (*mokṣo*), dokončno premaga rojevanje in smrt in biva v brezčasni stvarnosti brahmana. To je človek, ki se zaveda svojega resničnega sebstva in na tej podlagi nadzira in vodi svoj um, razum in čutnost.⁵ Tak človek bo vodil svoje čute tako, kot voznik lahko vodi dobre konje. Kdor pa nima pravega uvida in ne nadzira stalno svojih misli, intuicije, zaznavanja, strasti, temu bo prav tako težko obvladovati svoja čutila, kot je težko vozniku voditi neukročene konje.

Sebstvo biva v sapi (práni), je notranje bistvo diha. Sebstvo od znotraj vodi dih. Sebstvo enako biva v razumu, je notranje bistvo razuma, vendar ga razum ne pozna. Zato Sebstvo od znotraj vodi razum. Enako velja za vse druge psihofizične sestavine človeškega bitja. Sebstvo je tudi bistvo kozmičnih elementov (etra, ognja, vode, zemlje). Tudi tu je njihovo notranje bistvo in vodnik. Sebstvo biva v vseh bitjih, je v notranjosti vseh bitij, vendar ga bitja ne poznajo. Vsa bitja so tako njegovo telo, Sebstvo pa jih vodi od znotraj. Vidi, vendar ni videno, sliši, vendar ni slišno, misli, vendar ne-mišljeno, je vedoči, vendar ni poznan (Brhadaránjaka upanišada). Ni ničesar, razen átmana, ki bi videlo, slišalo, vonjalo, čutilo, mislilo itd.

Sebstvo je pravi vzrok sleherne duševne in telesne dejavnosti in vsi organi in duševne zmožnosti so le njegova orodja. Čeprav je mogočnejše, večje od vseh bitij, je obenem tudi manjše in finejše od vseh bitij. Čudežno prebiva v človekovem srcu. Nam je obenem kar se da blizu in kar se da daleč. Ni povsem nedostopno. Z močjo duhovne samopoglabitve – meditacije in kontemplacije⁶, ga lahko »uzremo« v globini svojega

⁴ Nav. po Veljačič, 1992, str. 127.

⁵ Brahmanski avtorji za oznako metafizičnega bistva človeka včasih uporabljajo tudi izraz *puruša*, ki pomeni osebo, človeka, sebstvo. Toda ta izraz drugje uporabljajo tudi za oznako individualne duše, ki je sicer standardno poimenovana z *jīva* (s.trans. dživa).

⁶ Običajno govorim le o meditaciji kot splošnem izrazu, ki pokriva vse oblike in stopnje samopoglabljanja (*dhyāna* (s.trans. *dhjána*), najvišja oblika, *samādhi* pa se imenuje »kontemplacija«. Razliko med meditacijo in kontemplacijo je v evropske razmere vnesla frančiškanska mistika (Hugo Svetoviktorski). Meditacija tu označuje le poglobljeno in pozorno opazovanje ali premišljanje o kakem predmetu, dogodku, sveti resnici

bitja. Vendar to ni uzrtje kakega predmeta, temveč je moment bolj ali manj popolne identifikacije naše notranje narave s Sebstvom, kar pa je zopet le rezultat uvida v nerealnost vsega pojavnega sveta in sleherne predmetnosti in ne kaka sprememba v Sebstvu.

Po navedbah upanišad je átman neminljiv, večen. Prisoten je v človekovem duhovnem srcu, kjer biva kot tisti, ki dejansko zaznava, misli in ve. Nekatere upanišade so bolj »realistične« v opisu átmana, večnega Sebstva. Imel naj bi obliko človeka, ki jo lahko ozremo, ko pogledamo drugemu človeku v oči. Lahko gre iz telesa (npr. v spanju ali v transu) in se zopet vrača vanj. Ko človek umre, potem Sebstvo dalje biva svoje lastno življenje, vendar se zopet vrne v novo telo, če človek pred tem ni spoznal resnične narave Sebstva in svoje identitete z njim. To pomeni, da mora človek premagati primordialno neznanje (*avidyā*, s.trans.: *avidja*) glede svoje globlje identitete s Sebstvom in glede identitete Sebstva in vesoljne biti (brahmana), če naj se osvobodi nenehne ujetosti v krogotok vedno novih rojstev in smrti. Kadar človek preseže primordialno neznanje, potem átman ostane (zanj) v svoji pravi naravi, namreč kot trojstvo: čista bit (*sat*), zavest (*cit*, s.trans. *čit*) in blaženost (*ānanda*). To trojstvo so kasnejši filozofi vedánte⁷ povezali kar v enoto: *satcitānanda* in predstavlja najvišje določilo absoluta.

V nekaterih upanišadah je jasno izražena popolna neopisljivost *ātmana* oz. brahmana, npr. v znamenitih besedah iz Chandogya upanišade: »*Neti neti*«, Niti to niti ono. Sebstvo je skratka nekaj povsem neopisljivega. Zato moramo mnoge opise átmana oz. brahmana jemati kot simbolne, metaforične opise nečesa, česar dejansko ne moremo izreči. Nasproti absolutni resničnosti átmana-brahmana vse ostalo zbledi v nekakšno meglo iluzije, podobno čarovniški prevari (*máji*).

ipd, kontemplacija pa označuje popolno zlitje osebe, ki kontemplira s predmetom kontemplacije, zlasti z bogom (*unio mystica*), kjer posameznik izgubi svojo ločeno individualnost. Hugo Svetoviktorski pozna pred meditacijo še kognitacijo, tj. razumsko ukvarjanje z določenim predmetom. Torej imamo zaporedje med mišljenje, zretjem in zlitjem. To približno ustreza razliki med *daršano* (naukom, filozofskim stališčem), *dhyāno* in *samādhijem* v indijskih duhovnih tradicijah. Čeprav bi, strogo vzeto, morali kontemplacijo oddvojiti od meditacije, pa se je do sedaj tako pri nas kot v tujini že udomačil izraz »meditacija«, ki pokriva vse stopnje in oblike duhovnega opazovanja in poglobljanja. Ni možnosti, da bi se tu kaj spremenilo, zato tej rabi tudi sam sledim, vendar opozarjam na razlike.

⁷ »Vedánta« zajema po večini strogo monistične (nedualistične) filozofsko-mistične smeri brahmansko-hinduističnega sveta, nekateri pa so tudi umirjeno pluralistični (ker priznavajo relativno samostojnost in različnost átmana-brahmana, sveta in pluralizem individualnih duš). Najpomembnejši filozof vedánte, in obenem eden najpomembnejših indijskih filozofov sploh je Šankara (ki je živel nekje med 7. in 9. stol. n. č.), ki je razvil strogo monistični sistem »nedualne vedánte« (*advaita vedānta*). Danes zelo težko, če sploh lahko, utrdimo identiteto vedánte, saj vanjo sodijo zelo raznoliki miselni sistemi, ki jih družijo le sklicevanje na Vede in Upanišade, Baghavat Gito in Bādarāyaṇino Brahma-Sútro. Ker postšankarski avtorji prištevajo k avtoritativnim izvorom vedánte še druge spise, nekateri kritični avtorji predlagajo kar odpoved temu nazivu, ker da nam nič ne pove (npr. Krishna, 1992, pogl. 9). Ta kritika je pretirana, kajti Vede, Upanišade, Brahma-Sútra in Baghavat Gita imajo kljub vsemu izjemno vlogo pri vseh vedántistih, kajti v njih najdemo nadaljnjo izpeljavo temeljne upanišadske ideje »To si ti«, tj. identitete átmana in *brahmana*.

Predstava o končni nerealnosti, varljivosti pojavnega in predmetnega sveta je prisotna že v najstarejših upanišadah, prav tako primerjava prepoznavanja resničnega sebstva z zbujanjem iz sanj. Sebstvo ne podlega spremembam, rojevanju in umiranju, ono transcendirata ves svet in biva obenem v vsakem njegovem delčku. Sebstvo je skrita notranja priča vsega dogajanja v nas in zunaj nas. Ne vmešava se v dogajanje, le njegova priča je. V *Muñdaka upanišadi* je lepa primera te vloge Sebstva v zgodbi z dvema ptičema, ki sta tesna prijatelja in bivata drug poleg drugega na isti vej. Eden od njiju je sladke plodove drevesa, drugi pa ga samo opazuje. Drevo predstavlja človeško bitje oz. človekovo življenje. Prvi ptič predstavlja človekov doživljajski jaz oz. zavest, drugi pa čisto sebstvo. Kljub temu, da se naš doživljajski jaz nenehno ukvarja z novimi in novimi zadovoljstvi, nas preganja nenehni strah pred nesrečami, boleznimi, smrtjo. Zato se počutimo prevarane in potisnjene od občutka nemoči. Šele potem, ko uzremo drugega ptiča na isti veji - skrito Sebstvo, ki nas stalno opazuje in v njem prepoznamo svojega najtesnejšega prijatelja, ki nam pripravlja resnično srečo, preidejo strahovi, občutki prevaranosti in nemoči. Dejavni ptič je prepoznal svojo podobnost s (na videz) pasivnim ptičem - opazovalcem.⁸

To pojmovanje življenja in osvoboditve ne potrebuje kakega božanstva, ki bi dejavno posegalo v svet in v naše življenje. Po tem pojmovanju je dovolj že čista notranja prisotnost Sebstva kot tihe priče, pa se že sproži notranji proces postopnega prebujanja človeka in osvobajanja od iluzije, ki jo predstavlja pojavni svet. Še vedno bo človek dejaven. Vsa dejavnost Sebstva je že zajeta v njegovem bivanju kot notranje bistvo in tiha priča in prav s tem obrača našo pozornost k sebi in jo pripravlja na dokončni uvid ter osvoboditev.

To pojmovanje duhovnega absoluta je izjemno pomembno in privlačno, saj je onkraj vseh razlik med religiozno vero in ne-vero, teizmom in a-teizmom, kljub temu pa nam vsem odpira duhovno perspektivo. Zavest o tem, da nekaj (ali nekdo) v nas tiho beleži vse, kar počnemo, mislimo, čutimo, čeprav se ne vmešava in ne sodi, temveč zgolj nepristransko zre, je lahko še kako močan vzgib za radikalno samo-zavedanje. Metafore božje sodbe, o katerih nam govorijo različne religije, se v tej perspektivi izkažejo za učinek soočenja duhovno prebujenega človeka z nepristransko in neizogibno notranjo pričo v njem samem. Sami sebi postanemo sodniki, ko skušamo razlikovati bistveno od nebistvenega, to, kar vodi k zavedanju Sebstva od vsega, kar nas vodi stran od njega. Morda se nekateri srečajo s to »sodbo« šele ob koncu življenja ali v smrti. Lahko pa jo

⁸ Upanišade navajam po prevodih Paula Deussena (*Geheimlehre des Veda*, 1919) in Alfreda Hillerbrandta (*Upanishaden*, 1964), pomagam si tudi s teksti, ki so navedeni v Veljačić, Ločnice azijskih filozofij, 1992.

doživimo prej, če se odlepimo od zasičenja s pojavnostjo in obrnemo k notranji priči v nas.

V nekaterih upanišadah je Sebstvo postavljeno v četrto stanje zavesti (*turīya*), v stanje onkraj budnosti, sanj in spanja brez sanj. To stanje predstavlja vezni člen med átmanom in običajnimi stanji človekove zavesti. Šele v tem stanju se meditator lahko zave Sebstva. »Četrto stanje« je stanje splošne zavesti in ne-osebne zavesti, je izven vseh duševnih stanj.

V eni od upanišad primerjajo štiri stanja zavesti s skrivnostnim zvokom OM ali AUM (v pisni obliki). A, ki je tudi prva črka sankrtske abecede, v kateri so združene vse druge črke, predstavlja budnost in s tem tudi ves pojavni svet, U predstavlja stanje sanjanj in je mešanica budnega stanja in spanja brez sanj, M (črka, s katero zapiramo usta) pa je stanje globokega sna brez sanj. Četrto stanje zavesti ustreza molku, s katerim začenja in končuje OM in spreminja OM v prvi izraz átmana.⁹

Štiri stanja zavesti enačijo tudi s štirimi udi svete krave, ki ponazarja celoto opaznega in skritega Sebstva. Zato niso le stanja individualne zavesti, temveč tudi stanja kozmosa.

Prvo stanje zavesti ustreza manifestaciji, stvarjenju.

Drugo stanje zavesti ustreza kozmični igri oz. *māvi*.

Tretje stanje zavesti ustreza ponovnem povratku stvarstva v primordialno nerazločenost. Tako kot se glas OM pojavi, raste, spreminja in zopet preide v molk, iz katerega je izšel, tako se spreminjajo tudi »stanja« ali komponente biti. So modalne oblike ene same izvorne biti, ki jih lahko razumemo mikro- ali makrokozmično. Vsi glasovi, kot tudi molk, so enako potrebni za glas OM in s tem tudi za obstoj stvarstva. OM je potencialno prisoten v molku, celo, če se ne pojavi. Po drugi strani pa je bil za mislece upanišad molk pomembnejši kot glasovi A, U, M, in O. Molk je vedno tu, tudi ko nekdo izreče OM (AUM). Podobno je identiteta átman-brahman vedno prisotna, torej pred, med in po pojavu kakega kozmosa.

Četrto stanje zavesti je nadstanje oz. resnica izza vseh pojavov in celo onkraj brezčasnih bistev. Kdor spozna četrto stanje, nima niti navzven, niti navznoter obrnjene zavesti, niti ne oboje hkrati, pa vendar to stanje ni nerazločena vse-enost. To stanje ni niti stanje vednosti niti nevednosti, je nevidno, neizrekljivo, nedotakljivo. Je brez oznak, nedojemljivo, njegovo bistvo je gotovost lastnega Sebstva. V njem se pomiri vsa razločevana, relativna bit. Zato je najgloblji mir, mirna blaženost. Je eno brez drugega, ne-dvojnost átmana-brahmana (*advaitam*).

⁹ To razmišljanje povzemam po H. Zimmer, 1973, str. 337-339.

Nauk o štirih stanjih zavesti, o njegovi povezavi z glasom OM in »dinamiko« nadosebnega absoluta, predstavlja nekakšen vrhunec in zaključek upanišad in s tem iztočnico za kasnejše hinduistične filozofije in duhovne šole, zlasti za advaita-vedánto, za zagovornike monistične ali bolje, nedualistične mistike in filozofije, ki so dalje razvijali osrednje misli Ved, upanišad in drugih svetih spisov hinduizma (zlasti Baghavat Gíte). Ti so vneto zagovarjali identiteto individualne duše (*jive*) in átmana, namreč identiteto na duhovni ravni, kajti vsaka individualna duša je v svojem bistvu čisti duh oz. átman. Identiteta ali bolje enost individualne in absolutne zavesti je spoznanje brez dualizma subjekt-objekt, je onkraj vseh ločenosti in razlik, onkraj prirojenega neznanja/iluzije in onkraj vseh atributov.

Na splošno je v vedánti bolje govoriti o nerazličnosti duše in Sebstva kot o njuni identiteti, kajti identiteta še vedno predpostavlja možno razliko, določen odnos, medtem ko nerazličnost meni tudi dejansko ničnost vseh navideznih razlik. Seveda pa nerazličnost velja le na transcendentni oz. bistveni ravni, ki je onkraj pojavnosti, prostora in časa. Na pojavni ravni in s tem na ravni relativne resničnosti še vedno »obstaja« razlika med dušo v njeni duševni pojavnosti in absolutom, ki se sedaj javlja kot bog: stvarnik-ohranjevalec in rušitelj svetov. Upanišade in vedántistični filozofi zato razlikujejo med empiričnim egom (*aham*), ki je vezan na določeno osebo v času enega življenja in dušo (*jīvo*), ki se seli (transmigrira) od enega življenja v drugega in nespremenljivim in negibnim Sebstvom.¹⁰ Empirični jaz, osebna zavest posameznika o samem sebi in ves njegov duševni ustroj predstavljajo v tej metafizični koncepciji neke vrste mentalno projekcijo Sebstva na raven določene osebe, ki sledi zakonom vesoljne iluzije – *máje* (ki je obenem tudi radostna vesoljna igra *līlā* absoluta), v prvi vrsti pa spoštuje zakone *karme*, moralnega vzročnega zakona, ki usmerja proces transmigracije duš. Vedántisti poudarjajo, da so te metafizične predstave prav tako relativne in začasne, kot je relativna in začasna sama pojavna stvarnost za tistega, ki se resno poda na pot osvoboditve. Na tej poti se osvobodi tudi teh predstav v uvidu v neizrekljivo in povsem ne-dvojno resničnost absoluta.

