

Odsevi dežele vzhajajočega sonca

© Marko Uršič (Knjiga XII, v nastajanju)

*V svetovju so tudi takšne dežele,
ki so čiste, neskrunjene, iz duha izvirajoče –
kakor odsevi, videnja, brezmejno so široke,
vsaka je drugačna, kakor v Indrovi mreži.*

(Avatamsaka sutra, IV, 188)

I. Mreža odsevov

[Dragoceni spomin](#)

[Som in bučka](#)

[Girlanda sutra](#)

[»Seid umschlungen, Millionen ...«](#)

[Mu no basho](#)

[Sutra srca](#)

[Kare-sansui](#)

[Zenovski vrt na Lofotih](#)

[Kdo ali kaj je za luno](#)

[Transhumanizem](#)

[Moderno iskanje »svetega grala«](#)

[Kajmon-dake in mojster Dōgen](#)

[Genjō-kōan](#)

[Hanami in Budova cvetlica](#)

[O sedenju in hoji](#)

[Mali gozdni tempelj](#)

[Zaničevanje sveta je zabloda](#)

[Pismo otoku](#)

[Glas vpijočega v puščavi \(dokument\)](#)

[Jezero, ribič, begunci in menihi](#)

[Čemú sutre?](#)

[Sudhana v Maitrayanini palači](#)

[Srečanje z okostnjaki](#)

[Stupe in cedre na gori Koya-san](#)

[Lotos sutra](#)

[Dva svetova v eni sami deželi](#)

[Ichi-go-ichi-e](#)

[Vodnjak štirih časov](#)

[Apel za mir \(dokument\)](#)

[Hirošima](#)

[Ob koncu nekega eona](#)

[Ognjena krogla](#)

[V Maitreyevem stolpu](#)

II. *Muga*

[Jaz kot zrcalo](#)

[Dragocenost nerazbitega zrcala](#)

[Nāgārjunova »srednja pot«](#)

[Tetralema \(ne\)jaza](#)

[Kyōzanov krohot](#)

[Kastor in Poluks](#)

[Kakor kak odradek](#)

[»Gledišče praznine«](#)

[Dvojni pogled](#)

[Vrnitev v palačo](#)

[Ritsurin-kōen](#)

[Diamantna sutra](#)

[»Le kje naj se nabira prah?«](#)

[»Ne ena sama stvar«](#)

[Verzi sijočega bobna](#)

[Amor fati](#) (skoraj dokument)

[Jiko to hana](#)

[Mislim, torej nisem?](#)

[Iskrice duha](#)

[Imena biserov](#)

[Murasakino cesarstvo znakov](#)

[Lankavatara sutra](#)

[»Hram zavesti«](#)

[Magma ante portas](#)

[Namu-myōho-rengē-kyō](#)

[Težave s sočutjem](#)

[Filozofska metanoja](#)

[Soku-hi](#)

[Kurama-dera](#)

[»Buda ima naravo srca«](#)

[Ku in čas](#)

[Sanjska vrata](#)

[Imena luči](#)

III. **Skodelica čaja**

#

#

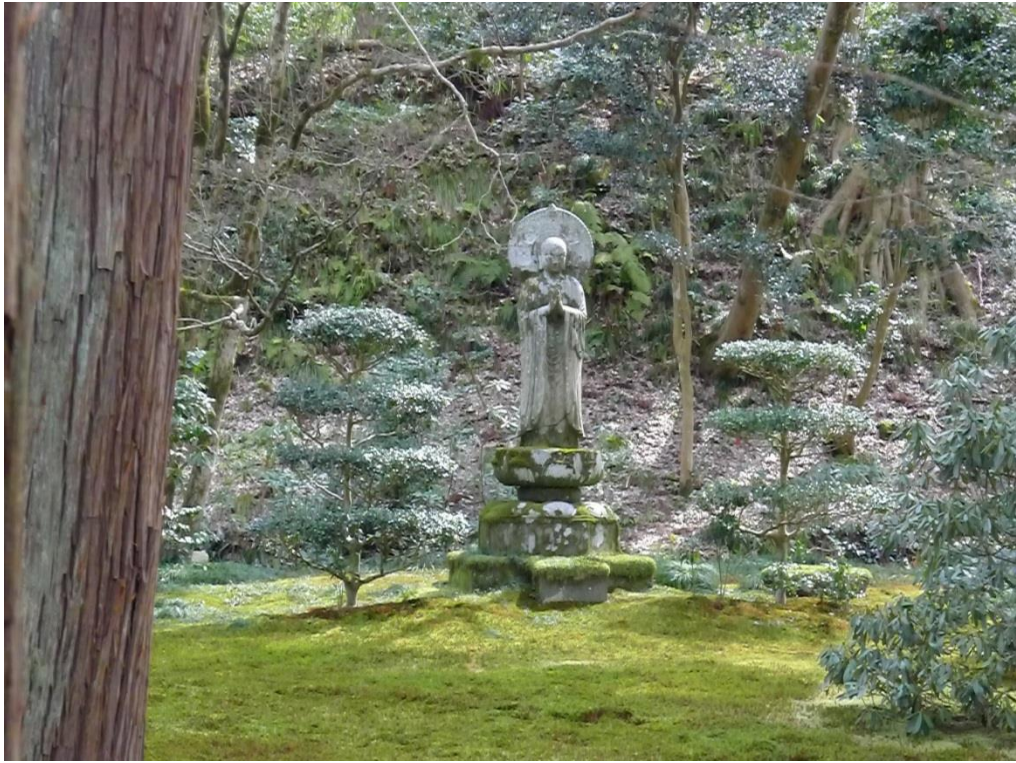
(... do 33+1, skupno I–III =100)

[Bibliografija](#)

Imensko kazalo

I

Mreža odsevov



Dragoceni spomin

Ohara pri Kjotu je bila s svojimi templji-in-vrtovi ena izmed postaj mojega budističnega romanja. – Kakor je zapisal N.: »Veličina, mir, sončna svetloba – ta trojica obsega vse, kar si želi in od sebe zahteva mislec ... to je kraljestvo, v katerem vlada velika *trojica veselja*.« V krščanski sv. Trojici ne morem najti tega miru, te svetlobe, tega radostnega, neskajjenega veselja. Tu v Ohari pa Buda, njegova bronasta soha med drevjem svetiščnega vrta, igra na biwo, japonsko lutnjo – veseli se zmage nad zmajem, vesoljnim trpljenjem. Na srebrno zelenih lističih se lesketajo kapljice jutranjega dežja. Med mahovjem vznikajo kamniti gnomi. Iz svetišča Sanzen-in zazveni nekaj svetlo-temnih udarcev zvona – toliko, da znova prikličejo tišino. Tu je neznansko globoka. Tišina in jasnina. Sončava, lepota narave, presežna prisotnost duha. Sem na drugem koncu istega sveta. Tiha, svetla radost.

(zapisano dve leti pozneje, 2. 2. 2021)



Som in bučka

Prvega pomladnega dne leta 2019, na moj prvi dan (znova) v Kjotu, sem se sprehodil od mestne četrti Enmachi, kjer sem prenočeval, do tempeljskega kompleksa Myoshin-ji. V oblačnem popoldnevu tam ni bilo skoraj nikogar, kot da bi vstopil v mesto duhov, v katerem pa je vse urejeno in negovano, vse do zadnje stezice in krpice mahu. *Lonely Planet* mi je svetoval, naj si ogledam zenovski tempelj z vrtom Taizo-in, ki bi ga sicer komaj opazil med drugimi, večjimi svetišči v Myoshin-jiju (izraz 'svetišče' tu uporabljam kot sinonim za budističnih 'tempelj', drugje tudi za šintoistični 'hram'). Nasvet *Samotnega planeta* je bil res dober. – Ko sem stopil skozi *sanmon* (vhodni portal) in plačal nekaj drobiža za vstopnino, sem mimo cvetoče azaleje kmalu prišel do »Budove dvorane«, ki v tem templju služi obenem kot *hojo* (rezidenca glavnega meniha) in *hatto* (prostor za »nauk«, meditacijske seanse). Dvorana je svetla, z vseh strani osvetljena s *shoji* (papirno-prosojnimi drsnimi okni oziroma vrati), tla so obložena s *tatamiji*, oltar je nefiguralen, zenovski, na stojalu pred njim je odprta knjiga, zraven na mizici nekaj ritualnega posodja. Vstop v to dvorano, skozi »vrata brez vrat«, je trenutno sicer zaprečen z leseno pregrado, pred katero obstanem na verandi, ki prostorsko povezuje svetišče z vrtom – sam v tišini, poglobljeni s ptičjim petjem in šumom vode nekje v ozadju, kot kak *basso continuo*. Povezanost zunanosti in notranosti, zabris meje med njima, je nasploh zelo lepa značilnost svetih krajev v Deželi vzhajajočega sonca.

Ob strani verande, na dveh *fusumah* (masivnih drsnih vratih) je naslikan par elegantnih belo-črnih žerjavov. Tik ob sebi pa v okvirju pod steklom zagledam glavno znamenitost tega templja: to je najstarejša ohranjena japonska tuš risba, imenovana *Hyōnenzu* – kar pomeni »Ujeti soma z bučko« – mojstrovina slikarja Josetsuja iz leta 1415. (Nikjer ne piše, da je to zgolj kopija, a komaj verjamem, da se lahko neženirano dotaknem enega izmed japonskih narodnih zakladov.) Risbo je pri slikarju naročil šogun Yoshimochi iz klana Ashikaga. Na njej je narisana star mož v raševini, ki se z bučko v rokah – takšno z ožjim vratom, ki bi jo lahko uporabil kot flaško – pripravlja, da v reki ujame soma, precej večjega od bučke. V ozadju so gorski vršaci v meglicah, ob reki rastejo trije bambusi, skratka, tipična japonska mizanscena. Na tej risbi je upodobljeno – kot izvem dosti pozneje – že starodavno ribiško »bučkanje«, tj. privabljanje soma iz globine s potrkavanjem z bučko po vodni gladini. Šogun Yoshimochi je pokazal Josetsujevo risbo 31 najbolj brihtnim menihom s »Petih gorá«, tj. iz petih glavnih budističnih svetišč v Kjotu, in jim zastavil vprašanje: »Kako ujameš velikega soma z majhno bučko?« Menihi očitno niso poznali ribiškega bučkanja in so to vprašanje razumeli kot neke vrste koan, zenovsko uganko. Nad risbo je daljši zapis, ki navaja imena teh menihov in tudi nekaj njihovih čudaških odgovorov (angleške prevode najdeš na spletu). Naj tu prevedem samo tegale: »Če si že ujel ribo z bučko, pa si skuhajmo iz nje čisto juho; in če nimamo riža, vzemimo nekaj peska in ga zakuhajmo vanjo.«

Ko nadaljujem pot po vrtu Taizo-in, premišljuje o tem domnevnem koanu in nasploh o »smislu« oziroma ne-smislu zenovskih ugank. Zraven Budove dvorane je najstarejši del suhega peščenega vrta (avtor Kanō Monotobu, 16. stol.), ki kakor potok obliva »otočke« – z mahom in lišaji poraščene skale ter sferično obrezane pušpane. Na mestu, kjer se potok zoži, vodi čezenj monolitni mostič, na mojem bregu pa je izvir »prave« studenčnice z majhnim kamnitim vodnjakom, na katerega sta položena svež kamelijin cvet in bambusna zajemalka: z njo si zlijem po rokah vroče-hladno substanco življenja – ta mali vodni ritual mi je eden najljubših na Japonskem. Ko grem dalje, se mi izza žive meje prikažeta Sonce in Luna, ozemljena v dveh simetričnih, peščeno-skalnih vrtnih

umetninah, v svetlem *yang*u in temnem *yin*u. V njunem objemu se razprostirajo veje ogromne češnje žalujke, ki pa zdaj, žal, še ni v polnem razcvetu. – Ob vsem tem se čudim, da sem tu, tako zelo drugje.

Največji del vrta Taizo-in pa je novejši »vrt z ribnikom« (*yoko-en*), ki ga je ustvaril arhitekt Nakane Kinsaku v minulem stoletju. Oživlja ga pravi potok – no, v onem resnično *pravem* pomenu je to reka, ki se izliva v jezero ali celo morje – potok, ki se s tihim šumenjem spušča z »gorske« vzpetine, teče mimo premišljeno obrezanih, nežno rdečih grmičev (*karikomi*) v ribnik, v katerem plavajo zlati krapci. Na bregu tega jezera, ob cvetočem grmu kamelije, je klopca, na katero se usedem in premišljam, kaj bi jaz odgovoril šogunu na vprašanje »Kako ujameš velikega soma z majhno bučko?« Če bi rekel, da to nikakor ni mogoče, bi me gotovo dal prebičati. Pravim si: ampak saj *to* res ni mogoče – le kako naj bi v manjšo bučko ujel večjo ribo? Seveda pa je zenovska modrost ravno v tem, da tega *ne* izrečeš. Kajti v *nekem* smislu je tudi to mogoče. A brž ko uganko razrešiš, si že izgubil njen pravi smisel. Zato je bolje – če že moraš nekaj odgovoriti šogunu – da odgovoriš z novim nesmisлом, recimo s tistim o pesku v juhi namesto riža. Ob tem pomislim, da je najbrž napačna že ta moja meta-razlaga, čeprav je mišljena zgolj *per negationem*, kajti pri zenovskih koanah je neustrezna vsaka racionalna razlaga, naj bo še takó »apofatična«. Z razlaganjem se ujameš, hočeš nočeš, v krožno past in v najboljšem primeru dobiš od svojega mojstra le nekaj blagih, pedagoških udarcev z bambusovo palico po prstih. – Kakorkoli že, zahodni filozofi težko vzdržimo v tem vzhodnem molku. Mar si nisem tudi sam na začetku svoje prve knjige zapisal kot filozofski moto parafrazo Wittgensteinove sedme teze: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo govoriti vedno znova?« In tudi Wittgenstein ni molčal, potem ko je zaključil svoj *Traktat*, nasprotno, napisal je še na tisoče besed, igral je še mnogo drugih »jezikovnih iger«.

Nemara bi bilo res bolje molčati, a naj ta zapis vendarle zaključim še s kratkim poročilom o obisku čajnice *Daikyuan* v tem vrtu-svetišču. Tako kot Budova dvorana je tudi čajnica odprta v vrt, s krasnim razgledom na »jezero«, »reko« in »gore« v ozadju. – Potem ko sem v žepu našel pet kovancev in plačal 500 ¥ (tj. približno 4 €, kar seveda ni veliko za *cha-no-yu*, čajni obred) ter si pred stopnicami na verando sezul čevlje, sem se na živo rdeči preprogi usedel v klečečem položaju na lastne pete, saj ne zmorem sedeti v »lotosu«. Tu, v čajnici nisem bil več edini obiskovalec, malce vstran je sedel par, ki mu je nasproti sedeči menih nekaj govoril v japonščini. Pomislil sem, da bo nagovoril tudi mene, v angleščini, ali me vsaj pozdravil, pa me ni, morda zaradi prislovične japonske diskretnosti. Zato pa se mi je prijazno nasmehnila gospa, ki mi je prinesla na lakiranem pladnju pravo malo kulinarično mojstrovino: v rjavi skledici zeleni čaj (*o-cha*), góst skoraj kot zelenjavna omaka, v drugi skledici, na prtičku iz hrapavega papirja, pa majhno slaščico – minjon z reliefom soma in bučke. Počasi sem srebal *o-cho*, ta »sveti čaj« s prav posebno aromo, grizljal priboljšek imenitnega okusa in pogledoval zdaj na vrt zdaj v notranjost čajnice, kjer v *tokonomi* (posvečeni stenski niši), ob češnjevi *ikebani* z brstečimi popki, visi zvitek z minimalistično, kaligrafsko podobo Darume (oz. Bodhidharme), Prvega patriarha zen budizma.

(9. 4. 2021, po dnevniškem zapisu z dne 21. 3. 2019)

Girlanda sutra

Vélíka *Girlanda – Avatamsaka sutra* (»Sutra cvetnega okrasja«) – je budistična poema svetlobe, zrcaljenja vseh razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij v vesoljni »Indrovi mreži«, hkrati pa je to sutra neskončnosti, brezmejnih »desetih smeri«, v katerih so nanizane *budde* in *bodhisattve*. *Girlanda* je biblično obsežna zbirka spisov kitajske smeri *hua-yan* (ali *hua-yen*, jap. *kegon*) budizma mahajana (*mahāyāna*, »veliki voz«): zajema 39 spisov, najstarejši so nastali v Indiji nekaj stoletij po Gotami Budi, vendar je v celoti ohranjena v kitajskem prevodu iz sanskrta v 5. stol. po Kr., tako da se prevaja v moderne jezike iz kitajščine (moji prevodi odlomkov, ki sledijo, so iz angleščine, gl. [Avt] v Bibliografiji). Vsekakor je *Avatamsaka sutra* zelo stara in duhovno globoka knjiga, čeprav se bo kakemu bralcu morda sprva zazdelo, da je prepolna fantastične mitologije. Toda zato da bi jo res razumeli, jo je treba brati na *simbolno-dobesedni* ravni (prav tako, seveda pa je v tem paradoks).

Glavna motiva, ki se v *Girlandi* prepletata in sta med seboj vsebinsko tesno povezana, sta *svetloba* in *neskončnost* duhovno prebujenih bitij in/ali svetov. Neskončna svetloba sije na vsaki strani te vélike sutre, iz vseh njenih tisočerih verzov (v *Girlandi* se proza prepleta z verzi, večinoma v štirivrstičnih kiticah). Neskončnost nastopa v dveh modusih, ki ju ni mogoče povsem raz-ločiti: kot *razsežnostna* (∞ lučí, ∞ prostora, ∞ oceana, ∞ časovnih vekov, ∞ sočutja itd.) in *numerična* (∞ oblik, v katerih se pojavlja Buda, ∞ čutečih bitij, ∞ različnih spoznavnih poti, ∞ mest in dežel, ∞ peščenih zrn itd.). Numerična neskončnost oziroma »nepreštevno« je izražena s fantastično velikimi števili v XXX. knjigi *Girlande* z naslovom »Neizračunljivo«, kjer Buda razlaga »Kralju Uma« (angl. *Mind King*), kaj so »neizračunljiva, nemerljiva, brezmejna, neprimerljiva, neštevna, nemisljiva, neprimerljiva, neizrekljiva števila« [Avt. 889]. Marsikje v *Girlandi* nastopajo namesto »čiste« neskončnosti zelo velika števila, katerih simbolni pomeni pa niso ostro razmejeni, na primer, *tisoč* ognjenih duhov, *milijon* bleščečih biserov, *bilijon* razsvetljenih bitij v vseh »desetih smereh« ipd. (Mimogrede rečeno, tudi v sodobni fizikalni »M-teoriji strun« imamo deset dimenzij.) Število *deset* je nasploh zelo pomembno v mahajanskih sutrah (npr. »deset tisoč ptičjih kraljev« [Avt. 1221] ipd.), kar gotovo ni naključje, saj je decimalni sistem nastal prav v stari indijski matematiki.

Starodavna džainistična sutra *Surya Prajnapti* (4. ali 3. stol. pr. Kr.) razlikuje tri vrste števil: števna, nepreštevna in neskončna. Števna se nadalje delijo na nižja, srednja in višja; nepreštevna se delijo na skoraj nepreštevna, resnično nepreštevna in nepreštevno nepreštevna; neskončna pa, analogno, na skoraj neskončna, resnično neskončna in neskončno neskončna (povzemam po *Wikipediji*). S stališča moderne teorije števil bi morda lahko to indijsko »kvalitativno« razvrstitev števil razumeli npr. takole: število *deset* je »nižje števno«, *sto* je »srednje števno«, *tisoč* je »višje števno«; *milijon* je »skoraj nepreštevno«, *milijon milijonov* je »resnično nepreštevno« število, en *gugol* (10^{100}) pa je »nepreštevno nepreštevno« število; deset na *guglovo potenco* je »skoraj neskončno« število, *Alef-0* (numerična neskončnost) je »resnično neskončno« število, *Alef-1* (kontinuum) pa je »neskončna neskončnost« – čeprav bi bilo za slednjo morda bolje reči, da ustreza v moderni transfinitni matematiki paradoksnemu (protislovnemu, »pozitivno« neobstoječemu) številu Ω , tj. »móči« Množice *vseh* množic.

Pri budističnih guglovskih številih je v *Girlandi* še posebej fascinantna oseba »matematik« Indriyeshvara, ki ga sreča mladi romar Sudhana na 12. postaji svojega 53 postaj dolgega romanja k resničnemu spoznanju, se mu prikloni in ga poprosi – tako kot vse modrece, ki jih srečuje na tej poti – za nasvet, kako naj v sebi uresniči razsvetljenje, kako naj po poti *bodhisattve* postane *buddha*.

Sudhanovo duhovno romanje je zapisano v *Gandavyuhi* (»Vhod v Kraljestvo Resnice«), XXXIX. in zadnji ter najdaljši knjigi *Girlande*. Matematik je deček (!) s fantastičnim spominom, otrok, ki se igra z drugimi dečki na pesku ob sotočju dveh rek. (Spomnimo se na Heraklita: »Čas je otrok, ki se igra s kamenčki«.) Indriyeshvara pouči Sudhano o štetju *bodhisattv* z besedami: »Poznam način računanja razsvetljujočih bitij [tudi v angl. je tu subj. + obj. genitiv], ki gre takole: sto [krat] sto tisoč je *koti*; ta na kvadrat je *ayuta*; ta na kvadrat je *niyuta*; ta na kvadrat je *bimbara*; ta na kvadrat je *kinkara*; ta na kvadrat je *agara*; ta na kvadrat je *pravara*; ta na kvadrat je *mapara*; ta na kvadrat je *tapara*; ta na kvadrat je *sima* ...« [Avt. 1229] – in tako dalje do več kot sto (!) teh kvadriranj, proti koncu pa je tudi nekaj četrth potenc, tako da pridemo do zelo velikega gugla, »skoraj« do neskončnosti: »*upama* na kvadrat je *aupama*; ta na kvadrat je neizračunljivo [število], to na četrto potenco je neomejeno; to na ... je brezmejno; to ... je neprimerljivo; to ... je nepreštevno; to ... je neizenačljivo; to ... je nepojmljivo; to ... je neizmerljivo; to ... je neizrekljivo; to na četrto potenco je neizrekljivo neizrekljivo; in to na kvadrat je neizrečeno« (*ibid.* 1230). A s tem se ta silni *crescendo* konča! Potem pa Indriyeshvara pred Sudhano prešteje zrna peska na bregu reke in mu pove, »kolikšno neizrekljivo število zrn peska je tam«, ter doda, da *bodhisattve* »na ta način štejejo množice svetov v desetih smereh« (*ibid.*) pa »zaporedja imen vekóv, bud, naukov, čutečih bitij, dejanj, in prav vsega v desetih smereh« (*ibid.* 1231). – Ooo!

Še bolj kot ta »neskončno neskončna« števila – takšnemu štetju bi Hegel sicer rekel »slaba neskončnost«, toda ali je sploh kakšna neskončnost dobra? – pa je v *Girlandi* in tudi v drugih sutrah mahajanskega budizma fascinantno in vsega občudovanja vredno to, kako sijajno se *eno* – Buda – ujema z *mnogim*, tudi z neskončno mnogimi *buddhami* in *bodhisattvami*, ki so dejansko (le) mnoga »imena« Enega, čeprav ob-enem (v-enem) vsako od teh imen označuje posamezno, od vseh drugih različno bitje. Zahodna filozofija, razen v nekaterih redkih momentih, ni nikoli zmogla doseči takšne dialektično-presežne identitete med Enim in mnogim(i). V *Girlandi* pa najdemo dosti primerov te vesoljne harmonije, naj tu omenim samo tri. *Bodhisattva* Supratishthita na 3. postaji Sudhanovega romanja pravi zase (in *obenem* za Budo, kajti tudi on sam je »prebujeni«): »S tem, da sem eden, postanem mnogi; s tem, da sem mnogi, postanem eden« [Avt. 1188]; ali pa v I. knjigi *Girlande*, pod naslovom »Čudovito čaščenje voditeljev sveta«, kjer najdemo (med številnimi podobnimi) naslednja verza: »Buda se kaže vsepovsod v telesih čudovitih oblik / z nešteti razlikovanji, ki ustrezajo čutečim bitjem« [Avt. 86]; in ne nazadnje v XXVI. knjigi, *Daśabhumiki*, ki je domnevno najstarejša v tej zbirki, kjer *bodhisattva* z imenom »Diamantna Matrica«, navdihnjen po Budi in tudi sam prebujen, pove, da vidi v sebi toliko razsvetljenih bitij/svetov, »kolikor je peščenih zrn v reki Ganges« [Avt. 810].

Čudežno in čudovito je, da se kot posamičnik vendarle ne izgubim v vsej tej neskončnosti! Ne izgubim se, če dojamem, da sem *njeno* edinstveno »peščeno zrno«. Ali če povem drugače: takrat ko v tem neskončnem vesoljnem oceanu uzrem *sebe*, minljivo bitje, ki sem v tem hipu živ in sebi-očiten, nekako tako kakor zenovski »stožec«, ki žarči iz sebe krožne valove v svet – na primer, ko v kjotskem svetišču Kōdai-ji motrim stožec-otok-gōro na peščenem oceanu – tedaj vem: prav zdaj, prav v *tem* motrenju sem središče zavesti, ne glede na to, kako daleč okrog mene se razteza ocean prostorov in časov, kajti *zdaj* sem tu, *prebujen*. Mar to ni dovolj?

(12. 4. 2021)

»Seid umschlungen, Millionen ...«

Dandanes nas je na planetu Zemlji že več kot sedem milijard ljudi – to je število, ki bi ga stari indijski matematiki uvrstili najmanj med »skoraj nepreštevna«, s stališča posameznika (enega samega števca) pa med »resnično nepreštevna« števila. Kajti če bi štel en sam človek, brez prestanka, in bi vsako sekundo prištel po enega zemljana, bi to štetje trajalo več kot 200 let (robot bi bil seveda hitrejši, vendar sploh ne bi razumel, kaj to pomeni). In če bi se vsi zemljani prijeli za roke ter, recimo, zapeli *Odo radosti*, bi ta človeška veriga več kot 200-krat obkrožila naš planet. Leta 2021 nas živi dvakrat več, kot nas je živelo leta 1970. Vsako sekundo se rodijo trije novi ljudje in vsako sekundo umreeta dva. Kljub temu pa je Zemlja precej velika, tako da znaša povprečna gostota na kopnem delu planeta (komaj?) okrog 60 ljudi na kvadratni kilometer, v Sloveniji pa okrog 100, vendar se nam ne zdi, da se drenjamo. Seveda se po velikem delu kopnega raztezajo nenaseljena področja, puščave, mrzle širjave v Sibiriji in Kanadi ter na ledeni Antarktiki in, hvala bogu, še vedno širni gozdovi v Amazoniji pa tudi v naši zeleni deželici. Na spletu preberem, da živi velika večina ljudi na približno desetini površine vseh kontinentov, torej je realna gostota okrog 600 ljudi na km², največja je seveda v velikih mestih, megalopolisih, ki jih je zadnje čase vse več. Zdaj je na svetu že 34 velemest z več kot 10 milijoni prebivalcev (pri tem se upoštevajo širša, strnjena urbana območja) in okrog 500 mest z več kot milijonom prebivalcev, največ seveda v Aziji. Ko sem bil otrok, sredi prejšnjega stoletja, je bila večina svetovnega prebivalstva še ruralna, zdaj pa že močno prevladuje urbani delež. Svet sicer verjetno ne bo postal v geografskem pomenu en sam megalopolis, je pa že v precejšnji meri en sam »globalopolis«.

Na največjem strnjem urbanem območju na svetu, v »Velikem Tokiu«, ki poleg samega mesta Tokia vključuje tudi od njega nekaj ločena mesta (Yokohama, Kawasaki, Chiba idr.), dandanes živi kakih 38 milijonov ljudi na površini, ki je manjša od Slovenije (povprečna gostota je okrog 2500/km²), samo mesto oziroma prefektura Tokio pa šteje 14 milijonov prebivalcev (gostota okrog 8.800/km²). – Ko sem pred leti, na svojem prvem japonskem potovanju, gledal iz kavarne nebotičnika v poslovni četrti Shinjuku ta velikanski megalopolis, ki se razteza od oceanske obale na eni strani do zasneženega stožca Fujiyame na drugi ter po nižinah na severu in vzhodu vse tja do Japonskih Alp in ki je tako ogromno mesto, da ne vidiš njegovih robov v daljavi – tedaj sem se počutil kar malce omotičen od tega »oceanskega občutja«, spričo neznanskih razsežnosti tega človeškega mravljišča. (Podoben občutek sem imel na vrhu Empire State Buildinga v New Yorku, čeprav tam še bolj od širjave velemesta fascinirajo višine stolpov na Manhattnu; v Parizu, na Eiffelovem stolpu, pa je spet drugače, širna panorama mesta je »evropska«.) Toda v takšnem oceanskem občutju je vse preveč tesnobe, da bi bilo veselo, prijetno opojno. Tesnobe ob misli, da v vsaki od teh hiš, ki segajo do obzorja, živi po več deset ali sto človeških duš in da ima vsaka od njih – vsak izmed *nas* – svoje majhno »ognjišče«, svojo družino ali svojo samoto: vsi želimo živeti in biti srečni. A doklej bo *to* še mogoče?

Ali je na svetu preveč ljudi? Preprost, ciničen odgovor se glasi: da, preveč *nas* je, žal! In čeprav bi moja duša rada imela rada vsakega bližnjika ali daljnika, čeprav bi rad z vsemi temi milijardami (ne le milijoni) zapel *Odo radosti*, racionalno vem, da nas je na svetu že preveč. Ob tem se dobro zavedam tudi tega, da sem v vsej tej neznanski množici ljudi privilegiran tako v družbenem kot osebni pogledu. In tudi tega se zavedam, da nimam prav nobene moralne pravice do privilegijev, ki so mi bili dani že ob rojstvu (saj ne verjamem v *osebno* reinkarnacijo po zakonu karme). Toda z

léti, z našim staranjem se vsi ti privilegiji neizogibno zmanjšujejo, tudi če je (ali če bi bila) družba oziroma država še tako socialno občutljiva. Tega postopnega »izgubljanja življenja« ne more ustaviti niti ljubeča medosebna solidarnost. Kajti po »naravni« logiki postajamo s starostjo vse bolj primerni »za odstrel«. Gotovo tudi ni naključje, da se nam je *covid* zgodil ravno v času globalizacije in intenzivne urbanizacije sveta, ne nazadnje pa je »naravno« tudi to, da je ta virus najbolj smrtonosen za starejše (hvala bogu, da ne za otroke!). Seveda ne govorim o kaki božji previdnosti, niti o globalni zaroti Mr. Kapitala – ki pa vsekakor uspešno izkorišča to pandemijo – ampak le o domnevni »naravni nujnosti« (oh, spet ta Malthus!), namreč da se »narava« na ta način pomlajuje, očiščuje – toda ob tem se vsakdo od nas priduša: samo ne prav jaz!