Veliki vedántistični filozof Šankara piše v enem od svojih del, da preden spoznamo razliko med pravim Sebstvom in ne-Sebstvom, razum ne ve za obstoj brahmana, a potem, ko vemo za to razliko, ni več individualnega sebstva, različnega od brahmana, niti ni razuma.¹¹ Zimmer pa navaja manj znano Aštavakra Samhito, vedántistični spis, kjer avtor v verzih izraža paradoksalno identiteto svoje zavesti in

¹⁰ Dejal sem že, da izraz *puruša* lahko pomeni individualno dušo ali sebstvo in ima tako vlogo »vmesnika« med pojavno in nadpojavno stvarnostjo.

¹¹ Šankara, 1941, str. 103.

Sebstva. Avtor govori s »stališča« *ātmana*, tako, kot da bi govorilo samo Sebstvo. Ta retorična oblika je zelo pogosta v indijski religiozni in filozofski literaturi. Vendar ne gre le za retorični obrat, temveč tudi za duhovno izkušnjo. Za Sebstvo in za modreca, ki se zaveda svoje nerazličnosti z njim, ne obstaja več razlika med štirimi stanji zavesti (budnost, sanje, spanje brez sanj in »četrt« stanje globoke kontemplacije), niti razlika med zunanjim in notranjim, med življenjem in smrtjo, med vezanostjo in svobodo itd. Na koncu pesnitve se avtor retorično sprašuje:

»Kje je poučevanje? Kje je sveta knjiga, ki sloni na razodetju (Vede in Upanišade – op. U. A.)? Kje je učenec, kje učitelj? Kje je najvišji cilj človeka – zame, ki sem brez razlikujočih znakov in poln blaženosti?«¹²

Skratka, ukinjeno je vse običajno znanje in zavedanje, razlika med svetim in posvetnim, višjim in nižjim, subjektivnim in objektivnim itd. Ne le, da so ukinjene te razlike, tudi duševne zmožnosti človeka za takšno razlikovanje so ukinjene in presežene, če oseba razvije polno zavest o nerazličnosti svoje individualne duše in Sebstva. Prav ta paradoksalna sklepna duhovna drža vedántističnih mislecev, ko skušajo izraziti duhovno resničnost človeka in sveta, ki ukinja in presega svoje lastne predpostavke, jih močno zbliža z budisti, ki so prišli do podobnih zagat in podobnih paradoksalnih »rešitev«, ko so skušali izraziti razsvetljenje (*bodhi*) oz. ugašanje človeške zavesti v nirváni.

Pot praznine v zgodnjem budizmu

Budizem ne dopušča niti obstoj transcendentno-imanentnega Sebstva izven ali izza sveta pojavov (*samsāra*) niti obstoj kake duše, različne od psihofizične celote posamezne osebe, ki bi se selila od enega utelešenja k drugemu, vse dokler se ne bi razrešila v Sebstvu. Namesto individualne duše postavljajo nenehen tok zavestnih stanj, ki tesno sledijo drug drugemu. Med seboj pa jih povezuje neusmiljen zakon moralne vzročnosti (karme). Ta zakon ne odreja le to, kako potekajo individualni tokovi zavestnih stanj, temveč tudi tok same pojavnosti oz. predmetnosti, ki jo lahko zapopade kaka zavest.

Za skoraj vse budiste temelji ves subjektivni in objektivni svet na zakonu moralne vzročnosti. Izjema so le nekatere verzije mahájánskega in tantričnega budizma, ki postulirajo Prabudo (Ádi-buda) kot nekakšno božanstvo. Ne potrebuje dalje nobenega božanstva, ki bi s transcendentno močjo ustvaril, nadziral ali/in uničeval svet in nadziral

¹² Zimmer, 1973, str. 406

delovanje zakona karme, npr. tako, da bi ta podpiral osvobajanje duš iz vezi neznanja in iluzije. Ne potrebuje tudi predpostavke o večnem Sebstvu, ki bi bivalo onkraj individualnih tokov zavesti ali nad njimi in bi podpiralo identiteto posameznih duš skozi tok njenih ponovnih rojstev.

Po drugi strani budisti trdno verjamejo, da tok zavesti in same pojavnosti ter s tem za posameznika tok nenehnih ponovnih rojstev in umiranj, ni nekaj večnega, neustavljivega, temveč lahko na nek način ponikne za tistega, ki doseže razsvetljenje in postane Buda, prebujeni. Zaustavljanje samsāre pomeni nirvāno. Budisti ohranijo nekatere splošne sestavine večine indijskih »pogledov na svet«: idejo samsāre, primordialnega neznanja glede resničnega stanja stvari (pali: *avijjā*, s.trans. *avidždža*, sanskr.: *avidyā*) kot osnovnega vzroka reproduciranja samsāre, vesoljnega moralnega zakona (karme), možnost osvoboditve od karme in samsāre, vendar brez dodatnih metafizičnih domnev o duši, Sebstvu, absolutu ali bogu.

Budisti razlikujejo med transmigracijo (selitev duš, reinkarnacijo) in ponovnim rojstvom. Ideja ponovnih rojstev zajema tudi transmigracijo, ne pa tudi obratno. Ponovno rojstvo je le prehod mentalnih procesov oz. dogodkov od enega življenja k drugemu, vendar ne predpostavlja nujno stabilne duhovne substance, ki bi tako prehajala od življenja k življenju in ohranjala nekakšno identiteto procesa. To drugo predstavo pozna brahmanizem in hinduizem. Ideja Sebstva služi med drugim prav temu, da utrdi trajnost osebe oz. naveže prerajanje na določen trajni subjekt prerajanja. Budizem ne vsebuje te domneve. Sprejema pa idejo o ponovnih rojstvih, čeprav ni čisto jasno, koliko je Buda s tem popuščal tedanjim ljudskim predstavam o življenju in smrti in koliko misel o ponovnih rojstvih res sodi k »bistvu« budizma. Budizem ne zavrača kontinuitete v toku zavestnih stanj, tako v toku enega življenja posameznika kot v vrsti življenj, ki sledijo drug za drugim. Vprašanje je, kako razumeti zamisel o kontinuiteti zavestnih oz. duševnih stanj brez nečesa, kar bi ostajalo isto skozi ves proces, še zlasti če naj sega čez več življenj.

Budistično pojmovanje toka zavesti morda lahko primerjamo z Wittgensteinovim pojmovanjem kontinuitete mentalnega procesa brez predpostavke o kaki substanci (npr. jazu, duši, sebstvu). Wittgenstein je primerjal to kontinuiteto z vrvjo, ki je spletena iz mnogih nitk. Njena moč in trdnost ni vedno odvisna od tega, da obstaja kaka osrednja nit, ki teče skozi vso vrv, temveč od medsebojnega podpiranja različnih nitk, ki sestavljajo vrv, a nobena od njih ne teče skozi vso dolžino vrvi.¹³ Zgodnji budistični nazor o ponovnem rojstvu lahko razumemo nekako takole: ni trajnega, nespremenljivega sebstva,

¹³ Wittgenstein, 1969, § 67.

ki bi povezoval med seboj zaporedna življenja, tako kot ni ene same in nepretrgane duševne niti. Kljub vsemu obstaja nepretrganost in individualnost posameznih tokov zavesti, ki jih zagotavlja medsebojno prekrivanje in prepletanje posameznih delnih duševnih nitk. Buda in budistični misleci pogosto uporabljajo primero o ognju, da bi ponazorili sočasno nepretrganost gorenja in nenehno spreminjanje ognja v vsakem trenutku. Prehodu toka zavesti od enega življenja k naslednjemu primerjajo s tem, ko z ognjem sveče, ki ponehuje goreti, prižgemo drugo svečo, ki gori dalje.¹⁴

Zgodnji budisti so razvijali tezo o toku zavesti (pali: *vijñānasota*), ki ni kak kognitivni ali delovanski subjekt. Zavest (*vijñāna*) je bolj ali manj pasivna, lahko uplahne ali oživi, je brezoblična in trenutna. Nima notranjega počela svoje kontinuitete. Karmični vplivi določajo njeno kontinuiteto in relativno identiteto. Zanimivo je, da v zgodnjem budizmu kot tudi v kasnejšem Chan in Zen budizmu ni velikega zanimanja za ponovna rojstva. Sicer je bila to splošno sprejeta zamisel, prav tako splošni zakon moralne vzročnosti (*karme*). Buda je govoril tudi o tem, kako se lahko on sam in nekateri medikatorji spominjajo svojih prejšnjih življenj. To po njegovem ni bilo le v dosegu budistične meditacije, temveč tudi drugih indijskih duhovnih gibanj, vendar ni kaj dosti poudarjal te sposobnosti. Še več, kdor se z njo ponaša, kaže po njegovem mnenju le svojo omejenost in privrženost kaki predstavi o trajnem sebstvu. Veliko pomembnejša se mu je zdela nenavezanost na obstoj in lastno življenje. To pa zato, ker prav nezavedna navezanost na obstoj in življenje pogojuje nadaljevanje ponovnih rojstev. Budi pa je šlo zato, da se ta proces enkrat za vselej neha, saj je poln bolečine in trpkosti (*dukkha*). Tok zavesti je enak toku bivanja (*bhavasota*).

V čem pa sestoji enotnost posamezne osebe, če se odrečemo ideji trajnega nosilca njene identitete skozi čas? Če ni sebstva, potem se zdi, da tudi enotnost osebe razpade. Buda in zgodnji budisti so priznavali pet glavnih sestavin (*khandhā*) osebe: obliko (*rūpa*), občutek (*vedanā*), predstavljanje in zaznavo (*saññā*, s.trans.: *sanjnjá*), oblikovanje vtisov (*sankhārā*) in zavest (*vijñāna*, s.trans.: *vinjnjána*). Buda ne priznava nobenega dodatnega dejavnika enotnosti poleg navedenih, vendar tudi noben od njih ne veže vseh skupaj v enoto osebe. Edino karmični vplivi pogojujejo nastanek in obstoj določene osebe s temi in temi značilnostmi. Vendar pa je ne determinirajo. Tudi oseba sama lahko spreminja svoj »lik« in značaj, še zlasti če krene po poti duhovnega uvida v svoje nesebstvo. Tudi tu imamo opraviti z idejo enotnosti brez načela/dejavnika enotnosti, podobno ideji procesa brez načela/dejavnika identitete.

¹⁴ V evropski filozofiji imamo nekaj predstavnikov ideje o nenehnem toku zavesti brez kake substancialne identitete in brez kakega trajnega subjekta toka: D. Hume, W. James, pozni Wittgenstein, D. Parfit idr. Parfit tudi izrecno primerja svojo teorijo o kontinuiteti osebe brez osebne identitete z budističnim naukom o brezsebstvu (Parfit, 1984).

Znamenita je prisproda o vozu, ki ponazarja pogojeno, brezsebno enotnost osebe. To prisprodo najdemo že v najzgodnejših budističnih spisih. Najbolj poznana pa je pri modrecu Nāgaseni, v njegovih pogovorih z grško-indijskim kraljem Milindo (cc začetek n. š.). Nāgasena je skušal približati Budov nauk o neobstoju sebstva s spraševanjem o kočiji in njenih delih. Kočija ni niti kak njen posamezni del, niti vsota delov (ojnica, os, kolesa, ogrodje itd.). Res pa je, da kočija obstaja zato, ker obstajajo njeni deli. Kočija je oznaka, pojem, naziv, izraz, ki je v splošni rabi za celoto vsega, kar sestavlja kočijo, vendar v najglobljem smislu ni nobene kočije. Podobno je tudi z osebo. Tudi izraz »Nāgasena« je le oznaka, pojem, naziv, izraz, ki je v splošni rabi za celoto vsega, kar sestavlja določeno osebo (telesni deli, telesne oblike, občutki, predstave, mentalna stanja), vendar v najglobljem smislu ni nobene osebe.¹⁵

Budistične nazore o brezsebstvu ne smemo mešati z materialističnim zavračanjem duše na sploh oz. bolje, s priznavanjem zgolj materialne stvarnosti, pa tudi ne z ateizmom v smislu zavračanja kakršnegakoli brezpogojnega duhovnega načela. To dvoje so pogosto počeli že indijski kritiki budizma od časov Bude dalje, pa tudi nekateri površni evropski interpreti ali kritiki budizma. Prav tako popularna in napačna je predstava o budizmu kot popolnem nihilizmu, saj ne priznava niti realnosti zavesti niti trajne zunanje realnosti. Nirvána pa se zdi povsem imaginarna in nedostopna »stvarnost«. Že Buda se je precej trudil s preseganjem tega pojmovanja. Kasnejši razvoj budizma v smeri »velikega kolesa« (mahájáne) pa je to pojmovanje dodatno podpiral zaradi tam razvite radikalne »filozofije praznine«, ki se na prvi pogled prav tako zdi čisti ontološki nihilizem. V teh pojmovanjih gre za (včasih hoteno) nerazumevanje poti praznine, ki jo predstavlja budizem in s katero naravnost izzivalno nasprotuje večinskim in zelo utečenim potem polnine.

Izvorno Budovo »mišljenje« o sebstvu je bilo, da ne moremo trditi niti, da sebstvo (naj bo to individualna duša ali večno Sebstvo) obstaja, niti da ne obstaja in se moramo vzdržati vseh mnenj glede tega. V poenostavljenih verzijah pa se to mišljenje kaže kot zavračanje sebstva oz. zagovor brezsebstva. V *Sabbāsavasutti* npr. je Buda zavrzel naslednja napačna prepričanja o sebstvu: prepričanje, da imam sebstvo, da nimam sebstva, da s sebstvom spoznam sebstvo, da s sebstvom spoznam nesebstvo ter prepričanje, da nesebstvom spoznam sebstvo. Prav tako je zavrzel mnenja, kot so: »Moje sebstvo je tisto, ki govori, čuti posledice dobrih ali slabih del, tu in tam; to moje sebstvo je stalno, trajno, večno, nespremenljivo in bo takšno vso večnost«.

Po Budovem mnenju so ta mnenja heretična, napačna. Če se vežemo nanje, potem smo še dalje podvrženi ponovnim rojstvom in smrtim ter bolečini.¹⁶ Buda se izvorno ni

¹⁵ gl. Vprašanja kralja Milinde, 1990, str. 35-6.

¹⁶ po Iveković, 1977, str. 41.

hotel vezati na nikakršno stališče glede sebstva, niti pozitivno niti negativno ali na kako njihovo kombinacijo. To lahko povežemo z njegovim splošnim distanciranjem od različnih metafizičnih stališč, ko so npr. stališče glede večnosti ali ne večnosti, neskončnosti ali končnosti sveta, glede tega, ali je duša enaka ali različna od telesa, obstoja ali neobstoja razsvetljenega po njegovem vstopu v nirvano ipd.¹⁷ Glede vseh teh vprašanj velja verjetno podoben odgovor, kot ga je Buda dal na vprašanja bramana Kassapa o tem, kdo ali kaj naredi (povzročja) trpljenje:

»No sedaj, učitelj Gotama: ali kdo sam dela trpljenje?

'Ne tako, Kassapa', je odgovoril Vzvišeni.

Ali potem kdo drug dela trpljenje, mojster Gotama?

'Ne tako, Kassapa', je dejal Vzvišeni.

Ali potem tako on sam kot nekdo drug dela trpljenje, mojster Gotama?

'Ne tako, Kassapa', je dejal Vzvišeni.

Ali potem niti jaz sam niti kdo drug ne dela trpljenja, mojster Gotama?

'Ne tako, Kassapa', je odgovoril Vzvišeni.«¹⁸

Vidimo, da se je skušal Buda predvsem vzdržati odgovorov na ta in podobna vprašanja in ne toliko zanikovati kake trditve in s tem zanikovati obstoj sebstva. Ni mu šlo za kako posebno logiko, ki ne bi poznala zakona protislovja in bi postavljala trditve¹⁹, ki bi bile onkraj afirmacij in negacij. Buda se je skušal predvsem vzdržati od trditev, ki bi ga lahko zapeljale v kake spekulativne, recimo metafizične doktrine. Po njegovem mnenju takšno početje čisto nič ne pripomore k prebujenju, nasprotno, prefinjeno in močno nas naveže na določene trditve in na nasprotovanje drugim trditvam.²⁰

V številnih govorih in pogovorih je Buda navajal različne argumente za ničnost oz. praznost sebstva. Odtod bi lahko sklepali, da je Buda enostavno zavračal sleherno obliko sebstva (in mnogi so potegnili tak sklep). Tipični Budov argument je bil, da vse,

¹⁷ Reden des Buddha, 1922, str. 126-30.

¹⁸ Nav. po Hoffman, 1987, str. 20-1.

¹⁹ to mnenje pogosto zasledimo pri kakih logično usmerjenih interpretih zgodnjega budizma. Čeprav so kasneje budistični filozofi in logiki dejansko razvili nekakšno »argumentacijo izčrpavanja«, ki je operirala s štirimi trditvami tipa: A je B, A ni B, A je B in ni B ter A ni niti B niti ne-B ter z njihovimi negacijami (temu so pravili »četvorni razmislek - tetralema« (*catuškoṭi*), pa tega ne moremo najti pri Budi (gl. Hoffman, 1987, pogl. 2)..

²⁰ V govoru številnim asketom, bramanom in potujočim menihom v Sāvattḥīju iz različnih sekt je Buda z dobro in znamenito primerom opozoril na neplodnost in škodljivost preprirov o metafizičnih in religioznih zadevah, zlasti na škodljivost prepričanja, da imamo s svojim stališčem le mi prav in so vsi drugi v zmoti. Buda je primerjal to početje s poskusi slepcev, da opišejo slona na podlagi tega, kar so otipali na slonu. Vsak od njih je pač opisal slona le glede na to, kateri del slona je otipal in se brez konca prepiral z ostalimi. Vsi so se motili, čeprav ne povsem. Skratka, početje tistih, ki se brez konca in kraja prepirajo o svojih metafizičnih nazorih, izhaja iz njihovih omejenih spoznanj in iz njihovega duhovnega napuha. Ta nas duhovno umaže in vodi v propad (Reden des Buddha, 1927, str. 130-135).

kar bi lahko navedli kot svoje sebstvo, podlega spremembam, nastajanju in minevanju in je torej nekaj, kar podlega bolečini. Nekaj takšnega torej ne more biti moje sebstvo. Podobne argumente potem najdemo v zgodnji budistični literaturi, zlasti v »Vprašanjih kralja Milinde« (*MilindapaĀhā*) in »Besedi nauka« (*Dhammapada*). Ko spoznamo bežnost, minljivost našega telesa, naših občutkov, zaznav, misli, sestavljenost, bolnost, se odvrnemo od njih in zapored ugotovimo: »*To ni moje, to nisem jaz, to ni moje sebstvo*«. Niti moji telesni ali duševni doživljaji, niti njihovi predmeti niso moje sebstvo.

Buda gre še dalje. Tudi za prepričanje: »*Svet in sebstvo sta eno; trajal bom, stalno, večno, nespremenljiv, prav takšen bom ostal v večnosti*«, velja enako, kot za druga prepričanja o sebstvu. Tudi »*to ni moje, to nisem jaz, to ni moje sebstvo*«. Takšno sebstvo ne obstaja, zato se modri ne briga zanj.²¹ Prav zadnji del tega razmisleka je namenjen brahmanskim naukom o átmanu in vidimo, da je te nauke Buda enako odločno zavrgel kot vsa druga prepričanja o sebstvu in mnoga druga metafizična prepričanja. Za zadnji del tega sklepa morda manjka zadostni razlog, zakaj ga moramo sprejeti.

V nekem drugem Budovem pogovoru z učenci je naveden verjetno še en, filozofsko gledano, globlji razlog, zakaj nas nič, kar lahko čutimo, kar si lahko predstavljamo ali zamišljamo kot svoje sebstvo, ne more zadovoljiti in, da tako ideja trajnega sebstva ostaja prazna iluzija. V vsakem »predlogu« za sebstvo namreč ostane na eni strani naša zavest o tem, da je to in to naše sebstvo in na drugi strani to »sebstvo« samo. Vendar pa tako ne more biti. Če je nekaj naše pravo sebstvo, potem ne more biti oddvojeno od naše zavesti o njem, oz. še bolje, ne more biti predmet zavesti. Tako Buda zavrne naslednje kandidate za sebstvo: snovno telo, duševnost, samozavedanje, neoblikovano (netelesno sebstvo).²²

Zanimivo je, da Buda neke drugje v pogovoru s svojim najljubšim učencem Ānando o tem, ali je sebstvo moj občutek, pravi tudi to, da zaradi razočaranja v te predloge sebstva, ne smemo niti reči: »Občutek ni moje sebstvo«, prav tako ne moremo reči: »Sebstvo je predmet občutkov« ali »Sebstvo občuti«.²³ Tega ne moremo reči že zato, ker tudi negativni stavek: »Občutek ni moje sebstvo, moje sebstvo ne občuti«, na tihem predpostavlja obstoj sebstva, ki pa ni občutek. Buda se želi otresti te predpostavke, ker po njegovem mnenju izhaja iz naše nezavedne in globoke vezanosti na svoj obstoj, na predmetni svet. Ponovno vidimo, da »Budovo stališče« ni niti afirmacija niti negacija različnih predlogov za sebstvo, temveč prej distanciranje od njih. V primeru analize sebstva kot občutka Buda zaključí svoj govor z besedami:

²¹ Iz *Alagaddūpammasuttam*, Iveković, 1977, str. 32.

²² Iz *Poṭṭapādasuttam*, Iveković, 1977, str. 34.

²³ Iz *Mahānidānasuttantam*, Iveković, 1977, str. 35.

»Če menih ne gleda več na sebstvo kot na občutek, kot na tisto, kar ne občuti in se ne drži več prepričanja: 'moje sebstvo občuti, moje sebstvo je predmet občutka', potem v svetu ničesar več ne grabi. Ker ničesar več ne grabi, tudi ničesar ne želi. Ker ne želi ničesar, doseže končno osvoboditev od sebstva. In spozna: uničeno je rojstvo, izpolnjeno je meniško življenje, izvršena je dolžnost, ni druge sedanjosti.«²⁴

Budo to misel še posploši v nadvse radikalno filozofsko misel, ki ji stežka najdemo para v vsej svetovni literaturi:

»Kolikor je imen in tega, na kar se nanašajo, *Ánanda*, kolikor je jezikov in njihovih območij, kolikor je pojmov in tega, na kar se nanašajo, kolikor je spoznanj in njihovih območij, kolikor ima krogov življenja in smrti in kakorkoli se že ta obrača – ko je vse to spoznano, je menih osvobojen. Prav je, da tak menih, ki je to spoznal in je osvobojen, ne ve in ne vidi takšnih (napačnih) stališč«²⁵

Zakaj pravim, da je ta izjemno radikalen nagovor pravzaprav zavzemanje distance do vseh stališč? Zato, ker menim, da Buda z njim želi reči, da se moramo osvoboditi vseh območij zavedanja, govora, mišljenja, spoznanja, pa tudi mišljenja, govora in vsega predmetno določenega zavedanja, če naj dosežemo končno osvoboditev od blodnega kroga rojevanja in umiranja. To nas vodi neposredno k Budovem pojmovanju ničā oz. praznine. In res je distanciranje od vseh predstav in pojmov o sebstvu bistveno zvezano z idejo zanikanja vsega in s popolno praznino vseh pojavov. S tem je načrtano bistvo budistične poti praznine.

Ni le človek brez sebstva, tudi vsa bitja (pojavi – páli: *dhamme*, sanskr.: *dharme*) so brez sebstva, brez sleherne substancialnosti, trdnosti, trajnosti. Na ta uvid delno kaže že ena od osnovnih svetih resnic budizma, nauk o pogojenem nastajanju vseh pojavov (páli: *paṭicca-sammuppādo*, sanskr.: *prāṭitya-sammutpādah*) oz. o dvanajstčlenski verigi bivanja, ki ga Buda na kratko povzame z besedami: »Če je to, je ono« in »Če ni onega, ni tega«. V bolj razgrajeni obliki gre za dvanajstčlensko verigo pojavov, ki v navidezno neskončnem nizu cikličnih ponovitev istovrstnih pojavov pogojujejo drug drugega.

Obstaja več različnih verzij in skic te verige, najpogostejša pa je tista, ki začenja s primordialnim neznanjem (páli: *avijjā*, s.trans.: *avidždžā*), nadaljuje pa z izrazi volje (*saṅkhāra*), zavestjo (*viññāṇam*), imeni in oblikami, tj. z duševnimi podobami stvari in stvarmi zunaj nas (*nāma-rūpam*), šestimi območji čutnosti (tj. šest čutil in njihovih predmetnih območij, budizem priznava tudi miselni čut) (*sad'āyatanam*), dotikom (*phasso*), občutki (*vedanā*), željo (poželenjem) (*taṅhā*), privrženostjo življenju in željam (*upādāṃ*), bivanjem (*bhavo*), rojstvom (*jāti*) ter starostjo in smrtjo (*jarā-maraṇam*).

²⁴ prav tam, str. 36.

²⁵ prav tam.

Implicitno so v tej shemi zajeti prav vsi pojavi in vsi predmeti zavesti, pa seveda vsa stanja zavesti, torej ves kontinuum zunanjega in notranjega sveta (*samsāra*).

To shemo moramo razumeti kot ciklično, ki nima pravega začetka in konca. Ni nujno, da začenja ravno z neznanjem, lahko tudi z zavestjo, željo, privrženostjo bivanju. Ni čisto prav, če to shemo razumemo kot preprost zakon vzročnosti. Buda ni hotel določiti kakega zakona te vrste, temveč je zgolj zakoličil nekatere člene verige cikličnega dogajanja. Celotno dvanajstčlensko verigo Buda včasih zajame v medsebojno soodvisnost petih, treh ali dveh dejavnikov, npr. imena-oblike ter zavesti. Znotraj medsebojne soodvisnosti imena-oblike ter zavesti leži vse ostalo.

To nas nekoliko spominja na fenomenološki pojem zavesti in predmetnosti, namreč soodvisnost in so-danost intencionalnih aktov zavesti in intencionalnih predmetov. Tudi v fenomenologiji je v tem dano vse, kar je in lahko je. Za razliko od fenomenologije Buda to celoto negativno vrednoti, kot v nekem smislu pogubno in trajno obeleženo z bolečino, ker vsebuje temeljno neznanje in od tod izhajajočo iluzijo o neodvisnem obstoju česar koli že (predvsem nas samih) ter strastno vezanost na to iluzijo. Rešitev leži v paradoksalnem ničanju vsega, v preseganju intencionalne zavesti sploh. Nekaj takšnega bi bilo vsaj za Husserla zanesljivo povsem absurdno hotenje. Husserl potrebuje le *epoché*, tj. zgolj začasno distanciranje od naravne drže zavesti, od naivne vere v obstoj sveta, empirične eksistence itd., zato da bi se zavedli transcendentalne zavesti (ki pa je še vedno intencionalna zavest). To početje ostaja vezano na delo filozofa in ne postane trajna eksistencialna drža posameznika.²⁶

Če vztrajamo pri vzročno-posledični interpretaciji dvanajstčlenske verige pogojenega bivanja, potem je smiselno vztrajati le v toliko, kolikor s tem zaznamujemo pogojna stavka »Če je to, potem je ono«, »Če ni onega, potem ni tega«. V našem aktualnem doživljanju je vedno vsaj eden od členov te verige neposredno dejaven, vendar pa so drugi vedno implicitno prisotni in to tako kot možni predhodniki (»vzroki«) kot možni nasledki (»posledice«).

²⁶ Čedomil Veljačić vidi sistematsko zvezo med Budovo metodo kontemplacije (džháne) in Husserlovo metodo fenomenoloških redukcij. Razlikuje noetske in noenatske stopnje oz. oblike kontemplacije, ki vse težijo k očiščenju zavesti od vsake obremenjenosti z vsebino in predmetom zavesti. Redukcije predmetnih področij kontemplacije ustrezajo vzporednim zožitvam žarka pozornosti na samo zavest. Tako pri Budi kot pri Husserlu naj bi šlo za opuščanje naivne naravne drže zavesti, redukcijo ekstrovertne razsežnosti zavesti na introvertno razsežnost zavesti same ustreza introverziji prostorske v časovno zavest v fenomenologiji oz. Sartrovemu "ničanju". Tako naj bi bilo zavedanje nič vsega v budistični kontemplaciji podobno ničanju v Sartrovi fenomenologiji (Veljačić, 1992, str. 264-266). Mislim, da so te primerjave nekoliko prehitre, kajti v fenomenologiji gre le za mentalno dejavnost redukcije, ki se zaključi v nekem fenomenološkem uvidu v bistveno strukturo noez in noem, v budistični meditaciji (kontemplaciji) pa za postopni samorazkroj intencionalne zavesti (Buda temu včasih reče "opuščanje znanja") in opuščanje načina bivanja "subjekta", ki ga določa želja in bolečina (strah), tj. ego.

Po tem pojmovanju nobena stvar, noben pojav, doživljaj, misel, čutni vtis itd. nima nobene lastne biti ali substance, temveč je pogojen od kakih drugih bitij in sam zopet pogojuje druga bitja. Tudi govor o bitjih ima zato le omejeno veljavo, saj v skladu z razumevanjem ničnosti in praznine dejansko ni nobenih bitij. Kvečjemu lahko govorimo o nenehnem, vendar hipnem nastajanju skupkov pojavov, ki jim takoj sledi tudi hipen razkroj teh skupkov in ponoven nastanek novih skupkov pojavov.

Popolno razumevanje sopogojenosti vseh pojavov in njihove brezsebnosti in prav tako sopogojenosti in brezsebnosti (nesubstancialnosti) duševnih oz. zavestnih stanj nam lahko da le meditativna refleksija izkustva, meditativni pozorni uvid (*vipassanā*). Tedaj meditator z neposredno skušnjo dojame minljivost (*annica*), potencialno neprijetnost in mučnost (*dukkha*) ter brezsebnost (*anattā*) vseh (fizičnih in mentalnih) pojavov.²⁷ Na podlagi dolgotrajnega in vztrajnega pozornega spremljanja vsega, kar se pojavi zunaj njega in v njem samem, meditator spozna vezanost na svoj jaz (sebstvo), kar pogojuje nastanek želja, nevednosti, jeze, strasti, zmede itd. Šele na podlagi globokega kontemplativnega uvida v brezsebnost vsega in samega sebe, uvidi tudi možnost "ugasitve" ognja, ki vse skupaj poganja, strastne vezanosti na svoje življenje in sebstvo ali na sebstvo česar koli že. To pomeni tudi uvid v nirváno (*nibbāno*) in nato »doseganje« nirváne, ugasnitve zavesti in pojavnega sveta brez strahu pred izničenjem sebstva in izničenjem. Uvid v brezsebnost vsega se imenuje tudi uvid v *praznost* ali še točneje, uvid v *nuliteto* vsega (*suòòatā*, s.trans. *sunjnjatá*).²⁸ Območje praznine se imenuje tudi območje ničā oz. točneje ni-česa (*ākiòcaòòam*).

Tu moram pripomniti, da jasen uvid meditatorja v praznost vsega ni isto kot kontemplacija o območju ničā, ki nastopi kot ena od višjih oblik budistične kontemplacije (*jhāne*, s.trans. *džhāne*) oz. metode zoževanja in zbranosti zavesti v eno točko (*samatha*). Lahko pa uvid v praznost vsega vsebuje tudi izkušnjo te kontemplacije oz. izhaja iz nje. Na najvišji, četrti ravni *jhāne* namreč meditator doseže popolno zbranost zavesti na zgolj čisto in nevtralnno pozornost do vsega, kar opaža. Povsem preneha privrženost vsem pojavom ali strah pred njimi.²⁹ Tako meditator doseže popolno zbranost in ravnodušnost.

²⁷ Pečenko, 1990, str. 56.

²⁸ Izraz "nuliteta" za prevod *suòòata* je predlagal Čedomil Veljačić in za njim tudi Rada Iveković, ki predlaga tudi izraz "nihilizacija" (ničenje) in ga razlikuje od "nihilizma", saj Buda ničesar ne uničuje, ker zanj preprosto ni-česar ni, vsaj ne zunaj toka zavesti, a tudi ta je nič v smislu ni-česa (Iveković, 1977, str. 72).

²⁹ Štiri stopnje kontemplacije lahko na kratko takole opišemo: Na prvi stopnji meditator doživlja radost in zadovoljstvo ob izkušnji koncentrirane pozornosti in zbranosti, vendar si aktivno zamišlja predmet kontemplacije in razmišlja o njem. Na drugi stopnji odpade miselna dejavnost predstavljanja in zamišljanja, preostanejo pa zadovoljstvo, radost in zbranost, na tretji ravni pa preostaneta le še pasivni občutek zadovoljstva in občutek zbranosti. Na četrti ravni kontemplacije nastopa le popolna zbranost zavesti brez obeležij ter nova kvaliteta: popolna ravnodušnost.

Obenem pa se poglobi v izjemno subtilna območja zaznavanja in dojetanja. Meditator dojame najprej praznost vseh posameznih predstav (npr. predstave o gozdu, predstave o zemlji), nato zrenja brezkončnega prostora, neskončne zavesti, sledi dojetje praznosti območja ni-česa, še višje seže zavest o praznosti območja niti zrenja niti nezrenja ter zbrana zavest povsem brez oznak. Spozna, da to, kar ni zajeto v tej koncentrirani zdajšnjosti, ni nič. Zanimivo, da po Budovih besedah kljub vsemu naporu za izničenje predmetnosti meditatorju še vedno nekaj preostane. Preostane namreč čutna zaznava, zlasti občutenje lastnega telesa.