Če se z mislimi vrnem v Tokio, je v tistem »oceanskem občutju« velemesta gotovo nekaj opojnega, malone sublimnega, čeprav ne ravno v smislu Immanuela Kanta ali Casparja Davida Friedricha. Ko hodim po Ginzi (tokijski »Peti aveniji«), si rečem: *tu sem, sam in z vsemi, kakor »zrno peska med neštetimi zrni ob reki Ganges« – Je suis encore vivant!* – In če koga povprašam za pot (čeprav mi tega v času Mr. Googla skorajda ni več treba), mi sorodna ali pa morda povsem drugačna duša večinoma prijazno odgovori in pomaga, mnogokrat zelo prijazno, z nasmehom, bodisi v Tokiu ali New Yorku. Ljudje občutimo samoto in *obenem* skupnost. Najbrž je samota celo nujna za občutek skupnosti, še posebno za to, da znamo ceniti daljno bližino drugih duš, da zmoremo vrniti nasmešek človeku, ki ga srečamo, čeprav le bežno in mimogrede. V nekem pomenu je velemesto vendarle prijaznejše od vasi: zdi se, da se ljudje v megalopolisih, kakršna sta Tokio ali New York, bolj zavedajo, da na svetu niso sami in da se morajo v svojih mislih, željah in dejanjih prilagoditi vsem drugim. Seveda govorim zelo na splošno, saj je po drugi strani ravno v velemestih največ kriminala, tesnobe in odtujenosti. Tudi v Tokiu, čeprav so dandanes prav Japonci bolj kot drugi narodi pozorni ne le drug do drugega (to je razvidno na primer ob konicah v metroju, ko je fizična bližina lahko precej neprijetna), temveč tudi in še posebej do tujcev. Morda so se teh lepih navad naučili tudi zaradi svoje tragične in nemalokrat zelo krute zgodovine. – Zato lahko rečem, da sem se v tem megalopolisu počutil prijetno in varno, skoraj tako kot v naši mali Ljubljani.

Milijarde ljudi se stiskajo na majhnih prostorih, povsem drugače kot milijarde zvezd in galaksij, ki jih ločujejo milijoni svetlobnih let vesoljne praznine – zato naj si zamislim ob koncu te črtice o (pre)naseljenosti našega sveta še majhen miselni eksperiment: denimo, da bi živel v svetcu, v katerem bi bilo, skupaj z menoj, samo *sedem* ljudi, tj. toliko, kolikor je dni v tednu in kolikšno je bilo nekdanje število »nebesnih teles«: Sonce, Luna, Merkur, Venera, Mars, Jupiter in Saturn. Ali bi bil v tem svetcu kaj srečnejši, kot sem v svetu s sedmimi milijardami ljudi? Najbrž ne, saj so si tudi planeti v svojih konjunkcijah lahko »sovražni« – vsak bi bil najbrž rad »ta glavni«: rajši Sonce kot Jupiter, in vsaka ženska bi bila rajši Venera kot Luna, vsak mladenič rajši Mars kot Merkur – a le kdo bi hotel biti stari, žalostni in povrh še požrešni Saturn, četudi s starostjo vsi drsimo v njegovo astrološko »hišo«? Zato je najbrž že prav, da na Zemlji živi več človeških duš, kot vidimo zvezd na nebu. – In medtem ko sem pisal to črtico, se je rodilo kakih 30.000 človeških zvezdic, utrnilo pa se jih je kakih 20.000.

(13. 4. 2021)

Mu no basho

Nishida Kitarō (1870–1945), najpomembnejši japonski filozof moderne dobe,¹ je v svojem srednjem in za zahodnega bralca morda najzanimivejšem obdobju učil, da je »breztemeljni temelj« vsega bivajočega *mu no basho*, »prostor nič«. ² V tej Nishidovi filozofski misli se odraža nauk budizma mahajana (*mahāyāna*, »veliki voz«), po katerem »praznina« (jap. *kū* <空>, skrt. *sūnyatā*) ni »zgolj nič«, ni zgolj negacija biti v različnih pomenih zahodne filozofije, od Platonovega nebivajočega (*mè ón*) do Heglove negacije oz. antiteze biti ter naposled Heideggerjevega *das Nichts* ali Sartrovega *le néant* – temveč pomeni Nishidov *mu no basho* kot njegova filozofska verzija budistične *sūnyate* »polno praznino«, kar je, racionalno gledano, seveda paradoks. V tem »prostoru nič« so vse stvari – žive in nežive, idealne in materialne – »prazne« v pomenu, da so breztemeljne, »nesubstancialne«, tj., da vse nastajajo in minevajo le zaradi »soodvisnega nastajanja« (skrt.: *pratītya-samutpāda*), ne pa iz ali zaradi nekega substancialnega, metafizičnega vzroka oziroma temelja. Ta nauk je že staro-budističen, v budizmu mahajana pa ima nekoliko drugačen, precej bolj vesoljen pomen kot v starejšem budizmu hinajana (*hīnayāna*, »mali voz«).

V zahodni filozofski terminologiji, ki jo je Nishida povezoval z japonsko budistično tradicijo – in ravno v tem pogledu velja za prvega, najpomembnejšega modernega japonskega *filozofa* v zahodnem pomenu³ – lahko rečemo, da je Nishidov »prostor nič«, *mu no basho*, nebivajoči topos vsega bivajočega ter obenem nesubstancialni izvor in/ali »pogoj možnosti« vseh stvari, vseh razlik(ovanj) in odnosov, saj šele v tem primarnem »prostoru nič«, v tej paradoksnosti »polni praznini«, lahko nastane dvojnost in mnoštvo, začenši s spoznavno dvojnostjo med mišljenjem in mišljenim (gr. *nóesis–nóema*), nadalje med subjektom in objektom, človekom in svetom, zavestjo in naravo itd.

Zdi se, in to upravičeno, da obstaja med Nishidovim *mu no basho* in Plotinovem Enim neka globoka podobnost, vsaj glede odnosa do bivajočih stvari (pri Plotinu najprej do »umskih resničnosti«). Tudi Plotin namreč pravi, da Eno, »prva hipostaza«, ni nič bivajočega, saj biva šele kot »druga hipostaza«, tj. Um kot samo-misleče Eno-mnogo – vendar pa Plotin najbrž ne bi nikoli rekel, da je Eno »prostor nič«, kajti ko govori o »sijanju« (emanaciji) Enega v mnoštvo (ali v mnoštvu), lahko tej presežni svetlobi, ki jo rad metaforično imenujem »sončava«, pripisujemo tako bit kot nič, ali morda bolje rečeno, niti bit niti nič. Neka pomembna podobnost med Plotinom in Nishido pa vsekakor o(b)staja: svetloba ali »jasnina« Enega-Dobrega, ki Umu omogoča spoznanje idej, *eidosov* (oblik, »likov«) in nasploh vsako raz-likovanje, ima vsaj analogno ontološko in spoznavno vlogo kot Nishidov *mu no basho* (in nadalje vsi drugi *bashi*, različni prostori, ki prvemu sledijo, tudi geometrijski prostor, kartezijska *res extensa*).

¹ NISHIDA Kitarō je utemeljitelj kjotske filozofske šole. (V tej knjigi pišem pri japonskih imenih vedno priimek pred osebnim imenom, tako kot je pri njih v navadi.)

² Japonska beseda *basho* <場所> pomeni 'prostor', 'kraj', 'topos'; *mu* <無> (kit. *wu*) je nikalnica (v pomenu: 'ne-nekaj' ali 'brez-nečesa' ipd.), ki pa v Nishidovem filozofskem kontekstu (in nasploh v jap. budizmu) nastopa kot samostalni, torej: 'nič(es)'; predlog *no* pomeni 'od' (v jap. je vrsti red odnosnic obrnjen, kakor pri imenih). John W. M. Krummel, angleški prevajalec Nishidove razprave *Basho* (1926, gl. Bibliografijo: Nishida 2012) prevaja *mu no basho* s sintagmo *place of nothing*; to bi bilo v slov. bolj dobesedno »prostor od nič«, vendar bi bil tak prevod neroden in morda tudi vsebinsko zavajajoč (ker ne gre zgolj za slovnični roditelj, ki ga v jap. in angl. ni, temveč tudi za poudarek na eni ali na drugi odnosnici).

³ Zahodni izraz 'filozofija' je Nishi Amane ok. leta 1870 prevedel v jap. z neologizmom *tetsugaku*, skovanko iz dveh besed-pismenk: *tetsu* (modrost) in *gaku* (učenje, vednost).

Primerjavo med Nishido in Plotinom obravnavam v bolj študijskem članku (Uršič 2019, obj. 2023). Na neko vprašanje glede »prostora ničā«, ki se mi zdi pomembno, pa si (še?) ne znam odgovoriti: zakaj Nishida in nasploh mahajanski budizem govori o *praznini* kot breztemeljnem temelju vsega, kar biva? Zakaj ne govori rajši (ali obenem, tako kot Plotin) o *polnosti*, recimo o brezmejni, presežni *svetlobi*, o »sončavi« tega primarnega *prostora* in vseh prostorov za njim? Ali je odločitev za praznino – ki je, vsaj na semantični ravni, nasprotje polnosti – ontološko bistvena, posledično pa relevantna tudi v širšem človeškem, življenjskem pomenu? Ali gre pri tem nemara celo za bistveno duhovno in civilizacijsko razliko med Vzhodom in Zahodom? Toda ko berem *Girlanda sutro*, to veličastno »biblijo« kit. *hua-yan* (jap. *kegon*) budizma, ki je ena izmed glavnih vej mahajane, v njej nikakor ne vidim praznine v smislu zahodne filozofije in še manj temè, temveč vesoljno, brezmejno svetlobo »Indrove mreže«, v kateri se vsa razsvetljena bitja (*buddhe* in *bodhisattve*) medsebojno zrcalijo kakor sijoči biseri. In ko prebiram Nishidove filozofske razprave, zlasti njegova poznejša dela, se mi zdi, da gre tudi njemu predvsem za to presežno *svetlobo*.

Kako naj potemtakem razumem njegov in nasploh mahajansko budističen »prostor ničā«? Ko sem prvič študiral Nishido, sem si za pomoč pri razumevanju predstavljal oziroma zamislil *mu no basho* kakor temno, črno ozadje neke slike, recimo portreta ali tihožitja: namreč da prav zaradi tega temnega ozadja zasije obličje ali »mrtva narava« v vsej svoji živi *prisotnosti*, tu-in-zdaj. Če spet uporabim zahodno filozofsko dikcijo: da bivajoče zasije kot »sámo-negacija« brezdanjega absoluta, kot »takšnost« (v budizmu: *tathāta*), ki je odsotno-prisotna – tako kot črna temà na sliki. A ob tej razlagalni »ponazoritvi« vendarle ostaja neodgovorjeno vprašanje: *od kod* pa prihaja sama *svetloba* (»bit«) tega obličja ali tihožitja? Resda je Nishidova filozofsko-budistična *tathāta* zavestno in poudarjeno paradokсна: najgloblja »takšnost«, ki jo spoznam v samem sebi, je »brezdanja protislovna identiteta« (o tem nekaj več pozneje, v drugem nizu) – toda kot zahodni filozof se vseeno težko odrečem nadaljnemu spraševanju: kako lahko vesoljna »praznina« ustvari/porođi iz sebe (četudi s »sámo-negacijo«) vso polnost sveta, denimo, neko živo obličje ali mrtvo tihožitje? Osebnost mi je kot platoniku z močno afiniteto do budizma (saj mislim, da sta v globinah in višinah uskladjiva, zlasti budizem mahajana z novoplatonizmom) bolj doumljivo, da »prazno« in/ali vsepresežno Eno-Dobro, ki sámo *ni* (neko) bivajoče, emanira vsa obličja in tihožitja, vse bivajoče stvari – vendar ne iz temè, temveč da jih »izliva« iz svoje prvotne, »najvišje« Luči. Ob tem pa upam, da sem v tej svoji želji po razumevanju Nishidovega »prostora ničā« kot čiste, brezmejne, (še) ne-bivajoče, (še) ne-oblikovane *svetlobe* bliže tudi njegovemu išočemu duhu, kot pa bi bil tedaj, če bi si predstavljal *mu no basho* zgolj kot prazno, brezdanjo črno temò. – Morda pa je *oboje* resnično, morda sta »ob koncu dneva« obe, svetloba in tema, *eno in isto*.

(27. 2. 2021)

Sutra srca

Sutra srca popolne modrosti (*Pragñāpāramitā Hridaya Sūtra*) ali krajše *Sutra srca* je eno izmed najkrajših in obenem najpomembnejših svetih besedil budizma mahajana.⁴ V njej *bodhisattva* Avalokiteśvara (kit. Guānyīn, jap. Kannon) izreče znamenite besede: »Oblika <*rūpa*> je praznina <*śūnyatā*>, praznina je oblika« [Hrd. 147]. – Kako naj to razumemo? Možnih interpretacij je seveda več, najbolj budistično ortodoksna je razlaga, da je vsaka oblika »prazna« v tem smislu, da je »breztemeljna« ali, drugače rečeno, da so vse oblike (in drugi »skupki« <*skandhe*> naših doživljajev) zgolj minljivi in prehodni pojavi, ki ne temeljijo v nobeni trajni substanci, ne fizični ne duhovni. To breztemeljnost vsega bivajočega uči že *theravāda*, »stara pot«, oziroma budizem hinajana, »mali voz« – poznejši budizem mahajana, »veliki voz«, pa je ne zanika, temveč jo razvije v nauk o »praznini« kot neskončnem prostoru razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij, nešteti *buddh* in *bodhisattv*, odsevov brezmejne svetlobe enega, najvišjega, vesoljnega Bude.

Mahajanske sutre, predvsem velika *Girlanda* in *Lankavatara sutra*, se s svojim pojmovanjem »praznine« kot brezmejnega *prostora svetlobe* bolj kot sveti spisi starega palijskega kanona približajo zahodnemu filozofskemu idealizmu, zlasti platonizmu in še posebej Plotinovemu nauku o Enem-Dobrem. Ostajajo pa seveda tudi bistvene razlike: v budizmu oblike ravno *niso* ontološko resnične tako, kot so v platonizmu resnične ideje oz. *eidosi* (dob. 'oblike'). A vendar – tudi pri Plotinu umske ideje ne bi bile resnične, če ne bi bile »deležne« resničnosti samega Uma, ki je emanacija (tj. izlivanje, sijanje, žarenje) prvega Enega-Dobrega. Plotinovo Eno pa *ni* bivajoče, saj biva (še) Um kot njegova re-fleksija, in za samo Eno bi lahko rekli, da je »prazno« v smislu budistične »praznine« (*śūnyatā*).

Izrek »Oblika je praznina, praznina je oblika« lahko razumemo tudi malce drugače od tradicionalne budistične razlage, pri čemer pa še vedno ostajamo v širšem obzorju budistične duhovnosti. V tem bolj »grškem« (raz)umevanju *Sutre srca* si lahko pomagamo s prispodobo, bolj rečeno z videnjem *svetlobe*, ki je tako pomembna tudi v platonizmu. Čista svetloba – jasnina, sončava – je »prazna«, brez vsake oblike, obenem pa ustvarja vse oblike, ki so zaradi nje ne le vidne (oz. spoznavne), temveč so tudi same stkane iz vesoljne in obenem presežne svetlobe. V budizmu mahajana je oblika v svojem »breztemeljnem temelju« identična s praznino, *analogno* pa je pri Plotinu vsaka umska ideja v svoji bitnosti identična s presežno-prisotno svetlobo Uma, ki emanira iz Enega-Dobrega. Platonsko Dobro, ki ga v prispodobi ponazarja Sonce, je izvor vsega bivanja in obenem – če uporabim poznejši kantovski izraz – »pogoj možnosti« vsakega videnja in/ali spoznanja. Ono samo pa je »onstran bitnosti« (*epékeina tês ousías*), torej je s stališča bivajočih bitnosti »prazno« (gre seveda za »polno praznino«, spet analogno kot v budizmu). Zato mislim, da je sledeča parafraza *Sutre srca* lahko nekakšna skupna točka vzhodne in zahodne duhovnosti, še preden se njuni poti razvejata: *Oblika je svetloba, svetloba je oblika.*

(28. 2. 2021)

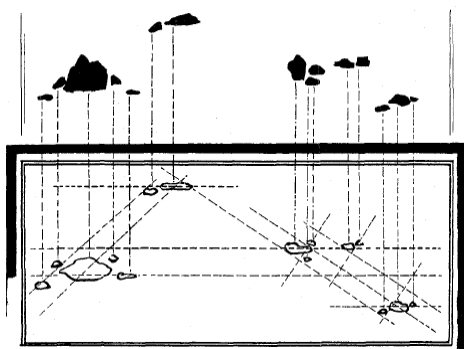
⁴ *Sutra srca popolne modrosti* je v verzih prevedla Nina Petek v svoji knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (gl. Petek 2022, 157–158).



Kare-sansui

Znameniti peščeno-kamniti vrt v kjotskem zenovskem templju Ryoan-ji (»Tempelj Zmaja Mirú«) je bil ustvarjen že v 15. stoletju, v sedanji obliki pa je iz leta 1799. V njem vloge meditacijskih fokusov nimajo peščeni stožci, ampak veliki in malo manjši kamni, »otoki« v peščenem »oceanu«, ki ga menihi vsako jutro, v okviru svoje duhovne prakse, skrbno pograbijo. – Tja sem prišel, spet po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*, že ob osmih zjutraj, takoj ko se Ryoan-ji odpre za obiskovalce, zato da bi prehitel množice turistov. Potem ko sem se od *sanmona* po položnem klancu in ob pogledih na ribnik-jezerce na levi povzpel do samega templja (mimogrede sem ob izviru studenčnice opravil tudi tisti lepi mali vodni ritual, da sem »začutil vodo«), sem bil še skoraj edini obiskovalec tam na verandi med notranjim in zunanjim svetiščem. Usedel sem se na kak meter visok lesen podest, tik nad vrtno »suho pokrajino« (*kare-sansui* dob. pomeni »suha gora-voda«), veliko 25x10 metrov (kot piše v vodiču), peščeno-kamnito »sliko« s 15 skrbno izbranimi in premišljeno postavljenimi kamni. Peščeno morje-ocean, ki rahlo valoví v podolžni smeri, obliva te kamne-otoke, okrog njih pa se valovi širijo v koncentričnih krogih ali ovalih – in ob tem me je prešinila misel, da so valujoči sôji kamnitih otokov kakor avre, ki obkrožajo davne, na veke vekov meditirajoče *bodhisattve*.

Potem pridejo na vrsto detajli, najprej število kamnov: petnajst jih je, razporejeni so na petih otokih, od leve proti desni takole: 3+2, 2, 3, 2, 3 (gl. skico⁵). Na največjem otoku, prvem z leve, je najvišji kamen-gora z dvema nižjima, kot nekakšen triglav, ob straneh tega otoka pa štrlita iz morja še dva skalna grebena, ki komaj segata nad gladino peščenega oceana. Vsi kamni-gore na petih otokih vrta



Ryoan-ji se s svojimi naravno amorfnimi oblikami prefinjeno razlikujejo med seboj; na nekaterih je več, na drugih manj lišajev, ki pričajo o njihovi starosti in minevanju časa, obenem pa o trajnosti, saj že stoletja stojijo na teh otokih, dvigajo se iz rjavozelenega pasu travnato-mahovnate zemlje, ki sega do peščenega morja. Okrog obal petih otokov pa v ocean sevajo, kot že rečeno, koncentrični valovi, vendar samo do neke razdalje, kakor če bi Bashova žaba pravkar skočila v ribnik in bi valovno čelo seglo šele kak komolec v stran od točke

njenega štrbunka. Opaziti je tudi, da ti krožni valovi na sicer ravno valujoči površini oceana ne »interferirajo«, saj njihova malce poudarjena valovna čela segajo največ do trenutnih orbit drugih valov, z izjemo triglavega arhipelaga (3+2), kjer valovi okrog ene skalne čerí prekrijejo valove z otoka, medtem ko je pri drugi čerí ravno obratno. (Vsaj danes je tako, jutri bo morda drugače.) Zadaj in na desni strani je peščeni vrt obdan z glinenim zidom, pokritim z nadstreškom; tudi zid je sestavni del te umetnine, njen »okvir«, ki s svojimi sivo-rjavimi lisami, patino časa, prikliče v misel – ob sožitju in obenem v kontrastu s peskom in kamni – minevanje, nedokončnost in nepopolnost bivanja: *wabi-sabi*.

Kaj vse to *pomeni*? Je morda ključ za interpretacijo te »slike« numerologija? Zakaj so tu tako poudarjena liha števila? In mar je v tem, da se iz vsakega zornega kota, razen od zgoraj, baje vidi le 14 kamnov – torej da je eden vselej skrit pogledu – tudi skrit kak pomen? Ali pa bi bila za

⁵ Skica je posneta s spletne strani agencije »Kyo Tours Japan« (<http://www.kyotoursjapan.com/>).

razumevanje te pokrajine primernejša geometrija, namreč »simetrična asimetričnost« teh kamnov, proporci med razdaljami in velikostmi ipd.? Na treh otokih, kjer so trije kamni, prevladuje osrednji nad ostalima dvema, na preostalih dveh, kjer sta samo dva, pa sta bodisi približno enako velika bodisi izrazito različnih velikosti. Prvi par, tisti bolj na desni, spominja na žerjava in želvo iz drugih zenovskih vrtov, oni tam ob glinenem zidu pa na hrbet kitovke in smrček njenega mladiča (čeprav se na svojem otoku dvigata iz zemlje, ne iz morja).

Ljudje hočemo biti (pre)pametni, zato radi »intepretiramo«. Interpretacij slavnega vrta v templju Ryoan-ji je seveda mnogo, ni jih težko najti na spletu. Ena izmed starejših razlag, ob kateri sem se nasmehnil, pravi, da ti kamni-otoki »predstavljajo« družino tigrov, ki z mladiči plava čez reko – najbrž zato, ker ima tiger pomembno vlogo v budistični mitologiji. Ampak pri takšnih poskusih razumevanja, ki sicer sami po sebi niso nič napačnega niti slabega, ne smemo pozabiti na čudoviti japonski minimalizem, ki je *obenem* maksimalizem. *Kare-sansui* je videti kot »nepravilna« struktura, saj v njej prevladujejo nepravilne oblike in nenavadna razmerja, a v nekem globljem smislu je tu vse karseda *pravilno* – to namreč neposredno *vidimo* ter intuitivno tudi *vemo*, čeprav ne razumemo, kako, zakaj in čemu je tako. Pri branju zenovske »pisave« pritrjujem mislim, ki jih je zapisal Günter Nitschke: »Vrt *Ryoan-ji* ne simbolizira niti naravne niti mitološke krajine. Dejansko ne simbolizira nič, namreč v smislu, da *ne* simbolizira. V njem vidim abstraktno kompozicijo 'naravnih' objektov v prostoru, katere namen je uvajanje meditacije. Pripada umetnosti praznine.« (Nitschke 2007, 92)

A vendar je vsaj neka minimalna interpretacija vsake pisave nujna, zato da v njej lahko sploh kaj »razberemo«, pri čemer pa je pomembno predvsem to, da znakov, bodisi naravnih ali človeških, ne razložimo dokončno, temveč da ostaja naše razumevanje vselej odprto, nedorečeno (spet pomislimo na *wabi-sabi*), saj je prav s to odprtostjo umetnina v svoji neposredni prisotnosti tudi *presežna*. – Zatorej se vseeno sprašujem in si skušam vsaj provizorično odgovoriti, na kakšen način sem v to zgodbo petnajstih kamnov na petih otokih sredi peščenega oceana vpet *jaz sam*, medtem ko sedim tu na jutranjem soncu, na robu lesenega podesta gledam te kamne-otoke pred-pod seboj, premišljam o njih in sanjam o sebi-v-svetu? – Ali je tudi moj »jaz« (ali bolje, »ne-jaz«?) na/v enem izmed teh otokov? Kateri izmed njih bi bil zame najbolj primeren, da v njem »zasidram« svojo potujočo dušo, seveda le začasno, dokler sem tu in jih motrim? In dalje: ali je tudi v meni neko močno, trdno »jedro« (kamen sredi otoka), ki kljubuje času, okrog jedra pa mehka »koža« (trava in mah) in onstran kože-obale »avra« (krogi peščenih valov)? Tako bi najbrž moralo biti, zavedam pa se, da v svojem jedru še zdaleč nisem tako trden kot kak *bodhisattva* in da je moja koža vse pretrda, avra prešibka. In še dalje: mar v/na tem svojem otoku sobivam z eno, dvema ali štirimi bližnjimi dušami? (Prebujeni *bodhisattva* bi soobčutil v sebi vsaj toliko duš, kolikor je tu peščenih zrn.)

Nazadnje naj znova omenim in poudarim razliko, ki pa je spet v nekem globljem smislu *obenem* istost, namreč razliko med kamni-otoki kot meditacijskimi fokusi v tem templju (in drugih podobnih) ter peščenimi stožci v templju Kōdai-ji (in drugje): kamni stojijo tu že stoletja, peščeni stožci pa se spreminjajo v mnogo krajših časih, saj jih obnavljajo, premeščajo ipd. – Mar nam ta razlika-v-istosti lahko kaj pove tudi o odnosu med večnostjo in časom?

(15. 4. 2021, po dnevniškem zapisu z dne 25. 3. 2019)

Zenovski vrt na Lofotih

Morje, dolga peščena obala, ločnica dveh brezmejnosti. Iz belega peska štrlijo črne skale v oblikah pradavnih, kamnitih bitij. Valovi ritmično šumijo, vedno znova brišejo mejo med morjem in zemljo, to fluidno, v diferenciale neulovljivo krivuljo med dvema poloma našega »srednjega sveta«. Pogled navzdol se zaustavi na pesku, navzgor pa se izgubi v nizkih oblakih, ki zastirajo granitne vršace. Živimo na prostrani ploskvi, v »lameli bivanja«, kot bi rekel kak filozof. Po tej nenehno nihajoči, spreminjajoči se krajini drsijo naši pogledi, po njej se sprehajajo naše »telesne sheme«, ko hodimo posamič, v dvoje ali dvanajstero. Lepo je tu, spokojno, vetrovno, samotno. Rad imam to sivomodro pokrajino na visokem severu, to odprto prostorje z vetrom, valovi, ptiči, z mojimi mislimi. Včeraj zvečer sem bral Yeatsove pesmi iz rdeče-zlate knjižice z vtisnjeno dvojambornico na platnicah. In zdaj, na tej samotni obali, mi v mislih odzvanjajo verzi iz njegove pesmi *The Apparitions*:

*When a man grows old his joy
Grows more deep day after day
His empty heart is full at length,
But he has need of all that strength
Because of the increasing Night
That opens her mystery and fright.*⁶

Res je, srce se v starosti polni, četudi ni nikoli dokončno polno, vse do tiste Noči, ko *mene* več ni. Zdaj in tu, v tej samotni lofotski praznini, občutim polnost, ki jo sicer težko najdem sredi sodobnega sveta. Skalne prikazni, ki štrlijo iz peščene obale – kakor otoki na zenovskem vrtu – same po sebi sicer ne živijo (saj ne moremo reči, da za skalo obstaja kaj takšnega kot »biti skala«), živijo pa v *meni*, vidim in občutim jih kot v dolgih vekovih otrple in zdaj v meni znova prebujene duhove, ki jih je priklicala moja tavajoča duša, da bi se jih oprijela in ob njih vsaj za hip pozabila na svojo bežno minljivost. Prav tu, tik pred menoj, se dviga iz peska graniten hrbet nekega davnega modreca: tak je bil, še preden se je rodil in umrl kot človek. V milijonih let se ni kaj dosti spremenil, kakor da je pravkar, pred mojimi očmi, zlezel iz vode in se zdaj izvija še iz zemlje, globoko vdihne slani morski zrak in se ozre navzgor, v nebeški ogenj, danes z oblaki zastrt. Na pesku tik pred njim leži zdrizasto prosojna meduza z vijolično sredico. Morda jo bo naslednji val potegnil nazaj v morje, v njeno življenjsko prvino, ali pa bo ostala tu na pesku za hrano ptičem, črvom in bakterijam. Bogue koliko kratkoživih meduz je morje že naplavilo na to obalo! Kdo pozna vsa nešteta naključja, ki določajo življenja in smrti vseh bitij tega sveta? In čemu sploh služi ta neznanska razsipnost narave? Zakaj vse te smrti in vselej nova rojstva?

Sence oblakov drsijo po morski gladini, medtem ko neulovljive misli bežijo skozi me. Pogled mi pritegnejo razvejane sledi, v pesek jih vtiskajo najbrž neke alge ali lišaji, kakor živčni končiči se vzpenjajo iz globine na površino sveta. Rečem si: vse to sem že videl, to je že neštetokrat ponovljena zgodba minljivo-večnega življenja, smisla vsega tega pa ne uzrem, ne poznam – in najbrž je prav tako. Ko stopim še nekaj korakov naprej (medtem valovi brišejo tudi moje stopinje), pridem do psa, morda kojota, ki se v svojem temnem kamnu že celo večnost izvija iz peska in po volčje zavija v oblake. Ob njegovem nemem tuležu pomislim, kako »sublimna« je človeška – se pravi, moja –

⁶ Verzi iz pesmi *Prikazni* se v slov. prevodu Vena Tauferja glasijo: »Ko se človek stara, se radost / pogloblja mu, kot dnevi gredo, / prazno srce je polno končno, / saj mu je potrebno mōčno / za Noč, ki odprtih vrat / vabi v svojo skrivnost in strah.« (William Butler Yeats, *Lirika*, Založba Mladinska knjiga, 1993, str. 132).

zavest, ki v teh kamnitih bitjih prepozna tudi svojo samoto, in spomnim se še dveh Yeatsovih verzov: *I have found nothing half so good / As my long-planned half solitude* ... Na tej daljni obali sem vnovič našel tudi svojo »napol samoto«, tisto samoto, ki še radostí in osvobaja dušo – vse dokler ni popolna.