Buda takole konča svoj prikaz te meditacije in kontemplacije:

"Prazno je ono, kar lahko vidimo na podlagi zastrupitve s strastjo, zastrupitve z obstojem in zastrupitve z zablodo in edino še ni prazno tisto, (kar lahko opazimo) na podlagi tega telesa zaradi čutnega življenja. In tako (meditator - op. U. A.) uvidi, da ni nič, kar ni tukaj in ve, da je tisto, kar je preostalo. Tako nastane, Ānanda, njegov primerni, neovirani, očiščeni pristop k niču."³⁰

Vidimo torej, da Buda razlikuje med pozornim, koncentriranim in povsem brezstrastnim zrenjem ni-česa in splošnim uvidom v praznost vsega, ki ne izhaja le iz meditacije in kontemplacije, temveč iz celotnega pozornega uvida v stvari, takšne, kakršne pač so. Ta zbranost še ne pomeni vstopa v nirvāno, čeprav se morda marsikateremu meditatorju zdi neznansko globoka in vsepredirajoča. Dejansko še ne odstrani vseh potencialov neznanja in iluzije, iz katerih se ponovno razvije samsāra. Šele ko meditator z neposredno izkušnjo v celoti in jasno uvidi pogojenost vseh pojavov, predvsem pogojenost in praznost samega sebe, doseže nirvāno oz. ugasitev blodne zavesti. Tu lahko pomaga negovanje vipassāne, razlikovalne meditacije oz. gojenje modrosti spontanega intuitivnega uvida, ki ga pridobimo skozi prakso nenehne pozornosti na to, kar se pravkar dogaja z nami in okrog nas.³¹

Po mnenju Rade Iveković sta v zgodnjem budizmu pojem praznine in ničā razumljena epistemološko in kontemplativno, kot ni-kakšnost, praznost pojavov in zavesti o njih, za razliko od poznega mahājānskega budizma, ki razume praznino in ničnost tudi ontološko.³² Mislim, da v zgodnjem budizmu, zlasti pri samem Budi le težko govorimo o kaki spoznavni teoriji ali ontologiji, ker je ves njegov govor namerno nefilozofski. Posveča se izključno temu, kar vodi k razsvetljenju in poti v nirvāno. Pojmi, kot so brezsebnost, praznina, nič imajo torej svoj pomen in vrednost v luči meditativnih izkušenj ob ostritvi žarka pozornosti do vseh pojavov in vsebin zavesti in nujnih

³⁰ *Cūla.-suòòata-sutta*, Iveković, 1977, str. 29).

³¹ Gl. Pečenko, 1990, str. 57-8.

³² Iveković, 1977, str. 68, 72, 76, 90, 107.

predpostavk pravilne duhovne poti. Ne moremo pa tudi reči, da Budove trditve nimajo filozofskih, npr. ontoloških in spoznavno teorijskih implikacij, ki pa niso enolične in nedvoumne. Zato je nastala cela vrsta filozofskih razlag in teorij, ki so skušale iz Budovih govorov izvleči zaokrožene teoretske in etično-praktične nauke, prav tako tudi cela vrsta bolj ali manj religioznih "dopolnitev" nauka, ki so ga približale običajnim ljudem in njihovim religioznim predstavam in potrebam.

Zavrženje splava – odrekanje naukom, dosežkom, samsári in nirváni. Bobneči grom Budovega molka

Buda je stalno opozarjal na nevarnost, da se navežemo na dosežke meditacije, celo na uvid v nirváno in da nas to močno ovira pri doseganju nirváne. Meditator npr. ugotovi: »*Dosegel sem popoln mir, dosegel sem nirváno, nisem navezan na ničesar*«, vendar se prav s tem, ko to spoznanje postane predmet njegove zavesti, naveže nanj.³³ Morda je najtežji korak k osvoboditvi prav na koncu »prehoda čez reko«, ko moramo spoznati tudi pogojenost in brezsebnost vsega, kar smo dosegli in spoznali, celo miru nirváne. Kdor želi preseči tudi zadnje ovire na Poti, se mora zavedati, da je vse, tudi nirvána, brezsebno in ni-kakšno. Nirvána ni kak negativno določen absolut, ki bi bil pogojeval vse ostalo, zgolj pogojeno bivanje, ni cilj ali dosežek, ki bi ga lahko dosegli, posedovali, bili sami v njeni posesti, ali da bi »vstopali v nirváno«. To je dobro opisano v znani kitici iz Vissudhi Maghe (Pot popolnosti) pomembnega sistematizatorja zgodnjega budizma Buddhaghose (5. stol. pr. n. š.):

*Obstaja trpljenje, vendar ne tisti, ki trpi,
obstajajo dela, vendar ne tisti, ki dela,
obstaja osvoboditev, vendar ne tisti, ki svobodno biva,
obstaja pot, vendar na njej ni potnikov.*³⁴

Lahko rečemo še ostreje; zgolj z meditacijo (kontemplacijo) ne moremo preseči vezanosti na želje in primordialno iluzijo sebstva. Potrebna je celotna *osmerokratna pot*, v kateri je »pravilna zbranost« le eden od nujno potrebnih členov; pravilno razumevanje, pravilno mišljenje, pravilen govor, pravilna dejanja, pravilen način življenja, pravilna vztrajnost, pravilna pozornost in pravilna zbranost. Zdi se, da Budov nauk doseže vrhunec, ko nauk o brezsebstvu in praznini aplicira tudi na samega sebe. Ni morda le

³³ Npr. v *Pancattāya Sutti* iz »Srednje zbirke« (Majjhima-nikaya) (A Treasury of the Budha's Discourses ..., 1986, str. 308).

³⁴ Nav. po Veljačić, 1992, str. 256.

značilnost kitajskega Chana ali japonskega Zena, da tako rekoč ritualno zametujejo budistične sūtre, temveč je v vsem budizmu domača predstava, da je Budov nauk konec koncev le orodje, ki nam pomaga na poti. Buda ga primerja s splavom, ki nas pripelje čez reko in ga na koncu odvržemo na drugem bregu, ko ga ne potrebujemo več:

»Kaj mislite o možu, ali bi bil pameten mož, če bi iz hvaležnosti, ker ga je varno pripeljal čez reko, po svojem pristanku ohranil splav, si ga položil na hrbet in z njim na ramah odšel dalje«?

Menihi so odgovorili: *»Ne, mož, ki bi to počel, zares ne bi bil pameten«*

Buda je nadaljeval: *»Ali ne bi bil pameten tisti mož, ki bi splav (ker zanj ne bi imel več nobene koristi) prepustil toku in odšel dalje, ne da bi se ozrl nazaj? Ali ni splav enostavno orodje, ki ga smemo odvreči in pozabiti, potem ko je izpolnilo svoj namen?«*

Učenci so pritrdili, da je takšno ravnanje z vozilom povsem primerno. Nakar pa je Buda podal naslednji sklep:

*»Enako moramo zavreči in pozabiti vozilo nauka, kakor hitro dosežemo drugi breg nirváne«.*³⁵

Verjetno ni religije in nauka na Zemlji, ki bi tako odkrito kot budizem izrekalo samopresežanje v toku realizacije te religije ali nauka – in ob tem še doživel tak razcvet in uspeh. Kasnejši budisti, zlasti misleci mahájáne (velikega vozila)³⁶ so še dalje radikalizirali to Budovo poanto in to prav v navezavi na brezsebnost in ničnost vsega. Tu na koncu preneha veljati tudi predstava o toku samsáre, ki bi ga bilo treba prekoračiti s pomočjo splava budističnega nauka (*dhammo*, sanskr. *dharmā*) in prav tako predstava o tostranskem življenju in onostranski nirváni kot dveh bregovih samsáre. Ko se torej nekdo dokoplje do brega nirváne, opazi, da ni prekoračil nobenih meja, nobene reke, da ni prišel na noben drug breg in seveda ni bilo nobenega splava in splavarja (Bude).

Zimmer navaja mahájánsko sūtro *Vajracchediko*, kjer Buda v svoji »nebeški« eksistenci razpravlja z bogovi in bodisatvami o razsvetljenju. Poglavitni sogovornik je

³⁵ povzemam po Zimmerju, 1973, str. 427.

³⁶ Mahájána ali »Veliko vozilo« je oznaka za nauke in tekste kasnejšega budizma, ki so zapisani v sanskrtu. Od hinájáne ali »malega vozila« (to ime so seveda dali pristaši máhájáne) se po religiozni plati razlikuje predvsem po kultu bodisatev (bitij, ki se odrečejo vstopa v nirváno zato, ker želijo prej pomagati vsem drugim trpečim bitjem) in mnogih meditacijskih Budah, ki igrajo vlogo božanstev. Po filozofski plati pa je za mahájáno najpomembnejši radikalen nauk o ničnosti (praznini) vsega, ki zavrača tudi ti. trenutni obstoj pojavov ali stanj zavesti in proglašča končno enakost samsáre in nirváne. V nekaterih verzijah mahájáne postane praznina negativno določeni absolut, čigar pozitivna oblika je Budova *takšnost* (tataghata: dobesedno »Ta, ki je prišel«), ki predstavlja ti. diamantno telo vseh Bud - *dharmakáyo*). V mahájáni je nastala množica filozofskih smeri, ki so bile delno neodvisne od religioznega budizma in so se vneto prepirale med seboj ter z drugimi indijskimi filozofskimi smermi. Nauki mahájáne so tudi osnova za tantrájáno (vozilo tantré), tj. ezoterični budizem, ki se je razvil zlasti v Tibetu, pa tudi na Kitajskem in Japonskem.

Subhúti, ki nastopa tudi v drugih znanih mahájánskkih sútrah kot poslušalec Budovih »skrivnih naukov«. ³⁷ V enem od pogovorov pravi Buda:

»Kdorkoli stoji v čolnu, ki vodi k daljnemu drugemu bregu, mora misliti na rešitev vseh živih bitij in jih voditi k osvoboditvi in utihnenju v čisti, popolni nirváni. In potem, ko je s to držo rešil vsa bitja, ne doseže nobene nirváne. Zakaj je tako, Subhúti? Če bi ta prinašalec osvoboditve vedel za dejanski obstoj kakega bitja, potem ga sploh ne bi mogli imenovati za povsem razsvetljenega. Če bi lahko imel predstavo o kakem bitju, ki se oblači v različna telesa in potuje skozi številne eksistence, ali bi imel predstavo o individualni osebnosti, potem ga ne bi mogli imenovati bodisatvo, 'bitje, katerega bistvo je razsvetljenje'. In zakaj? Zato, ker ni ničesar in nikogar, ki se nahaja v vozilu razsvetljenega«. ³⁸

S stališča razsvetljenega namreč ni nobenega dualizma več. Sprejemanje kakega dualizma (npr. med samsáro in nirváno, razsvetljenimi in nerazsvetljenimi) je ravno znak nerazsvetljenosti. Dualizem je neizogiben le za nas, ki nismo razsvetljeni in se trudimo, da bi ga dosegli. Za nas pa je dualizem vendarle nepresegljiv, tudi če slišimo ali vemo, da s stališča popolne resnice ne obstaja. Kljub temu to znanje ni odveč. Pomaga nam, da se preveč ne navežemo na svoj trud, svojo pot in dosežke in da lahko sproti odmečemo iz svojega »splava« vse, kar ni potrebno – na koncu od splava, reke in od nas samih ne preostane nič več.

Ideja o srednji poti (*mādhymika*) med raznimi ekstremi, ki jo je prvi uvedel prav Buda že v svojih prvih govorih, dobi v tej perspektivi nov poudarek, namreč iskanje sredine, ki se je ne dotika noben pojmovni ali stvarni dualizem, npr. med bitjo in ne-bitjo (ničem), sebstvom in nesebstvom, samsáro in nirváno, tostransko in onostransko resnico itd. Strinjam se z Veljačićem, ki predlaga drugo ime, namreč »pot iz središča«. ³⁹ Ne gre za kompromise med ekstremi ali členi dualnih opozicij, pa tudi ne za relativizem, temveč za

³⁷ Sveti spisi mahájáne, tj. različne sútre (*sútra* = smernica, vodilo), zapisane v sanskrtu, so večidel alegorične zgodbe o pogovorih kakega Bude z bogovi, bodisatvami in drugimi nebeškimi bitji. Splošno mnenje večine interpretov mahájáne je, da je v njih je le malo zgodovinskih usedlin in spomina na realnega Budo, toda kljub temu izrekajo nekatere bistvene uvide, ki so ostali prikriti ali le delno izraženi v prvotnih, pálijskih zapisih Budovih govorov. Res pa je, da so tudi sútre, zapisane v páliju, verjetno le v majhnem delu zvest zapis stvarnih Budovih besed, čeprav nedvomno sledijo duhu teh besed. Nekatere filozofsko in miselno izdelane mahájánske sútre imamo za višji izraz budizma, kot je to prisotno v *thera-vādi*, tj. starem budizmu. Seveda pa je mnogo mahájánskkih súter namenjenih izključno popularizaciji budizma kot *ljudske religije*, npr. kultu nebeških bud in bodisatev, kar nima velike zveze z izvornim ali prečiščenim budizmom.

³⁸ Zimmer, 1973, str. 432.

³⁹ Veljačić, 1992, str.231-3. Buda npr. govori o tem, kako se moramo izogibati ekstremom neovirane zadovoljitve svojih strasti ali skrajnega asketizma (mučenje samega sebe). Pri tem se je spominjal na svoje lastno padanje v ekstreme, ko je iz razkošnega življenja princa hitro prešel v skrajni asketizem in v tem ni našel nobene rešitve. Srednja pot temelji na intuitivnem, a razumnem vpogledu v osnovne resnice življenja (Buda jih je izrazil v štirih plemenutih resnicah o trpljenju in o poti iz trpljenja) ter na osmerokratni poti, ki vodi k razsvetljenju in utrnitvi.

iskanje »območja«, kjer začno različni ekstremi in dualizmi v sebi razpadati, obenem pa v nas raste uvid v neko posebno resničnost, o kateri ne moremo ničesar povedati, vendar pa izžareva iz vsega, kar počnemo, če se enkrat resno in odločno lotimo budistične poti praznine.

Čisti in popolni izraz razsvetljenja ni izrazljiv v nobenem govoru. Lahko ga pa izrzi kaka spontana gesta ali še boljše, pomenljivi molk. Za oboje je pralik prav Buda sam, ki je vendar znan tudi kot »molčeči modrec iz plemena Šakja« (Šákyamuni). Znano je, da na nekatera vprašanja sploh ni odgovarjal, enostavno je molčal in prav to je neredko pripeljalo učenca k razsvetljenju. Kasnejši chan (oz. zen) budizem sta obilo uporabljala prav to metodo.

Znana je prigoda, *ko je Buda namesto kake pridige o dharmi le preprosto pokazal cvet, ki mu ga je malo pred tem poklonil eden od njegovih učencev in obmolčal. Nihče ni razumel te geste, edino njegov najspodobnejši učenec Mahakašjapa se je tiho nasmehnil in s tem dal vedeti, da je razumel smisel Budove geste. Ko je Buda to opazil, je dejal Mahakašjapi: »Pokazal sem vam pravo učenje, srce nirváne, resnično podobo brez oblike in nezgrešljivo pot dharme. Tega ni moč izreči z besedami, le s posebnim znanjem, ki presega učenje. To znanje sem ti dal, Mahakašjapa«.*⁴⁰

V mahájánski tradiciji je znana tudi *prigoda iz Vimalakirti sútre, ko je Vimalakirti, sicer laični modrec, s svojim molkom presegel znanje številnih bodisatev, ki so se zbrali na nebeškem dvoru Bude. Zastavil jim je namreč vprašanje: »Kako gre bodisatva skozi vrata nedualnosti?«. Zbrani bodisatve so drug za drugim dajali različne odgovore, eden je bil modrejši od drugega. V njih so odsevali poglobitni nauki mahájáne glede pravilnega gledanja na svet in meditacije. Znameniti bodisatva Manjušri, najmodrejši od bodisatev, ki je govoril zadnji od njih, je npr. dejal: »Po mojem so vse stvari brez besed (pojmov), brez razlag, brez namena, brez spoznanja, segajo onkraj vseh vprašanj in odgovorov. Na ta način gre lahko bodisatva skozi vrata nedualnosti«. Nato je Manjušri vprašal Vimalakirtija, naj še on pove svoje mnenje, ta pa ni spregovoril niti*

⁴⁰ Nav. po »Vrata brez vrat« (1986), str. 16. Mahakašjapa naj bi bil po prepričanju zen budistov poleg Bude prvi indijski patriarh povsem meditativnega budizma (kitajska beseda »chan« in njena japonska fonetična ustreznica »zen« prihajata od »džhána« - meditacija) in s tem se je pričela veriga indijskih in nato kitajskih patriarhov, ki so na podoben način drug drugemu »predajali« neizzrekljivo učenje. Učitelj Mumon, ki je komentiral to prigodo kot enega od standardnih koanov zen budizma, je "kritiziral" Budovo početje, češ da je z njo izdal svoje učenje. Če je verjel je, da se je modrosti mogoče naučiti, se je motil. Če pa je mislil, da to ni mogoče, zakaj je potem dejal, da je svoje učenje predal Mahakašjapi. Nato je Mumon dodal značilno kitico, ki nam pokaže, da nauk ni v Budovi gesti in molku, temveč v Mahakašjapinem nemem »odgovoru«:

Ko je dvignil cvet,
je Buda izdal samega sebe,
a ob nasmehu Mahakšjape
sta onemela zemlja in nebo.

besede. Manjušri je nato dejal: »Izvrstno, izvrstno. Niti besede, niti zloga – to zares pomeni iti skozi vrata nedualnosti«. Vsi prisotni bodisatve naj bi tedaj do kraja doumeli Budov nauk in prešli skozi vrata nedualnosti.⁴¹ Na to prigodo se nanaša izraz »bobneči grom Vilmalakirtijevega molka«, na katerega pogosto naletimo v zenovskih in drugih budističnih spisih v vzhodni Aziji.

Prepletanja budizma (mahájáne) in hinduizma (vedánte) v pojmovanju sebstva

Dejal sem, da vsaj pri Budi in zgodnjem budizmu ne najdemo radikalnega zavračanja sebstva na sploh. Na ravni vsakdanjega jezika in vsakdanjega sveta za Budo nedvomno obstaja posameznik, oseba s svojim značajem, spomini in mislimi na prihodnost. Vendar pa je ta raven znanja in jezika konvencionalna, plod konvencij, dogovorov in jezikovnih rab, ki so sicer nujno potrebne za vsakdanje življenje človeka, vendar pa na tej podlagi ne smemo sklepati, da obstaja kako sebstvo v smislu substancialne duše, kozmičnega Sebstva. Buda je zavračal predstave o sebstvu kot skrivnem ali zasebnem »posestniku« duševnega življenja posameznika, prav tako predstavi o sebstvu kot poznavalcu duševnega življenja, ki tiči v ozadju naše zavesti in spremlja vse, kar se v zavesti dogaja. Sprejema le osebo kot empirično psihofizično celoto različnih delov, ki začasno in pogojeno živi v dani obliki.

Kasnejši budizem je bil prisiljen soočiti se s ponovno oživljenim in spremenjenim brahmanizmom – hinduizmom, ki je vase vsrkal tudi nekatere budistične misli. Po drugi strani pa je tudi budizem, zlasti budizem Velikega kolesa (mahájáne), prevzemal nekatere zamisli od hinduizma, zlasti ravnotežje med osebnim in nadosebnim razumevanjem absoluta in ljubezenski odnos posameznika do absoluta (*bhakti*). Predvsem mahájánska šola čiste zavesti (*vijñānavāda* ali *yogācāra*) je prišla blizu vedántinskemu pojmu Sebstva kot čiste zavesti. Za vedánte je Sebstvo čista duhovna zavest, ki se zaveda samo sebe, ne da bi bila sama sebi predmet zavesti (ne pozna dualizma subjekt-objekt). Zato Sebstva ne moremo opisati in dojeti s človeškimi pojmi in besedami. Ni »niti to, niti ono« (*neti-neti*).

Tudi vedánta pozna razliko med nižjo in višjo resnico, tj. med relativnimi, začasnimi opisi absolutne stvarnosti in paradoksalnimi opisi absolutne stvarnosti, ki na videz ukinjajo vse, kar je bilo izrečeno na relativni ravni. Zelo verjetno so vedántistični avtorji to metodo povzeli prav iz budizma. Podobno kot budizem tudi vedánta pozna

⁴¹ The Vimalkirti Súra, 1997, str. 110-111.

vzvišeni molk modreca kot najvišji izraz absoluta v človeškem svetu in časti utihlega modreca. Poznavalec in pričevalec *ātmana* sam postane neodvisna in nevtralna priča življenjskega boja. Dobro pozna notranje in zunanje polje tega boja. Za osvobojeno dušo (*jīvanmukta*) ne moremo uporabiti izrazov, kot so vezanost in osvoboditev, iluzija in prepoznavanje zmote. Besedo »osvoboditev« uporabljata duhovni učitelj le toliko časa, dokler je smiselna in koristna za njegove učence, za osebe, ki so še ujete v svoje predstave in mentalne konstrukcije.

Modrec Guadapāda (konec 7. stol.) je v svojem komentarju Māndūkya upanišade zapisal: »Tu ni nobene razrešitve, začetka, pa tudi ne tistega, ki bi čakal (na osvoboditev); ni nobenega, ki stremi k osvoboditvi, niti ni osvobojene duše. To je poslednja resnica«. ⁴² Kot da bi brali kako mahájánsko sūtro! In res mnogi v Indiji in zunaj nje menijo, da je bil Gaudapāda pod zelo močnim vplivom budizma. ⁴³ Šankara, največji vedántinski filozof, ki je do kraja razvil nedualno vedáto, je to storil tudi na podlagi Gaudápádega dela. Zanj in tudi za druge mislece nedualne vedánte je najboljši pozitivni opis absoluta *bitje – zavest(um) – blaženost (sat-cit-ānanda)*, ki pa je kljub videzu pozitivnosti negativni opis. *Sat* pomeni namreč prej ne-nič kot obstoj, *cit* prej nezavednost kot zavest in *ānanda* prej ne-trpljenje kot blaženost. Ne moremo reči, v čem je pozitivna vsebina *ātmana* in njegove identitete z brahmanom.

Mahájánska filozofija zavesti-spoznanja (*vijnāne*) se ujema z nedualno vedáto v tem, da zagovarja primarnost in neukinljivost zavesti. Vendar ne gre za kako absolutno zavest onkraj vse pogojenosti, temveč za nezaveden in spontan tok zavesti, ki nenehno prehaja iz potencialnosti v aktualnost in spet nazaj. V njej so zajete »semena« vsega, kar kako individualno zavestno bitje doživlja, izkuša ali počne. Za nerazsvetljene je skladišče karmičnih pobud (*ālayavijñāna*), ki so se nabrale v »njegovih« dotedanjih življenjih, za razsvetljene pa ponikne oz. ugasne v nirváni in preostane samo čisti nekonceptualni in nepredmetni uvid v stvari, takšne, kot so. Ni nobene pojavne realnosti zunaj toka zavesti, vendar pa je ta tok prazen, tj. brez sebstva in substance. Skladiščna zavest sega nad vsak pojem in mišljenje, čeprav vsebuje vse možnosti mišljenja. Vse, kar zaznamo, vsa bitja, vse zaznavanje in dojemanje predmetov mišljenja in pojavnega sveta, je rezultat »valovanj« toka zavesti. Valovanje tu pomeni trenutkovna prehajanja iz potencialnosti v aktualnost in nazaj. Posameznik se v stiku s to zavestjo razpusti in sam postane potencialen in se lahko ponovno rodi iz te potencialnosti. Glede na to, da ta tok zavesti

⁴² Nav. po Zimmer, 1973, str. 408. Gaudapāda je avtor ključnega spisa visoke vedánte »Guadapāda-kārikā«, o katerem obstaja ogromno komentarjev.

⁴³ Gaudapāda se sam poziva na budizem in navaja Budo (Radakrišnan, 1965b, str. 350), uporablja budistično terminologijo in delno tudi pojmovanja mahájána budizma (npr. nauk o praznini in iluzornosti sveta). Po drugi strani pa je poudarjal, kako njegov nauk ni budističen (Veljačić, 1978, str. 154).

izhaja sam iz sebe in se vrača vase in je onkraj delitve duh-telo, ji lahko pogojno rečemo tudi »čista zavest«.

Pojem skladiščne zavesti zaradi vseobsežne realnosti spominja na brahman v brahmanizmu, vendar so tudi pomembne razlike. Za budiste je ta zavest še vedno znak ujetosti v samsáro, medtem ko je brahman absolut, katerega doseganje pomeni prenehanje toka samsáre. Za budiste je nasprotno šele tedaj, ko skladiščna zavest ponikne v nirváni, mogoče prenehanje samsáre. Vasubandhu, eden od ključnih avtorjev filozofije zgolj zavesti (5 stol. n. š.), je dokazoval nujni obstoj zgolj-zavesti, ki je prava osnova vse realnosti. Pri tem je uporabil argument, ki spominja na kasnejši Šankarin argument za obstoj absolutnega sebstva, oba pa spominjata tudi na še kasnejši Descartesov argument *Cogita*:

Zavest je resnična osnova vse realnosti. Ni je mogoče zanikati, kajti njeno zanikanje lahko nastane le z neko drugo zavestjo. Zanikanje slednje bi potrebovalo tretjo zavest in ta proces vodi v neskončno regresijo. Zato je zanikanje zavesti napačno. Sam proces zanikanja temelji na samo-svetleči in samo-evidentni zgolj-zavesti (vijñaptimātratā) in ne ob njeni odsotnosti. Vse kategorije razumevanja, kot so prepričanje, zavračanje in trditev, negacija ter pozicija, zanikanje in sprejemanje, siddhi in asiddhi (dokaz in nedokaz) so možni le na podlagi zgolj-zavesti in ne ob njeni odsotnosti. Ta zavest je edina 'realnost' in jo lahko neposredno spoznamo z duhovnim izkustvom, ki presega dualizem med subjektom in objektom.⁴⁴

Vse, kar biva, biva glede na to zavest, zato nima nobene lastne biti. Čuteča živa bitja s pomočjo nezavednih in skoraj neustavljivih modifikacij svojega toka skladiščne zavesti porajajo tako svoj notranji kot svoj zunanji svet. Kot rečeno, tudi čista zavest ni »jazovna« zavest, torej ni sebstvo, kot je vedántistom. Potem ko je Vasubandhu z logičnimi sredstvi utrdil trditev o obstoju čiste zavesti kot edine resničnosti, ugotovi, da ta resničnost presega diskurzivni razum in jo lahko spoznamo le tako, da presežemo vse kategorije razumevanja, a to je mogoče le tako, da sami postanemo Buda.

Omenil sem, da je Šankara (8 stol. n. š.) uporabil podoben argument kot Vasubandhu v prid obstoja absolutnega sebstva (Sebstva), namreč argument, po katerem moramo obstoj Sebstva sprejeti zato, ker nas poskus njegovega zanikanja vodi v absurd oz. na tihem predpostavlja to, kar skušamo ovreči.

⁴⁴ Nav. po Tripathi, 1972, str. 333-4. Filozofijo »zgolj zavesti« pogosto izenačujejo s subjektivnim idealizmom, tj. tezo, da je vse, kar obstaja, le nezavedni proizvod (naše) skladiščne zavesti. Vendar strogo vzeto, pri avtorjih te budistične šole nikjer ne najdemo takšne trditve. Oni preprosto opuščajo razpravo o tem, kaj in kako obstaja po sebi, tj. mimo valovanj zavesti/spoznanja, kajti to je dostopno le uvidu povsem razsvetljenih, je onkraj mišljenja in vseh dejev zavesti. Ne reducirajo torej vsega na zavest, kot so jim očitali budistični in nebudistični nasprotniki (gl. Lusters, 1998).. Res pa je, da je vse, kar se nam javlja kot pojav objektivnega in subjektivnega sveta, zanje modifikacija zavesti.

»... Prav zato, ker je *Sebstvo*, ni mogoče dvomiti vanj. V nobenem primeru ne moremo utrditi *Sebstva* (z dokazom), saj je *Sebstvo* že po sebi poznano. Kajti *Sebstva* ne dokazujemo z dokazom zanj. *Sebstvo* je namreč tisto, kar privede v uporabo vsa dokazovalna sredstva, kot je zaznava in podobno in to zato, da bi dokazali nekaj, kar ni znano. Predmeti izrazov, kot so 'prostor' idr. zahtevajo dokaz, kajti ne privzemamo jih kot poznanih po sebi. Toda *Sebstvo* je osnova dejavnosti dokazovanja, zato ga moramo poznati pred dokazovanjem. Zaradi te značilnosti *Sebstva* ne moremo zanikati. Lahko prevprašujemo le nakaj, ki prihaja k nam od zunaj, vendar ne svoje lastno bitje. Saj je ravno lastno bitje tisto, ki ga postavljamo pod vprašaj; ogenj ne more postaviti pod vprašaj svoje toplote. In dalje, ko rečemo: 'Jaz sem tisti, ki sedaj vem za sedanost, jaz sem, ki pozna preteklo in predpreteklo in jaz sem, ki bo vedel prihodnost in poprihodnost', v tem je zajeto to, da celo če se spreminja predmet spoznanja, se ta, ki spoznava, ne menja. On je v preteklosti, prihodnosti in sedanosti, kajti njegovo bistvo je večna sedanost; torej celo tedaj, ko truplo postane pepel, *Sebstvo* ne propade, kajti njegovo bistvo je sedanost. Da, niti za trenutek ne moremo misliti, da je njegovo bistvo lahko kaj drugega od tega.« (Šankara, 1887, str. 389).

Sebstvo ni dokazano s kakim dokazom, kjer bi eksistenca *sebstva* logično izhajala iz določenih razvidnih premis, kajti kaj takšnega ni mogoče doseči, saj sam dokaz predpostavlja obstoj *sebstva*, meni Šankara. Lahko le pokažemo tisto, kar nujno sprejmemo s tem, če poskušamo v *Sebstvo* dvomiti ali ga dokazati. Torej lahko le posredno dokažemo obstoj *Sebstva*. *Sebstvo* osvetljuje samo sebe. Če spoznamo, da dokaz o *Sebstvu* ni možen zato, ker je *Sebstvo* nujni pogoj možnosti za vsak dokaz, potem presežemo območje nasprotujočih si domnev in se dotaknemo, kar naj bi bilo resnično po sebi.

To je čisto *transcendentalni dokaz*. Ni niti deduktiven niti induktiven, temveč samo-pokazen. Z njim le pokažemo na nujne pogoje možnosti nečesa (pri nas, na *Sebstvo* kot nujni pogoj vsake zavesti, vsakega spoznanja). Ta dokaz torej kvečjemu kaže, ne pa do-kaže obstoj *Sebstva*. Znanje o *Sebstvu* je povsem intuitivno in nepojmovno.

Vasubandhov dokaz, ki smo ga na kratko povzeli prej, je prav tako *transcendentalen*, ker se skuša tudi v tem dokazu *pokazati*, ne pa dokazati nujnost toka čiste zavesti. Tudi velika podobnost med obema dokazoma nam kaže na določeno podobnost med teorijo *sebstva* v nedualni vedánti in budističnim pojmovanjem »zgolj zavesti«. Seveda vrsta razlik še vedno ostaja, npr. budisti zavračajo sleherni

substancializem, tudi substancialnost zavesti (in duha), vedántisti pa privzemajo božansko substanco brahmana, ki sovpade z ātmanom.⁴⁵

Za budiste jogacáre je bila čista zavest tok zavesti v prehajanju od potencialnosti v aktualnost in nazaj. V njej se dogaja »zorenje karmičnih semen«. V tem procesu pa se srečujejo vzroki in posledice. Vse dogajanje in razlika med potencialnostjo ter aktualnostjo sodijo v domeno manifestacije, torej máje. Po drugi strani pa budisti tudi ne sprejemajo ostre in toge delitve med absolutnim in svetovno iluzijo (májo) kot jo poznajo nedualni vedántisti.

Vedántinsko Sebstvo je onkraj prostora in časa v večnem zdaju, onkraj vse procesnosti in potencialnosti. Vedántisti menijo, da moramo privzeti večno sebstvo kot tiho pričo v nas, ki spremlja vse duševno oz. zavestno dogajanje. Posamezne predstave, misli, čustva itd. nastajajo in minevajo, a Sebstvo vedno obstaja v nas kot prisotnost brahmana v nas. Podobno vsaka posamezna stvar (npr. krava) nastane in premine, vendar pa vedno vsebuje splošnost določene vrste (npr. splošnost pojma »krave«). Ne moremo privzeti budistične predstave o toku zavesti, ki osvetljuje sam sebe, tj. je sam sebi priča, kot ne moremo privzeti misli, da je kaka posamezna krava sama sebi vrsta (pojmem).⁴⁶

V dokazih za čisto zavest ali sebstvo obstaja skrito vprašanje: mar ne gradijo morda na iluzijah, ki izhajajo iz določene rabe pojmov ali besed? Nekateri moderni filozofi in tudi nekateri radikalni budistični misleci so pomislili na to možnost. Med budističnimi filozofi so bili to posebno pristaši mahájánske filozofije srednje poti, (mádhjamike). Ta se je skušala držati Budovega izvirnega stališča o distanciranju od vseh (pozitivnih in negativnih) metafizičnih stališč, zlasti glede sebstva. Zato so mádhjamiki Budov nauk o praznini, ničnosti (pali: *suññatā*, sansk.: *sūnyatā*) raztegnili iz meditativno-epistemološke ravni razmišljanja na ontološko raven. Začetnik in obenem najpomembnejši filozof te smeri je bil Nágárdžuna (*Nāgārjunah*) (3. st. n. š.), ki sodi skupaj s Šankaro med največje indijske filozofe. Za mádhjamiko je značilna svojska oblika dialektičnega mišljenja, ki je po svoji moči in prodornosti mestoma povsem primerljiva s Heglovo dialektiko.