Nedaleč vstran zagledam gručico ljudi, ki so se iz svojih mnogoterosti zbrali, kot se zdi, ob nečem skupnem. Naslednji hip se zavem: »Saj to je vendar moja, to je naša skupinica! Ja kaj pa so tam našli?« Iz radovednosti brž stopim do njih: ducat popotnikov iz Slovenije se je zbralo pri dveh morskih zvezdah, ki se parita v zavetju skal – prizor, vreden postanka in posnetka. Zvezdi sta rdeči, peterokraki, oblikovani z zlatim rezom. (Le kako bi bil ta pravilen pentagram posledica zgolj nekega evolucijskega naključja?) Manjša zvezda, najbrž samec, sega z eno izmed svojih petih lovk pod trebuh večji. Pravzaprav ne vem, ali se res parita, zdi se že tako. Tako mehki sta, ranljivi, in vendar je njuna vrsta preživela milijone let! V parjenju sta močnejši od tistega kamnitega kojota, ki venomer sam tuli v gluho nebo. Molče priklimam ob tem malem, povsem naravnem razodetju. Medtem so se meglice nad morjem spustile še nekaj vatlov nižje, in ko se spet oddaljim od te »moje« človeške skupinice, da bi še preostali čas na tej obali spokojno sameval s celim svetom, me razveseli jata ptic (menda so čigre), tudi njih je kak ducat, ki so se kot srečna družina zbrale na valujoči gladini. – Montaigne je vedel, da je za *samost* potrebno oboje: samota in skupnost.

PS. Yeatsova pesem *Prikazni* ima dokaj nenavaden, malce nadrealističen refren: *Videl sem petnajst prikazni; / najhujša plašč na obešalniku*. – Ali naj te besede razumem tako, da je najhujša prikazen tisto, kar je mrtvo, natančneje rečeno, tisto, kar ni bilo nikoli živo, čeprav pričuje o nekem minulem, odsotnem življenju?

(16. 4. 2021, po dnevniškem zapisu 23. 9. 2016, dva meseca po vrnitvi z Lofotov)

Kdo ali kaj je za luno

Če bi ena izmed »mojih« prihodnjih reinkarnacij prebrala v svetovnem oblaku vabilo vesoljske turistične agencije *SpaceX* na »srednje težak« tridnevni treking po Luni »od Baze 20 do Kopernikove kaldere in nazaj« (plus potovanje z Zemlje, skupno sedem dni) in to za dokaj ugodno ceno tisoč bitcoinov – ali bi se odločila za ta izlet, seveda če bi imela tisočaka v svojem NS-u (kit. *neicun shuzi*) in če bi bila dovolj zdrava in močna za takšno počitniško avanturo? Ali pa bi rajši šla še enkrat na Lofote ali na Islandijo, kjer »sem« nekoč že bila? – Seveda zdaj še ne vem, kako bi se čez sto let odločila »moja« reinkarnirana duša, a vseeno lahko malce razmišljam o tem, kakšna je pravzaprav izkustveno-spoznavna razlika med trekingom na Luni in sprehodom po lofotski obali ali, denimo, kontemplativnim sprehodom po zenovskem vrtu. – Ali globlje: kakšna je razlika med vesoljno praznino in *śūnyato*?

Najprej se bom naivno vprašal, kakšen je sploh smisel *človeških* potovanj v vesolje, saj vemo, kako daleč so planeti našega Osončja, kaj šele druge zvezde, predvsem pa, kako strašno divje, tuje in negostoljubno je tam na njih: na Luni sama puščava, podobno na Marsu kljub zamrznjeni vodi na polih, na površju Venere je atmosferski tlak ogljikovega dioksida in monoksida približno tolikšen kot tisoč metrov globoko v morju, na Merkurju znaša razlika med dnevno in nočno temperaturo več kot 500° C, Jupiter in Saturn pa niti nimata trdnega površja, ampak se v njuno globino nadaljuje vse gostejša plinasta žolca, in podobno najbrž velja tudi za Uran in Neptun, kjer je povrh vsega še strašansko mrz, da ne govorimo o Plutonu. V poštev resda pridejo še nekatere lune, čeprav ni ravno verjetno, da bi bile na njih vsaj toliko ugodne razmere za človeka, kot so v Sibiriji ali Sahari. – Ob tem realističnem pesimizmu pa se spomnim na Odiseja, na njegov klic tovarišem, da je človek rojen za spoznanje, za pot, ne za poležavanje pri Kirki ali med Lotofagi, vendar ne pozabimo: Odisej je potoval *domov*, na Itako. Naš dom pa je planet Zemlja. Poleg tega je precej verjetno, da bi se pri človeških potovanjih na druge planete ali celo zvezde ponovil vzorec kolonizacije »divjih« kontinentov na Zemlji: najprej so šli tja pustolovci in raziskovalci, sledili so jim trgovci (tudi s kakim misijonarjem na krovu) – nazadnje pa vojaki. Skratka, spet bi šlo za osvajanje kolonij, začrtovanje meja, najbrž tudi z bitkami vesoljskih ladij. Zamislimo si, da na nekem planetu odkrijejo velike zaloge kake »redke zemlje«, nujne surovine za, recimo, proizvodnjo kvantnih računalnikov ali učinkovitih cepiv proti vse hujšim epidemijam: tedaj bi se človeška zgodovina skoraj neizbežno ponovila v vesolju. Morda bi prej ali slej naleteli tudi na kakšne pametne vesoljčke, ki bi se uprli našemu osvajanju, in če bi bili za povrh močnejši od nas, to bi bilo šele veselo! Pa tudi če bi bili vsaj toliko močni, da bi zaprli svoja pristanišča, kot so jih Japonci v obdobju šogunata Tokugawa – so že vedeli zakaj.

Ampak naj se vrnem k fiktivni reinkarnaciji »moje« duše v prihodnjem stoletju (ali pozneje) in k njenemu odločanju za lunarni treking. Recimo, da je že videla naš lepi modri planet iz vesolja, ko je leto poprej dopustovala v zenovskem parku na japonskem vesoljskem otoku *Fuji-supēsu* v Zemljini orbiti; tam je seveda že izkusila tudi breztežnostno stanje in uživala v tem nenavadnem, lebdeče-letečem občutju. Tokrat pa naj bi šlo predvsem za treking po sami Lunini površini vzponom na krater Kopernik. Seveda v skafandru, kakopak drugače, saj človeku še ni uspelo ustvariti na Luni primerne atmosfere. (K sreči je tam vsaj gravitacija mnogo šibkejša.) – In če pri tem odmislim še tisti veličastni »Zemljin vzhod« na Luni, se lahko moja razumna duša vpraša, v čem bi bil ta lunarni treking lepši in zanimivejši od npr. izleta po »lunarni« pokrajini na Islandiji ali od sprehoda po

samotni lofotski obali? Kajti prav s takšnim *konkretnim* vprašanjem, zlasti če ga nadalje posplošim še na druga, bolj daljna človeška potovanja po vesolju, se mi pereče jasno vzbudi tisti dvom – *čemu sploh?*

Človek doživlja in spoznava svet s petimi čuti ter seveda z razumom kot »šestim čutom«. Na sprehodu po Luni pa nam ostaja poleg razuma samo še *vid*, ki je sicer najpomembnejši med peterico – kakor sta ugotavljala že Platon in Aristotel (in kot nam je v modernem času zelo sugestivno predočil pisatelj José Saramago) – vendar vid še zdaleč ni edini človeški čut. Kajti če hodimo po strjeni lavi na Islandiji, slišimo, kako škrtta pod nogami, lahko jo primemo v roko, začutimo njeno hrupavost, jo povohamo, morda še malce smrdi po žveplu, in če smo posebno radovedni, jo lahko tudi obliznemo; na obalah Lofotov se vonj po morju meša z vonjavami slanikov in polenovk, s tal lahko poberemo ščep peska in ga sejemo med prsti, medtem ko nam v ušesih šumi morski veter. Kaj pa bi od vsega tega lahko počeli na Luni? Bore malo! Oseba M., ki bi hodila po tisti prašni ali kamniti pušči, bi s slušalkami lahko sledila vodičkini razlagi, poslušala čebljanje sopotnic (najbrž pa bi si za sopotnico rajši izbrala kako lepo, staro, *zemeljsko-nebeško* glasbo), s tal bi pobrala kak kamen, vendar bi ga otipala le s »haptično« digitalno rokavico, vohala pa bi – se opravičujem za vulgarnost – kvečjemu svoj lasten prdec v skafandru, če ne bi bilo v aranžmaju poskrbljeno, da bi ostal spodaj v vrečki. Zato bi se najbrž moja duša na tej lunarni poti kmalu pridušala: »O, ko bi bila že doma, na tisti moji sončni, vetrovni, dišeči, opojno grenki, trdo nežni kraški gmajni!«

V véliki *Girlandi* (*Avatamsaka sutri*) se večkrat ponovi nenavadna (vsaj za zahodnega bralca) misel oziroma predstava, da *budde* in/ali *bodhisattve* – ta svetleča, v svoji tostranski prisotnosti presežna bitja – tudi *dišijo*, še več, da se iz njihovih »pór« širijo dišave, ki imajo, seveda poleg drugih »primernih sredstev« (*upāya*), osvobajajoč učinek na vsa »čuteča bitja« (angl. *sentient beings*). V *Gandavyuhi*, zadnji knjigi *Girlande*, nastopi na 21. postaji Sudhanovega romanja »razsvetljujoče bitje« Utpalabhuti, »Dišavar«, ki kakor nekakšen mag pozna vse nebeške dišave in njihovo dobrobit za človeka ter takole pouči Sudhano: »Na bregu 'Brezstrastnega jezera' najdeš rastlino z imenom 'Lotosova čaša' [...], ki je takšna, da vsakdo, ki jo povoha, postane brezstrasten« [Avt. 1259]. Še bolj nenavadno pa je Sudhanovo srečanje z lepo *bodhisattvo* Achalo (»Neomajno«) na 19. postaji njegovega romanja (mimogrede, na tem romanju se mu skoraj polovica *bodhisattve* prikazuje v ženskih likih). Achala s svojo lepoto, milino in sočutjem spominja na Devico Marijo, vendar pa ta očarljiva mladenka, ki se prikazuje človeku kot »vrh luči«, v svojem siju tudi božansko *diši!* (Kateri kristjan bi si upal reči kaj takega za Devico Marijo?) – »Tedaj je Sudhana v svojem čaščenju videl nepojmljivo Achalino telesno veličastje, njeno nepojmljivo obličje, nepojmljivo avro luči, ki je ne morejo zasenčiti niti vsa mesta niti vse gore na zemlji, in občutil je nepojmljiv dobredejen vonj, prihajajoč iz vseh njenih pór ...« [Avt. 1252]. – Ob tem pomislim, da pa morda tudi koranski *džennet* ali čutna podoba raja v Maffeijevem traktatu *De sensibilis deliciis paradisi* le nista povsem iz trte izvita? Kakorkoli že, naš »primer« s sprehodom po Luni, še bolj pa seveda same budistične sutre kažejo bistveno razliko med praznino – bodisi vesoljno puščo ali filozofskim »zgolj ničem« – in budistično »polno praznino«, *sūnyato* ali *mu no basho*.

(26. 4. 2021)

Transhumanizem

Ali bodo računalniki – »umetne inteligence« – zamenjali ljudi, morda celo angele? Mislim, da ne enih ne drugih, vsaj še dolgo ne. Bolj verjetno se zdi, da bodo algoritmi, roboti, kiborgi idr. v tem in naslednjih stoletjih ali tisočletjih kakor nekakšni novi dinosavri, ki pa bodo s svojimi ne-ogljicnimi mikročipi bolj odporni, evolucijsko močnejši od onih davnih jurskih pošasti, gotovo pa tudi od nas, ranljivih človeških goličev. Sicer pa zaenkrat nič ne kaže, da bi bilo v tej novi zvrsti, ki se tako rekoč že kotí pred našimi očmi, sploh kaj angelskega, niti »nadčloveškega«, namreč v smislu *preseganja*, transcendiranja človeške duše in duha. No ja, morda bodo »resetirani« *sapiensi 2.0* znali že kmalu napisati vse kombinatorično možne »nove« Shakespearjeve sonete, ki jih človek ne bo mogel razlikovati od izvornih (razen če jih zna na pamet), ali pa še več »novih« Bachovih dobro uglašanih klavirjev, ki bodo zveneli (nekako tako) kot tisti pravi – toda ti umetni »ustvarjalci« najbrž ne bodo razumeli in še manj občutili, kaj njihove stvaritve *pomenijo*. Tej skepsi bi kak navdušenec za umetno inteligenco hitro očital človeški šovinizem. Ah, kaj pa še!

Najsi o tem menimo tako ali drugače, se spričo vzpona »umetnih inteligenc«, ki nam lahko seveda v marsičem zelo pomagajo, ljudje upravičeno čutimo tudi ogroženi, saj nam ta nova »bitja« jemljejo delo in vse bolj postajamo mi njihovi služabniki, namesto da bi bilo obratno. Morda še hujše pa je to, da se čutimo razvrednoteni v svojem človeškem bistvu, saj računalniki oziroma algoritmi postopoma jemljejo vrednost temu, kar je v nas najbolj dragoceno: zavest, duša, duh. In obenem z novo »virtualno realnostjo« jemljejo vrednost tudi telesu, čutnosti, erosu. Digitalna virtualna *realnost* nas vse bolj oddaljuje od *resničnosti*, tako od narave kot od duha. Kljub satelitski navigaciji izgubljamó dobri stari kompas.

Vedno znova se moramo spraševati: Kaj je tisto, kar daje življenju *vrednost*, zaradi česar je živeti lepo, dobro in vredno? Kajti dandanes ne gre več za tisto tragično vzvišeno »smrt boga«, tako kot pred sto in več leti, ampak za postopno, malone neopazno, žal pa vztrajno izginevanje *smisla*. Ali bomo zmogli, v navezavi na nekdanje »metafizične« smisle, najti novega človeka, ki bi bil, po toliko neuspelih poskusih, resnično »božja podoba«? Niti podoba gospodarja niti podoba služabnika, temveč osvobodjena duša, utelešeni duh. Ali pa vse prehitro drvimo v katastrofo in nam že zmanjkuje časa? Tudi zato, ker tehnika preveč prehiteva etiko.

Seveda ob tem pomislim – in upam –, da naši mladi vidijo sedanji in prihodnji svet vendarle v nekoliko bolj optimistični luči, toda z vidika naše odhajajoče generacije se klasični humanizem (in njegove utopične različice, v katere smo verjeli v mladosti) še zdaleč ne razvija v kak res *presežni trans-humanizem*, ampak se izgublja v vse bolj totalitarnem, softversko virtualnem in obenem hardversko realnem *ne-humanizmu*. Ob tem vse postaja površina (četudi holografsko tridimenzionalna), površina brez globine. Naš svet se spreminja v brezmejno kompleksno, vendar povsem tenko lamelo. Mnogi pravijo: Oh, saj ni tako hudo! Zavedam se, da se tudi jaz sam staram v svetu, ki se nezadržno spreminja, in da je od nekdanj tako. Toda doslej se je svet večinoma – vsaj za evolucijske »zmagovalce« – spreminjal dolgoročno na bolje. Ni pa nujno, da se bo takšen pozitiven razvoj nadaljeval tudi v prihodnje.

Vse bolj se zdi, da umira sam humanizem, tisti človeški »ideak«, ki se je v zahodni kulturi oblikoval od antike, krščanstva, renesanse in razsvetljenstva, vse do moderne dobe. In tudi »princip upanja«, upanja v možno uresničitev komunizma kot pravične družbene ureditve, se spet in spet razblinja ob

trdi realnosti sveta. – Sicer pa, če se panoramsko ozremo daleč nazaj v preteklost našega planeta: najbrž je prevelika teža vseh milijard let evolucije živih bitij, vseh nešteti rojstev in smrti v boju za obstanek, da bi v tem kratkem človeškem eonu »kar na lepem« imeli pripadniki vrste *homo sapiens* svoje bližnjike enako radi ali celo rajši, kot imajo/-mo sami sebe, tako kakor je želel in od nas pričakoval tisti dobri bogočlovek iz Nazareta. In če nam je božji stvarnik ali stvarnica narava res vdahnil/-a *dušo*, je bil naš vdih prešibek za nesebično ljubezen do drugih duš, ki jo vselej moramo s trudom izluščiti iz svojega samoljubja. Seveda, tudi čista ljubezen se *zgodí*, hvala bogu, toda njeni redki, dragoceni trenutki se prekmalu utrnejo kot biseri jutranje rose.

Transhumanizem? Mar *nekje* obstajajo »višja« bitja od nas? Zakaj še nismo opazili nobenih »marsovcev«, saj je v vesolju nešteto zvezd in so mnoge dosti starejše od našega Sonca? O tem molku svetov obstaja seveda več hipotez, ampak – kaj pa, če kakih »drugih« res *nikjer ni*? Morda pa jih *ni več*. Saj so tudi dinozavri izumrli in najbrž je bila le neznansko majhna verjetnost, da se je iz njihovih evolucijskih tekmecev, ki so po planetarni kataklizmi našli nove življenjske »niše« (ptiči, netopirji, miške, volkovi idr.), naposled razvila vrsta *homo sapiens*? Toda ali lahko zares verjamemo v takšna zelo malo verjetna naključja? In če gremo v mislih še dlje nazaj: ali lahko zares sprejmemo misel, da je naše vesolje, v katerem se je v milijardah let razvilo življenje in naposled zavest, nastalo zgolj po naključju, tako rekoč z vesoljno loterijo, v kateri naj bi bilo, kot so izračunali fiziki, 10^{500} možnih »srečk« – tj. možnosti različnih univerzumov v multiverzumu – katerih večina je prazna (kot velja pri vseh igrah na srečo), ravno »mi« pa smo zadeli ta pravo, polno? Sicer se ne bi mogli o tem spraševati.

Takšna vélika vprašanja so mnogo pretežka za našo človeško pamet. Ampak zakaj so potemtakem sploh položena v nas? To se je spraševal že Horacij, njegove verze pa je Montaigne dal vrezati v enega izmed tramov svoje knjižnice: *Quid aeternis minore consiliis animum fatigas?* – In če bodo umetne inteligence kdaj res postale trans-humane ali celo para-angelske, bodo nemara znale odgovoriti tudi na tista najvišja vprašanja, vendar pa njihovih odgovorov, če bi nas obiskale iz svojega sveta s kakim časoplovom, »mi« skoraj zagotovo ne bi razumeli. Ob tem se je poučno spomniti na nekdanj popularen in zabaven *Štoparski vodnik po Galaksiji*, še posebej na tisto zgodbo o največjem računalniku vseh časov, *Globoki misli*, ki so ji radovedni ljudje postavili vprašanje: »Kaj je poslednji smisel sveta?« – in po milijonu let računanja je odgovorila: »Dvainštirideset!« ☺

(4. 2. 2021)

Moderno iskanje »svetega grala«

Nedavno sem na spletu prebral, da se fizikom zaradi nepričakovanih rezultatov pri merjenju magnetnega momenta mionov v ameriškem laboratoriju Fermilab morda (spet!) obeta »nova fizika«. Nekateri so bolj naklonjeni temu pričakovanju, drugi manj, kar je normalno v vsaki znanstveni skupnosti, zlasti če se rezultati meritev razlikujejo od teoretsko napovedanih le za nekaj milijonink odstotka ali celo manj. Mioni so še precej neraziskani, zelo kratkoživi delci (njihov razpadni čas je $2,2 \mu\text{s}$), ki jih je odkril nemški fizik Paul Kunze že leta 1933; v »standardnem modelu« spadajo med fermione, delce mase (masa miona je približno 200-krat večja od mase elektrona in skoraj 10-krat manjša od mase protona).

Pričakovanje »nove fizike« je odvisno seveda od tega, kaj ta izraz sploh pomeni. V kontekstu zadnjih raziskav mionov to pomeni, da bi bilo treba temeljito modificirati sedanji standardni model osnovnih delcev, ki obsega 12 fermionov (od tega 6 vrst kvarkov, elektron, mion, delec tau in 3 vrste nevtrinov) ter 6 bozonov, delcev/nosilcev sil (foton, W in Z bozon, gluon, Higgsov bozon in graviton). Slavni Higgsov bozon, ki ga je leta 1964 napovedal škotski fizik Peter W. Higgs, ta »božji delec«, ki naj bi bil »odgovoren« za nastanek mase v vesolju, je veljal do meritev v CERNu leta 2011 za nekakšnega še nevidnega »jokerja«, ki naj bi izpolnil vrzel v sicer lepo, simetrično urejenem »setu kart« standardnega modela – in to njegovo vlogo naj bi te meritve potrdile, vsaj v nekem določenem intervalu izmerjenih vrednosti – Higgsov bozon torej ni porodil kake »nove fizike«, nasprotno, podprl je standardni model. V tem modelu pa ostaja neznanka še graviton, domnevni kvant (bozon) gravitacije, ki ga vesoljske sonde sicer poskušajo zaznati v gravitacijskem valovanju in ga izmeriti, kar pa je težko tudi zaradi njegove pričakovano zelo velike valovne dolžine. Poleg tega je pri gravitonu problem še precej globlji kot pri drugih delcih, namreč v teoretski nezdržljivosti Einsteinove teorije relativnosti, ki opisuje gravitacijo, in kvantne mehanike, ki opisuje ostale tri osnovne fizikalne sile (elektromagnetno ter šibko in močno jedrsko). Združitev teh dveh velikih teorij minulega stoletja, ki sta bili vsaka zase že mnogokrat eksperimentalno potrjeni, pa je tisti »sveti gral«, ki ga iščejo moderni fiziki.

Kot filozof, ki premišljuje tudi o zgodovini znanosti, pa se ob tem sprašujem, ali je v okviru sedanje, še vedno »novoveške« znanstvene paradigme (če uporabim izraz Thomasa Kuhna) sploh mogoča *bistveno* drugačna »nova fizika«. Saj sodobna fizika kot najbolj eksaktna naravoslovna znanost tudi v svojih notranjih preobrazbah ohranja temeljno »galilejsko paradigmo«, tj. natančnost opazovanja + eksaktnost matematike, pri čemer se vztrajno izogiba vsem »metafizičnim fantazijam« ter v splošnem odklanja (ali prepušča filozofom) tudi premišljevanje o svojih lastnih izhodiščnih predpostavkah in miselnih horizontih. Premišljevanje o tej tematiki bi seveda zahtevalo precej več truda in besed, kot mi jih dopušča format teh fragmentov, zato bom zastavljeno vprašanje nekoliko »zmanjšal«: ali bi potrditev »anomalij« pri nedavnih meritvah magnetnega momenta mionov v Fermilabu (tj. potrditev teh rezultatov pri merjenju v drugem, od slednjega neodvisnem laboratoriju ter izločitev možnosti zgolj statistične napake), ki bi najbrž res zahtevala znatno modifikacijo standardnega modela, *eo ipso* pomenila tudi neko resnično »novo fiziko«, vsaj v tem pomenu – gotovo še vedno globokem in kompleksnem –, kot sta bili *novi* Newtonova fizika v odnosu do stare Aristotelove in pozneje Einsteinova fizika v odnosu do Newtonove ali kot je bila izkustveno nova in miselno presenetljiva kvantna mehanika v prvi polovici 20. stoletja?

Denimo, da bi *dokončna* formulacija »standardnega modela« delcev sovpadla z razrešitvijo nasprotja med teorijo relativnosti in kvantno mehaniko, ter takšno uresničitev obeh vélikih ciljev sodobne fizike metaforično izrazimo kot končno najdenje fizikalnega »svetega grala« in se vprašajmo – mar bi to najdenje povsem zadovoljilo znanstvenike in ne nazadnje vse nas, radovedne pripadnike vrste *homo sapiens*? Če bi nekega dne »že vse vedeli«, kaj pa bi naslednjega jutra sploh še počeli? Najbrž bi bilo najdenje modernega svetega grala za fizike nekaj podobnega, kot je za strastnega reševalca križank dokončno raz-rešena križanka, vendar s to pomembno razliko, da lahko križankar naslednje jutro poišče novo, še povsem prazno križanko, fizik pa se ne more kar tako prebuditi v nekem novem, spoznavno deviškem vesolju. (Razen če svoje raziskave nadaljuje tako, da modelira nove univerzume oziroma multiverzum v računalniku.) Za oba – in za vse nas – je bolj kot doseganje samega cilja pomembno *iskanje poti*, čeprav je treba tudi na sami poti imeti pred očmi *neki* cilj, vsaj kak delni (»etapni«) cilj, če že ne tistega vélikega, dokončnega Cilja.

Zato je najbrž dobro in povsem prav, da se »narava rada skriva«, kot je dejal že stari Heraklit. Naša domišljija, naše miselno iskanje, naš spoznavni eros je živahen tedaj, če je Narava (naj jo tukaj zapišem z veliko začetnico, seveda alegorično) zavita v svoj pajčolan, ki pa je dovolj prosojen, da lahko za njim slutimo ter prej ali slej tudi uzremo njene prave čare. In čeprav je ta »pajčolan« Narave navsezadnje prav njena gola koža, pa tudi v tej svoji »goloti« (recimo v enostavnosti enačb, ki jih razberemo v njej) ne bo pristrigla peruti našemu erosu pri spoznavanju in odkrivanju, ne bo nam enkrat za vselej razkrila svoje prve in zadnje Formule, »Končne Teorije« ali »Teorije Vsega«. Toda čeprav Narave ni mogoče videti-spoznati »skoz in skoz«, tj. vsako njeno celico, vsak atom ali kvark, in četudi je prav, da snov in/ali energija ostane za človeškega iskalca »ob koncu dneva« še vedno Temna, pa to seveda ne pomeni, da mora ostajati temna tudi »tekom dneva«, nasprotno, saj je čar raziskovanja, ki nas osrečuje in vodi naprej, ravno v tem, da tisto, kar je temno, presijemo s svetlobo (raz)uma, s spoznanjem in védenjem, ki se izkaže prej ali pozneje tudi kot praktično, življenjsko koristno (pomislimo, na primer, samo na odkritje rentgenskih žarkov).

Skratka, znanost je *pot spoznanja* in v tem pogledu sta si s filozofijo blizu, čeprav hodita po različnih poteh (o tem več kdaj drugič). – Z arhetipskega zornega kota je resnična vrednost Svetega Grala iz stare legende ravno v iskanju, na svobodni in brezmejni poti, po kateri jezdi vitez okrogle mize. Mar bi dandanes še kdo premišljeval o tem lepem in globokem mitu, če bi *najdeni* Gral stal v kaki muzejski vitrini, na primer v Louvru?

– Zato naj ta fragment zašilim še z zenovskimi verzi:

Bolj ko se trudiš,

dlje je resnica.

S prižgano svetilko sprašuješ za ogenj.

Tvoj riž je kuhan že dolgo tega. [Mmk. 17 <7>]

(27. 4. 2021)

Kajmon-dake in mojster Dōgen

Na jugu otoka Kjušu, nedaleč od spokojnega vulkana Kajmon-dake (v slov. Kadžmon-dake), lepega stožca, ki mu pravijo tudi »mali Fuji«, sem gostoval tri dni v *ryokanu* »Iseebiso« sredi naravnega parka Bandokorobana. S Kajmonom (*dake* v jap. pomeni 'vulkan') sva se gledala »iz oči v oči« čez lesketajoči se oceanski zaliv, kjer ribiči lovijo na skalnih grebenih med grivastimi penami valov – z Njim sva se zrla zjutraj, opoldne in zvečer, ob sončnem vzhodu in zahodu, ko sem srkal čaj na balkonu, ko sem užival morske sadeže pri večerji, zlasti pa me je dajmon Kajmon spremljal in v nekem skrivnem smislu tudi vodil na sprehodih po tisti divji, samotni obali, po svetlo rjavem pesku med temno sivimi vulkanskimi balvani, po tem naravnem zenovskem vrtu, kjer sem se spomnil tudi na Lofote, le da je tu morje bolj sinjemodro, pomladno nebo bolj jasno, peščena obala pa posejana ne samo s školjkami, temveč tudi s tisočeriimi zvezdicami koralnih fosilov. Moj bližnje-daljni, modro molčeči dajmon mi je sledil tudi v akvarij, kjer gojijo morske konjičke in druge male čudeže iz oceana. Ob pogledu Nanj sem na terasi nad morjem zanihal zvon željá ter pomislil na svojo domovino, ki pa ni (bila) samo *tam* daleč, na drugem koncu sveta, ampak je *zdaj*, te (tiste) dni in prav ta (tisti) hip tudi *tu*. Stari Kajmon-dajmon je postal, vsaj za nekaj dni, namreč *moj* vulkan – seveda ne samo moj – postal je *zame* izbrani vršac in prav rad bi se bil tudi povzpel nanj, dobrih tisoč metrov nad morsko gladino, če bi imel kakega družabnika za ta gorski podvig.