Tako kot Buda, je tudi Nágárdžuna ugotavljal, da o sebstvu ne moremo reči, niti da obstaja, niti da ne obstaja, niti da obstaja in ne obstaja, niti da niti obstaja niti ne obstaja. Enako velja za pojem nesebstva. Zato sta bila zanj oba enako prazna. Zanj ni bil sprejemljiv argument o sebstvu, ki skuša dokazati, da mora pred videnjem, poslušanjem in drugimi vrstami zaznavanja in čutenja ter pred vsemi sestavinami (dejavniki) osebe obstajati nekdo, ki lahko zaznava, čuti, deluje. Razlog te trditve naj bi bil v tem, da

⁴⁵ O trascendentalnih dokazih v indijski in evropski filozofiji razpravljam več v Ule, 1997

⁴⁶ gl. Tuči, 1982, str. 318.

zaznava idr. ne more pripadati nečemu, kar ne obstaja. Torej mora obstajati neko bitje pred zaznavo idr. deji duše.

Na ta argument je Nágárdžuna odgovarjal s podobnim vprašanjem: »*Kako sploh lahko smiselno govorimo o obstoju tega bitja pred videnjem, poslušanjem in drugimi dejavniki osebne eksistence?*«⁴⁷ Chandrakīrti, znameniti učenec in interpret Nágárdžune, je v svojem komentarju opozoril, da se mora sestvo nanašati na bitje, čigar sestvo je, to pa pomeni, da mora soobstajati z njim, sicer je brez smisla. Po drugi strani Nágárdžuna meni, da bi v primeru neodvisnega in predhodnega bivanja sestva tudi zaznavni deji ipd. obstajali brez njega, to bi bilo ravno nasprotno od tega, kar želimo dokazati.⁴⁸ Skratka, po mnenju Nágárdžune in Chandrakīrtija ne moremo razdvojiti sestva od dejavnikov osebe, npr. oz. zaznavnih dejev, kajti sestvo in deji pogojujejo drug drugega. Ta soodvisnost ukinja občutek neodvisnega obstoja sestva ali osebe od zaznavanja in drugih dejev zavesti.

Dodatni razlogi za to trditev so še v tem, da ni mogoče razlikovati sestva od empiričnih dejavnikov osebe kot so občutek, dotik, zaznava, predstava. Če bi bilo to mogoče, bi bilo sestvo brez odnosa do česarkoli drugega, razen do samega sebe. Prav tako ni mogoče, da bi bilo sestvo identično z empiričnimi dejavniki osebe. Tedaj bi bila dejavnik in dej. enaka. Odtod izhaja, da sestvo ne more biti »v« dejavnikih osebne obstoja, prav tako ne morejo biti ti dejavniki v sestvu. Niti dejavniki ne posedujejo sestva niti sestvo ne poseduje dejavnikov. Tako preostane edino možnost, da so sestvo in dejavniki osebe medsebojno soodvisni. Enako velja za dejavnika in njegove deje.⁴⁹

Občutek lastnega jaza in »mojosti« ustvari iluzijo o ločenem sestvu v osebi. Zavest jaza mi da enotnost mene kot osebe in enotnost samozavedanja. Po Nágárdžuni je to le posledica samoobjektivizacije osebe ali nekaterih njenih dejavnikov. Nágárdžuna je rad uporabljal primero z odsevanjem obraza v ogledalu. Odsev obraza je odvisen od ogledala, torej nima samolastne eksistence (*svabhāva*), temveč odvisno eksistenco. Odsev je seveda odvisen tudi od potez obraza osebe, ki se ogleduje v ogledalu. Podobno je tudi osebni jaz zgolj neke vrste ogledalna podoba posameznika v mediju njegove zavesti. Izgine, ko zginejo dejavniki osebne eksistence (ti omogočajo nastanek zrcalne podobe).⁵⁰

Zamisli o sestvu kot samolastni bitnosti nastane zaradi primordialnega neznanja kot rezultat postvarjanja občutene enotnosti osebe. Ko uvidimo nujno vzročno

⁴⁷ Nav. po Chandrakīrtijevem komentarju Nágárdžunine *Madhjamakakārike* (Chandrakīrti, 1979, str. 126).

⁴⁸ prav tam.

⁴⁹ prav tam, str. 142.

⁵⁰ npr. Nagarjuna, *Ratnāvali*, 1. pogl. (v: Frauwallner, 1969, str. 210, 214).

soodvisnost med sebstvom in dejavniki osebne eksistence, uvidimo praznost sebstva. Prav tako uvidimo praznost torej zgolj odvisno in začasno bit dejavnikov osebnega obstoja. To pomeni »osvoboditev od jazstva« in od občutka »mojosti«, pa tudi osvoboditev od dejavnikov osebne eksistence kot nečesa, kar sem jaz ali kar mi pripada. Pravzaprav niti ne moremo reči: »On je prost jaznosti in mojosti«, kajti nekaj takšnega kot »on« ne obstaja. »On« ni substanca, samolastna entiteta, oseba.

Tudi razsvetljenje, ki je v tem uvidu, nima samolastnega obstoja in je brez biti, pravi Nágárdžuna. Kadar jaznost in mojost izgineta tako na znotraj kot zunanje, se konča vezanost na posedovanje in željnost S tem se prenehajo ponovna rojstva. V tem prepoznamo tudi nemožnost nastanka nečesa iz samega sebe, iz drugega ali kake kombinacije obeh. Skratka, tako uvidimo pomen Budovega zakona o pogojenem bivanju. Tedaj uvidimo da svet in dejanskost niti sta niti nista.⁵¹ Podobno je tudi nirvána onkraj biti in nebiti, torej prazna.

Svoje trditve je Nágárdžuna dokazoval praviloma posredno, tako, da je nasprotno trditve privedel do protislovja ali absurda, podobno, kot je Kant dokazoval svoje antinomije čistega uma. Tudi Nágárdžuni je šlo za to, da pokaže na nujno, inherentno antinomičnost spekulativnega mišljenja, oz. še več, slehernega mišljenja. Toda ni antinomično le naše mišljenje. Tudi tisto, kar se nam kaže kot stvarnost, je prav takšno. Nágárdžuna se je upiral zamisli, da bi bila onkraj mišljenja ali pojavnega sveta še kaka stvar po sebi, kak absolut, ki bi bil povsem neprotisloven, čeprav nedostopen mišljenju in predmetnemu spoznanju. Točneje rečeno, zgolj praznina sama je povsem konsistentna, a prav zato je na najpopolnejši način prazna sleherne biti in ne-biti. Za Nágárdžuno je bila praznina sinonim za nirváno. Nič ne uide njegovi »uničujoči« dialektiki in uvidu, da je vse, kar bi lahko bilo ali ne bilo, prazno oz. nično.

Nágárdžuna je razlikoval med višjo (*paramārtha*) in nižjo resnico (*samvrti*). Nižja resnica ustreza spoznanjem običajnega pojavnega sveta. Po Nágárdžuni celo tradicionalni Budov nauk, kot je zapisan v prvih pálijskih sútrah, po večini sodi še k nižjim resnicam. Te je torej treba še relativizirati, predno pridemo do pravega Budovega nauka, ki ustreza mahájáni. Nágárdžuna se zato prav nič ne pomišlja pred »izpraznenjem« štirih svetih resnic o trpljenju in zakona o pogojenem obstoju. Te resnice pravilno razumemo šele potem, ko se npr. osvobodimo vseh misli o osebi, ki trpi, se preraja ali prehaja v nirváno. Prav tako se moramo povsem osvoboditi predstave o kakem delujočem karmičnem vzroku ali o tem, da karkoli lahko deluje na karkoli. Saj v resnici ničesar ni, torej tudi ne

⁵¹ Frauwallner, 1969, str. 213.

more delovati na kaj drugega. Takšna razmišljanja so povsem v skladu z budistično idejo o splavu, ki ga moramo zavreči potem, ko z njim preidemo na drugi breg.

Višja resnica ustreza »absolutnemu« oz. še bolje, nepogojnemu uvidu v praznost vsega. Vendar ta uvid ni nekaj negativnega. Ta nepogojenost je zopet vzeta na prazno. Nepogojenost je namreč v toliko, ker preprosto »tu« ni ničesar več, kar bi lahko bilo pogojeno. Govor o nižji in višji resnici moramo seveda dati v oklepaj. Ta govor sodi še k nižji in s tem začasni resnici oz. na virtualni prehod od nižje k višji resnici. Edina resnica je torej višja resnica. Nágárdžuna nenehno poudarja, da višja resnica ni negacija česarkoli, temveč je predvsem distanciranje od vseh stališč. Torej mu ne gre za zagovor kake »teze o praznini vsega«, kot se morda zdi na prvi pogled, temveč za iskanje duhovne naravnosti, ki nam preostane potem, ko smo izčrpali vse pozitivne in negativne možnosti zapopadanja, želja ali hotenja in njihove še tako prepletene kombinacije in z nobeno nismo zadovoljni. Ta preostanek je po Nágárdžuni pozitivna vsebina razsvetljenja, lastnega Budam ali bodisatvam. Miselna dialektika je tako segment veliko obsežnejše »transformacije« zavesti, ko se odleplja od sveta iluzije in izvirnega neznanja, lastnega sleherni zavesti.

Na ravni nižje resnice je Nágárdžuna sprejemal relativen obstoj osebe in sebstva, namreč kot pojme, ki se nanašajo na celote telesno-duševnih procesov, ki jih pripisujemo posameznemu človeku. Nágárdžuna dopušča čisti proces spoznanja in samo-spoznanja brez fiksne subjekta ali »lastnika« znanja. Ta proces bi lahko imeli za neke vrste relativno sebstvo. Vendar ni sprejemal sebstva kot »lastnika« duševnih dejev ali kot kako čisto bit(je) onkraj ali izza konkretnega posameznika. Spoznanje in samospoznanje ne potrebuje fiksne subjekta ali lastnika znanja.

Nágárdžunina kritika samolastnega sebstva neposredno zavrača mnenja o ločenem obstoju oseb, zavesti, jazov v razliki od duševnih dejav, npr. zaznav. Ni nobene potrebe po posebnih lastnikih duševnih dejev. Zato po Nágárdžuni iz obstoja duševnih dejev ne moremo sklepati, da mora obstajati nekdo, ki mu ti deji pripadajo. V tem smislu ne moremo dokazati obstoja večnega sebstva ali čistega jaza, ki bi obstajal izza empirične mentalne dejavnosti. Vendar pa prej navedena transcendentalna argumenta za obstoj čiste zavesti oz. čistega sebstva, zlasti Šankarin argument, ne dokazujeta obstoj subjekta mentalnih stanj, temveč le kažeta, kaj mora biti nujno dano pri vsakem dokazu o obstoju takšnega subjekta ali pri vsakem dvomu vanj. Čisto sebstvo ni oseba niti ni nekdo, ki mu »pripadajo« mentalni deji.

Ta (napačni) korak je kasneje v Evropi naredil Descartes v svojem dokazu *Cogita*, ko je imel mentalno substanco za posestnika vseh kogitacij. Šankara je pojmoval Sebstvo le kot čistega znalca ali še bolje, kot čisto pričo mentalne dejavnosti v osebi. Tudi za

Šankaro sodi vtis o pripadnosti mentalne dejavnosti k mentalnemu subjektu k empiričnemu jazu, ki je učinek máje, iluzije. Empirični jaz in njegovo »lastništvo« mentalnih dejev sta iluziji glede na Sebstvo.

Nágárdžuna je zavračal vsako sebstvo kot ločeno stvarnost ali ločeno bit. Mislim, da je njegova kritika pravilna, vendar pa prizadeva le nekatere ideje o sebstvu v indijski filozofsko-religiozni misli (npr. predstave o sebstvu kot od materije ločeni duševni bitnosti v jogi in sámkhiji ali predstave o božanskem sebstvu kot stvarniku sveta v teističnih sistemih). Ne zadeva pa neposredno nedualne vedánte, npr. v Šankarini verziji. Pri Šankari Sebstvo ni osebno sebstvo ali lastnik mentalnih stanj osebe, ni tudi samosvoje bitje nad svetom ali poleg sveta, kajti presega vse pojme biti in nebiti, imanence in transcendence, osebnosti in neosebnosti. Je skupna nadosebna resničnost vseh oseb, vseh individualnih zavesti. Res pa je, da Šankara dopušča, da se o Sebstvu govori kot o božanstvu, celo o osebnem božanstvu (Išvari, Šivi, Višnuju itd.) in ta odnos je za nas po njegovem celo neizogiben, dokler smo vezani na iluzijo ločenosti svoje duhovne biti od Sebstva.

To torej tudi po Šankari sodi v nižjo resnico, medtem ko za »znanca brahmana« vse to odpade in zanj je vse le Sebstvo. V predstavah o sebstvu kot absolutu ali božanstvu se znova uveljavi po Nágárdžunina kritika takšnih predstav, vendar je vprašanje, če tudi on ni vsaj na tiho pristajal na polteistične predstave o budah in bodisatvah kot poosebitvah praznine in nirváne, ki jih je razširjala mahājanska religija.

Zanimivo je, da je tudi Šankara uporabil prisposodbo o ogledalu, da bi z njo pojasnil svoje pojmovanje Sebstva. Vendar pri njem teče primera v drugo smer kot pri po Nágárdžuni. Šankara v *Upadeśasahasrī* (XVIII) ugotavlja, da je odsev obraza v ogledalu iluzoren. Ta odsev tudi on primerja z osebnim jazom kot lastnikom mentalnih funkcij. Vendar pa njega zanima »pravi obraz«, tisto, kar se zrcali v ogledalu. To pa je po njegovem večno sebstvo, ki je tiha priča vsega mentalnega dogajanja. Šele, če se ta priča zrcali v posameznem umu, se pojavi zavest o jazu in razlike med »menoj«, »teboj« itd. Te razlike se nanašajo na odsevno podobo Sebstva, posredno pa kažejo nanj. Nikakor pa ne morejo neposredno označiti Sebstva. Zato, ker se občutek jaza gradi na refleksiji Sebstva, ga označujemo z besedami, kot so »jaz«, »sebstvo«, ki pravzaprav pripadajo Sebstvu. Obraz v ogledalu je različen od ogledala, ker se ujema z ogledalom. Pravi obraz se razlikuje od svojega odseva, ker se ne ujema z ogledalom. Podobno se Sebstvo razlikuje od svojega odseva – jaza, kar pa vsakdanje znanje spregleda.⁵²

⁵² Šankara, 1941, str.227-8.

Nágárdžuna ni pojasnil, kaj v njegovi uporabi zrcalne primere ustreza obrazu, ki se zrcali v ogledalu. Tu ostaja njegova zgodba nejasna. Morda je to kar celota dejavnikov, ki sestavljajo osebo. Po drugi strani pa njegova in tudi splošna budistična kritika absolutizma sebstva, ki biva izza zastora máje, zadene tudi Šankarino teorijo Sebstva, ko ta pristaja na implicitni nepresežen dualizem med Sebstvom in májo (noumenalnim absolutom in pojavnim svetom). Še toliko bolj jo zadeva, če se Šankarina teorija predstavlja kot izrecno stališče, teza, v nasprotju z dejanskimi ali navideznimi tezami nasprotnikov.

Filozofi mádhjamike gojijo »nestališčno« mišljenje, ki ne potrebuje absoluta poleg sveta ali nad svetom. Tudi praznina in nirvána nista nekakšna negativna absoluta, kot so mnogi domnevali in še domnevajo in zamenjujejo to mišljenje z negativno teologijo. Res pa je, da v malo bolj poljudnih prikazih, zlasti če gre za religiozno rabo, dejansko pride do zdrsa v tovrstni negativni absolutizem in nato v negativno teologijo.

Vztrajam pa pri tem, da je posebnost izvirnega budizma in mádhjamike ravno v tem, da ohranja pot praznine, ki transcendirata običajni dualizem pozitivnih in negativnih poti in ostaja pot iz središča, kot je to nakazal že Čedomil Veljačić v svojih izvrstnih prikazih budizma. Ob tem pa je po mojem mnenju iz zgodovine budizma prav tako jasno razvidno, da se nekatere budistične smeri bolj, druge manj bližajo brahmansko-hinduistični metafiziki *ātmana-brahmana* in da se torej razlike med potjo praznine in potjo polnine zabrisujejo in relativizirajo, delno pa ena pot prehaja v drugo in obratno. Tudi opozicija med mádhjamiko in advaita vedánto je vse prej kot absolutna. Prej bi se dalo reči, da sta obe svojski verziji poti praznine, le da se druga »maskira« v vedsko-upanišadski panteizem, prva pa vsaj na ravni filozofskega govora ostaja čistejša.

Drugače je v duhovnih praksah máhájane, ki so prevzele glavne ideje mádhjamike kot svoj filozofski ovoj. Tam opažamo specifično budistično »maskiranje« v »pozitivne« metafizične in religiozne like npr. različna mešanja mádhjamike in jogácáre v tantricnem budizmu. Čistejši duhovno-praktični izraz mádhjamike, z minimalnim religioznim ali mitološkim pokritjem, morda najdemo šele v kitajskem chanu in njegovih »lokalnih« izpeljavah v vzhodnoazijskih kulturah, zlasti v japonskem zenu. Na to je verjetno močno vplival stik budizma z drugo pomembno potjo praznine, daoizmom. A o tem tu ne bom dalje govoril, ker bi to terjalo povsem novo razpravo. Nekaj pomembnih uvidov v to problematiko bo lahko bralec tega zbornika razbral iz sestavkov v tem zborniku, ki se ukvarjajo z chanom oz. zenom.

Ne moremo najti kakega dokončnega stališča, ki bi pomirilo na videz izključujoče si trditve zagovornikov obeh poti in mislim, da to na čisto miselni ravni niti ni mogoče. Niti zagovorniki *ātmana* niti njegovi kritiki niso podali povsem zadovoljivih argumentov

za svoje trditve. Mnoge misli so ostale v zraku in veliko stvari je v več stoletnih razpravah ostalo odprtih. Pomislimo le na težavo zagovornikov Sebstva, kako obrazložiti absolutnost čistega sebstva in nastanek kozmične iluzije, ki pričara videz pluralnosti sebstev. Če že pristanemo na končno ne-različnost vsakršne individualne zavesti in Sebstva, kot jo zagovarjajo nedualni vedántisti, potem bi moralo Sebstvo občutiti tudi individualne padce v iluzijo, ki sestavljajo individualne poteze sleherne individualne zavesti. To pa ni v skladu z absolutnostjo Sebstva. Po drugi strani pa popolna brezsebnost, ki jo zagovarjajo budisti, zlasti avtorji mádhjamike, preenostavno izbriše specifične smeri subjektiviranja, ki karakterizirajo vsako posamezno osebno zavestno bitje.

Že res, da so morda vse pozitivne predstave in vsebine o jazu, moj-osti, o kontinuiteti osebe v istem življenju ali skozi več življenj iluzije nerazsvetljenega uma. Vendar pa ostaja dejstvo, da se vse, kar posameznik zaznava, čuti, misli, dogaja, tako specifično »njemu samemu«, da se to dogaja zgolj *določeni* obliki te iluzije. In prav razlika te določenosti od vseh drugih individualnih določenosti iluzij ni več iluzorna, temveč bistvena. In je obenem nekaj globoko notranjega, subjektnega, če hočete. Temu pravim individualna smer subjektiviranja. Zdi se, da nas ta uvid nujno vodi do neke vrste brezpogojnega in obenem nadosebnega sebstva, torej bliže vedánti.

Ne vidim možnosti, da bi na teorijski ali pojmovni ravni lahko razrešili ta nasprotja. Ne moremo pa jim tudi ubežati s kako elegantno pozitivistično gesto, češ to so posli nam tujih metafizik in mistik. Mi pa zavračamo sleherno metafiziko in mistiko. Tu ni mesto, da bi se spustil v obširnejši prikaz splošne pomembnosti navedenih nasprotij in za iskanje kakih vzporednic v zahodnih filozofijah in religijah. Vsekakor pa v Evropi težko najdemo konsekvantne zagovornike poti praznine. Po intelektualno-teorijski plati so jim morda še najbliže nekateri antični skeptiki, blizu jim je tudi D. Hume, pa L. Wittgenstein in še kdo. Po duhovno-meditativni plati pa v Evropi preprosto ne vidim ustreznih budističnih poti praznine. Mistiki negativne teologije sodijo v prikrito obliko poti polnosti, tako kot upanišadski misleci, saj vsi poznajo absolutno bit, ki pa jo lahko določijo zgolj negativno, torej »ne to, ne ono«.

Brahmansko-vedántinska pot polnine in budistična pot praznine pa sta si nemara veliko bliže. Posebej, če skušamo uzreti tisto, kar sega onkraj besed in pojmovanj, namreč v tišino, ki jo nakazuje kontemplacija. Vzemimo npr. le nasvet o meditaciji brezsebnosti, kot ga je dal že Buda in so mu sledili mnogi budisti in tudi nebudisti in vodila za meditacijo, kot jih najdemo npr. pri skoraj sodobnem hindujskem mistiku in mislecu Ramani Maharshiju (1879-1950). Buda je svetoval postopno pozorno opazovanje o tem, kaj sem jaz. Gre za to, da ob tem, ko se zavedamo vsega, kar zaznavamo s svojimi

čutili⁵³, postopno razkrivamo različne »plasti« svojega bitja, s katerimi se identificiramo, kadar govorimo ali mislimo o samem sebi.

Najprej je na vrsti naš telesni lik oz. telo. Skoraj spontano in vsakdanje se identificiramo s telesom. Vendar pa nas pozorno spremljanje telesnih funkcij in občutkov slej ko prej privede k temu, da spoznamo začasnost in spremenljivost telesa. Skratka, »biti telo« se izkaže za kompleksno stanje nekega sistema, ki se nenehno spreminja. Resda se zdi, da pri tem ohranja določeno povezanost in stalnost, vendar pa ni v tem nobene trajne točke ali črte, ki bi nam omogočala identifikacijo samega sebe s telesom. To je treba izkusiti skozi meditativno spremljanje telesa in telesnih občutkov.

Šele potem uvidimo, da vsak poskus identifikacije samega sebe s telesom privede do neuspeha. Naš jaz, oseba ali sebstvo vedno »zaostaja« ali »prehiteva« telo. Poleg tega je telo, čim se poskušamo z njim identificirati, le eden od (sicer primarnih) predmetov zavesti. Dobimo torej dualizem med našo zavestjo, ki opazuje telo in telesom, kot predmetom doživljanja, opazovanja, razmišljanja itd. Skratka, odtod potegnemo sklep, ki ga spremlja tudi jasen uvid: Nisem telo. Buda svetuje tudi to, da preizkusimo tudi domnevo »Sem različen od telesa«. Tudi tu zaidemo v težave, kajti implicitno si zamišljamo »nekaj«, kar smo in je različno od telesa. Toda svojega telesa ne moremo »zapustiti«, »pozabiti«, ga odčarati. Vedno znova se vračamo vanj, vse naše predstave in misli so obarvane s telesnostjo. To kaže, da tudi nismo različni od telesa.

Nato se obrnemo v notranji svet, v duševnost in poskušamo v njem najti svoje sebstvo. Toda ob pozornem motrenju opazimo, da tudi tu ni nobene trajne notranje črte, poteze, substance, skratka ni ničesar, s čimer bi se lahko dokončno identificirali. Še več, sam akt identifikacije izdaja samega sebe. Identifikacija namreč potrebuje subjekt in

⁵³ Poleg petih standardnih čutil: vid, sluh, tip, okus in vonj budisti kot tudi vsa indijska tradicija priznava še šesti, tj. *miselni* čut. Misli namreč čutimo in le posredno proizvajamo. Za budiste je torej takorekoc »izvorna« napaka, če si domisljamo, da smo subjekti, avtorji svojih misli. Pač pa misli nekako »padajo« v nas in jih naš miselni čut le zazna in predstavi zavesti. Tako kot »fizični« čuti, tudi miselni čut potrebuje nek fizični organ za percepcijo misli. Misli so torej snovne in duhovne obenem, podobno kot vse čutne zaznave. Nekatere indijske tradicije (zlasti še dualistični filozofiji *sāṅkhya* in *joge*) priznavajo ti. prefinjeno »mentalno« snov in prefinjen – četudi snovni, aparat mentalne percepcije, ki je pravzaprav del celotne človekove telesnosti, ne pa nekaj zunaj nje. Tisto, kar je dejansko duhovno, nesnovno, leži daleč onkraj običajnih mentalnih pojavov in procesov, npr. čista jogijska zavest, *samādhi*), ki naj bi bila osvobojena tako od prostora kot časa. Po teh pojmovanjih imamo pri mentalnih pojavih opraviti le z *odbleskom* nesnovnosti. Ta odblesek je dan v čisti kvaliteti zavestnosti, ne pa npr. v kvaliteti, vsebini, strukturi ali dinamiki teh pojavov, pa tudi ne v osebni jazu. Tudi usmerjenost zavesti k predmetu (intencionalnost) po tem pojmovanju ni prosta snovnosti. Nasprotno, zato, ker se dogaja v času in se lahko nanaša na prostorske pojave (sansk. *rūpa*), je obeležena s prefinjeno »duševno snovjo« in njej ustreznimi karmičnimi zasnovami. Prav v prefinjeni mentalni snovi se skriva jedro karmičnih zasnov. Te domneve so morda koristne za preučitev razlik med bolj grobim »evropskim« dualizmom duh - telo in mnogo bolj prefinjenim »indijskim« pojmovanjem duševnosti in telesnosti, pa tudi za premostitev nekaterih zadreg glede snovnosti ali nesnovnosti zavesti in mentalnih pojavov v sodobni »filozofiji duha« (philosophy of mind).

objekt. Ta delitev sama pa preprečuje, da bi bili katerikoli objekt identifikacije. Celó, če si ubijemo v glavo, da smo »različni od zavesti« ali od duševnosti, ne uspemo, ker prav tako očitno ne moremo pobegniti od nje, vsaj dokler živimo. Tako se znajdemo v paradoksu, povsem primerljivem z zenovskim koanom: *Niti nismo karkoli niti nismo različni od česarkoli.*

Ta paradoks je nemara temeljni paradoks, ki tiči v jedru vseh zenovskih koanov. Njegova razrešitev privede do uvida, ki nas dvigne onkraj v sebi razcepljene misli, čustvovanja, doživljanja sebe in sveta okrog nas. To je pravi začetek poti in dejanskega uvida v brezsebnost, praznino ali ničnost. Čeprav so ti pojmi negativni, pa dejansko označujejo situacijo, ki enostavno »je«, ker je ostanek celote vsega, če od tega »odštejemo« sleherno predmetnost in subjektivnost obenem. Ta situacija ima opraviti z nami, predvsem z nami, pa čeprav se v njej ne najdemo in niti ne iščemo več. Od sebstva ostane le ta skrivnostni »ima opraviti z menoj tu in sedaj«. Po Budinih besedah in po pričevanju nešteti meditatorjev, ima ta situacija v enaki meri opraviti z vsemi bitji, kar jih je bilo, so ali bodo živela. Je torej prav toliko ali tako malo »moja« kot »tvoja«, kjer sem, v kolikor nisem, in nisem, v kolikor sem. Bobneči molk modreca je verjetno njen edini primeren izraz.

Prav podobno pot nam narekuje Maharshi, ki jasno in brez zadržkov sledi nedualni vedánti. Maharshi kot temeljno obliko meditacije priporoča trajno samoopazovanje in globoko samospraševanje (*vichara*): »Kdo (kaj) sem?« Gre za nenehno vračanje k temu vprašanju in za odkrito preučevanje vseh »predlogov« sebstva oz. jazovstva, ki nam jih ponuja naš duh. Tako se naš duh obrača vedno globlje v samega sebe, vendar pa kar po vrsti tudi razdira te predloge, kajti karkoli naj bi bil jaz, se ob globljem uvidu izkaže za še eno od samoiluzij. Dovolj je že dejstvo, da se lahko še vedno smiselno vprašamo: »Ali sem to res jaz?« Že to pomeni, da smo še vedno v razcepu med samim seboj in kakim odslikanim sebstvom. Vedno znova se sprašujemo tudi »Kdo je avtor te misli?« ali tega občutka, čustva itd.

Tudi tu se giblujemo v paradoksu. Po eni strani se nam razbijajo vsi predlogi za sebstvo, ugotavljamo, da nismo nič od tega. Po drugi strani pa smo vedno globlje »v sebi«. Naš vektor pozornosti kaže v neizrekljivo središče našega iskanja, torej tudi nismo brez sebstva. Maharshi pravi, da se naša pozornost osredišči okoli središča našega relativnega bitja, ki mu pravi »srce«. ⁵⁴ Če to samospraševanje gojimo dovolj vztrajno in

⁵⁴ (Duhovno učenje Ramane Maharshija, 1999, str. 33-43). To je važen poduk, saj mimogrede pove, da se mora naše samozavedanje odlepiti od »možganske« zavesti, tj. od virtualnega občutenja samega sebe v glavi in pomakniti svoje samoobčutenje bliže k srcu. Vendar pa Maharshi tudi pravi, da tega ne smemo zamenjati z podleganjem čustvom in afektom, ki po tradicionalnem pojmovanju prav tako »izhajajo« iz srca. Srce je za vsakogar središče globoke empatije in žive vzajemnosti vseh živih bitij. Prav podobno

nenehno, se enkrat zgodi bliskovit prelom, ko se v nas zasveti resnično sebstvo, govoreč vedántinsko – átman. Tedaj ne moremo reči ali misliti »*To sem jaz*«. Takšna misel bi bila že zgrešena, saj bi spreminjala Sebstvo v neko misel oz. v miselni predmet. Preostane le čisto zavedanje, ki je bit, zavest in blaženost (*sat-cit-ananda*). To ni tudi subjekt mišljenja. Tedaj bi se gibalo skupaj z njim, bilo dejavno ali pasivno, pač v skladu z trenutnim mišljenjem. Sebstvo ni subjekt čustvovanja, občutkov itd. Do resničnega sebstva ne pridemo prej, preden ne odpadejo vse iluzije sveta, katerega del naj bi bili.

Maharshi se je dobro zavedal pasti, v katere nas zapeljuje naš jaz (ego). Zato, da v »nas« zaživi resnično sebstvo, se mora razbliniti vse egoično (in seveda egoistično). Kar tu preostane, je átman.⁵⁵ S spraševanjem »Kdo sem jaz?« se naša misel najprej prefinja in pogloblja, na koncu pa se tudi misel in samo vprašanje razkroji in izgine v čisti zavesti, bolje v čistem sebstvu. Tedaj se ne moremo in tudi ni več smiselno spraševanje »Kdo sem jaz?«, kar je znak uvida v Sebstvo.

Čeprav na pojmovni ali »teoretski« ravni najdemo velike razlike med upanišadsko-vedántinskim iskanjem Sebstva, ki sledi poti polnine in budistično brezsebnostjo, ki sledi poti praznine, pa se smeri duhovne realizacije bolj ujemajo. Zdi se, da gre pri obeh poteh za neke vrste transcendiranje samega sebe navznoter. Zato domnevam, da »duhovna vektorja« obeh poti merita v isto točko. Čeprav obe poti puščata za seboj vse besede in mišljenja, nauke in dogme. Nekatere razlike še ostanejo celo na tej ravni: Budisti npr. praviloma zelo nedoločno in odprto in pogosto zgolj negativno naznačujejo to, kar preostane po očiščenju vseh iluzij glede sebstva, medtem ko se vedántinska metoda očiščenja nekako zaključi v samo-razkritju absolutnega sebstva, ki je najvišja božanska resničnost vseh bitij. Brez tega, da sami krenemo na »pot«, ne moremo reči, ali gre tu za globlje in nepresegljive razlike ali le za razlike v metodi, medtem ko »smerni vektor« meditativnega prečiščenja kaže v isto smer.⁵⁶

Na to misel me navaja tudi dejstvo, da poznamo v budizmu poleg prej omenjene Budove metode distanciranja od vseh podob sebstva zelo podobno metodo

govorijo budistični napotki o meditaciji, še zlasti mahájánski spisi, ki poudarjajo, da mora meditator nujno razviti ti. bodhichitto (um razsvetljenja), tj. globoko zavest o povezanosti z vsemi bitji v pristnem sočutju. Ta zavest prav tako »domuje« v srcu. Seveda bi lahko navedli mnoge podobne misli judovskih, krščanskih in islamskih mistikov o bivanju boga, pa tudi resničnega jaza človeka v njegovem srcu.