Mojster Dōgen (1200–1251) ne velja samo za začetnika *sōtō*-zena, temveč tudi za prvega japonskega izrazito filozofsko mislečega modreca. V znameniti zbirki spisov z naslovom *Shōbōgenzō* (»Zaklad resničnega očesa *Dharme*«), v 14. poglavju z naslovom *Sansuigyō* (»Sutra gorá in vodá«) je zapisal: »Mojster Kai iz Taiyōzana je dejal zbrani množici: 'Modre gore nenehno hodijo' ...« [Dsb. 217] in je ob tem enigmatično dodal, da gore »nenehno mirujejo in nenehno hodijo. Mi pa se moramo s trudom naučiti krepostne veščine te hoje« (*ibid.*). – Zakaj se je moramo šele naučiti? Dōgen pravi, da smo zaradi omejenosti našega izkustva, zaradi našega vsakdanjega dojetanja sveta sprva presenečeni ob trditvi, da »gore hodijo«, toda »če dvomimo o tem, da gore hodijo, ne poznamo niti svoje lastne hoje« (*ibid.* 218). Še več: vse *dharma* (tj. vse stvari, vsa bitja tega sveta), tako čuteča kot nečuteča, ne le »hodijo«, ampak tudi »tečejo« v času, pri čemer pa ta hoja v prostoru ali tek v času nista mišljena zgolj alegorično, kakor bi to morda razumel, preveč površno, kak zahodni bralec. V enem svojih najbolj filozofsko navdahnjenih spisov, 11. poglavju *Shōbōgenza* z naslovom *Uji* (»Biti-čas«), mojster Dōgen pravi:

... pinije so čas, bambusi so čas. [Toda tega] ne smemo razumeti tako, da čas zgolj letí. Ne smemo reči, da je 'letenje' edina zmožnost/značilnost časa. Če dopustimo, da čas odleti, se lahko pojavijo v njem vrzeli. Tisti, ki zgrešijo izkustvo in le na ta način slišijo resnico biti-časa, dojemajo čas samo kot minuli. Toda srž [časa] dojamemo in jo izrazimo, ko vemo, da je v celotnem vesoljstvu vse poravnano v vrste in da je obenem [vse] v vsakem posameznem trenutku časa. [Dsb. 145]

Čas in prostor sta tesno povezana (kot nas je na zahodu poučil šele Einstein, v filozofiji pa, seveda na povsem drugačen način, Heidegger), zato lahko rečemo, da za prostor velja analogno, čeprav ravno obratno kot za čas: v *časnem prostoru* gore »hodijo«, reke pa »mirujejo«. Dōgen nadaljuje: »Buda je rekel, 'Nazadnje so vse *dharma* osvobojene: so brez vsakega domovanja.' Toda to [obenem] pomeni: čeprav so osvobojene vseh vezi, vsaka *dharma* biva na [nekem] mestu.« [Dsb. 222] Tudi to je seveda paradoks. Morda je ključ zanj v stavku: »Sebstvo [angl. *the Self*] je onstran čutečih in onstran

nečutečih [bitij]« (*ibid.* 218). Ob vseh teh ugankah pa se vendarle vprašamo – saj smo hočeš nočeš obdarjeni tudi z analitičnim razumom – mar je to, da gore »hodijo« in reke »mirujejo«, nekakšen čudež? Ali pa gre le za gibanje naše zavesti, našega duha, nekako tako kot v tistem zenovskem koanu o zastavi, plapolajoči v vetru? A kako naj ločimo prave čudeže od zgolj umišljenih? Dōgen v spisu »O čudežih« (*Jinzū*) pravi, da »[vsak] *buddha* dela čudeže, ki so utemeljeni na zemlji« [Dog. 111] – in ko se to zgodi, »kapljica vode pogoltne velik ocean, delec prahu pa odpihne visoko goro. Le kdo bi lahko dvomil, da so to čudeži?« (*Ibid.* 113)

Srečanje s Kajmonom »iz oči v oči« pa si težko predstavljam brez modrega Okeana, brez tistega igrivo vzvalovanega zaliva, ki se je lesketal med nama, pod Njegovim stožčastim vršacem in mojim človeškim »sebstvom«. Gore in vode imajo kljub svojemu naravnemu nasprotju nekaj globoko skupnega – tudi v Dōgenovi meditaciji *Sansuigyō*. Pri tem pa so, kot ugotavlja modrec, *načini videnja gorá in vodá različni glede na vrste bitij, ki jih gledajo:*

Obstajajo bitja, ki vidijo to, čemur mi pravimo voda, kot niz biserov, čeprav to ne pomeni, da vidijo niz biserov kot vodo. Najbrž po svoje vidijo vodo v obliki nečesa, v čemer mi vidimo nekaj drugega. Mi [smo tisti, ki] vidimo njihove nize biserov kot vodo. So pa tudi bitja, ki vidijo vodo kot čudovite rože; vendar to ne pomeni, da uporabljajo rože kot vodo. Demoni vidijo vodo kot divje plamene, ali kot gnoj in kri. Zmaji in ribe jo vidijo kot palačo, ali pa kot stolp [...] Človeška bitja jo vidijo kot vodo, ki povzroča in določa smrt in življenje. [Dsb. 221–222]

Pri tej raznolikosti vode in tudi vseh drugih reči v dojemanju različnih bitij pa se zastavlja filozofsko, epistemološko vprašanje – tudi samemu Dōgenu – namreč: kaj pravzaprav pomeni to, da vidimo isti predmet na tako različne načine? »Ali so [sploh mogoči] različni načini videnja enega [in istega] predmeta? Ali pa smo iz različnih podob zmotno sklepali, da gre za en [sam] predmet?« [Dsb. 222] – Najbrž lahko rečemo, da v budizmu, zlasti v zenu, velja oboje ter *obenem* niti eno niti drugo, saj Dōgen pravi, da »iskanje resnice torej ne more biti zgolj enovrstno ali dvovrstno; dokončno stanje je lahko tudi tisoč-vrstno ali nešteto-vrstno. Če to ohranjamo v mislih, potem se zdi, da kljub mnogim vrstam vode ni nobene prvotne vode niti da ni [ene same] vode, ki bi bila mnogovrstna.« (*Ibid.*)

Šele v tako duhovno odprtem, budistično fluidnem in »brezsubstančnem« svetu lahko občutimo ali vsaj zaslutimo, da »so dežele nešteti *buddh* prisotne v eni sami kapljici« [Dsb. 223], ali če rečemo drugače, da so »svetovi čutečih bitij v oblakih, da so svetovi čutečih bitij v vetru, da so svetovi čutečih bitij v ognju, da so svetovi čutečih bitij v zemlji, da so svetovi čutečih bitij v svetu *Dharme* ...« (*ibid.* 226) ter da – kot se glasi zadnji stavek Dōgenove sutre *Sansuigyō* – »gore in vode po svoji naravi ustvarjajo modrece in svetnike« (*ibid.* 227).

Seveda se sam nimam ne za budističnega modreca in še manj za kakega svetnika, mislim in verjamem pa, da me je srečanje s Kajmonom »iz oči v oči« naredilo vsaj malce modrejšega in boljšega, vsekakor pa mi ta izkušnja pomaga bolje razumeti zenovskega mojstra Dōgena.

(2. 7. 2021)

Genjō-kōan

Kōan (kit. *gōng'àn*) ni samo zenovska iniciacijska »uganka«, ta izraz je pomenil tudi javno odredbo, predpis, zakon, tako cesarski kot vesoljni. V budizmu mahajana je *kōan* včasih sinonim za »takšnost« (*tathāta*) samega Bude [Dsb. 41] oziroma izraz za *Dharmo*, najvišji zakon in/ali resničnost. Izraz *gen-jō*, ki v Dōgenovi zbirki *Shōbōgenzō* nastopi mnogokrat, pa pomeni 'uresničenje' ali, bolje rečeno, »uprisotnjenje«, namreč v smislu uresničenja/dovršitve neke vselej prisotne možnosti; pismenka *gen* pomeni 'pojavit se', pokazati se v nekem trenutku, pismenka *jō* pa 'dovršiti' (gl. Okumura 2010, 13-14). Naslov najbolj znanega Dōgenovega spisa *Genjō-kōan*, prvega⁷ poglavja *Shōbōgenza*, je torej večpomenski in se prevaja v zahodne jezike na več načinov, na primer: »Uresničeni univerzum« (angl. *The Realized Universe* [Dsb. 41]) ali »Dogodek uprisotnjenja« (angl. *The Case of Presencing* [HKM, 144]), morda pa je vsebinsko najbolj ustrezen prevod *Uprisotnjenje resničnosti*, tj. »realizacija« *Dharme* v meditacijski zavesti. Kakorkoli že, *Genjō-kōan* »uprisotnjuje« več filozofskih misli in meditativnih momentov, za svoj kratek premislek o njem pa sem izbral pasus o množtvu vidikov različnih bitij, ki porajajo v vesoljnem oceanu, kot bi rekli danes, »multiverzum«:

Ko *Dharma* še ni izpolnila telesa in duha, se že čutimo prežeti z njo. A tudi ko *Dharma* napolni telo in duh, čutimo, da nekaj [neki vidik] še manjka. Na primer, ko jadramo po širnem oceanu daleč od gorá in pogledamo naokoli v vse štiri smeri, se nam zdi, da je ocean okrogel; zdi se nam, da nima nobene druge oblike. Toda ocean ni niti okrogel niti kvadraten. Ima nešteto drugih lastnosti: ribam je palača, božanskim bitjem pa je niz biserov <*yōraku*>. A kolikor daleč vidijo naše oči, se nam zdi, da je zgolj okrogel. In kakor velja zanj, tako velja za nešteto *dharm* [pojavov, stvari], ki tako v prašnem svetu kot onstran vseh mejá <*jinchū-kakuge*> vsebujejo mnoge vidike, vendar mi lahko vidimo in doumevamo le tako daleč, kolikor zmorejo doseči naše oči v spoznavanju in dejavnostih [...] To pa ne velja samo za obzorje – pomni: to velja tudi za ta trenutek in za vsako kapljico vode. [Dsb. 43], (gl. tudi Okumura 2010, 3).

V tem pasusu je implicitno vsebovana vsa spoznavna teorija zahodne filozofije, od Platona in Aristotela, Spinoze in Leibniza, Kanta in Husserla, vse do sodobnih multiverzumov. In jaz se znova, bogve katerikrat že, sprašujem: Kako bi videl svet, če bi bil, na primer, riba? Mar bi vedel zase, če bi bil netopir? In kakšne bi bile moje misli, če bi bil neko nezemeljsko bitje, neki človeku povsem tuj in nerazumljiv demon? – No, če bi bil eden tistih »človeških« bogov, recimo grških na Olimpu, ali pa eden izmed tisočernih *bodhisattv* na gori Meru, tedaj bi moje misli in moja čustva morda še bila vsaj malce podobna sedanjim, toda če bi bilo moje telo, recimo, ves brezmejni ocean, moje celice pa vsi možni oceanski »vidiki«, tj. ribji, božji itd., tedaj bi bile moje misli in/ali čustva zagotovo nekaj povsem drugega od sedanjih, če bi sploh kaj mislil in čutil. S svojo omejeno pametjo si sicer lahko abstraktno zamislil, da bi bival kot krog s »središčem povsod in obodom nikjer« ali pa kot kvadrat, katerega stranice bi bile »zlepljene« v torus, tako da bi bil hkrati končen in brezmejen, čeprav si tega ne morem konkretno predstavljati – toda niti zamisliti si ne morem, da bi mislil in občutil vse tisočere *dharme* znotraj svojega oceanskega kroga ali kvadrata, namreč *vsako* posebej in obenem *vse* skupaj, se pravi, vse in vsako povsem detajlno in polno, brez kakršnekoli pomoči redke razumske mreže, abstrakcije in generalizacije.

⁷ V angl. prevodu *Shōbōgenza*, ki ga tu navajam [Dsb], je *Genjō-kōan* tretje »poglavje«, ker sta pred njim v to zbirko uvrščena tudi dva zgodnejša Dōgenova spisa, *Bendōwa* in *Maka-hannya-haramitsu*.

Dōgenov *Genjō-kōan* je lep kot pesem in globok kot modrost. Moje/naše »sebstvo« je prisotno v tisočeri, v nešteti *dharmah* (vidikih, pojavih, svetovih) – nikjer drugje me/nas ni, saj sem/smo povsod in vselej v njih, v sebi. »Da bi spoznali Budovo resnico, moramo spoznati sami sebe. Da bi spoznali sami sebe, moramo pozabiti nase. Da bi pozabili nase, se moramo izkusiti [»uprisotniti«, prepoznati ...] v tisočeri *dharmah*. Da bi se izkusili v tisočeri *dharmah*, se moramo osvoboditi lastnega telesa in duha ter telesa in duha zunanjega sveta ...« [Dsb. 42]. (Podobno je učil Plotin.) Dōgen izrazi ta nauk še v prispodobi: človeku, ki pluje v čolnu in gleda obalo, se zdi, da se giblje obala – toda ni tako, kajti če svoj pogled usmeri na morje, vé, da se giblje čoln. Poanta je sledeča: »To je podobno, kot če želimo doumeti tisočere *dharme* na osnovi napačnih predpostavk o telesu in duhu ter mislimo, da je naš lasten duh trajen, da je trajno naše bistvo. Če pa поблиže spoznamo [naša] dejanja in se vrnemo [z mislimi] na to konkretno mesto [tj. na čoln], je resnica očitna: tisočere *dharme* niso jaz.« (*Ibid.*) Toda poanta je še bolj subtilna, kajti *dharme* so *in* niso jaz (angl. *self*). V budizmu je kontinuiteta časa zgolj privid in čeprav ima vsaka *dharma* svojo »preteklost in prihodnost, sta preteklost in prihodnost prerezani« (*ibid.*): poleno v ognju ne postane pepel, saj *dharma* pepela zgolj sledi *dharmi* polena. »Poleno, potem ko je pepel, ni več poleno. Podobno človeška bitja ne zaživijo znova po smrti [...] smrt se ne povrne nazaj v življenje [...] tako kot zima ne postane pomlad.« (*Ibid.*) »Življenje je trenutno in tudi smrt je trenutna« (*ibid.*) – vse *dharme* so nanizane v edinstvenih, ločenih trenutkih, so kakor nizi biserov, ki jih vidijo bogovi v oceanu.

Budistično »točkasto« nezveznost časa in s tem tudi vzročnih nizov si zahodnjaki težko predstavljamo. Resda je nekaj podobnega mislil David Hume, ki pa je bil v tem pogledu izjema, saj nam je na splošno bližja misel o kontinuumu časa in življenja – toda cena tega prepričanja je visoka: smrt prekine kontinuum bivanja za vsako bitje, še posebej *zame*. Zato si poskušam predstavljati te točkaste *dharme* rajši v prostoru kot v času. Dōgen mi tu pomaga z novo lepo pesniško prispodobo: »Tisti, ki doseže uprisotnjenje [*genjō*], je kakor mesec, ki odseva na vodi: mesec se nikoli ne zmoči, voda ni nikoli pomnožena« [Dsb. 43]. V izvorniku je tu uporabljen izraz za odsevanje *yadoru*, kar dobesedno pomeni 'prebivati v' (gl. *ibid.* 47): eno-mnoštvo meseca torej »prebiva« v tisočeri odsevov na/v vodi – in kar je najbolj čudovito: ne samo da se mesec pri tem »ne zmoči«, temveč *vsaka* mesečina v celoti »prebiva« v *vsaki* kapljici rose.

Mesec v celoti in nebo v celoti odsevata v kapljici rose na travni bilki in prebivata v eni sami vodni kapljici. Uprisotnjenje [neke *dharme*] ne razbije posameznega <v angl. *the individual*>, tako kot mesec ne prebode vode. Posamezno ne ovira uprisotnjenja, tako kot kapljica rose ne ovira neba in meseca. Globina zmore biti dejansko višina. Dolžino trenutka merimo na širnih vodah, na majhnih kapljicah pa opazujemo širnost neba in [svetlobo] meseca. [Dsb. 43]

Sodobni zenovski *roshi* (učitelj) Okumura Shohaku pravi: »Po mojem razumevanju je bistvo naslova *Genjō-kōan* učenje o individualnosti in univerzalnosti [... saj je to] odgovor na vprašanje resničnosti v praksi naše vsakdanje dejavnosti.« In dalje: »... mi smo dejansko eno z vsemi stvarmi celotnega vesoljstva <*universe*> in ta resničnost je sama po sebi razsvetljenje.« (Okumura 2010, 21 in 71)

O, da bi mi/nam bilo dano misliti in občutiti to brezčasno celoto, večnost v vsaki kapljici vode, v vsakem zrncu peska! »A četudi je tako,« vzdihne Dōgen že na začetku svoje meditacije *Genjō-kōan*, »cvetovi vendarle popadajo, čeprav so ljubljene, plevel pa cveti, čeprav je osovražen.« [Dsb. 41]

(8. 7. 2021, dopolnjeno 2. 7. 2022)

Hanami in Budova cvetlica

Hanami, »gledanje cvetov« (*hana* v jap. pomeni cvet), občudovanje cvetočih češenj (*sakura*) – in tudi, v starih časih še pogosteje, cvetočih sliv (*ume*) – je po vsem svetu znano japonsko praznovanje pomladi. Mali *hanami* imamo vsako leto tudi v Ljubljani, ob Večni poti. Vendar ta čudoviti festival lepote cvetov, njihove in naše minljivosti, to tiho in mirno, obenem pa zelo čustveno čaščenje novega življenja, vedno znova prebujajoče se narave, lahko zares doživiš in občutiš šele tam, v Deželi vzhajajočega sonca. V marcu in aprilu *hanami* preplavi japonsko otočje od jugozahoda proti severovzhodu kot velik pomladni val, ki ga spremljajo tudi mediji in v poročilih naznanjajo njegov prihod v posamezna mesta, podobno kot meteorologi napovedujejo prihod vremenske fronte, vendar je pri *hanamiju* pričakovanje radostno, skoraj svečano. *Hanami* je kakor čarobna sled, ki jo na zemlji, v tisočerih ozvezdijih češnjevih cvetov, puščajo za seboj krila dobrega Angela – medtem ko je *cunami* uničujoči val strašnega oceanskega Demona.

Ko sem tiste pomladi prišel v Kjoto, so češnje v velikanskem parku stare cesarske palače šele začele cveteti, ko pa sem čez dober teden odhajal od tam, potujoč dalje proti jugu, so bile *sakure* v mestnem parku Maruyama že v polnem razcvetu, ob njih pa mnogo častilcev in častilk vseh starosti v kimonih, vzeti iz omare ali sposojeni za to praznovanje. – Kako lepi so ljudje, če praznujejo, če so srečni! – sem pomislil. Naslednjega dne sem odpotoval s *shinkansnom* v Hirošimo, kjer češnje najlepše cvetijo prav blizu epicentra tiste strašne eksplozije, ki je zdaj, po toliko letih, v tej novi bleščeči pomladi, že skoraj pozabljena. Najbolj prisrčnim praznovanjem *hanamija* pa sem bil priča (kot tujec in precejšen samotar se jih, žal, nisem osebno udeležil) v parku Ritsurin-koen, v mestu Takamatsu na otoku Šikoku, kjer so se pod belimi krošnjami zbrale na pikniku cele družine, od pradedov do pravnukinj, ob ribnikih in na mostičih so se slikali mladoporočenci in sploh je bilo tam veliko pomladne radosti in veselja. Še pozneje, na moji poti nazaj proti severu, so se mi še posebno močno vtisnile s spomin več sto let stare *sakure* v mestu Fukui, ki rastejo na vrhu obzidja nekdanje trdnjave sredi sicer povsem modernega mesta (najbrž je bilo med vojno požgano in porušeno): češnje s slapovi belih cvetov, ki padajo čez stare kamne, nad stopniščem, obraslim z mahom, pa njihovi odsevi v zeleni vodi pod obzidjem ... In ne nazadnje, čeprav že proti koncu mojega potovanja, *hanami* v Tokiu: razpršen in posejan med betonsko džunglo, cvetoče češnje med steklenimi stolpi te velikanske mestne krajine – povsod tam, kjer je ostalo vsaj nekaj pedí zemlje, da je na njej mogoče zasaditi drevo ... Ja, ob tem se res zaveš, kako dragoceno je drevo, kako dragocen je cvet, kako enkratno in minljivo je vsako živo bitje!

V slavni legendi o Budi in cvetlici, ki jo nekateri smatrajo kar za temelj zen budizma, Buda na velikem shodu svojih učencev, ki so se zbrali na Jastrebovem vrhu, da bi slišali njegov govor, zgolj pokaže cvetlico, jo zasučje in pomežikne. Učenci ga ne razumejo, hočejo govor, nasmehne pa se samo eden med njimi, Mahakašjapa, in Buda reče: »Imam zaklad resničnega očesa *Dharme* [jap. *shōbōgenzō*], čudovito srce nirvane: zaupam ga Mahakašjapi« [Dog. 182]. – Ta Budova gesta je pomembna za zen budizem ne le zaradi njene duhovne vsebine oziroma poante, temveč tudi kot znamenje neposrednega, osebnega prenosa pravega nauka od Bude k Mahakašjapi in potem po dolgi vrsti naslednikov do Bodhidharme (5.-6. st., jap. Daruma), prvega patriarha *chana*, in dalje prek naslednjih kitajskih patriarhov vse do japonskih mojstrov zena; in čeprav nekateri sodobni poznavalci pravijo, da je zgodba o Budi in cvetlici nastala (še) na Kitajskem, saj je ne najdemo v nobenem starem indijskem spisu (gl. Tanahashi v [Dog. xli]), pa je nedvomno bistvenega pomena za

razumevanje zenovske meditacijske poti. O njej piše Dōgen v zbirki *Shōbōgenzō*, v poglavju z naslovom *Mitsugo* (datiranem 1243, v angleškem prevodu *Intimate Language* [Dog. 179–184]). Dōgen pravi, da pri Budovi cvetlici ne gre za kak skriven, ezoterični jezik, kot so to razumeli nekateri budisti drugih smeri (najbrž zlasti *shingon-shū*), ampak da *mitsugo* pomeni »intimni« oziroma osebni, neposredni jezik, s katerim učitelj posreduje učencu nauk, ki sicer ni izrekljiv z besedami (angl. izraz *intimate* je tu posrečen, saj v glagolski obliki pomeni tudi 'namigniti', 'nameriti na', 'nakazati'). »Razlog za to [pokazanje cvetlice] je v tem,« pravi Dōgen, »da je poučevanje z besedami plitvo in omejeno na oblike, in zato Buda ni uporabil besed, temveč je pokazal cvetlico in pomežiknil. To je bil pravi trenutek za uporabo intimnega jezika. Toda zbor nešteti bitij tega ni razumel« [Dog. 181]. Sodobni razlagalec T. P. Kasulis pa dodaja: »Zen ne uporablja kakega posebnega jezika; rajši recimo, da spoznava, da je vsak jezik poseben« [v HKM, 160]. Dōgen ne absolutizira molka, niti zgolj »sedenja« (*zazen*), ampak razume sedenje in molk kot dovršitev jezika – mnogih in različnih jezikov – v praksi meditacije. V zenu je oboje »pot«, besede in molk. Budova cvetlica molče govori. Tako kot v tem čudovitem haikuju: *O, naj še uzrem / cvetlico v prvem siju / božjega lica* (Bashō Matsuo, haiku № 388: *Gora Kazuraki*).

Primerjanje različnih kultur, zlasti religij, je težavno in nemalokrat tudi vprašljivo početje, vendar se primerjavam težko izognemo, če hočemo druge kulture in njihova verovanja sploh razumeti ter s tem obogatiti naša lastna. Ko sem tiste pomladi na Japonskem prisostvoval *hanamijem*, sem večkrat pomislil na našo, krščansko Veliko noč, na praznik, še pred katerim sem se namenil vrniti domov (na Lučkine pirhe, šunko, hren in potico); premišljeval sem o tem »našem« prazniku božjega Vstajenja, ki ga mnogi, tudi »drugače misleči« (bolje bi bilo reči »drugače verujoči«) praznujemo kot »pomladno vstajenje«, kot zmago življenja nad smrtjo. In ob tem sem pomislil, da cvetovi niso ravno pogosti niti kaj dosti pomembni v evangelijih, precej pomembnejše je trnje. Rožni venec pride v krščanstvo šele pozneje, predvsem s čaščenjem Device Marije, Rožamarije. Že v evangeliju pa ji angel Gabriel privrši z lilijo naznanit, da bo rodila Sina človekovega. In tudi sam Jezus v Govoru na gori omeni lilije in nam položi na srce: »Poučite se od lilij na polju, kako rastejo. Ne trudijo se in ne predejo, toda povem vam: še Salomon v vsem svojem veličastvu ni bil oblečen kakor ena izmed njih.« (Mt 6,28–29) Kljub temu pa v krščanskem Svetem pismu ne najdemo takšnega mesta, ki bi pomensko ustrezalo zgodbi o Budi in cvetlici v mahajanskem budizmu. Evangeljski Jezus, ki je utelešena Beseda, se bolj zanese na besede kot mahajanski Buda. Seveda pa ne gre samo za besede, za občutje sveta gre. Če rečem zelo preprosto in naravnost: cvetlica je Budi zelo pomembna, Jezusu pa morda ne toliko, razen v prisposodbi. In iz tega sledi marsikaj, morda lahko celo rečemo, da je v tem odnosu vsebovano bistvo krščanske in nasploh zahodne duhovnosti in kulture – za razliko od vzhodne, zlasti zenovsko budistične in daoistične. Ne glede na to, kdo dandanes najbolj onesnažuje in uničuje naravo. Žal v tem pogledu vzhod vse preveč sledi zahodu. A v vzhodnih svetih knjigah je vsaj zapisano drugače – in morda nas bo Buda, ki nam molče kaže cvetlico, navsezadnje le od/rešil v njegovih »Čisti deželi«?

(9. 7. 2021)

O sedenju in hoji

Suzuki Shunryū (Roshi), v minulem stoletju najpomembnejši zenovski učitelj (*roshi*) na zahodu, ki je ustanovil, med drugim, zenovski center Tassajara v kalifornijskih gorah, se je s svojimi nauki in predavanji, ki so bila zbrana večinoma posthumno in natisnjena v več knjigah, priljubil ljubiteljem zena povsod po svetu, tudi meni. V njegovi prvi in najbolj znani knjigi *Duh zena, duh začetništva* (*Zen Mind, Beginner's Mind*, 1970) najdemo med mnogimi modrimi, duhovno in pesniško navdahnjenimi mislimi tudi naslednjo, ki pa je zelo suha, lapidarno kategorična: »Samo sedeti je dovolj« (Suzuki S. 2002, 141). – Kaj je mojster Roshi pravzaprav mislil s tem? Kaj naj to sploh pomeni v naši življenjski praksi? – Suzuki se seveda tu navezuje na nauk svojega daljno-bližnjega duhovnega prednika in prvega učitelja *sōtō* zena, Dōgena, ki je proglasil »sedenje« (*zazen*) za glavno meditacijsko prakso. A kljub temu se sprašujem, kaj pomeni in ali je sploh mogoče »samo sedeti«. Pri svojem čim bolj odprtem odgovoru v tem fragmentu si bom pomagal še z neko drugo, nič manj značilno Roshijevo frazo, da »je skrivnost *sōtō* zena v 'da, ampak ...'« (Suzuki S. 1999, 8).

Preden sem pred dvema letoma odpotoval na svoje japonsko, pretežno budistično romanje, sem se s prijateljem filozofom, ki že vrsto let obiskuje zenovske seanse v Ljubljani, udeležil enega izmed takšnih »sedenj«, predvsem z namenom, da bi neposredno izkusil, kaj to sploh je, in se potem lažje odločil, ali naj se vključujem v skupinske *zazene* v svetiščih na Japonskem. Izkušnja je bila zanimiva, miselno in čustveno se me je dotaknila, kljub temu pa me ni tolikanj pritegnila, da bi postal »skupinski« zenovec. V sobi z zastrtimi okni, z zvočno izolacijo od zunanjega sveta, nas je sedelo kak ducat, pod vodstvom domačega *roshija* smo bili posedeni v dve vrsti, prve pol ure drug nasproti drugemu, potem smo kakih deset minut hodili v krogu, počasi in ritmično smo stopali po sobi, druge pol ure pa smo sedeli obrnjeni proti zidu, v popolni tišini in medsebojni daljni-bližini, le ob koncu seanse, po zvenu gonga, je mojster povedal nekaj besed, nakar smo bili pozvani k besedi še mi, vendar nis(m)o dosti govorili, jaz sem se le zahvalil za povabilo in rekel, da še kdaj pridem, čeprav sem že kmalu zatem, ko sem doma premišljeval o tej izkušnji, vedel, da sem za takšne skupinske seanse preveč samotarski – vendar sem si takrat še pustil odprto možnost, da se udeležim kakega *zazena* na Japonskem. Do tega sicer ni prišlo, predvsem zaradi nekih naključnih okoliščin, čeprav se je bil moj tokijski prijatelj filozof že prej dogovoril, da greva skupaj na *zazen* v neko zenovsko svetišče v Kamakuri. Toda naključja nikoli niso zgolj naključja.

Sem pa na Japonskem vsak dan, z mirom in radostjo v duši, meditiral med svojim osebnim »sedenjem« v templjih in vrtovih, med stoletnimi bori in nagrobnimi stupami na gori Koya-san, pod vulkanom Kajmon-dake, tudi na zelenici sredi Tokia in še marsikje. – In ko sem se po vrnitvi z Japonske o tem pogovarjal s prijateljico slikarko, ki pa je *prava* zen budistka (to med drugim pomeni, da se redno udeležuje teden dni dolgih sedenj, *sesshinov* /tj. »dotikov srca-duha«/, in je bila več mesecev tudi v Tassajari), mi je ta ljuba duša, ki njeno življenjsko pot prav tako spoštujem kot občudujem njene slike, rekla, da me glede mojih pomislekov do skupinskega sedenja povsem razume in da ima pač vsak človek, vsaka duša svojo pot. – In tako prakticiram svoj (p)osebni *zazen* doma, zlasti tu na Krasu, pa tudi v Ljubljani. Za »uglasitev duše« mi običajno zadostuje precej manj kot pol ure »sedenja«, največkrat na začetku novega dne, večkrat pa tudi pozneje, še posebno na kaki lepi kraški jasi. Seveda pa spoštujem in cenim tiste, ki *morejo* sedeti skupaj v duhovnem miru in zbranosti, ki jim fizična skupnost pogloblja tudi duhovno skupnost.