⁵⁵ Tu sem le v zelo skrčeni obliki povzel zelo kompleksno, čeprav povsem jasno metodo samospraševanja R. Maharshija (1999). Maharshijeva metoda ni nekaj novega, saj jo srečamo že v upanišadah, pa pri Šankari in drugih indijskih mislecih in mistikih. Vendar pa je bil Maharshi živ primerek molčečega modreca, ki je v zelo čisti in popolni obliki uresničil svojo Pot. Predstavljal je živo ponovitev upanišadskih modrecev, obenem pa je že s svojim likom in aurično prisotnostjo izžareval modrost in duhovno samouresničenje.

⁵⁶ Nekoč sem se o tem pogovarjal z enim od pomembnih učiteljev vietnamskega chan budizma. Dejal mi je, da Maharshijeva pot nedvomno gre v pravo smer, vendar pa na koncu »še nekaj preostaja«, kar je neizrečeno in neizrečno in na kar meri Budov molk oz. izogibanje vsem opisom brezpogojnega (nirváne).

samospraševanja, kot jo je predstavil Maharshi. Najdemo jo že v zgodnjem kitajskem chanu in je bila začetek kasnejše metode koanov. Tej metodi so dejali »jedro pogovora« (ts'an hua t'ou). Gre za stalno tiho samospraševanje o samem sebi v smislu: »Kdo je ta, ki pravkar meditira?«, »Kdo je ta, ki pravkar je?« itd. Pri vsaki dejavnosti, zlasti duhovni, se sprašujemo: »Kdo je ta, ki to počne?« Temu lahko sledijo lahko naslednja vprašanja, ki zadirajo še globlje: »Kje sem bil, preden sem bil rojen«, »Kakšen je bil moj obraz preden sem se rodil?«, »Kam grem po smrti«, »Kje (kdo) sem, ko ni nobenih misli in sanj?«, »Kaj je izvor misli?«. Lahko pa vztrajamo zgolj pri osnovnem vprašanju: »Kdo (kaj) sem pravzaprav?«

Ključno je ohranjanje zavesti, da je odgovor na to vprašanje usodnega pomena za tistega, ki si ga zastavlja in, da ga ne more potlačiti ali odriniti s kako intelektualno npr. filozofsko gesto. Zares se znajde v situaciji, ki jo je opisal zenovski učitelj Mumon na začetku svoje slavne zbirke koanov (Mumonkan), potem ko je predstavil prvi koan, znameniti »Mu«.⁵⁷ Situacija je enaka pri vseh koanih in pri prej omenjenem samospraševanju:

»Razmišljajte o tem dan in noč, a ne pustite se zavesti v zmoto, da odgovora ni, ali pa da govori o praznini, nasprotju vsega, kar obstaja. Iskanje rešitve vas mora tako prevzeti, da se vam kot kroglica žarečega železa zatakne v grlu in je ne morete niti požreti niti izpljuniti.«⁵⁸

Podobno kot Maharshi tudi chanovski učitelji poudarjajo, da ne gre za razumsko raziskovanje, čeprav ga ne izključujejo. Pravzaprav mora učenec na svoji koži izkusiti, kako ga razumski odgovori na ta vprašanja ne privedejo nikamor. Ostane pa njihova skrita ost, ki gloda dalje. Privede nas do »velikega dvoma« v vse miselne oz. duhovne zmožnosti in prav to nas morda privede k preseganju vsega diskurzivnega mišljenja, zlasti k distanci od osebne subjektivnosti. Meditator končno zaupa le še samemu spraševanju, ki postane tako rekoč avtomatsko. Spraševanje spontano spremlja vse, kar počne, misli, doživlja. Vse se spreminja v veliko vprašanje oz. v velik dvom. Ta dvom tokrat ni skeptičen, ni izraz nezaupanja vase ali v dharmo ipd., temveč je meditativna izkušnja, ki tiči za nerešenim vprašanjem »Kdo sem jaz?« Čim večji oz. intenzivnejši je ta dvom, intenzivnejše bo razsvetljenje, ki ustreza razrešitvi vprašanja.⁵⁹

Pomembno pa se mi zdi opozorilo, da se meditatorju pogosto zdi, da je dosegel razsvetljenje, da živi v stanju brez vzgibov misli, dejansko pa je v ozadju še vedno

⁵⁷ »Mu« (v kitajščini »Vu«) je odgovor na vprašanje »Ali ima pes Budovo naravo?«, ki ga je dal mojster Džošu nekemu učencu. »Mu« dobesedno pomeni »Ne«, vendar v tem primeru ne gre za logični pomen, temveč za na videz iracionalni in spontani izraz razsvetljene narave.

⁵⁸ Vrata brez vrat, 1986, str. 9.

⁵⁹ Yuan, Walker, 1986, str.3-4, Sheng Yen, 1982, str. 26-29.

prisotna tiha misel na jaz. Najtežje je premagati prav to nezavedno miselno (egoično) spremljavo kontemplacije, ki je zgolj neke vrste v kozmos razširjeni jaz. Pravzaprav je niti ne more premagati, ker stvar ni v premagovanju neke ovire ali v kakem osebnem dosežku, stanju itd., temveč v samo-razvozlanju mentalnih vozlov in eksistencialnih krčev, ki sicer tvorijo našo individualno naravo.⁶⁰ To razvozlanje se zgodi, ko duh ne zdrži več v iluziji samobitnosti vpričo resničnosti, ki je v ozadju intenzivnega samospraševanja. Tedaj ni več nobene vezanosti na bitja okrog nas ali na samega sebe kot ločeno bitje, pa vendar obstaja intenziven odnos sočutja do vsega živega, predvsem do bitij, ki lahko trpijo bolečino. Praznina vseh bitij se tako izenači s polnostjo odnosa do njih.

Zdi se nam nemogoče in nadvse paradoksalno, da je v budistični optiki resnična osvoboditev prisotna tedaj, ko v nas ni več nobene misli o bitjih, ki bi jim lahko pomagali ali jih razsvetlili (vključno s nami samimi), vendar pa budisti vztrajajo pri tem, da je to edino pravo razsvetljenje in rešitev od trpljenja. Po njihovem mnenju prav tedaj dosežemo spontano intenzivno nemiselno-nečustveno sočutje s slehernim bitjem, ki nam stopi na pot. Temu načinu bivanja bi lahko dejali popolna medbitnost. Ne veže se na nič in nikogar in ne beži od ničesar in nikogar, pa vendar je kot most, preko katerega lahko stopajo vsa čuteča bitja na poti razsvetljenja.

To je pozitivna vsebina izkustva vsesplošne praznine, ki se izkaže za skupno podlago samsāre in nirvāne. Pot praznine in pot polnine se tu morda srečata, še bolje bi bilo reči, da se razpustita v nečem, kar ju presega. Dobro jo izrazi znamenita zenovska pesnitev o ukrotitvi pobegle krave, ki je prispodoba za pot razsvetljenja. Sestavljena je iz desetih kitic, ki jih spremlja deset slikic, ki prikazujejo posamezne stopnje »ukrotitve krave«.

Krava ponazarja našo notranjo naravo, ki se iz izgubljene in uporne živali počasi preobrazi v udomačeno bitje. Ko je krava enkrat najdena in ukročena (šesta slika), preprosto izgine (sedma slika) in nato (v osmi sliki) izgine tudi pastir sam, ostane le praznina. To še ni končna stopnja, moramo se še vrniti domov, tj. k svojemu izvoru, pravi naravi (deveta slika). A »vračanje« je že napačen korak, bolje je ostati tam, kjer si in pozabiti na ves svet. Tudi to še ni končna stopnja, saj še živi v mediju pozabe na svet. V zadnji, deseti stopnji se pastir »vrača v mesto, iz rok se mu širi blagoslov«. Niti

⁶⁰ Tudi Maharshi je opozarjal na težko premagljivo iluzijo kozmičnega sebstva, ki je v resnici le neznansko prefinjena mentalna sublimacija osebnega jaza. Sem sodijo tudi razna religiozna občutja, npr. izkušnje zlivanja posameznika z izbranim božanstvom, ki jih je bila polna hindujska religiozna praksa. Maharshi dopušča, da so ta stanja nujna vmesna stopnja na poti do dokončnega razsvetljenja, vendar pa še niso to razsvetljenje (tj. osvoboditev brez oprijemkov ali spoznanje »nirguṇa brahmana«, absolutna brez kvalitete in brez podob).

najmodrejši ne morejo prepoznati njegovega notranjega življenja, on pa hodi po svojih poteh in ne sledi nikomur več. Lahko ga vidimo v družbi pijancev in mesarjev, kajti on in oni so postali bude.

»Golih prsi, bosih nog, tako odhaja na trg,

blaten, prašen, krohotajoč se.

Kaj naj mu bo čudežna božja moč!

Kajti, glej, samo da se jih dotakne s prstom, zacvetijo suhe veje!«⁶¹

⁶¹ prev. po Veljačić, 1958, str. 329. Veljačić navaja Suzukijev prevod in komentar desetih kitic. Eno od mnogih upodobitev teh vrstic najdemo lahko na straneh slovenskega prevoda Mumonkana, »Vrata brez vrat«, 1986.

LITERATURA:

Prevodi:

- (1986): A Treasury of the Buddha's Discourses from the Majjhima-nikaya (Middle Collection), Vol. II (izbor: Phra Khantipalo, prevod: Ven. Nyanamoli Thera), Mahāmakut Press, Bangkok
- (1919): Die Geheimnisse des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishads (prevod in izbor: Paul Deussen), Brockhaus, Leipzig
- Duhovno učenje Ramane Maharshija. (prevod: Matjaž Musek), Aura, Ljubljana
- (1922): Reden des Buddha. (prevod in izbor: Hermann Oldenberg), K. Wolf Verl., München
- (1958): Upanishaden. Altindische Weisheit. (prevod in izbor: Alfred Hillerbrandt), Eugen Diederichs, Düsseldorf-Köln
- (1997): Vimalakīrti Sūtra. (prevod: Burton Watson), Columbia Univ. Press, New York
- (1990): Vprašanja kralja Milinde (prevod: Primož Pečenko), MK, Ljubljana
- Vrata brez vrat. Koani in zenovske zgodbe. (izbor in prevod: Vasja Cerar), MK, Ljubljana

Buddhagosa, Bh. (1997): Vissudhi Magga (The Path of Purification) (prevod: Bhikhu Ñānamoli), Singapore Buddhist Meditation Centre, Singapur

Candrakīrti (1979): Prasannapadā (Lucid Exposition of the Middle Way) (prevod: Mervyn Sprung), Routledge and Kegan, Paul

Frauwallner, E. (1969): Die Philosophie des Buddhismus. Akademie Verl., Berlin

Šankara (1887): Die Sūtra's des Vedānta (prevod: Paul Deussen), Brockhaus, Leipzig

Šankara (1941): Upadeśa sāhasri (Tisoč naukov). (prevod: Svami Jadadānanda), Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras

Yuan, M., Walker, J. (1986): Grass Mountain. Samule Weiser, York Beach/Maine

Spremna literatura:

Hoffman, F. J. (1987): Rationality and Mind in Early Buddhism. Motilal Banarsidass, Delhi, Madras

Iveković, R. (1977): Rana budistička misao. V. Masleša, Sarajevo

- Krishna, D. (1992): *Indian Philosophy, A Counter Perspective*. Delhi, Oxford Univ. Press, Oxford
- Lusters, D. (1998): *Buddhism, Yogācāra School of*. V: E. Craig (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York
- Parfit, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford Univ. Press, Oxford
- Pečenko, P. (1990): *Pot pozornosti*. Domus, Ljubljana
- Radakrišnan, S. (1965a, b): *Indijska filozofija I, II*. Nolit, Beograd
- Sheng Yen (1982): *Getting the Buddha Mind*. Dharma Drum Publ., Elmhurst, New York
- Tripathi, Ch. L. (1972): *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism*. Bharat-Bharati, Benares
- Tuči, Đž. (1982): *Istorija indijske filozofije*. Nolit, Beograd
- Ule, A. (1997): *Transcendental Arguments on the Self in Indian and in European Philosophy*. V: S. Đokić (ur.), *Sudesika. Festschrift Bhikkhu Nānājīvako*, Otvoreno društvo, Zagreb
- Veljačić, Č. (1958): *Filozofija istočnih naroda. II*, Matica hrvatska, Zagreb
- Veljačić, Č. (Bhikkhu Nānājīvako) (1978): *Razmeđa azijskih filozofija*. Liber, Zagreb
- Veljačić, Č. (Bhikkhu Nānājīvako) (1992): *Ločnice azijskih filozofij. I.*, CZ, Ljubljana
- Wittgenstein, L. (1969): *Philosophische Untersuchungen*. V: L. Wittgenstein, *Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt/M
- Zimmer, H. (1973): *Philosophie und Religion Indiens*. Suhrkamp, Frankfurt/M

Ključne besede: brahmanizem, budizem, vedānta, sebstvo, praznina, meditacija

Andrej Ule

Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji

Raziskujem razmerje med iskanjem večnega sebstva – *ātmana* v brahmanizmu in vedānti (pot polnine) in iskanjem nesebstva – *anātmana* v budizmu (pot praznine). Budisti zavračajo substancialnost sebstva ter to nasprotje med absolutnim in kozmično iluzijo (májo) in zagovarjajo čisto procesno in upogojeno naravo sebstva. Kljub temu pa so nekateri budistični filozofi (npr. avtorji *yogacāre*) razvili pojem »skladiščne« zavesti (*ālaya-vijnāna*), ki je osnova vse pojavnosti. Nekatere teze in argumenti te budistične šole so sorodni tezam in argumentom Šankare o Sebstvu kot čisti zavesti. Nasprotno pa filozofi *mādhjamike* (Nágárdžuna idr.) radikalno zavračajo vsak absolut in vsakršno metafizično sebstvo. Sledijo Budovi misli, da sta sebstvo in nesebstvo enako prazna. Nágárdžuna dopušča čisti proces spoznanja in samo-spoznanja brez fiksnega subjekta ali »lastnika« znanja. Ta proces bi lahko imeli za nekakšno relativno sebstvo. Do večjega prepletanja budizma in vedānte pride v meditacijskih metodah distanciranja od iluzornih oblik sebstva (»To nisem jaz«). Zdi se, da gre za sorodno transcendiranje samega sebe navznoter, ki se srečuje v paradoksalni čistini brez bitij, vendar pa z najglobljim odnosom do njih.

Andrej Ule je profesor za teorijo znanosti in analitično filozofijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Nekaj knjig: *Sodobne teorije znanosti* (Ljubljana, 1992), *Znanost, znanje in stvarnost* (Ljubljana, 1996), *Operationen und Regeln bei Wittgenstein* (Frankfurt, 1998). Že dolgo časa se ukvarja tudi s komparacijo azijskih in evropskih filozofij, npr. v sestavkih *Absolutno kot predmet mišljenja in kontemplacije* (Ljubljana, 1990), *Logic and Contemplation - a Wittgenstian Approach* (Paris, 1992), *Transcendental Arguments on the Self in Indian and in European Philosophy* (Zagreb, 1997).

Key Words: Brahmanism, Buddhism, Vedānta, Self, Voidness, meditation

Andrej Ule

The way of fullness and the way of voidness in thought and meditation

I analyse the relationship between the search of an eternal self – *ātman* in Brahmanism and Vedānta (the way of fullness) and the search of not self – *anātman* (the way of voidness). Buddhists deny the substantiality of self and the crude opposition of the Absolute and *Māyā*. They defend the pure processual and conditional nature of the self. Some Buddhist philosophers (i. e., authors of *yogacāra*) have developed the concept of storage consciousness (*ālaya-vijnāna*) which is the basis of phenomenal reality. Some theses and arguments of this school are similar to the arguments of Šankara on the Self

as the pure consciousness. On the contrary the philosophers of Mādhyamika (Nāgārjuna et al.) consequently deny each absolute and each metaphysical self. They follow the Buddha's thought on the self and the not self as equally void. Nāgārjuna allows the pure process of knowledge and self-knowledge without a fix subject or a "appropriator" of knowledge. This process could be taken as a relative self. A more extensive interweaving of Buddhism and Vedānta is appearing in the methods of taking distance from fictive forms of the self ("I am not this"). It seems we have there a similar kind of inwards transcending of ourselves that are meeting in the paradoxical pureness without being but with the deepest relationship to them.

Andrej Ule is a Professor of Philosophy of science and Analytic philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Some books: *Modern Theories of Science* (Ljubljana 1992), *Knowledge, Science, and Reality* (Ljubljana 1996), *Regeln und Operationen bei Wittgenstein* (Frankfurt, 1998). He has been working on the comparison of Asian and European philosophies, for example in the articles 'Absolute as the Object of Thought and Contemplation' (Ljubljana, 1990), 'Logic and Contemplation - A Wittgenstianian Approach' (Paris, 1992), 'Transcendental Arguments on the Self in Indian and in European Philosophy' (Zagreb, 1997).

SloTHERA november 2007