Naj se vrnem k vprašanju, kaj pomenijo besede »samo sedeti je dovolj«. Ob spominu na svojo enkratno izkušnjo tistega »pravega« *zazena*, ki vključuje polurno (ali daljše) zrenje v prazen, bel zid – z napol odprtimi očmi, ki pa so se mi nekajkrat samodejno priprle (v starih časih bi si za to nepozornost zaslužil učiteljevo palico) – premišljuje o tem, da v zenovski meditaciji ne zmorem zares sprejeti prav tega »zidu«. Morda bom kdaj postavljen predenj, tega (še) ne vem. Alan W. Watts je v svoji znani knjigi *Pot zena (The Way of Zen, 1957)* zapisal: »Zen se začinja na točki, kjer ni ničesar več, kar bi še iskali, ničesar več, kar bi hoteli doseči.« (Watts 1975, 145) V zenu spoznaš *sebe*, kot pravi tudi Suzuki Rōshi: »Zdaj si tu, prav tu, in še preden razumeš samega sebe, si ti ti.« (Suzuki S. 2003, 60) Na drugem mestu v tej zbirki predavanj pa ugotavlja: »Practiciramo zen kot nekdo, ki je blizu umiranju.« (*Ibid.* 98) Vendar *Ni vedno tako* (kot se glasi naslov te knjige), ali bolje rečeno: »je, ampak ...« – V tem samospoznanju vidim tudi nekakšen paradoks, kajti če zreš v zid, v ta »prazen nič«, tedaj postane samozavedanje, to »občutje« jaza (tudi kartezijanskega *cogita*) pravzaprav *močnejše*, ne pa šibkejše kot, na primer, tedaj ko gledaš neko živopisno pokrajino. Kajti pri zrenju v zid, pri popolni perceptivni abstinenci je edino, kar ostaja v zavesti (če preženeš oziroma »ustaviš« tudi vse domišljajske predstave, spomine itd.) – četudi le na nezavedni ravni – sam »čisti« jaz. To pa je pravzaprav v nasprotju z budističnim prizadevanjem, naj zavest postane in se spozna kot »ne-jaz« (pal. *anattā*, skrt. *anātman*, jap. *muga* <無我>). Saj se prej in bolje prepoznam kot »ne-jaz« v *polni* »praznini« (*śūnyatā*, jap. *kū*) in razsvetljenje nastopi tedaj, ko se izročim, ko se »darujem« celemu svetu, ko najdem *sebe* v vsem, kar biva in živi (glede tega se nauk budizma mahajana ujema z upanišadami) – kakor pravi tudi Suzuki Rōshi: »Kjerkoli si, si eno z oblaki in eno s soncem in eno z zvezdami, ki jih vidiš.« (*Ibid.* 122–123)

In prav v tem je – tako menim vsaj *zase* – tisti *ampak*: »samo sedeti« je sicer dovolj, takrat ko sediš, kakor navsezadnje velja za vsako človeško dejavnost ali trpnost (*cf.* Montaigne: »Ko plešem, plešem; ko spim, spim; in ko se samotno sprehajam po lepem sadovnjaku ...«, *O izkustvu*, III/13, 1107) – *ampak* ko vstaneš in hodiš, poneseš »sedenje« s seboj, da ti pomaga pri »čujčnosti« v življenju, ustvarjanju, odnosih z drugimi. Mislim, da *zazen* kljub vsemu ne more biti sam sebi namen, četudi duša in telo sedi brez vsakega namena. In ko Rōshi ubesedi svojo izkušnjo sedenja: »Tu sem, prav tu sem« (Suzuki S. 2003, 150), k temu na nekem drugem mestu dodaja: »Potem te bo *zazen* sedenje ohrabilo, da boš delal druge stvari prav tako dobro. Tako kot sprejemaš svoje boleče noge, medtem ko sediš, boš sprejel tudi svoje vsakdanje življenje, ki bo morda težje od tvoje *zazen* prakse. [...] Pravo razsvetljenje je vselej s teboj, tako da ni nobene potrebe, da bi se ga oklepал, niti da bi razmišljal o njem.« (*Ibid.* 132) – S tem se gotovo strinja tudi moja zenovska prijateljica slikarka in oba omenjena prijatelja filozofa. Vsi radi hodimo, ustvarjamo. Na svojih poteh, v svojih dejavnostih *živimo*. Da pa zmoremo hoditi, potrebujemo sedenje, tišino, samoto, in seveda tudi skupnost, ljubezen. – Kot nas uči tudi Rōshi: »Resnica je vedno povsem blizu, je na dosegu roke.« (Suzuki S. 2002, 70) »Enostavno videti in biti pripravljen gledati stvari s celotnim duhom je praksa *zazena*« (*ibid.* 124). Kajti zavedati se moramo: »Zdaj! ... Ta trenutek je!« (*Ibid.* 149)

(11. 7. 2021)

Mali gozdni tempelj

Ko sem bil jeseni leta 2008 prvič na Japonskem, sem nekaj dni stanoval pri svoji hčerki Hani, ki je takrat kot mlada znanstvenica gostovala v fizikalnem inštitutu v mestu Hamamatsu, na pol poti Tokaido med Tokiom in Kjotom. Od tam sva se nekajkrat zapeljala s *shinkasnom* v Kjoto. Na enem od teh izletov sva se v mestni četrti Higashiyama povzpela od velikega, mogočnega zen budističnega svetišča Nanzen-ji k bližnjemu majhnemu templju Oku-no-in sredi gozda (spet po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*). – Če sem malce sentimentalen, lahko rečem, da sem se prav tam zares zaljubil v Japonsko.

Potem ko sva se ločila od trum obiskovalcev, ki so/smo občudovali veličino templja Nanzen-ji, stavbarsko mojstrovino iz temnega starega lesovja, obdano z nepozabnimi jesenskimi barvami javorjev, vse od sončno rumene do ognjeno rdeče, sva se napotila mimo zvončka želja in dišečih paličic, zapičenih v mivko v čudoviti keramični posodi – k temu gozdnemu tempeljčku: najprej pod obokom opečnatega akvedukta, po katerem teče voda iz velikega jezera Biwa (kot naju je poučil knjižni vodič), nato pa se je pot začela rahlo vzpenjati (Higashiyama pomeni »Vzhodna gora«) vzdolž pokopališkega zidu na levi in potočne grape na desni v bujni subtropski gozd. V tem gozdu prevladujejo visoki rdečkasti bori (*pinus densiflora*, jap. *akamatsu*), med njimi pa so se v jutranji svetlobi lesketali rumeno ognjeni oblački javorjev, sijoči na zimzelenem ozadju še drugih iglavcev, najbrž tudi kake cedre (*cryptomeria japonica*, jap. *sugi*) ali njej sorodne ciprese (jap. *hinoki*, *chamaecyparis obtusa*). – Prva »romarska postaja« ob položnem stopnišču, ki vodi k Oku-no-in, je častitljiv star bor, čigar hrapavo deblo že precej prekriva mah: ta očak je počaščen z vencem suhih vejic in papirnih lističev, z značilno kronico okrasnih trakcev, s katero Japonci označujejo sveta drevesa (*shinboku*), pa tudi kamne in druge duhove (*kami*) v naravi; ob borovem vznožju stoji oltarček z dvema svežima vejicama v vazicah, belo votivno posodico in svečnikom ter s kamnito ploščo, v katero je vklesan napis v *kandžih*. Iz temno zelene globeli šumi potok.

Pod vrhom stopnic na tej romarski poti k svetišču Oku-no-in se med slokimi stebri dreves prikaže pagodasta tempeljska streha. Ampak ko prideš prav na vrh stopnišča, vidiš, da je to pravzaprav šele »zunanji tempelj« (izraz je moj), medtem ko »notranji tempelj« – japonski izraz *oku-no-in* to tudi pomeni, čeprav je ime Oku-no-in bolj znano kot ime slavnega svetišča na gori Koya-san, ki sem ga obiskal desetletje pozneje – stoji nekaj sežnjev za zunanjim, postavljen je na veliko, z mahom patinirano skalo, še bolj zadaj pa pada čez skalovje tenek slap in žubori dol v potok. Oba templja sta majhna, seveda lesena in povsem usklajena s konfiguracijo te gozdne kotanje, obenem pa v kontrastu z veličino dreves, med katerimi ždita. Notranji tempelj je zaprt (lahko bi rekli »kakor pošta v nedeljo«), zunanji pa je povsem odprt, njegovo lepó oblikovano ostrešje nosijo štirje leseni stebri, tako da sva s Hano lahko stopila prav pred oltarček, na katerem sta ob beli votivni posodici dve vazi (sedaj prazni), kot nekakšna velika keliha, vsak s podobo javorjevega lista na steklu; na tleh za oltarjem pa stojita dve kamniti svetilki, ki sta tako kot skale odeti s patino maha, a zdaj, v tem sončnem jutru, v njunih goriščnih nišah ni ognja. – Od zunanjega templja vodi rdeč mostič čez potoček k skalni *grotti*, v kateri pa gorijo sveče ob kamnitih, komaj prepoznavnih reliefih meditirajočega Bude, ki ga pred hudimi duhovi varuje bolj prepoznaven (najbrž novejši) krilati stražar z mečem in srditim pogledom. Še nekoliko višje ob stopničasti poti stojijo v skalnem zavetju med mahovjem tri prastare nagrobne stele pa še en meditirajoči »budek«, čigar kamniti obraz je

skoraj neviden pod rojem malih, živo zelenih, okroglih lističev. – Na tem kraju vlada globoka tišina, ki jo še pogloblja šumenje vode, in v duši je slutnja večnosti.

Vprašal sem se in še vedno se sprašujem, podoba *katerega* boga stoji ali bi lahko stala v »notranjem svetišču« tega gozdnega tempeljčka Oku-no-in. Tu, zunaj »najsvetejšega«, ki je popotnikovim očem skrito, se seveda lahko pokloniš pred kamnitimi kipci Bude, vendar je v tem čudovitem naravnem svetišču »on sam« *kot podoba* skorajda odsoten, neviden, bolje rečeno, »vseviden«. – In zdaj, ko po tolikih letih premišlujem o svetosti tega daljnega kraja in o božanstvu, s katerim je prežet tisti gozd, pomislim na besede sv. Pavla iz *Apostolskih del*: »Sprehajal sem se po vašem mestu in si ogledoval vaše svetinje. Ob tem sem opazil tudi oltar z napisom »Nepoznanemu bogu«. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam.« (Apd 17, 23) Sv. Pavel je seveda oznanjal boga Jezusa Kristusa, vendar si je napis razlagal zelo po svoje, kot ugotavlja tudi Erazem Rotterdamski v *Hvalnici norosti*: »Apostol je slučajno videl napis na nekem oltarju v Atenah, pa ga je po svoje zasukal v prid krščanski veri, s tem da je vse, kar mu ni šlo v račun, opustil ter obdržal samo dve besedi, namreč *Neznanemu bogu*, pa še te precej spremenjeni. Zakaj neokrnjeni napis se je glasil: *Bogovom Azije, Evrope in Afrike, bogovom neznanim in tujim*.« (Erazem 1952, 64) – *Sic!*

Mar ni ravno *to* tisto, kar je pri verovanju najbolj dragoceno: namreč da je Bog »neznan«? Vsaj v tem smislu, da ga ne upodobimo kot nekega posameznega človeka, četudi je (bil) tisti človek duhovno vélik, moder in pravičen. Kajti brž ko Boga upodobimo, tako ali drugače, in prav v tej in *takšni* podobi prepozna(va)mo njegovo večno obličje, smo ne le blizu malikovanju, kot nas svarijo ikonoklasti, ampak lahko kmalu s to edinstveno božjo podobo na »zastavi« svoje pripadnosti zapademo v nestrpnost do drugih božjih podob in potem, žal, posledično tudi v nasilje do drugih, drugače verujočih ljudi. Kljub vsem koncilom in teološkim disputom »problem ikonoklazma« v krščanstvu ni dokončno razrešen. Zakaj bi bil vesoljni Bog ravno neki posamičen, nekoč davno živeč človek z imenom Ješua iz Nazareta? Zakaj, predvsem pa *čemu* bi se Bog utelesil samo v tem edinem Sinu, ne pa tudi v drugih sinovih in hčerah? Ali je (ali bi bilo) to prav in pravično? Zakaj bi bil, na primer, kak Japonec prikrajšan za »nebeško kraljestvo«, nepripuščen v eshatološki »Novi Jeruzalem«, če ni bil krščen v Jezusovo vero? Saj to je nesmisel! (Krščanski apologeti bi gotovo ugovarjali, češ da to ni tako mišljeno. Ampak *kako* pa je *to* mišljeno?)

Kar se tiče moje pameti in moje duše, nikakor nisem za ikonoklazem, nasprotno, saj menim, da je možno, morda celo nujno upodabljati nevidno vesoljno »božje obličje« v *mnogih in različnih podobah*, celo v toliko oblikah, kolikor je na svetu »čutečih bitij« (angl. *sentient beings*), kakor nas učijo mahajanske sutre. V véliki *Girlandi* je mnogokrat rečeno, da ima Buda »nešteto« oblik in podob, tu naj navedem le naslednjo misel: »Budove fizične oblike so enake vsem čutečim bitjem – saj [Buda] povzroči, da ga vidijo v skladu s svojimi lastnimi nagnjenji.« [Avt. 122] Kajti: »Čista Luč vstopi skozi ta vrata.« (*Ibid.* 123) – In če se zdaj znova vprašam, katera božja podoba bi bila lahko skrita v »notranjem templju« Oku-no-in, si želim, da bi bila *tam* »podoba« tistega čudovitega gozda, prežetega z vseobsegajoče-odrešujočim duhom budizma, ki sva ga začutila s Hano na tem sprehodu, v tej jutranji »gozdni kopeli« (*shinrinyoku*).

(22. 7. 2021, po dnevniškem zapisu z dne 29. 11. 2008)

Zaničevanje sveta je zabloda

Mojster Kakuban (1095–1143) je eden glavnih predstavnikov japonskega *shingon* budizma. Ta veja mahajane se imenuje tudi »ezoterični budizem«, najbrž predvsem zaradi uporabe mandal in manter pod vplivom »diamantnega voza« (*vajrayane*), ki je iz Indije in Tibeta prek Kitajske dosegel tudi Japonsko. Utemeljitelj *shingona* je legendarni menih in modrec Kūkai (8.-9. st.) s častnim imenom Kōbō Daishi (»Veliki učitelj, ki je razširil dharmo«), ustanovitelj meniške skupnosti in svetišča na gori Koya-san (o tem v enem poznejših fragmentov) in opat vélikega templja Todai-ji v Nari, središča čaščenja »Vesoljnega Bude« (Vairokana, jap. Dainichi Nyorai), ki je blizu zahodnemu pan(en)teizmu. – Kakuban, ki je bil Kūkaijev duhovni naslednik, je poskušal povezati budizem *shingon* s takrat in še danes na Japonskem popularnim budizmom »Čiste dežele« (v sanskrtu *Sukhāvātī*) ali amidizmom, eshatološko »teistično« vero v Amido Budo (Amitābha, jap. Amida Butsu ali Amida Nyorai), Odrešenika, ki po smrti popelje dušo iz trpečega sveta v »Čisto deželo«. Z amidizmom se budizem približa krščanstvu, vendar je razlika še vedno velika, saj v nobeni veji budizma ni zgolj enkratnega božjega utelešenja, niti sv. Trojice, niti izvirnega greha itd. V amidizmu je glavna odrešujoča mantra *nenbutsu* (ali *nembutsu*), tj. ponavljanje besed *Namu Amida Butsu* (»Slava Amidi Budi«) ali *Watashi wa Amida Hotoke ni hinan suru* (»Dajem se v zavetje Svet(l)emu Amidi«) – kar je podobno ponavljajoči se krščanski litaniji *Kyrie eleison, Christe eleison*.

Kakuban je učil, da je ta svet vreden naše ljubezni in vse pozornosti, čeprav do tega spoznanja in občutja ne vodi lahka pot, saj je na svetu toliko zla. Za budističnega meniha presenetljivo je sklenil svoj spis z (redakcijskim) naslovom *Ezoterični pomen 'Amide'* takole: »Zaničevati ta naš svet in hrepeneti po paradizu, smatrati svoje telo kot zlo in častiti Budovo telo – to imenujemo 'nevednost' ali 'zabloda'« [HKM, 77]. Močne in pogumne besede! Ampak kako je mogoče to prepričanje v dobrost in vrednost našega sveta, verovanje v svetlobo vesoljnega Bude Dainichi uskladiti s soteriološkim pričakovanjem »Čiste dežele«, v katero naj bi nas popeljal Buda Amida? Kakuban že na začetku tega spisa pove, da je pristni *shingon* nauk prav v tem, da »Amida uteleša modrost za razločevanje in spoznanje Vesoljstva-kot-Bude v sebi« (*ibid.* 75). Drugače rečeno, gre za pravo razumevanje pomena različnih Budovih imen: »V Indiji so ga imenovali 'Amida' [tj. Amitābha], na Kitajskem je dobil drugačna imena, tudi 'Neizmerno življenje' in 'Neizmerna svetloba' – skupno kakih trinajst različnih imen. Ti nazivi nekaj pomenijo, če jih uporabljamo v eksoteričnih naukih, toda v ezoteriki je pomen vseh teh imenovanj le to, da so ezoterična imena za [enega] Budo Dainichi« (*ibid.* 76) – in dalje: »Vsa imena *buddh* in *bodhisattv* vseh časov in krajev torej niso nič drugega kot različna imena za eno samo veliko Vesoljstvo-kot-Buda.« (*Ibid.* 77)

Budistični modrec Kakuban torej preseže dvojnost med božjo transcendenco in imanenco s tem, da razločuje med eksoteričnim in ezoteričnim pomenom govora/mišljenja o tistem »Najvišjem«, podobno kot na zahodu nekateri krščanski teologi, čeprav v primerjavi z njimi ne toliko na teoretski, »metafizični« ravni, temveč bolj na osnovi neposredne meditacijske *izkušnje*, pridobljene tudi s pomočjo ezoteričnih tehnik (mantre, mandale idr.). O trizložni mantri *A-mi-da* Kakuban pravi, da tedaj, ko jo resnično izrečeš v duhu, z njo »zbrišeš karmične grehe v brezmejnem preteklem času [...] in dosežeš zaslužen modrost za brezmejni prihodnji čas. [Kajti] kakor posamezni biser na [nekem] vozlišču Indrove mreže v enem samem trenutku izčrpno razodene v svojih odsevih podobe vseh drugih biserov na drugih vozliščih, tako te en [sam] Buda Amida nemudoma obdari z brezmejno naravno krepostjo.« (*Ibid.* 77) Sliši se kar preveč preprosto, a seveda ni tako, saj ni

dovolj, da mantra zgolj recitiraš, temveč jo moraš dojeti in občutiti v svojem duhu, ko pa to dosežeš, lahko postane vsaka beseda mantra – kot mojster pouči učenca v pogovoru z naslovom »Razsvetljujoča skrivnost«: »Potem ko nekdo vstopi v prakso *shingona*, so [zanj] vse besede mantre. Mar ni še toliko bolj mantra beseda 'Amida'« [HKM, 79]. Kakubanov kozmični budizem namreč temelji na spoznanju, da »sta Dainichi in Amida isti temelj [v angl. *ground*], a z različnima imenoma. Amidova 'Čista dežela' in Dainichijeva 'Dežela, okrašena s skrivnostmi', sta različni imeni za isti kraj.« (*Ibid.* 78) Še globlji temelj tega prepričanja pa je duhovno izenačenje nirvane in samsare, ki ga najdemo v mnogih mahajanskih sutrah in tudi v Nagarjunovi filozofiji ter v Dōgenovem zenu.

Ampak *kako*, s katero vrsto meditacije dosežemo to izenačenje, to brezmejno svobodo? Kakuban posebej poudarja, da nam ni treba čakati na neko daljno prihodnost, ampak da lahko, če imamo dovolj moči in modrosti, »dosežemo 'budovstvo' v sedanjem telesu« (*ibid.* 78–79), namreč z »vzgojo treh karmičnih dejavnosti: telesa, govora in duha« (*ibid.* 79). Kot že rečeno, je doseganje tega najvišjega transcendentno-imanentnega cilja omogočeno posameznemu »čutečemu bitju« zaradi vesoljne Indrove mreže. Pri tem je odločilnega pomena, da zaupamo – kot bi rekli Grki – vesoljnemu *Logosu*, namreč da spoznamo, da je véliki Um ali Duh z vsemi svojimi »odsevi« prisoten v nas samih, v *meni* samem, kakor je prisoten tudi v *tebi*, v njemu, njej. Kakuban nas uči: »Vekotrajni véliki modreci vseh štirih glavnih vrst mandale [mi bi morda rekli: vseh štirih strani neba] so utelešeni v tebi, čeprav si le časni skupek [*skandha*] petih sestavin človeškega bivanja.« (HKM, 75) Kajti »tvoj duh in Buda sta v bistvu eno. Vendar ne poskušaj iz svojega duha *ustvariti* Budo. Saj se takrat, ko zabloda izgine, modrost pojavi sama od sebe in postaneš Buda v svojem sedanjem telesu« (*ibid.* 76). – »Kdo bi torej še hrepenel po neki veličastni deželi tam onstran? Kdo bi še čakal na neke sijajne oblike v neki daljni prihodnosti?« (*ibid.*) – »Ker sta resnično in blodno neločljiva, lahko najdeš paradiz v vsakem od petih kraljestev vsakdanjega bivanja« (*ibid.*).

Ob tem nazadnje navedenem Kakubanovem stavku pa se (če ne že prej) zamislimo in se vprašamo: mar to pomeni, naj sprejemamo vse takó, kot pač je? Naj sprejmemo ves svet, ki ni samo lep in dober, ampak tudi trpeč in slab? Čeprav s tem vprašanjem pridemo do samega roba človeške misli, najbrž že čez, pa vendarle menim, da je pravilen odgovor – *ne*, nikakor ne! S spoznanjem istosti bivanja in odrešitve, z budistično predanostjo svetu dosežemo nekaj pomembnejšega in dragocenejšega: to, da naša najvišja pozornost, naša čuječnost ni usmerjena nekam *drugam*, v daljno »zasvetje« izven prostora in časa, onstran vsega vesoljstva, v katerem živimo in ki obenem živi v nas, tisočeri odsevih celote, temveč da *v sebi* skrbimo za ves svet. In s tem v duši ostaja »transcendenčna napetost«. Mislim, da je prav to jedro Kakubanovega nauka, njegovega duhovno gigantskega napora »poistovetiti« Amido in Vairokano, vzpostaviti most, še več, enačaj med *tam* in *tu* – ali kot bi rekli zahodni metafiziki – med transcenco in imanenco. Ezoterična sredstva (*upāya*), različne metode in meditacijske prakse so samo mnoge poti k tistemu Spoznanju, ki presega vsa spoznanja.

(23. 7. 2021)

Pismo otoku

Myōe (1173–1232), imenovan tudi Kōben, je bil budistični menih, posvečen v dva redova in nauka, *shingon* in *kegon*, ki ju je združeval v svojih mislih in meditacijah, še posebej pa je znan po zavzemanju za »Mantra Lučí«⁸, s katero naj bi se meditantu odpirala pot v »Čisto deželo« – torej je v njegovem nauku prisoten tudi vpliv tega soteriološkega verovanja, čeprav je kritiziral svojega sodobnika Hōnena, utemeljitelja šole *jōdo* (tj. »Čiste dežele«), češ da zgolj ponavljanje mantre *nenbutsu* ne zadostuje za odrešitev. Myōe je postal opat kegonskega templja Kōzan-ji v gozdu na gori Tsugao zahodno od Kjota, kjer je ohranjen njegov grob. Glavna sveta knjiga *kegon* budizma je že nekajkrat tu navedena *Avatamsaka sutra*, vélika *Girlanda*, na katero se Myōe pogosto sklicuje v svojih spisih. Poznavalci naštevajo njegova številna dela, od interpretacij »Mantra Lučí«, razprav o meditacijskih metodah (*upāya*, vključeval je tudi *zazen*) in nasploh o mahajanskih sutrah, prek spiska meniških pravil in polemik s sodobniki, do zapisov lastnih sanj ter še drugih, izrazito literarno navdahnjenih besedil. – V antologiji japonske filozofije [HKM] sem našel (in to je bilo zame pravo odkritje!) Myōejev spis z naslovom *Pismo otoku*, besedilo izjemne pesniške lepote in budistične modrosti, ki me je očaralo, čeprav ne vem, ali ga sploh pravilno razumem, saj je zelo nenavadno in enigmatično, predvsem pa večpomensko. Kakorkoli že, to Myōejevo »pismo« želim posredovati še kakemu *mojemu* »bližnjemu otoku«, zato bom poskusil povzeti iz njega nekaj ključnih misli.

Prvi stavek Myōejevega *Pisma otoku* se glasi: »Za začetek si zamisli svoje lastno bitje kot otok. Ta otok je predmet vezanosti na svet želje. V čutnem smislu pripada kategorijama barve in oblike. Vid ga dojema kot predmet vizualne zavesti, intrinzično pa je sestavljen iz osmih elementov« [HKM, 81].⁹ – Za hip pomislim, da je Myōejev otok morda le prispodoba, namreč za *mene*, naslovnika pisma, in/ali za avtorja samega (seveda je *tudi to*), toda ta redukcija se razblini že v naslednjem odstavku, ko nastopi budistična »takšnost« (*tathātā*): »Princip vseh stvari je njihov način biti, njihova takšnost [angl. *suchness*]. Ta takšnost sama je duhovno telo, nerazdeljen princip vseh stvari, ki niso ločene od sveta [živih] bitij. Zato ne moreš razmišljati o neživih bitjih, kakor da bivajo ločeno od čutečih bitij.« (*Ibid.* 82) Otok je torej *bitje*, kot sva bitji ti in jaz. Še več, otok je »telo [več] čutečih bitij [...] in je razumen, duhoven in prostorski« (*ibid.*). To je mogoče, ker so/smo vsa bitja »otoki« biseri-vozlišča v Indrovi mreži, osrednji viziji *Girlande*. Myōe pravi, da en sam otok, še več, da *vsak* otok v celoti »izčrpa [vso] Indrovo mrežo, pri čemer se svobodno in popolno meša z vsem« (*ibid.*), tj. z morjem in vsemi drugimi otoki. V *Girlandi* »spoznamo, da se tisto, kar sprejema, in to, kar je sprejeto (posamezna telesa), medsebojno ne ovirata. Eno in mnogo se gibljeta navzven in navznoter brez oviranja, kakor se tudi mešata drug z drugim v neskončnem razponu Indrove mreže. Duhovno kraljestvo, ki se razteza povsod, je onstran [vseh] pojmovanj: deset dovršenih in dokončnih teles Tathāgate [tj. vesoljnega Bude, Vairokane] je popolnost.« (*Ibid.*)¹⁰ – Na svoji poti po neskončni Indrovi mreži si Myōe poišče tudi družbo dveh »razsvetljenih bitij«, ki v *Gandavyuhi*, zadnji knjigi *Girlande*, poleg mnogih drugih *bodhisattv* vodita mladega romarja Sudhano po »Kraljestvu

⁸ »Mantra Lučí« se sanskrtu (v lat. transkripciji) glasi: *Om amogha vairocana mahāmudrā maṇipadma jvāla pravartāya hūm*; v jap. pa: *Om abogya beiroshanō makabodara mani handoma jinbara harabari tayaun* (povzemam po Wikipediji). – V zasilnem slov. prevodu (iz angl.) naj bi to pomenilo: »Slava brezmadežni vse-presevajoči svetlobi vélikega *mudra* [tj. Budovega pečata/znamenja/geste]; obrni [se] k meni biser, lotos in sijajna luč.«

⁹ Prev. M. U. iz angl. – bogve koliko izvirnega pomena je izgubljeno že s prvim prevodom!

¹⁰ Tathāgata je pogosto »ime« Bude, izpeljano iz *tathāta* (»takšnost«) in dobesedno pomeni »Tako [kot] pride« (gl. tudi v nadaljnjih fragmentih).

Resnice«. Myōe se pridruži Vairu, »Mornarju«, ki pozna pot na otok zakladov [Avt. 1260 isl.], in Sagarameghu, »Oceanskemu oblaku« (*ibid.* 1182 isl.) – toda ob tem dodaja: »Ko govorim na ta način, imam v mislih tisto, kar si želim, da bi bilo. Dejansko pa nas sopotniki, ki jih srečamo v sanjah, zapustijo z grenkim okusom, ko se zbudimo. Prav takšne osebe, ki so se prebudile v duhovno kraljestvo, pa so [naši?] pravi prijatelji« (HKM, 84–85). Ta zadnji stavek je dvoumen, morda namenoma. *Pismo otoku* je pomensko večplastno, skrivnostno.

Ampak kaj je Myōe mislil s »tistim, kar sprejema« (angl. *receptacle*), ko je zapisal, da se sprejemajoče in sprejeto, eno in mnogo ne ovirata v Indrovi mreži? Za zahodnega filozofa je morda mikavna pomisel, da je »tisto sprejemajoče« pri Myōeju nekaj podobnega kot *chóra* pri Platonu, vendar ni ravno tako, saj je slednja praprostor in/ali pramaterija, medtem ko je v mahajani tisto prvo *duh* – ali bolje rečeno, »polna« *praznina*, za katero pa lahko rečemo ne le, da je sama »prazna«, tj. nesubstancialna, ampak da tudi zunaj nje ni ničesar, in ravno zato to prvotno eno ne ovira množstva, niti obratno (sicer pa to velja, *mutatis mutandis*, tudi za Plotina). Myōe želi preseči tudi dvojnost med »znotraj« in »zunaj«, saj »zakaj bi iskali Tathāgato Vairokano kje drugje kot v samem bitju otoka? [...] Mar ni [Buda Tathāgata] samo bitje otoka?« (*Ibid.* 82) – Ne nazadnje se Myōe približa tudi vesoljnemu idealizmu šole *yogacara*, ki v svetu vidi »samo duha«, tj. nauku *Lankavatara sutre* in Vasubandhuja, na katerega se izrecno navezuje, ko pravi: »Čutil sem silno prisotnost Vasubandhuja, kot da bi mi bil prijatelj, ki ga poznam že od nekdaj« (*ibid.* 83); in dalje, »ko se eno in mnogo povsem spojita, je edina resnična misel, ki ostane, brezmejno duhovno kraljestvo samo.« (*Ibid.* 84)

V *Pismu otoku* je posebno pesniško navdahnjen in presunljiv Myōejev »gozd čustev« (*ibid.* 84) do tega bitja-otoka, kateremu piše. Njegova čustva segajo od žalosti spričo dolge odsotnosti dragega bitja, prek melanholije ob njegovi (in vsakega bitja) minljivosti, vse do novega spoznanja, da lahko napiše »pismo« tudi kakemu drugemu bitju, npr. cvetoči češnji.

Čprav te že dolgo časa nisem videl, se v trenutkih, ko srčno mislim nate in upam, da te bom spet videl, spominjam, kot da bi bilo tisto včeraj, ko sem se sprehajal s teboj ob obali in se veselil na tvojem domu. Toda tisti davno minuli dnevi so le del neskončnega kroga (so)odvisnega bivanja [angl. *conditioning*]. Tudi oni so samo sanje, ki pripadajo preteklosti. (HKM, 83) – Nikoli ne bomo dosegli vsevednosti, dokler se ne zmoremo dvigniti na raven odsotnosti misli. Ker pa je stanje takšno in ker vem, da ti nisi več živ, sem si zaželel, da ti pošljem pismo v tem času, ko hrepenim za teboj. / Vendar moj duh ne misli samo nate. Med mnogimi češnjevimi drevesi, ki se vrstijo pri glavnih vratih v Takao, je eno, kateremu sem večkrat govoril sredi noči, ko so se luna in zvezde vrtele svetleče in goreče. Zdaj se počutim že daleč od tistega časa, ki ga ne morem več videti, toda spomin me ponese nazaj tja. Včasih se počutim, kot da bi poslal pismo češnji, da bi ji povedal, kaj se je zgodilo. (*Ibid.* 84) – Takrat pa, ko se poležejo vetrovi nevednosti, pride trenutek, ko se umirijo vsi valovi v morju narave stvari. (*Ibid.* 85)

(27. 7. 2021)

Glas vpijočega v puščavi

Lubi Slovenci! – Kdaj ste se zadnjič zazrli v zvezdno nebo in ostrmeli spričo njegovega veličastja in skrivnosti? Kdaj ste zadnjič objeli drevo in ga začutili kot živo bitje, ki povezuje zemljo s soncem? Kdaj ste zadnjič opazovali rumenokljunega kosa in se poskusili vživeti v njegov tuj, a vendar naš skupni svet? Kdaj ste zadnjič občudovali skrivno pisavo narave na prodniku z rečne ali morske obale? Kdaj ste se zadnjič izgubili v globini in lepoti bližnjih oči? – Morda je od slednjega minilo še najmanj časa, morda je bilo to včeraj.

Nikoli ni odveč, če si ponovimo tiste znamenite besede Immanuela Kanta, da sta dve stvari vredni našega najvišjega občudovanja in spoštovanja: *zvezdno nebo nad nami* in *moralni zakon v nas*. Seveda ni naključje, da je Kant povezal nebo nad nami z moralnim zakonom v nas, četudi je ločeval naravno nujnost in človeško svobodo. Že Platon je zapisal, da je zvezdogled srečen človek, saj je »motrilec najlepših resničnosti, ki so dostopne vidu« – srečnost pa je vse od antike do dandanes glavno gibalno našega življenja in nikakor ni v nasprotju z etično avtonomijo, za katero se je zavzemal Kant.

Dandanes smo, zlasti mi, Trubarjevi »lubi Slovenci«, vse preveč ujeti v svojo zgodovinsko preteklost. Seveda je prav, da se spominjamo zgodovine, kakor je lepo zapisal francoski filozof André Comte-Sponville v eseju *Zvestoba*: »Duh je spomin in morda je samo to.« – Toda prav je tudi, da se znamo in zmoremo osvoboditi teže preteklosti, da ji znamo »dati odvezo«. Mar se bomo Slovenci še ob stoletnici tragične druge svetovne vojne in dogodkov po njej delili na »partizane« in »domobrance« ter svojo zgodovino izkoriščali za kratkovidne politične namene? Kdaj bomo presegli uničujoče delitve na rdeče in črne, leve in desne, zdaj pa še na cepljene in »proticepilce« – skratka, vedno znova na »naše« in »vaše«? – Te delitve dejansko ovirajo ustvarjalno različnost mnenj in pogledov, ki je sicer nujna za demokracijo in sploh za skupno življenje. Kdaj bomo znali vzdržati *različnost* in živeti *skupaj*?

Kar se tiče politike, si večina nas »navadnih« državljanov želi in zasluži »normalne« demokratične volitve in potem dogovarjanje med strankami za naše skupno dobro, pa tudi nasploh medsebojno razumevanje in spoštovanje med ljudmi različnih svetovnih nazorov, pri nas še posebno med kristjani in »drugače mislečimi«. Ne vračajmo se v čase »delitve duhov«, saj se moramo dandanes usmeriti k skupnim velikim nalogam in ciljem, k premagovanju virusov, zmanjševanju globalnega segrevanja, večji socialni pravičnosti, uporabi proti vsesplošni kontroli z informacijsko tehnologijo ter notranjemu boju proti izgubi občutka za resničnost spričo vse bolj prisotne »virtualne realnosti« itd. – skratka, ohraniti moramo naš modri planet, naravo in kulturo, predvsem pa našo človeškost, dušo in duha. In včasih tudi ne bi bilo nápak, če bi to našo drago zemljico pogledali malce bolj od daleč, recimo »z lune«, tako kot stari Lukijanov norček, »Nadoblačnik« Menip. – Da bi videli, kako je lepa in sama!

Prav in dobro je, da se filozofi ukvarjamo *tudi* s politiko in nasploh z družbenimi vprašanji – saj sta bila že Platon in Aristotel tudi politična misleca – vendar pri tem ne smemo pozabiti na zvezdno nebo, na lepoto dreves in vseh živih bitij, na globino človeških oči. Koliko milijard let je bilo potrebnih, da je vse to nastalo! Poskusimo, kolikor je v močeh vsakega izmed nas, ohraniti to, kar je resnično dragoceno in zaradi česar smo *tu*.

(25. 11. 2021, malce prirejen uvodnik iz *Novičnika* Slovenske matice, obj. decembra 2021)



Jezero, ribič, begunci in menihi

Ob obali velikega jezera Biwa sem se iz Kjota v Fukui vozil z ekspresnim vlakom, ki se imenuje »Ptič Gromovnik« (jap. *Sandābādo*, angl. *Thunderbird*, najbrž po indijanskem mitološkem ptiču, ki s prhutanjem kril ustvarja grom in blisk; sicer pa se tako imenuje tudi neka novejša spletna platforma). V nasprotju s svojim imenom je vlak skoraj neslišno drsel po precizno začrtani progi kakih sto metrov vzporedno z obalo, tako da sem užival v gledanju mimo leteče krajine in širjave jezera Biwa, ki je (bilo) tako pomembno v japonski zgodovini. Po njem je zdaj plulo le nekaj jadrnic, precej manj kot na znamenitih lesorezih Hiroshige Utagawa, a tudi obala ni več tako lepa in romantična, kot je bila takrat, saj je že precej gosto poseljena in pozidana, zlasti ob južnem, ožjem delu jezera, kjer so se stari templji in gradovi izgubili med sodobnimi betonskimi kvadri. O, kako se je spremenil svet! Za večino ljudi sicer materialno in nasploh življenjsko na bolje – toda, kako pa se je spremenil svet v svojem globljem duhovnem »bistvu«? Če hočeš dandanes v Deželi vzhajajočega sonca (ali kje drugje v našem »globalnem« svetu) videti nekdanjo lepoto krajine, se moraš precej oddaljiti od vseh teh večinoma ne-lepih, pogosto prav grdih prizorov sodobne planetarne realnosti.

Drseč z mislimi po jezeru Biwa v preteklost, sem pomislil na slavni, zdaj že klasični japonski film »Legenda Ugetsu« (*Ugetsu Monogatari*, v prevodu »Pripoved o nestanovitni luni po dežju«; avtor te povesti je Ueda Akinari), ki ga je ustvaril režiser Mizoguchi Kenji in zanj prejel leta 1953 Srebrnega leva. (Moj mladostni prijatelj, pesnik Jure Detela ga je proglasil za »najboljši film vseh časov«.) Legenda Ugetsu, pripoved o zlem duhu, o lepi in bogati gospe Wakasi, ki očara, začara in nazadnje onesreči revnega lončarja Genjura, se dogaja v drugi polovici 16. stoletja, v hudem času Oninske vojne med fevdalnimi klani, ko je bil v spopadih požgan večji del prestolnice Kjoto. Prizorišča te zgodbe so kraji ob jezeru Biwa, najbolj znani prizor v filmu pa se odvije na samem jezeru, v čolnu, s katerim pred vojnimi strahotami beži na drugi breg lončar s svojo ženo in sinčkom ter tovarišem, ki želi postati samuraj, in njegovo ženo, ki na krmi z dolgim veslom poganja čoln. V megli in somraku jim pripluje nasproti drug čoln: sprva se zdi prazen, zato pomislijo, da je to čoln duhov, a ko ga pritegnejo k svojemu, vidijo, da v njem leži umirajoč ribič, ki jim pove, da so ga oropali in pobili pirati. Ribič umre in zaradi njegovega svarila odveslajo nazaj k bregu, kjer se izkrca mati z otrokom, vendar si s to vrnitvijo, kot zvemo na koncu filma, ne reši življenja ...

Danes, nekaj let za tem, ko sem se vozil s tihim »Ptičem Gromovnikom« vzdolž obale jezera Biwa, pa sem se spomnil nanj in na tragično legendo Ugetsu ob branju o nekem drugem, sicer tako v naravi kot v duhu zelo drugačnem jezeru, ki ga je častiti zenovski mojster Musō Soseki že davno prej vpletel v svojo poučno zgodbo o dvojnem in obenem enovitem videnju sveta. Ne morem (si) racionalno odgovoriti na vprašanje, ali ima Musova zgodba sploh kaj skupnega z legendo Ugetsu – razen zgolj okvirne mizanscene, tj. jezera, čolna in ribiča, ki pa so pri Musu vpleteni v povsem drugačen kontekst – a kljub temu so me »proste asociacije« z neko zavesti skrito »nujnostjo« popeljale od prve zgodbe k drugi oziroma od druge k prvi, zato sem ju povezal v tem zapisu.

Musō Soseki (1275–1351) velja za enega najpomembnejših mojstrov smeri *rinzai zen*. Cesar Go-Daigo ga je postavil za priorja velikega templja Nanzen-ji v Kjotu in mu podelil naziv Kokushi (»Narodni učitelj zena«), posmrtno pa je dobil še vzdevek »Učitelj sedmih cesarjev«. Musō je bil tudi pesnik, kaligraf in arhitekt, ustvarjalec čudovitih zenovskih vrtov: njegovi stvaritvi sta znamenita kjotska templja Tenryū-ji (»Tempelj nebeškega zmaja«) in Saihō-ji (»Tempelj mahú«). Prijateljeval je tudi z šoguni družine Ashikaga, šogunovemu bratu Tadayoshiju je bil tako rekoč

domači učitelj: odgovore na mladeničeva vprašanja je Musō zapisal v delu z naslovom *Pogovori v sanjah* (izbor v slov. prevodu: Iztok Osojnik, gl. [Mus]).

Jedro Musovega nauka v teh pogovorih lahko povzamemo s stavkom: »Napačno je misliti, da sta čista in zamegljena dežela oziroma raj in vsakdanji svet med seboj ločena.« [Mus. 269] In ko ga Tadayoshi vpraša, kakšna pa je potemtakem razlika med navideznim (»sanjskim«) in večnim (»budnim«) umom in kje je tisti kraj, o katerem sutre pravijo, da je še »pred ločitvijo med budo in navadnimi bitji« [HKM, 169], mu Musō to razloži z naslednjo zgodbo (ki pa je ni v slov. izboru): »Pred mnogimi leti sem bil s sedmimi ali osmimi menihi pri Zahodnem jezeru, nedaleč od gore Fuji. Vse, kar smo tam videli, nas je očaralo ...« (*ibid.*) in presunjeni menihi so vzklikali od navdušenja. Stari ribič, ki je tu živel že od mladih let in jih je vozil v čolnu, je začudeno vprašal: »Kaj pa je to, zaradi česar tako vzklikate?« Menihi so odvrnili: »Presunjeni smo od lepote gorā in čudovitih pogledov na jezero!« Stari mož ni mogel razumeti in jih je dvomeče vprašal: »Hočete reči, da ste prehodili vso pot do sèm samo zato, da bi videli to pokrajino?« (*Ibid.* 170) – In zdaj sledi Musov nauk:

Rekel sem menihom: »Če nas ta starec prosi, da mu razložimo, kaj nas tako gane na tem kraju, kako naj mu to povemo? Kajti če pokažemo na pokrajino in mu rečemo, da je *to* tisto, kar nas tako gane, bo starec rekel, da že vse življenje gleda to pokrajino, vendar v njej ni opazil ničesar izjemnega. Če pa bi hoteli popraviti ta nesporazum tako, da bi mu rekli, da je to, kar nas gane, nekaj povsem drugega od tistega, kar on vidi, tedaj bi sklepal, da preziramo tisto, kar on vidi, in da obstaja neki kraj velike lepote nekje drugje kot pri Zahodnem jezeru ... [HKM, 170]

Četudi je Musō morda podcenil čut za lepoto pokrajine pri starem ribiču, ki je najbrž prav dobro vedel, v kakšnem lepem okolju živi, pa je – če sledimo zenovski matrici *niti–niti* – mojstrova poanta dokaj jasna in jo v nadaljevanju še bolj razloži: »Razlika med starcem in menihi nima nobene zveze z gorami, drevesi, vodo in skalami, ki so jih tam videli, marveč s tem, ali jih je to videnje ganilo ali ne.« (*Ibid.*) In dalje: »Enako velja za izvorno naravo [*tathātā*, »takšnost«]. Spoznaš jo le, če greš naravnost k njej. Čeprav je kristalno jasna tistemu, ki jo pozna, je ni mogoče pobrati in pokazati komu drugemu.« (*Ibid.*) – Ampak deloma je to vendarle mogoče, kot nam kaže že sama ta zgodba. »Izvorna narava« *je in ni* (prav) *tu*: dana je vsem, razodene pa se le tistim, ki grejo »naravnost k njej«. – Ob Musovi zgodbi o dveh različnih »pogledih« na svet, ki pa *izvorno* vidita isti svet (cf. »samsara je nirvana«), se spomnim tudi na Platonovo prisodobno o votlini: ali modrec, potem ko se vrne iz sončave v votlino, lahko svojim tovarišem zares pove, kaj je videl *tam* »zgoraj« (tj. prav *tu*)? Kakor stari ribič na jezeru pod Fujijem ni razumel menihov, tudi Platonovi jetniki najbrž ne bodo razumeli modreca, vse dokler jih ne bo resnično popeljal *tja* gor – prav *sèm*, v sončavo.

In še vprašanje: Ali tudi za nesrečnega ribiča v legendi Ugetsu velja, da je njegova smrt »v pogledu« dvojna in obenem ena sama: »sanjska« in »večna«, *tu* in *tam*? – Ne vem.

(10. 12. 2021)

Čemú sutre?

Šogunov brat Ashikaga Tadayoshi je zenovskega učitelja Musa vprašal, ali sme med njunimi »Pogovorih v sanjah« zapisovati njegove besede, da bi jih lahko pokazal tudi drugim ljudem, tistim, ki jih zanima »Pot« – in častiti mojster Musō Soseki, imenovan tudi Kokushi, je dejal: »Zenovski menih te ne vodi kot kak šolnik, ko poučuje doktrine, ki si jih je zapomnil ali napisal na papir. Zenovski menih preprosto izraža na direkten in neposreden način to, kar zahteva sam trenutek. Temu pravimo 'vodenje iz oči v oči'.« [HKM, 171]. In dalje: »Zato so stari mojstri prepovedali zapisovanje svojih besed. Toda če nikoli ne bi bilo nič zapisanega, bi se potí za vodenje ljudi izgubile. In tako je zenovska šola privolila v objavljanje zapisov starih [mojstrov], čeprav to ni tisto, kar bi si želela.« (*Ibid.*) – Musō potemtakem ne nasprotuje temu, da Tadayoshi zapiše njegove odgovore, saj ga tudi on sam poučuje o zapisanih sutrah. Ob tem pa se mojster zaveda, da »si vsakdo razlaga to, o čemer govorim, po svoje; ljudje me hvalijo ali grajajo v skladu z načinom, kako me razumejo. Vendar ne hvala ne graja nimata nič skupnega s tem, kar želim zares izraziti. Zato imam občutek, da zapisovanje najinih 'pogovorov v sanjah' ne bo kaj dosti koristilo. Toda če pomislim, da bodo ljudje s pomočjo mojih besed morda pridobili globlji stik – bodisi pozitiven ali negativen – z budističnim naukom, le zakaj bi branil, da se zapišejo?« (*Ibid.*)

Musovo stališče do zapisovanja zenovskih »naukov« je lep primer budističnega, predvsem mahajanskega načina mišljenja, ki sledi dvojni negaciji: *niti–niti*. To logiko je najdlje razvil Nagarjuna (2. stol.), utemeljitelj »srednje« budistične poti (*madhyamaka*), in sicer v svojem znamenitem delu »Temeljni verzi o srednji poti« (*Mulamadhyamaka-karika*), ki je prevedeno tudi v slovenščino. Natančneje, pri Nagarjuni gre za štiri-vrednostno logično-resničnostno matrico, ki jo lahko po grško imenujemo *tetralema*: »Vse je resnično, vse je neresnično, vse je resnično in neresnično, vse je niti resnično niti neresnično. To je Budov nauk.« [Nmk. 192 (18, 8)] Poleg tega ima Musovo stališče glede zapisovanja in branja starih svetih besedil – na Vzhodu so to večinoma *sutre* – še vrsto drugih vidikov in ne nazadnje se ob tem zastavlja vprašanje: čemú sploh »služijo« sutre, če pa je pravi in pristni prenos nauka možen le na neposreden način, v pogovoru »iz oči v oči« z učiteljem ter z meditacijsko prakso? Mar je njihov edini namen možnost prenosa nauka na druge ljudi in nove rodove, tako kot pravi Musō, ali pa je njihov pomen vendarle globlji in so nepogrešljive tudi za samo razsvetljenje?

Na Zahodu je zgodovina odnosov med govornimi in pisanimi besedami dolga, v filozofiji sega od Platona do Derridaja in vse do dandanes. Velikih zahodnih monoteističnih »religij Knjige« pa si sploh ni mogoče zamisliti brez zapisane Besede, čeprav jo razne duhovno »apofatične« smeri skušajo vedno znova presegati v mističnem molku – ali v plamenih goreče duše, kot se je baje pridušal sv. Bernard: »Goreti je več kot vedeti!« Žal pa tako mislijo tudi fanatiki in vse prevečkrat jih »ogonj duše« vodi v strašna, zločinska dejanja. Tudi japonski zen se ni mogel povsem izogniti zgodovinskemu zlu fanatizma. Seveda pa je zen po svoji »naravi« daleč od vsakega fanatizma, prej lahko rečemo, da je izvorni zen morda najbolj odprto in svobodno človeško »verovanje« – kot oblika mahajanskega budizma je nauk, ki goji čuječnost in sočutje do vseh bitij, ki bivajo in živijo na tem svetu. To pa mu omogoča tudi »logika tetraleme«.

Ampak da ne zaidemo predaleč, se vrnimo k vprašanju: čemú sutre? In nasploh, ali nam pisanje in branje pomaga na poti k razsvetljenju? V tem kontekstu se za hip spomnimo tudi na Platonov dialog *Fajdros*. Sokrat v znanem odlomku »glede primernosti in neprimernosti pisanja« (274b) pripoveduje

mlademu Fajdrosu o egipčanskem bogu Tevtu (Tothu), ki je ljudi naučil večšine pisanja (hieroglifov), in ugotavlja: »Ta iznajdba bo namreč v dušah tistih, ki se je naučijo, zaradi zanemarjanja spomina povzročila pozabo, ker se bodo zaradi zaupanja v pisanje spominjali od zunaj, zaradi tujih znakov, ne pa od znotraj, sami od sebe. Torej [s pisavo] nisi iznašel zdravila za spomin <mnéme>, ampak za spominjanje <hypómnesis>. In učencem pridobivaš videz modrosti, ne njene resnice.« (275a) – Kako aktualno zvenijo te besede dandanes, ko digitalni zapisi na spletu vse bolj prevzemajo vlogo človeškega spomina! Le kdo bo v novih generacijah še pomnil »v živo«, na primer, letnico odkritja Amerike? Kmalu se živemu človeku ne bo treba več spominjati niti imena Krištofa Kolumba, saj je vse bolj preprosto povprašati pri Googlu, in to kar zapestno uro, brez tipkanja! – Seveda pa Sokratovih nazorov, ki so vselej dialektični, ne moremo brez pomisleka pripisati samemu Platonu. A najbrž se njuna duhova strinjata, da je zares vreden le tisti govor, »ki se skupaj z védenjem zapisuje v dušo človeka, ki se uči« (276a), govor, »ki je živ in ima dušo« (*ibid.*).

Sutre so nedvomno žive in imajo dušo, moramo pa se jih *učiti brati* in pri tem nam dober učitelj lahko veliko pomaga. – Že nekaj let berem véliko *Avatamsaka sutro*, »biblično« véliko *Girlando*, pri čemer so moji učitelji, bolje rečeno pomočniki, drugi bralci in poznavalci te sutre, npr. Thomas F. Cleary (ki jo je tudi prevedel v angleščino), Francis H. Cook, Wing-Tsit Chan idr., vendar si moram utirati svojo pot skozi njene neštevne besede predvsem sam, kar je seveda prav in tudi navdihujoče. V enem izmed prejšnjih fragmentov sem zapisal, da je *Girlanda* sutra *svetlobe* in *neskončnosti* – toda niti svetlobe niti neskončnosti ni mogoče ne zapisati ne izreči, niti misliti. In zato, *tudi* zato, se *Girlanda* začne z besedami:

TAKO SEM SLIŠAL. Nekoč je bil Buda v deželi Magadha, v popolni jasnini, na kraju razsvetljenja, potem ko je dosegel resnično zavedanje <angl. *awareness*>. Tla so bila močna in trdna, tlakovana z diamanti, okrašena s čudovitimi dragulji in nešteto dragocenimi rožami ter čistimi, jasnimi kristali. V neskončnost se je raztezal ocean prav posebnih, živopisnih barv. Tam so se dvigali prapori z dragimi kamni, ki so vsevdilj sevali sijočo svetlobo in blagolasno zveneli. Mreže nešteti biserov in girland, spletenih iz opojno dišečih cvetlic, so se raztezale vsepovsod. Najfinejši dragulji so se samoniklo prikazovali in po vsej zemlji so deževale neizčrpne plohe biserov in čudovitih cvetov. Tu so stale vrste bisernih dreves z lesketajočimi se, razkošnimi vejami in listi. Po Budovi duhovni moči se je vse okrasje tega kraja razsvetljenja zrcalilo v njem. [Avt. 55]

Učim se branja te sutre, saj njen »smisel« ni niti v dobesednem niti v preprosto prenesenem pomenu besed. Te podobe niso zgolj sličice bisernega paradiza, so predvsem zapisi *videnja*, uzrtja duhovno presežnih resničnosti, o katerih sicer ni mogoče govoriti. Pri tem orisu »kraja razsvetljenja« ne gre za alegorični logos, niti za kak abstraktno pojmovni topos, temveč za pričevanje o duhovnem *izkustvu*, ki bralca navdihuje in spodbuja k preseganju danega in znanega sveta, obenem pa vselej ohranja »srednjo pot«. Diamanti in biseri, rože in girlande so presežne vizije in hkrati »opisi« samega Budovega razsvetljenja. – Zato vstopam počasi in s čudenjem v to daljno-bližnjo biserno krajino, potapljam se vanjo kot v lesketajoče se valove oceana svetlobe. Tudi branje in pisanje je meditacija, ena izmed poti k razsvetljenju.

(12. 12. 2021)

Sudhana v Maitrayanini palači

V sutri *Gandavyuha* (»Vhod v Kraljestvo Resnice«), zadnji in najdaljši knjigi velike *Girlande* (*Avatamsaka sutre*), se mladi romar Sudhana, željan popolnega razsvetljenja, na svoji duhovni poti – kamor ga usmeri Manjushri (Modrost) – ustavi na 53 »postajah«, vsakič pri drugem ali drugi *bodhisattvi*, razsvetljenem in obenem razsvetljujočem bitju (precej jih je ženskega spola, med njimi tudi deset »nočnih boginj«). Sudhana na svoji 10. romarski postaji obišče kraljevo hčer Maitrayani, čudovito in sijoče bitje, ki živi v bleščeči palači, kjer razsvetljuje petsto deklet iz svojega spremstva, pa tudi vse druge, ki pridejo k njej, da bi od nje prejeli duhovno luč. Ko se Sudhana vzbne do Maitrayanine palače, uzre pred seboj – v sebi – tale prizor:

Zagledal je palačo sijočih biserov na kristalnih temeljih, s stebri iz lapisa lazuli in diamantnimi zidovi, okrašeno s sto tisoč zlatimi žarki <v angl. *projections*>, ovešeno z nešteti bisernimi zrcali, odeto v dragulje, ki razsvetljujejo svet, prepredeno z nešteti mrežami biserov, povečano z nepredstavljivimi vrstami milih zvokov iz sto tisoč zlatih zvončkov, zvenceh v blagem vetriču. In uzrl je deklet z imenom Maitrayani, temnooko, temnolaso, zlate polti. Sudhana ji je izkazal spoštovanje in rekel: »O, plemenita, v svojem duhu sem se usmeril k najvišjemu, popolnemu razsvetljenju, vendar ne vem, kako naj se bitje, ki išče razsvetljenje, nauči in izvaja dejavnost razsvetljujočih bitij.« – Rekla je: »Glej v okrasje moje palače!« [Avt. 1223]

Maitrayanina palača je ena izmed variant sijoče Indrove mreže, ki je s svojimi nešteti različicami osrednje duhovno videnje v veliki *Girlandi* in za katero lahko rečemo, da je vizionarsko jedro *kegon* (kit. *hua-yan* ali, prej, *hua-yen*) budizma, prisotna in čaščena pa je tudi v drugih smereh, npr. v *shingon* »ezoteričnem« budizmu in vsaj posredno tudi v *zenu*. Indrova mreža je več kot zgolj prisposoda, več kot zgolj retorična figura, saj gre za duhovno *videnje* vesoljne mreže biserov, v kateri vsak biser odseva vse druge bisere in tudi vse njihove odseve in odseve odsevov, brez konca. Biseri v tej viziji so in obenem niso *buddhe*, *bodhisattve* in nasploh vsa »čuteča bitja« (v smislu »srednje poti«: *niti isti* – *niti drugi*). – A pogledjmo ta pasus dalje:

In ko se je (Sudhana) ozrl naokoli, je videl v vsakem delu palače, vsakem stebri, vsakem biseru, vsakem zlatem zvončku, vsakem drevesu draguljev, vsakem deklinškem telesu, vsaki biserni ogrlici – odsevne podobe vesoljnih *buddh*. [...] To je videl v vseh in v vsaki stvari. Kakor se sonce, mesec in zvezde neba vidijo, ko se zrcalijo na jasni, bistri gladini jezera, so se (mu) prikazovale vse vesoljne *buddhe*, odsevane v vsakem delcu te sijoče biserne palače, in to po zaslugi preteklih dejanj in dobrote dekleta Maitrayani. (*Ibid.*)

Če gremo še dalje, lahko rečemo, spet na način »(ne)istosti-v-(ne)razliki«, da deklet Maitrayani je sama ta sijoča palača, in tudi obratno, da sijoča palača je Maitrayani, obenem pa sta »različni«: palača in *bodhisattva* Maitrayani *sta in nista* »eno in isto«. V Indrovi mreži vsak posamezen biser zrcali *vso* mrežo, čeprav je po budističnem nauku – presenetljivo in paradokсно – vsak njen posamezen biser »prazen«, »nesubstancialen«, brez lastnega »jaza« (*anātman*, jap. *muga*). Vse je (le) »igra« odsevov, splet medsebojnega zrcaljenja.

V kitajskem *hua-yan* budizmu sta nauk o Indrovi mreži najbolj filozofsko izrazito razvila mojstra Tu Shun (557–640) in Fa Tsang (643–712). Poznavalec kitajske filozofije Wing Tsit Chan je zapisal, da je »temeljno načelo te popolne harmonije preprosta ideja o medsebojnem prežemanju in vzajemnem izenačenju [...], po kateri so vsa bitja so-bivajoča, prepletena, povezana, prežemajoča se,

medsebojno vključujoča, odsevajoča drugo drugega« [Wts. 407]. Spet bi lahko rekli, da ta »ideja« je *in ni* »preprosta«. Vsekakor pa to prepričanje izvira iz starega budističnega nauka o »soodvisnem nastajanju« (*pratītya samutpāda*), ki ga budizem mahajana razume kot *vesoljno* soodvisnost vseh bitij. – Sledeč tej »ideji«, lahko o Sudhanovem obisku Maitrayanine palače rečemo, da je na tej postaji, v tem meditacijskem »biseru« Sudhana že spoznal oziroma uzrl *celotno* Indrovo mrežo, tj., da je prišel do konca že/še »pred koncem« svoje romarske poti ali, drugače rečeno, da je na *vsaki* njegovi postaji, pri vseh 53 *bodhisattvah*, že prisotno njegovo *popolno* razsvetljenje, *vendar ...* zakaj potemtakem vselej znova zaprosi *bodhisattve*, da mu povejo, kako naj pride do popolnega razsvetljenja? Najbrž je edini možni odgovor na to vprašanje spet v mišljenju *niti–niti*.

V Indrovi mreži in posledično na Sudhanovi romarski poti pa ostaja tudi znotraj logike *niti-niti* odprto vprašanje *hierarhije* oziroma *središča* (ali »vrha«). Francis H. Cook je v svoji odlični knjigi o budistični viziji Indrove mreže zapisal naslednje: »Vesolje nauka *hua-yen* pa po drugi strani [tj. kljub nedvomno osrednjemu mestu Bude v tem nauku] nima hierarhije. V njem ni središča, če pa morda je neko središče, je to povsod. Človek gotovo ni središče, niti to ni kak bog.« (Cook 1977, 4). In dalje: »*Hua-yen* pojmuje izkustvo primarno v smislu odnosov med bitji« (*ibid.* 8), pri čemer navaja Fa Tsanga, ki pravi, da »bivati vselej pomeni bivati v soodvisnosti z drugimi, ki so števno neskončni« (*ibid.* 9), tj. *pratītya samutpāda*. »Ena izmed najpomembnejših posledic takšnega pogleda je, da vsaka posamezna stvar v univerzumu s tem pridobi pomembno mesto v celotni shemi stvari.« (*Ibid.* 14) – To je seveda čudovita misel, ki jo lahko najdemo, čeprav ne v tako izraziti obliki, tudi pri nekaterih zahodnih filozofskih mistikih, npr. pri Plotinu, Eckhartu, Spinozi in Leibnizu, Blakeu in Schellingu, na svoj način tudi pri Kierkegaardu ... vendar je običajno razumljena predvsem kot *možnost*, da se v vsakem posameznem bitju zrcali ves kozmos, da v vsakem biseru Indrove mreže »v možnosti« odseva vsa mreža, medtem ko gredo nekateri misleci *hua-yan* budizma še precej dlje, namreč s trditvijo, da je *vsako* posamezno bitje-biser »v dejanskosti« vsa mreža, ves kozmos. Sliši se seveda še lepše, ampak ali lahko to sprejmemo kot resnično?

Angleški prevajalec velike *Girlande* Thomas F. Cleary v svoji knjigi o *hua-yan* budizmu piše tudi o Tu Shunovem radikalnem »ne-dualizmu«, ki zaobsega različne vidike, pri čemer je posebno poudarjen ne-dualizem med *li* (Cleary prevaja ta neprevedljivi in večpomenski kit. izraz z gr. besedo *noumenon*) in *shi* (~ *phainomenon*); v širšem okviru budizma mahajana pomeni istost *li* in *shi* tudi istost nirvane s samsaro, »praznine« (*śūnyatā*) z bivanjem. Drugi, prav tako pomemben vidik Tu Shunovega ne-dualizma pa je *istost celote in dela*, vesolja in vsakega posameznega bitja. Kot že rečeno, ne gre le za možnost istosti, temveč za *dejansko* istost. Tu Shun uči, da »so v enem biseru vsi biseri«, še več, saj »prav s tem, da ne zapustiš tega enega bisera, lahko vstopiš v vse bisere. [...] Zakaj? Zato ker ta en biser sam tvori mrežo – se pravi, če odzameš ta biser, tedaj ne bo več mreže.« (Gl. Cleary 1983, 66) – Kako neverjetna, res popolna zatrditev »individualizma«! Ampak, kar je še bolj osupljivo: to je individualizem *brez individua*, saj je vsako posamezno bitje »prazno« in živi le v neštetih odsevih vseh drugih bitij! Zato lahko razsvetljeni Sudhana v že sami Maitrayanini palači duhovno izkusi vso vesoljno Indrovo mrežo.

(19. 12. 2021)

Srečanje z okostnjaki

Ikkyū Sōjun (1394–1481) je bil celo med zenovskimi mojstri velik posebnost. Rodil se je kot sin cesarja Go-Komatsuja z dvorjanko iz nižjega plemstva, ki pa je morala zbežati z dvora in petletnega sinčka Sōjuna oddati v zenovski tempelj Ankoku-ji v Kjotu. Vendar tam ni postal ravno vzoren menih, rad je namreč veseljačil, popival, se potepal in družil z lahkoživkami. Izvrstno je igral na bambusovo piščal (*shakuhachi*), izkazal se je tudi kot odličen kaligraf, pesnik in čajni mojster. Odkrito je trdil, da je spolna ljubezen vrsta svetega obreda in da je ena izmed poti k razsvetljenju. Nasploh pa je Ikkyū doživljal nemirne in burne čase, ko sta si bili ljubezen in smrt zelo blizu. Že prileten si je izbral za družico mlajšo, slepo pevko Mori, zanjo je pisal ljubavne pesmi, baje ob zgražanju licemercev, ki jih nikoli ne zmanjka. Kljub vsem svojim ekscesom pa je bil nekaj let pred smrtjo, po koncu Oninske vojne (1477), v kateri je zgorel tudi veliki kjotski tempelj Daitoku-ji, pri obnovi izbran za priorja tega svetišča, tako da je umrl spoštovan in slavljen. In še danes velja za enega največjih zenovskih mojstrov.

Ikkyūjevo najbolj znano delo je močan in presunljiv spis *Okostnjaki* (*Gaikotsu*, 1457) v katerem se zenovska meditacija v prozi prepleta s pesmimi vrste *tanka*, ki imajo pet verzov po shemi 5-7-5-7-7 zlogov. Zahodnemu svetu je *Okostnjake* prvi predstavil R. H. Blyth (u. 1964), ki je znan predvsem kot pionir prevajanja haikujev, njegov še delovni prevod pa je dokončal N. A. Waddell (*Skeletons*, 1973, ponatis v [HKM] in Franck, 2004). – Ikkyū v prvi osebi piše, da ga je »navdala žalost ob misli o tolikih ljudeh, bodisi povezanih z menoj ali ne, ki se vedno znova rojevajo, spet in spet; zapustil sem svoj rojstni kraj in taval sèm ter tja.« [HKM, 172–173]. »Prišel sem do majhnega samotnega templja. Večerilo se je, to je čas, ko ti rosa in solze zmočijo rokave, tu pa tam sem iskal prostor za spanje, vendar ga nisem našel. Bil sem že daleč od ceste, ob vznožje gore: kot da je to planjava *Samādhi*. Mnogo grobov je bilo tam in tedaj se je izza Budove dvorane prikazal karseda beden okostnjak in dejal:

*Jesenski veter
je zavel čez ta svet in
ko me kličejo
visoke trate, pojdem
tja v barje, tja v gorovje.*« [HKM, 173]

Popotnik nadaljuje: »Vse stvari se morajo v nekem času izničiti, vrniti se morajo v svojo prvotno resničnost. Medtem ko sedimo v *zazenu* in je pred nami zid, spoznamo, da nobena misel, ki vznikne v našem duhu kot posledica [neke] karme, ni resnična. Budovih petdeset let poučevanja je nesmiselnih. Napaka izvira iz neznanja, kaj duh je. Premišljujoč o tem, da dejansko le redki izkusijo to muko, sem vstopil v Budovo dvorano in tam preživel noč, občutil sem večjo samoto kot sicer in nisem mogel zaspati. Proti jutru pa sem zadremal in v snu sem stopil v globino templja, kjer so bili zbrani mnogi okostnjaki in vsak se je gibal na svoj način, prav kakor so se v življenju.« (*Ibid.*) – Ali gre torej vendar le za sanje? Da in ne. Ali morda natančneje: *niti–niti*. Kajti to niso niti sanje niti (vsakdanja) budnost, temveč neka vmesna, višja ali globlja raven spoznanja in zavedanja ničnosti. Ikkyū pričuje dalje: »Medtem ko sem se čudil temu prizoru, se mi je eden izmed okostnjakov približal in dejal:

*Spominov ni več,
prav nobenih spominov:
zdaj vse je le sèn,
tudi moje življenje
– o, kako žalostno!* [HKM, 173]

*Vse dokler dihaš
vsaj sapico vetriča,
v mrtvem ob cesti
vidiš nekaj drugega,
ločenega od sebe.*« (Ibid.)

In spet popotnik: »Prav res sva se imela dobro skupaj, okostnjak in jaz, in postopoma me je zapustil tisti varljivi duh, ki nas običajno deli od drugih. Okostnjak, ki me je ves čas spremljal, je namreč imel duha, ki se odreka svetu in išče resnico. Ostajajoč na prevesici (vseh) stvari, prehajajoč iz plitvine v globino, mi je omogočil, da sem spoznal izvor lastnega duha. To, kar je zdaj zašumelo v mojih ušesih, so bili vzdih borovcev v vetru; in to, kar je zasijalo v mojih očeh, je bil mesec, ki je razsvetlil mojo blazino.« (Ibid.)

Sanjavec se potem vpraša: »Kaj pa, če to ni sèn? Saj le kdo ni okostnjak? Med moškimi in ženskami je možna spolna strast le zato, ker smo človeška bitja prevlečena s kožami različnih barv. Ko pa se dihanje ustavi in se telesna prevleka pretrga, tedaj ni več oblike, ne višje ne nižje. Spoznati moraš, da je to, kar zdaj imamo, dokler stojimo tu, in česar se dotikamo, samo koža, ki prekriva naš skelet. Premišluj globoko o tem dejstvu.« (Ibid. 174) – In dalje: »Opusti misel 'Jaz bivam'. Dopusti, da veter nosi tvoje telo, skupaj z oblaki, ki plujejo po nebu. Če želiš, da bi živel večno, hočeš nekaj nemogočega.« (Ibid.) – Okostnjak pa nadaljuje s svojim *memento mori* in popotnika vpraša: »Kaj misliš, kako dolgo boš še živel na tem minljivem svetu?« (Ibid.) – Potem pove *tanko* o nekem modrem cesarju (in še eno, še več ...):

*Da bi dokazal
večnost svoje oblasti,
je cesar po vsem
Sumiyoshiju sadil
gaje mladih borovcev.* [HKM, 174]

*Naš resnični duh
nima ne začetka ne
konca – ne misli,
da smo bili rojeni,
niti da bomo umrli.* [HKM, 175]

Ikkyū pred globoko melanholičnim koncem spisa *Okostnjaki* pravi, da se le »varljivim očem zdi, da duša ne umre, čeprav umre telo. To je huda napaka. Razsvetljeni človek ve, da oboje propade skupaj. Tudi Buda je praznina. Nebo in zemlja, vse se vrne v prvotno naravo« (ibid. 177) – ta pa je »osvobojena vseh oblik« (ibid. 176). In tudi sama smrt je »prazna«, kajti:

*Na tem svetu je
čisto vse, brez izjeme
neresnično, smrt
je tudi prazna, povsem
brez vsake resničnosti.* [HKM, 177]

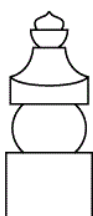
— V mojih prepogosto morastih sanjah pa nikoli ni okostnjakov in si jih prav nič ne želim. Ampak dandanes tudi v naši »realnosti« ni več okostnjakov, razen v anatomskih kabinetih in na starih freskah, kot so v Hrastovljah. Mrtvo truplo zgori v dim, v zrak, v nebo. Smrt je že skoraj povsem izgubila svojo tradicionalno »obliko«, okostnjaka. Ob tem sem znova pomislil, čeprav zdaj v drugačnem kontekstu, na znameniti izrek iz *Sutre srca*: »Oblika je praznina, praznina je oblika.« – Je v tej prazni ne-obliki svetloba ali tema? Oboje, ali pa: *niti–niti*.

(21. 12. 2021, na zimski sončni kres)

Stupe in cedre na gori Koya-san

Grobovi, grobovi, na tisoče nagrobnih stup, kamnitih znamenj ... in nad njimi, med njimi in iz samih grobov, iz sprhnelih kosti in vselej mladega mahú, iz očeta kamna in matere zemlje, rastejo mogočne japonske cedre, veličastna, večstoletna drevesa, ki kot gozdni stebri nosijo obok neba, tu spodaj pogledu zastrt z njihovimi zimzelenimi krošnjami. – V velikanski nekropoli na sveti gori Koya-san se pot navzgor, iz našega časa v minula stoletja, začne pri novejših grobovih: tu namreč še dandanes bogatejši Japonci kupujejo grobne parcele, kajti prav na tej gori naj bi se prikazal naslednji – morda poslednji? – Buda Maitreya (jap. Miroku). Duše, ki ga čakajo, si želijo, da bi bile odrešeniku čim bližje tistega dne, bodisi že jutri ali čez tisoč let. Ta nekropola, imenovana Oku-no-in (»Notranje svetišče«), je poslednji dom že več sto tisoč mrtvih duš, od nedavno preminulih vse do ustanovitelja tega svetišča in utemeljitelja *shingon* budizma Kūkaija (774–835), legendarnega meniha s posmrtnim nazivom Kōbō Daishi (»Veliki učitelj, ki je razširil *dharmo*«), o katerem pravijo, da v večni samoti svojega majhnega mavzoleja, med cedrami za veliko »Dvorano svetilk«, meditira že tisoč dvesto let.

Romarskih poti do vrha nekropole in svetišča je več: bodisi greš naravnost navzgor po tlakovani aleji, med dolgima vrstama kamnitih svetilk, ali pa v cikcaku samodejno slediš svojim korakom po mahovnatih tleh med grobovi in drevesi. In ko hodim po svoji poti, premišlujem, kako strašno poln in obenem kako neverjetno spokojen je ta mrtvo-živi gozd! Ko se vzpenjam med tisočeriimi nagrobniki in mogočnimi stebri gozdne katedrale, se spomnim na Ikkyūjeve besede: »Občutil sem večjo samoto kot sicer.« – Nagrobniki, ta znamenja (gr. *tà sémata*) mrtvih duš za naše še žive, so različnih velikosti in oblik. Novejši so največkrat kamniti kvadri z imeni pokojnikov in slovesnimi napismi, tako kot na drugih japonskih pokopališčih, nekateri s piramidnim vrhom kažejo proti nebu kakor manjši obeliski, tretji so podobni majhnim pagodam itd. A čim dlje gremo navzgor v minula stoletja, tem bolj prevladujejo pet-delni nagrobniki vrste *gorintō*, tj. »pet-krožne stupe« (*gorin-sotoba*). Na kamnitem podstavku, praviloma okrašenem z lotosovimi listi, stojijo drug na drugem



vesoljni »elementi«, pet jih je: 1. kocka ali malce stisnjen kvader (zemlja), 2. krogla rahlo ovalne oblike (voda), 3. prisekana piramida s pagodasto zavihano podlago (ogenj), 4. valjasta »skleda« (zrak ali veter), 5. na samem vrhu pa je sveti dragulj (*hōju*), ki simbolizira prostor, budistično »praznino« (*kū*) oziroma Budo Vairokano (jap. Dainichi Nyorai), vesoljno božanstvo *shingon* budizma. *Gorinti* so različno visoki, večinoma kot človeške postave, nekateri pa so precej višji, na primer stupa gospe Gō Sugen, ki je umrla

leta 1626 kot vplivna žena šoguna iz klana Tokugawa. Tu so grobovi številnih slavnih ljudi iz japonske zgodovine, plemičev in samurajev ter seveda mnogih budističnih menihov, med katerimi naj bi bili, vsaj po nekem spletnem viru, tudi največji mojstri, kot so Dōgen, Hōnen, Nichiren in Shinran, ki pa jih jaz tu nisem srečal.

Med tisočeriimi stupami tu in tam sedijo kamniti modreci v meditacijskem »položaju lotosa«. *Budde* pa stojijo v plamenečih avrah in nam s cvetlico v roki kažejo pot. Mnogo je tudi kipcev vrste *jizō*, upodobitev priljubljenega *bodhisattve* Jiza, zaščitnika otrok in zavetnika popotnikov, za katerega častilci skrbijo tako, da mu dajo kapico na glavo, prinesejo kak priboljšek in mu okrog vratu zavežejo slinček, da se ne bi popackal pri jedi in da ga ne bi zeblo. O, kako pretresljivo preprosto in zaupljivo je človeško srce! – V tej nekropoli je toliko stvari, toliko »simbolov«, toliko presežno-prisotnih pomenov! Večni romar s palico, ljubeča mati z otrokom, levjesrčni samuraj, pa tista čudna »vrata brez vrat« (*torii*), pa težki Mirokov kamen ... in povsod spleti drevesnih korenin v mehkem

mahu! Tu je seveda tudi lesketajoča se bistrica, »kristalna« Tama-gawa (istoimenska reka pri Tokiu žal ni več takšna); z bambusno zajemalko sežemo v vodo pod sohami *buddh* in *bodhisattev*, da jih poškopimo v zahvalo in priprošnjo. Ko prečkamo rečico čez most Gobyo-bashi, stopimo v »notranji« Oku-no-in, sredico velike nekropole.

Največja stavba svetišča na gori Koya-san, ki ga je pred tisoč dvesto leti ustanovil Kūkai, je Toro-do, »Dvorana svetilk«. V njej so oltarne podobe tega »Velikega Učitelja«, Kōba Daishija, s stropa pa visi na stotine, morda na tisoče lantern; med starimi svetilkami sta tu nekje tudi dve oljenki, ki baje neprekinjeno gorita že tisoč let. – Zunaj, naokrog Dvorane svetilk, kot mogočni stebri rastejo največje in najstarejše cedre. Spoštljivo in s čudenjem jih božam po prastarem, rdečkasto rjavem, že skoraj okamenelem, z nežnim mahom ozaljšanem lubju. Na enem deblu preberem: leto 1451, premer 152 cm, višina 53 m. Ob veliki dvorani stoji manjša pagoda, knjižnica svetih spisov. Sam mavzolej, imenovan Gobyō, v katerem meditira nesmrtni Kōbō Daishi, pa je za nas, »navadne« romarje, zaprt, zato se tudi jaz, tako kot drugi, z dišeče gorečo paličico poklonim svetniku pred veliko bronasto posodo. Tu se nas je zbralo nekaj več ljudi, na poti med grobovi sem srečal komaj kakega človeka.

Ko se vračam z gore Koya-san, pomislim, da imajo stupe-*gorinti* pravzaprav človeško obliko ali da vsaj posnemajo človeško postavo. Stoletnih okostnjakov najbrž ni več v tej vlažni zemlji, »namesto« njih so tu stupe, prekrite z lišaji in mahovi, kakor so žive človeške duše »prekrite« z mislimi in čustvi – namreč naše minljive, smrtne duše, medtem ko one večno žive duše (mar so še »naše«?) neminljivo rastejo v teh nebeško lepih drevesih, v mogočnih, prastarih, vselej mladih cedrah – in v njih ušesih res ostanejo samo še »vzdihni vetra«, kot je lepo dejal Ikkyū. Ja, prav je imel tisti cesar, ki je svojo večnost našel v sajenju dreves!

Nekropole Oku-no-in nisem obiskal ponoči – četudi pravijo, da je to prav posebno doživetje – vendar zdaj, ko v nekem drugem času, sredi neke zimske noči obujam na zaslonu spominske slike iz tistega daljnega, čudežno živega mesta mrtvih, na robu sna zaslišim pogovor dveh *gorintov*, kamnitih duhov, dveh živih-mrtvih duš: »Zaobljubila sva se, da nobeden od naju ne bo šel sam na pot, na katero se moramo odpraviti na koncu vsi.« [Mrs. I.40] – »Čeprav vem, da pomeni dolgo življenje le gorje, sem vendar ostala na svetu tako dolgo, da bi si morala od sramu pred takasaško smreko zakriti obraz.« (*Ibid.* 43) – »Ljubo bi mi bilo, če bi mi prinesla, tako kot oni čarovnik, vodomkino lasnico v znamenje, da si obiskala kraj, kjer prebiva njen duh.« (46) – »Ne čudim se, da v mislih na to nenavadno bitje vidiš vso praznino sveta.« (68) – »Zakaj so vrata zaprta, ko je noč tako svetla?« (91) – »Pravijo, da so tisti, ki umrejo z nespolnjenimi željami, obremenjeni v prihodnjem življenju s slabo karmo.« (101) – »Odvedel te bom nedaleč od tod, kjer bova lahko v miru prebila noč do kraja.« (112) – »Priznati moram, da sva prišla res na čuden in zapuščen kraj. Toda noben duh ali hudoben škrt si naju ne bo upal nadlegovati, dokler bova tukaj prebivala.« (114) – »Vrni se k meni, moja sladka ljubica! Vrni se v življenje! Ne glej me tako tuje!« (118) – »Nisem verjela, da boš prišel. Čakala sem nate, dokler mi ni vsa duša zagorela od hrepenenja.« (245) – »Vedel sem, da mi boš obudila spomin na marsikaj, česar ne bi rad pozabil.« (*Ibid.* 316) —

(22. 12. 2021, po dnevniškem zapisu z dne 29. 3. 2019)

Lotos sutra

V nekaterih smereh mahajane, še posebno v japonskih ločinah *shingon* in Nichiren budizma, nastopa Buda Maitreya (jap. Miroku) kot božanski odrešenik, kot »prihodnji *buddha*«, ki bo obnovil izvorno in večno Budovo *dharmo* ter človeštvo povzdignil (in vrnil) iz »dobe zatona« (*mappō*) k razsvetljenju. (Obstajajo podobnosti, pa tudi razlike s Kristusovim »drugim prihodom«.) Po teh naukih naj bi se vesoljna zgodovina delila na tri dobe ali »eone« (skrt. *kalpa*, jap. *kō*): 1. doba resnične *dharme* (jap. *shōbō*), 2. doba posredovane *dharme* (*zōbō*) in 3. *mappō*, doba pozne ali »zatemnjene« *dharme*, v kateri naj bi bili zdaj (podobno kot hindujci pravijo, da smo v *kali-yugi*, »dobi temè«, čeprav je v budizmu večji poudarek na eroziji samega nauka). Izraz *dharmā* (jap. *hō*) se nanaša najprej na sam Budov nauk, obenem pa tudi na »stanje stvari« v svetu. Prva doba naj bi po smrti Gotame Bude Šakjamuni, po njegovem odhodu iz samsare v *parinirvano*, trajala pol tisočletja (v nekaterih variantah več), druga doba enako, tretja doba, *mappō*, pa naj bi se začela pred kakimi tisoč leti (že takrat!).

V znameniti *Lotos sutri*, katere izvorno sanskrtsko besedilo je žal izgubljeno in jo poznamo le v kitajskem prevodu iz 3. st. n. š., je Maitreya – tu (še) kot *bodhisattva*, tj. tisti, ki si prizadeva postati popolnoma razsvetljeni/odrešeni *buddha* – pomembna figura. V vizionarski vesoljni »mizansceni« *Lotos sutre* »Prečastiti« Buda Tathāgata zbere okrog sebe na Jastrebovem vrhu nešteto (na »milijarde«) *bodhisattv*, med katerimi pa seveda nekateri izstopajo kot nekakšni Budovi »apostoli« (vendar s to razliko, da bodo tudi oni sami nekoč postali *buddhe*) in med temi sta še posebej vidna oziroma slišna Manjushri (Modrost) in Maitreya. Tathāgata, potem ko iz njegovega čela švigne sijoč žarek pred odhodom v popolno *parinirvano*, predaja *dharmo* svojim učencem, ki bodo sami postali učitelji. – Maitreya, kot *bodhisattva* imenovan tudi Ajita, nastopi že v uvodnem poglavju, v dialogu z Manjushrijem, ki ga naznani (v verzih): »Pozneje bo [Ajita] postal Buda, / čigar ime bo Maitreya. / Odrešil bo / živa bitja, vsepovsod.« [Lts. 73] V osrednjem delu *Lotos sutre*, zlasti v poglavju z naslovom »Vznik iz zemlje«, pa Ajita/Maitreya zaprosi Budo, naj njemu in vsem zbranim *bodhisattvam* razloži, »od kod so prišla [vsa ta bitja] / in zakaj so prišla« (*ibid.* 282) – že prej nam sutra namreč pove, da so vsi ti *bodhisattve* »vzniknili iz zemlje« (*ibid.* 280). In potem ko še sam Prečastiti naznani, da bo Maitreya »naslednji *buddha*« (*ibid.* 285), odgovori v verzih:

»Ajita, vedeti moraš: / vsi ti véliki *bodhisattve* / so dolge eone preučevali / in vadili Budovo modrost. // [...] Vsi so moji otroci, / ki živijo v tem svetu in sledijo duhovnim praksam. // [...] Vztrajajo noč in dan / v iskanju Budove poti, / živijo v prostoru / pod tem svetom. // [...] V mestu Gaya, / sedeč pod Drevesom Razsvetljenja, / sem dosegel najbolj resnično prebujenje / in pognal v tek kolo neprekosljive Dharme. // Potem sem jih učil in jih spremenil, / ko sem jim prvič navdihnil hrepenenje po Poti. / Zdaj vsi živijo v stanju, iz katerega nikoli več ne zdrsnejo nazaj, / vsi bodo postali *buddhe*. // [...] Že od daljne, davne preteklosti / učim in spreminjam vse te množice.« (*Ibid.* 286–267)

Za tem *bodhisattva* Maitreya postavi Budi še eno zanimivo in za razumevanje mahajanskega nauka zelo pomembno vprašanje: »Prečastiti, takrat ko je bil Tathāgata kraljevi princ, si zapustil palačo [rodu] Šakja, se usedel na kraj Poti, nedaleč od mesta Gaya, in dosegel najvišje prebujenje. Ker je od takrat minilo le nekaj več kot štirideset let, o Prečastiti, kako si lahko v tako kratkem času storil toliko budovih del?« (*Ibid.* 288) – Buda v naslednjem poglavju *Lotos sutre* z naslovom »Življenjski čas Tathāgate« odgovori takole: »Vsi poslušajte zbrano, da boste slišali o Tathāgatovih skrivnih in

božanskih močeh. Ljudje, nebeščani in demoni v vseh svetovih mislijo, da je sedanji Buda Šakjamuni zapustil palačo, se usedel na kraj Poti, nedaleč od mesta Gaya, in dosegel najvišje prebujenje. Toda, moji dobri sinovi, resnično je poteklo nešteto, brezmejno število let, sto tisoče milijonov milijard eonov, odkar sem postal Buda.« [Lts. 291] Od takrat je poteklo toliko eonov, kolikor je peščenih zrn ob reki Ganges. Toda – nadaljuje Prečastiti – vsi ne morejo zaradi karmične teže razumeti tega, kar lahko razumete vi, moji dragi sinovi. In ker so čuteča bitja tako različna po svoji naravi, v svojih željah, dejavnostih, poteh razmišljanja itd., in »ker jih hočem privedi k temu, da poženejo korenine dobrega, uporabljam različne vzročne razlage, parabole in druge oblike učenja za različne (po)delitve nauka ...« (*ibid.* 293). Kajti –

... sutre, ki jih uči Tathāgata, imajo namen, da odrešijo vsa živa bitja. Včasih govorim o sebi, včasih o drugih; včasih se prikažem kot jaz sam, včasih kot kdo drug; včasih se izkažem s svojimi lastnimi dejanji, včasih z dejanji drugih; toda vse, kar izrečem, je resnično, to niso prazne besede. / Zakaj je tako? Tathāgata ima vpogled v triplastni svet [angl. *the threefold world*, tj. v svet želje, oblike in praznine], kakršen resnično je. Zanj ni ne rojstva ne smrti, ne umika iz sveta ne potopitve vanj. V svetu ni nobenega obstoja, niti kakega vstopa v izginotje, ki bi sledilo [obstoju]. Nič ni preprosto resnično, nič ni preprosto prazno, nič ni takšno, kot se zdi, da je, niti ni temu nasprotno. Triplastni svet ni takšen, kot ga izkušamo. Tathāgata vidi vse te stvari jasno, brez napake. [Lts. 292–293]

Navedeni pasusi iz *Lotos sutre* so presenetljivo podobni nekaterim naukom v krščansko-gnostičnih »apokrifih« *Nag Hammadi*, še posebej doketski zamisli o »navideznem« Križanju. »Menihi, vedeti morate, da je težko srečati budo, ko pride v svet,« pravi Buda – to je težko tudi zaradi velikanskih časovnih eonov v primerjavi s trajanjem enega samega človeškega življenja. »Toda hrepeneli bodo za njim,« nadaljuje, »[in] tedaj bodo gojili korenine dobrega. Zato Tathāgata proglašča svoje izginotje, čeprav dejansko ne izgine.« [Lts. 293–294]. »Jaz sem vedno tu.« (*Ibid.* 296). »Skozi neštete eone / sem vselej živel na svetem Jastrebovem vrhu / in na različnih drugih krajih.« (*Ibid.* 297) »Moja Čista Dežela ne bo nikoli uničena, / čeprav jo mnogi vidijo kot izgorelo v ognju, / povsod polno žalosti in strahu, / vseh vrst trpljenja.« (*Ibid.*) »V skladu s tem, kako naj bodo odrešeni, / jih učim na različne načine.« (*Ibid.* 299) Kajti prej ali slej bodo vsi postali *buddhe*, se »pobožanstvili« – kar je tudi gnostična misel.

S filozofsko-kozmoškega stališča pa je bistvena razlika med budizmom in krščanstvom v pojmovanju časa: v krščanstvu je temeljni modus časa »linearni čas«, *enkratni* eshatološki čas vesoljstva (Avguštinova *via recta*), medtem ko je v budizmu čas »krožen«, ciklični. Maitreya ni zadnji *buddha*, čeprav je morda poslednji v našem prostorsko-časovnem horizontu, »tu-in-zdaj«. Naši spoznavni horizonti so vselej zamejeni, saj je človek končno bitje in najbrž nima smisla, da po vsej sili vztraja pri preseganju »vsega možnega izkustva«, kot bi rekel Kant. Pomembna razlika med Zahodom in Vzhodom pa je v tem, da biblične religije »zapirajo« horizont časa in prostora (čemur se je heroično uprl Giordano Bruno) ter prepuščajo, vsaj v moderni dobi, neskončnost znanosti in matematiki, medtem ko v sutrah ostajajo horizonti *dharme* odprti, četudi človeški pogled iz svojega vsakokratnega sveta ne more seči čeznje.

(8. 1. 2022)

Dva svetova v eni sami deželi

V nobeni od dežel, ki sem jih v življenju obiskal, nisem videl, srečal in občutil toliko in tako izrazitih nasprotij kot na Japonskem. Futuristična urbanizacija in fascinantna tehnologija vse bolj zastirata staro japonsko kulturo, o čemer je že pred uničujočo vojno pisal Tanizaki Jun'ichirō v svoji nostalgичni *Hvalnici senci* (1933) in tudi mnogi drugi avtorji. Novo in staro sta tu tako različna, kakor da bi bila v prostoru in času popolnoma ločena svetova. Toda postopoma spoznavaš, da v dušah ljudi in nasploh v japonskem duhu ta dva svetova navkljub njuni različnosti in ostremu nasprotju vendarle nista povsem nezdržljiva – saj je človek »bitje protislovij« – in prav to je navsezadnje bistveno: stara japonska kultura je še vedno močno živa, morda je celo manj »muzejska«, kot je klasična kultura pri nas na Zahodu. Glede tega sem manj pesimističen kot Alex Kerr v knjigi *Izgubljena Japonska (Lost Japan, 1996)*.

Paradokсна »istost-v-razliki« starega in novega se najbolj kaže v Kjotu, stari cesarski prestolnici, gotovo tudi zato, ker to zgodovinsko središče japonske kulture k sreči ni bilo zbombardirano v svetovni vojni, kot je bil Tokio in druga japonska mesta. Današnje kjotsko mestno tkivo je v splošnem moderno, čeprav res visokih nebotičnikov ni veliko (nekaj jih je v okolici fantastične železniške postaje, izredne stvaritve arhitekta Hara Hiroshija). V tem zelo prostranem mestu, povezanem tudi s podzemno železnico, prevladujejo srednje visoke zgradbe. V slavni četrti Gion in tudi drugje pa so se ohranile tudi številne starejše, predvojne hiše in ozke uličice. A glavno je to, da se je v modernem kjotskem mestnem tkivu ohranilo mnogo starih budističnih templjev in šintoističnih hramov s svojimi čudovitimi vrtovi. Najlepši so ob vznožju gozdnatih okoliških hribov, na obeh straneh široke doline, v kateri leži to mesto – in tedaj ko izstopiš iz živahnega mestnega vrveža, iz vse te množice ljudi, ki hodijo po vsakdanjih opravkih ter iščejo bogve kaj, tedaj ko v tem *istem* mestu vstopiš v svetišče, na enega izmed teh »svetih otokov«, imaš občutek, da si prišel nekam povsem *drugam*, v neki drugi svet, v tišino in mir preteklosti, ki pa vendarle ni zgolj pretekla, temveč je tudi sedanja.¹¹ – Kajti ob tem opaziš, da so ljudje v teh svetih krajih, oazah tišine in »praznine« sredi vrvečega mesta, videti notranje spremenjeni, bolj pristno samo-svoji, čeprav sredi množice, saj se tudi tu, zlasti v najbolj znanih svetiščih, kot sta npr. Kinkaku-ji in Kiyomizu-dera, sprehajajo zelo številni obiskovalci. V teh svetih prostorih, ki so v budizmu in nasploh na Vzhodu ne le v notranjosti templja ali hrama, temveč obsegajo tudi vrt ali park, so/smo ljudje tudi dandanes veliko bolj mirni, notranje potešeni, zazrti v tisto *drugo-isto*, v tisto, kar v življenju »zares šteje« in zaradi česar smo *tu*.

Nova prestolnica Tokio, ki se je v času šogunata Tokugawa imenoval Edo (»Vhodni zaliv«) in je dobil sedanje ime (»Vzhodna prestolnica«) leta 1868, na začetku vladavine cesarja Meijija, je s Kjotom povezan z legendarno potjo Tokaido, po kateri dandanes drvijo vlaki po viaduktih in skozi mnoge tunele. V Tokiu je odnos med starim in novim precej drugačen kot v Kjotu, saj tu močno prevladuje novo, se pravi, futuristična arhitektura in fascinantna tehnologija, seveda tudi zaradi tega,

¹¹ Alex Kerr v svoji novejši knjigi *Another Kyoto* (2018, s soavtorico Kathy A. Sokol), ki je v splošnem glede Japonske, še posebej pa samega Kjota, bolj optimistična od knjige *Lost Japan*, zanimivo piše o različnih elementih japonske kulturne dediščine, predvsem z vidika njenih simbolnih pomenov. V poglavju o zidovih, ki obdajajo svetišča (npr. peščeni vrt *kare-sansui* v templju Ryoan-ji) zapiše: »Zunanji zidovi so mišljeni kot označitev meje med svetim prostorom znotraj in profanim zunaj. V stari Japonski pa med njima dejansko ni bilo velike razlike. Vse je bilo lépo, znotraj in zunaj. Dandanes pa so zidovi dobili nov pomen. Ločujejo spokojen mah in starodavna drevesa starih templjev, 'sanje starega Kjota', od puščobne realnosti betonskih stavb, svetlečih napisov in parkirišč tik pred vhodom. Vloga Kozmičnega Zidu, ki naj bi ščitil pred morjem kaosa tam zunaj, ni več zgolj simbolna. Postala je realna.« (Kerr & Sokol, 2018, 87).

ker je bil Tokio ob koncu svetovne vojne skoraj popolnoma požgan in porušen, tako da je sedanji megalopolis zgrajen malone povsem na novo. Ko sem se leta 2008 prvič peljal v Tokio s precej oddaljenega letališča Narita, sem se spomnil na sekvenco iz filma *Solaris* Andreja Tarkovskega, tj. enega izmed kulturnih filmov iz časa moje mladosti, in sicer na tisto vožnjo glavnega junaka Krisa proti kozmodromu skozi (takrat še zelo) hipermoderno velemestno krajino (mislim, da je bila ta sekvenca posneta prav tu, v Tokiu). Tokio se razlikuje od Kjota seveda tudi po velikosti, saj je po številu prebivalcev desetkrat večji in je konglomerat kakega ducata ali več mest, ki so se združila v to današnjo krajino prihodnosti. – Mar je to podoba tiste končne dobe *mappō*? – Zdi se, da »končni čas« vse bolj prihaja v megalopolise našega planeta, medtem ko se puščave širijo. Zdaj, ko je na Zemlji že več kot 30 velemest z več kot 10 milijoni prebivalcev (kar sem že omenil v enem izmed prejšnjih fragmentov), Tokio s svojo ogromnostjo ni več tako edinstven, kakor tudi New York nezadržno izgublja svojo mogočno enkratnost. Ampak vseeno, ko se v Tokiu voziš s krožno, »panoramsko« železniško linijo Yamanote, ki je speljana po viaduktih kakih deset metrov nad tlemi, ponekod že nad strehami manjših hiš, še vedno z mešanico osuplosti in tesnobe strmiš v vsa »nadstropja« tega velemesta (vsega mesta, ne le posameznih hiš), ki beži mimo pod in nad teboj: Shinagawa, Shibuya, Shinjuku ... sami giganti, gomazeča človeška mravljišča! Velikansko nadzemlje, pri-zemlje in pod-zemlje: nad-mrežje, pri-mrežje in pod-mrežje – kako sploh lahko vse to deluje? Seveda, v »ozadju« so računalniki, pametno med-mrežje, nad njim pa še vedno (a doklej še?) milijoni, milijarde živo zgubanih človeških korteksov ... Oh, saj ni čudno, da se nam kdaj pa kdaj hudo strga, bodisi posameznim dušam ali kar celemu »svetovnemu duhu«, sploh če ta umno-slepi Subjekt zaobsega vse naše iščoče, blodeče duše, zdaj pa še »umetne inteligence«! *Mappō*?

So pa tudi v modernem mestnem tkivu Tokia ostali nekateri »otoki preteklosti«, čeprav jih je dosti manj kot v Kjotu. Mednje bi sicer težko prištel cesarsko palačo in park (no, deloma že) ali veliki tempelj Sensō-ji v Asakusi, saj so bile te znamenitosti precej obnovljene, poleg tega so polne turistov, prodajnih stojnic ipd., torej daleč od miru mnogih kjotskih svetišč. Pač pa sem enega izmed mirnejših otokov preteklosti našel na sprehodu po četrti Ueno & Yanaka: tam ob dolgi ulici Kototoi-dōri, zlasti pa v uličicah levo in desno od nje, stojijo stare hiške, najbrž še iz predvojnega časa, nekatere morda tudi iz 19. stoletja, skoraj takšne, kot jih je naslikal Hiroshige Utagawa v svojem čudovitem ciklu lesorezov *Sto slavnih pogledov na Edo* (1856); med njimi je tudi stara točilnica s sodčki za *sake* pa več majhnih britofov z oranževci in druge prijazne lokacije. Posebej sem se ustavil v budističnem templju Gokoku-in: na vrtu pred njim raste častitljiv kostanj iz 16. stol., tam so stari grobovi in z mahom obrasle skale, kamnito korito z bambusnimi zajemalkami, na vrvicah pripeti papirčki za dobre želje, božajoči sončni žarki in igrive sence, znotraj templja pa meditirajoče *budde* in *bodhisattve* v zlato svetlečih avrah: tišina, spokojnost – slutnja večnosti.

Ko sem potem v bližnji krčmi užival ob ribi, rižu in zelenjavi v lepih keramičnih skodelicah, sem premišljeval, kaj je močnejše, kaj bo trajalo dlje – stara ali nova Japonska? In kateri svet je bolj *resničen*, pretekli ali sedanji? Na prvi mah se zdi, da ni nobenega dvoma o premoči te naše nove, »planetarne« tehnične civilizacije. Ampak čim več o tem premišlujem, bolj sem v dvomih. Morda pa *mappō* ne bo trajal celih deset tisoč let, kot je bilo prerokovano, ampak se bo dosti prej, morda že v tem stoletju ali vsaj v tem tisočletju, vrnil *zōbō* – ali celo *shōbō*?

(9. 1. 2022, dopolnjeno 2. 7. 2022)

Ichi-go-ichi-e

Yujin (»Hraber v ljubezni do drugih«), z družinskim imenom Itabashi (»Trden lesen most«), moj kakih dvajset let mlajši japonski prijatelj in filozofski kolega z Univerze Rissho v Tokiu, kjer sem gostoval s predavanji o Plotinu, me je ob koncu gostovanja povabil na poslovilno kosilo. Dobila sva se pri vhodu v postajo podzemne železnice v živahni četrti Haranjuku ter v eni izmed stranskih uličic poiskala mirno in prijazno, zeleno gostinsko teraso. Kosilo (*miso, okonomiyaki, gohan, shōyu ...*) je bilo zelo okusno v svoji izbrani preprostosti, tako kot je praviloma v Deželi vzhajajočega sonca. Ko sva po jedi srebala čaj in *sake*, je Yujin iz svoje velike torbe, kot kak miklavž, začel polagati na mizo



darila zame in za mojo družino (bil je namreč že trikrat pri nas v Sloveniji in je navdušen nad lepoto naše dežele), ki jih je lično zavila in z etiketami opremila (seveda v naši pisavi *rōmaji*, zelo natančno, s strešicami) njegova žena Miyoko (»Lepooka«), ki pa je osebno v tem svojem tokijskem tednu nisem srečal. Kot darilo zame sta izbrala pribor za pisanje/risanje kaligrafije (*shodō*), tj. čopiče iz kamelje dlake in črnilo – kot »simbolno« darilo pa mi je njuna hči Maniko (»Biserka«) napisala z velikimi pismenkami na zvitek papirja star zenovski izrek *ichi-go-ichi-e* (na sliki), ki ga imam zdaj že tretje leto pripetega na steno doma na Krasu. Maniko je imela takrat trinajst let in se je v šoli učila kaligrafije. V živo sem jo srečal mesec dni prej, ob svojem prihodu na Japonsko, ko sta me prišla z očetom pričakat na tokijsko letališče Haneda. Nisem pa videl Yujinovega takrat še novorojenega sina Yusuke (»Hraber za pomoč drugim«), ki je ostal z mamo doma. Ti detajli so namreč relevantni za simbolni pomen Manikinega darila *ichi-go-ichi-e*.

Izrek *ichi-go-ichi-e* sega daleč nazaj v čajni obred, ki ga je v 16. stoletju v ritualu *wabi-cha* »kanoniziral« zenovski mojster Sen no Rikyū, in izvorno pomeni »eno življenje eno srečanje« (brez vejice; tisti, ki ne pozna *kanji*-jev, bi sicer lahko pomislil, da je njihov pomenski vrstni red obraten, tj., da druga pismenka pomeni 'srečanje'). S tem izrekom so poudarjali enkratnost in neponovljivost vsakega srečanja, seveda pa tudi možnost, da bo prav to srečanje zadnje v življenju, zlasti v tistem nemirnem obdobju Azuchi–Momoyama; tudi sam Sen no Rikyū je leta 1591 umrl s harakirijem, ki mu ga je zapovedal njegov fevdalni gospodar, *daimyo* Toyotomi Hideyoshi, pri katerem je padel v nemilost. – A tudi če čajno srečanje za goste in domačina ni (bilo) doživljenjsko zadnje, je glavni poudarek izreka v tem, da je vsako srečanje v svoji minljivosti enkratno, da je vsako srečanje »eno življenje«, ki se nikoli več ne ponovi, niti če se znova srečajo ob čaju isti ljudje. Zato je še toliko bolj pomembno, da tako gostje, še posebno pa gostitelj, znajo ceniti to enkratnost, da so pozorni drug do drugega in nasploh do *trenutka*, ki se nikoli več ne ponovi. V vsakem trenutku je prisotno »célo« življenje. Zato je treba razumeti izvorni pomen tega izreka kot identitetno »enačbo«, ki velja obojestransko: *icho-go* (eno življenje) = *ichi-e* (eno srečanje), brez vmesne vejice. – Sicer pa se dandanes ta izrek, ki je prišel tudi v širšo, popularno kulturo (npr. kot japonski podnaslov slavnega ameriškega filma *Forest Gump* s Tomom Hanksom, 1994), razume oziroma interpretira na različne načine: »(to je) izjemen trenutek« (podobno pomeni starogrška beseda *kairós*) ali »edino tokrat«, »le enkrat v življenju«, »zdaj in nikoli več« ipd. In ko sem Yujina vprašal, ali *shodō* napis »eno življenje eno srečanje«, ki mi ga je poslala Maniko, pomeni, da je nikoli več v življenju ne bom videl, je to zanikal, češ da to ni pravi pomen *ichi-go-ichi-e*.

In ko se zdaj, tri leta pozneje, ko tudi zaradi covida nisem več videl v živo ne Maniko ne Yujina, sprašujem, kako sta sploh uskladjiva »oba« pomena *ichi-go-ichi-e*, izvorno budistični in »sodobnejši«, ki dandanes pod vplivom zahoda najbrž prevladuje tudi na Japonskem, si na to vprašanje skušam odgovoriti tako, da postavim to sentenco v širši okvir budističnega razumevanja časa in karmično cikličnega vračanja v življenje. V budizmu je osnovni način pojmovanja in doživljanja časa »točkasti čas«: vsak trenutek, vsaka »točka« v času, je enkratno »življenje«, je edinstven »svet« v sebi in zase; posamezni dogodki niso odvisni od vzročnih verig, ki naj bi jih povzročile, kot to pojmuje mo na Zahodu, kajti v budizmu je prav v tem zanikanju kontinuirane vzročnosti možnost nirvane, izhoda iz samsare, velikega kroga rojstev in smrti – čeprav je po drugi strani vsaka »točka«, vsak trenutek, vsako življenje, vsako bitje vpeto v »soodvisno nastajanje« (*pratītya-samutpāda*), tako kot so posamezni biseri vpeti v Indrovo mrežo. Dvozložna sintagma *ichi-go* v budizmu pomeni »eno življenje: od (enega) rojstva do (ene) smrti«. In *zato* ni treba razumeti *ichi-go-ichi-e* v tistem drugem, »fatalnem« pomenu, namreč da je bilo moje srečanje z Maniko in Yujinom pred tremi leti neusmiljeno zadnje, tj., da ju ne bom nikoli več videl v živo. Morda ju sicer res ne bom, namreč v *tem* življenju (zdaj zaradi pandemije to ne kaže prav dobro), kar pa ne pomeni, da ju ne bom »znova« srečal v nekem *drugem* življenju. Zato se budistična nostalgija spričo enkratnosti in neponovljivosti, izražena v *ichi-go-ichi-e*, nanaša prav na ta/tisti *trenutek*, ki je enkrat in neponovljiv, ne pa na »ves« moj *jaz* (ali Yujinov ali Manikin), saj »pravega« jaza v budizmu tako ali tako »ni« (*anattā*). Tu je bolj kot žalost zaradi minljivosti poudarjena lepota, dragocenost neponovljivosti vsakega trenutka. A vendar – ali sem s to budistično, še posebej zenovsko ne-tragičnostjo minevanja, s sprejetjem nujnosti, da prav nič ne (ob)stane, kaj manj žalosten? Mar sem s tem bolj srečen, bolj duševno in duhovno pomirjen? Ne vem, ampak vsekakor si želim, da bi bilo tako, da *je* tako. In čeprav me že sama želja po »izstopu« ali preseganju minevanja odvrča od čistega notranjega miru, v nekaterih posebno dragocenih trenutkih vem in občutim, kaj je tisto »pravo«, izvorno sporočilo izreka *ichi-go-ichi-e*.

Po kosilu sva šla z Yujinom na sprehod po prostranem parku Yoyoji-kōen, pogovarjala sva se o najinem filozofskem »projektu«, primerjavi Nishidove in Plotinove filozofije, katerega prvi del sva pred nekaj dnevi predstavila v »raziskovalnem seminarju« na Univerzi Rissho. Med mnogimi sprehajalci sva počasi stopala po široki avenuji proti Meiji-jingū, šintoističnemu hramu sredi tega parka, zgrajenemu v spomin na priljubljenega cesarja Meiji, ki je v miru in rastoči blaginji vladal Japonski v drugi polovici 19. stol., na prehodu v moderno dobo. Yujina sem vprašal, ali mu je bliže šintoizem, ki je japonska nacionalna religija, ali pa bolj univerzalni, svetovni budizem, seveda z njegovimi specifično japonskimi vejami. Kajti tudi v šintoizmu je marsikaj lepega, zlasti v odnosu do narave in njenih »duhov« (*kami*), čeprav je po drugi strani šintoizem bolj »cesarska«, državna in obenem tudi ljudska vera. Pravzaprav sem za Yujinov odgovor vedel že vnaprej: da se Japoncem ni treba izključujoče odločati za eno ali za drugo verovanje, vendar je njemu osebno mnogo bližji budizem. Kakor tudi meni. – Ob slovesu sva se malce sramežljivo (po japonsko) objela in rekla, da se kmalu spet vidiva in nadaljujeva najin »projekt«. Ob letošnjem novem letu mi je poslal lepo čestitko s fotografijo svojih dveh rastočih otrok, Manike in Yusuka. Radi se imamo tudi na daleč.

(Ljubljana, 13. 1. 2022, po dnevniškem zapisu iz Tokia, 15. 4. 2019)

Vodnjak štirih časov

Renesančni vodnjak, arhitekturni biser iz belega marmorja in sivomodre *pietre serrene* stoji v travnati dolinici sredi zanikrnega predmestja, malone pod betonskim mostom prometne vpadnice – čudovita fontana, ki me preseneti in očara s svojo renesančno lepoto, že ko jo zagledam od daleč, zgoraj z ulice, kako sije na dnu zelene globeli kot znamenje nekih časov, ki so bili, četudi morda ne ravno boljši, pa gotovo plemenitejši in resničnejši od naših.

Z L. stopiva skozi železna ograjna vrata in se ob zanemarjeni in na videz prazni hiši počasi spuščava po travnatem pobočju k temu čudu, ona nekaj korakov pred menoj, saj jaz – kot običajno – fotografiram, zato da pomagam spominu priklicati prehojene poti. Ko se približava fontani, se vse glasnejšemu šumenju vode, še vedno bistre kot nekoč, pridružijo detajli: na gornji terasi dvonadstropne kvadratne stavbice, zgrajene v pizanskem slogu, dremavo počiva stari rečni bog, morda Ahelobj, in nad njim, prav na vrhu, na presečišču dveh kamnitih lokov, jezdi na belem konjiču neki junak (pozneje prebereva, da je to zavetnik tega mesta, krščanski mučenik sv. Gavin). Studenčnica priteka iz te male vodne palače skozi levja žrela v kamnito korito, poraslo z algami in mahom, od tam pa se izliva skozi rešetko nazaj v zemljo.

Zgoraj na mostu hrumi tovornjak, v ozadju brenči mestni vrvež. Poleg naju si renesančno fontano ogleduje še en par, precej mlajša sta od naju, morda sta zdaj celo na poročnem potovanju, s seboj imata tudi malico, in čez čas, potem ko si ogledata skulpture na vodnjaku, se diskretno umakneta pomalicat na opuščene stopnice ob robu globeli. Zazdi se mi, kakor da sta to najini repliki iz nekega drugega, morda prejšnjega, morda prihodnjega življenja. Pač le bežna pomisel o večnem vračanju vsega minljivega, medtem ko s šumečo vodo ves čas odteka *čas* – ostaja pa *trajanje*. Svet traja, tudi štirje letni časi se venomer vrtijo v dolgem življenju našega planeta, medtem kot midva v najini »kratki večnosti« lahko le nekajkrat obkroživa to, po nekem nujnem naključju najdeno renesančno fontano. Na njenih štirih vogalih stojijo alegorične figure iz kararskega marmorja: spredaj na levi strani je *Pomlad*, mlado dekle z girlando v rokah; za njo, na zadnjem levem vogalu, stoji *Poletje*, zrela ženska z golimi prsmi, ki drži snop žitnega klasja; in tu na desni je *Jesen*, lep mladenič, z grozdi v laseh; za njim pa ždi *Zima*, dolgobradi starec, ki si z roko opira utrujeno glavo, najbrž premišljujoč o »minljivosti življenja« (kot bi rekel moj pokojni oče).

Štirje časi: nadčasni, večno ponavljajoči se arhetipi – čeprav astronomsko odvisni od povsem kontingentnega naklona Zemljine rotacijske osi. Pomislim, da bi bilo dolgočasno živeti v tropih, kjer skorajda ni letnih časov, katerih še zdaleč ne odtehta eno samo dolgo poletje. *Pomlad* in *Poletje* sta seveda lepi, mladi in svetli, ampak *Jesen* in *Zima* sta tudi lepa v njuni bujnosti in otožnosti, obsijana z drugačno, skorajda nezemeljsko svetlobo. In ob teh štirih renesančnih alegorijah seveda pomislim tudi na svoje knjige: *Štirje časi so dani človeku ...* in spreleti me občutek, da so tudi moji *Štirje časi* nekako izgubljeni v globeli sredi vsakdanjega vrveža modernega sveta, v katerem vsi drvimo po svojih tisočerih poteh in opravkih. Morda pa jih bo, tudi moje čase, znova odkrila kaka sorodna duša čez štiristo let, kolikor jih je minilo, odkar so renesančni mojstri postavili to čudovito fontano v zeleni globeli? (Če sploh še *bo* štiristo let?) – In ko premišlujem o spominu in pozabi, se mi zazdi, da se moj čas za trenutek *resnično* ustavi, namreč da se ustavi *v meni*, a tudi zgoraj na mostu je za hip vse mirno in tiho, kakor da ničesar več ni, da ni več mesta, niti sveta – le še voda šumi iz večno

mlade fontane. In potem, ko se film realnosti spet nadaljuje, se z L. počasi napotiva navzgor po travnatem pobočju, nazaj v sedanjost. Pozneje preberem, da so se po tem pobočju nekdam vzpenjali vodárji z osli, ki so v sodih tovorili vodo iz neusahljivega vodnjaka v žejno mesto.

Tam zgoraj na železnih vratih piše: *Fontana di Rosello*, 1605–1606. Rosello je namreč ime te dolinice, te zelene globeli, kjer že štiri stoletja žubori studenčnica iz čudežno lepe renesančne fontane. V mestu Sassari na Sardiniji.

(13. 5. 2022, po zapisu iz leta 2016)

Apel za mir (dokument)

Podpisani apeliramo na predsednika, državni zbor in vlado Republike Slovenije ter na naše predstavnike v EU in NATO, naj se naša država kot članica obeh organizacij distancira in po svojih močeh tudi zoperstavi pošiljanju novega in novega orožja Ukrajini v vojni z Rusijo. V času raket z jedrskimi konicami ne bo prineslo miru ukrajinskemu narodu in vsem prebivalcem Ukrajine še več orožja, ampak predvsem mirovna, diplomatska prizadevanja z dialogom za čimprejšnje premirje in potem za trajen mir z Rusijo. Tragična in za vse človeštvo lahko tudi usodna zmeta je, da bo ta krvaveča rana sveta zaceljena z novimi, vse bolj tehnično dovršenimi orožji, četudi v rokah tistih, ki se branijo pred agresijo. Vsi ljudje, še posebej pa seveda prebivalci in prebivalke Ukrajine, potrebujemo mir in zanj se moramo boriti z vsemi miroljubnimi sredstvi, včasih žal tudi s sprejetjem kakega grenkega kompromisa, kajti najbrž še nikoli nismo bili tako blizu uničujoči III. svetovni vojni, kot smo zdaj. Pogumnim in v tem času zelo nesrečnim ukrajinskim ljudem moramo nuditi vso možno humanitarno-materialno pomoč, napadenim moramo moralno stati ob strani, ob tem pa ne smemo kar vsevprek demonizirati Rusije in ruskega naroda, ki tudi doživlja težke čase. Borimo se za mir na miroljuben način, ne s tanki in raketami! Ohranimo treznega in odprtega duha, za mir!

Podpisani: prof. dr. Marko Uršič, dr. Spomenka Hribar, prof. dr. Borut Ošlaj, prof. dr. Jana Rošker; poslano predsedniku Republike Slovenije gospodu Borutu Pahorju pod naslovom »Apel za ustavitev vojne v Ukrajini z mirovnimi sredstvi«.

(5. 5. 2022, objavljeno v *Delu* 6. 5. 2022 in v *Dnevniku* 10. 5. 2022.)



Hirošima

Ko sem v Hirošimi s hotelskega okna gledal reko in otok med njenima rokavoma, na katerem so zgradili muzej in park v spomin na tisti strašni dan, 6. avgust 1945, in kjer, streljaj dalj ob bregu, še stoji v opomin železobetonski skelet kupole, prav na tistem mestu, kjer je bil epicenter eksplozije – sem se spraševal: kako je *to* mogoče!? Kako je mogoče, da se je to *resnično* zgodilo, prav *tu*, na tem koščku zemlje, ki bi bil danes, po že skoraj osmih desetletjih (tj. le nekaj let več, kot sem star jaz sam), lahko podoben kateremukoli večjemu modernemu mestu na našem planetu, če ne bi bilo na tem otoku spominskega parka, če ne bi bilo v muzeju vseh tistih strašnih fotografij, če ne bi bilo v podzemnem mavzoleju vklesanih vseh tistih imen ... Zvečer sem se sprehodil po živahnem centru Hirošime, po tem sodobnem velemestu, v katerem – če ne bi *vedel* – prav nič ne kaže na strahoto, ki se je zgodila ne tako davno prav *tu*! Kje je *zdaj* vse tisto trpljenje? Najbrž so še živi nekateri ljudje, ki so *to* doživeli in preživeli. Najbrž so še vidne rane na njihovih telesih. A prej ali slej trpljenje ostane »le« v dušah. Seveda lahko rečemo hvala bogu, da tistih strahot ni več videti v tem modernem mestu, kjer se ljudje sprehajajo po razkošno razsvetljenih avenijah, mnogi mladi in veseli – kakor da se *tu* ni zgodilo nič hudega. Pa vendar, *tisto se je* zgodilo in tega ni mogoče zanikati, niti izbrisati iz spomina. Tistega dne se je zgodilo nekaj tako strašnega, kar presega vse naše predstave, kaj šele izkušnje o trpljenju in zlu. Kot je znano, so potem nekateri gospodje, ki takrat *niso* bili tam blizu – pa ne samo tisti, ki so bili neposredno odgovorni za to dejanje – poskušali opravičiti ali vsaj zmanjšati zločin z argumentom, češ da je uporaba atomske bombe preprečila druge, še hujše zločine (in jih nemara tudi maščevala za nazaj?), namreč tiste, ki bi se *lahko* zgodili pozneje, če eksplozij v Hirošimi in Nagasakiju ne bi bilo; češ da se je s tem rešilo veliko več življenj na bojiščih, kot če bi se vojna nadaljevala. A tudi če bi bilo to res (osebno sicer mislim, da to ne drži, saj je bila Japonska takrat že tik pred zlomom), ali bi lahko odločitev za atomski eksploziji nad mestoma, polnima civilistov (otrok, starcev, tudi tujcev, japonskih vojnih ujetnikov idr.), smatrali za neko racionalno, moralno opravičljivo »višjo previdnost«? Ali pa celo za *božjo* previdnost, ki naj bi bila skrita nekje v »ozadju« človeških dejanj? (Ojej!) – Namreč za pre-vidnost v tem smislu, da zmagovalci s tem strašnim dejanjem niso posvarili samo japonskih sovražnikov pred nadaljevanjem vojne in opozorili tudi svoje dotedanje sovjetske zaveznike pred prevelikimi apetiti v novem svetovnem redu, temveč da so bila ta *človeška* dejanja vodena z neko višjo pametjo, ki naj bi vsem nam, nespametnim ljudem, hotela čim bolj »nazorno« pokazati, nas poučiti o tem, kako uničujoče je atomsko orožje – in da ravno zato po koncu druge svetovne vojne ni prišlo do uničujoče tretje, čeprav je bila na trenutke dokaj blizu. Mislim, da je takšno razmišljanje o neki višji ali celo božji previdnosti zelo nemoralno in cinično. Tako pač *ne smemo* misliti, tudi če bi bilo v teh mislih kaj več od zgolj kančka resnice.

* * *

Atomskemu uničenju Hirošime in Nagasakija bi se v današnjem političnem žargonu reklo *genocid*. In tisti, ki je to ukazal, ameriški predsednik Truman, bi moral biti postavljen pred Mednarodno kazensko sodišče. Toda o krivdi takratnih vojnih zmagovalcev se nikoli ni zares govorilo (razen o zločinih »boljševikov«, ki jih nekateri kar enačijo s partizani). – Dandanes pa je najhujše to, da uporaba jedrskega orožja postaja, čeprav potihoma in pretežno nezavedno, vse bolj dopustna, miselno »legitimna«. Ampak kako se bo to končalo? Kaj se bo zgodilo s tisočermi jedrskimi konicami, ki lahko uničijo vsa večja mesta na svetu in nasploh ves planet? V prihodnje sta realni možnosti pravzaprav samo dve: *ali* bo to orožje razgrajeno *ali* pa bo prej ali slej uporabljeno z

nepredvidljivo in morda celo nezadržno eskalacijo. Kajti na osnovi izkušenj iz človeške zgodovine se zdi komaj verjetno, da bi neko orožje, ki je razpoložljivo v tolikšnih količinah, ostajalo še kar naprej, tako rekoč za neomejen čas, v skladiščih in raketnih silosih. Torej si moramo z vsemi močmi prizadevati, da bo jedrsko orožje razgrajeno in da bosta uran in plutonij uporabljena v miroljubne namene, zlasti za pridobivanje energije. Ampak *kako* naj to dosežemo? Kje naj začnemo s to za preživetje človeštva nujno razgradnjo? Moj odgovor je: v etični zavesti, v ljubečem duhu. Sama politika te strašne grožnje ne bo razrešila. Treba ji je pomagati »od spodaj«, iz »civilne družbe«, in zlasti »od znotraj«, s preobrazbo zavesti. Ko sem pisal *Štiri čase*, sem to preobrazbo imenoval »nova renesansa«, prepород človeške duše in duha. To se sicer sliši kot neka naivno »idealistična« utopija, toda spomnimo se, kako smo klicali v naši mladosti: *Soyons réalistes, demandons l'impossible!*

Do katere točke lahko deluje »princip odvrčanja« kot garant svetovnega miru? Treba je priznati, da je grožnja jedrske kataklizme v obdobju hladne vojne med svetovnima velesilama ZDA in SZ odvrčala obe od prave, uničujoče vroče vojne. Toda danes je drugače: po kratkotrajnem monopolu Amerike v svetovni politiki se je na svetovno »sceno« znova vrnila Rusija, vse bolj pomembna postaja Kitajska, tudi Indija idr. velike države. Amerika je velesila v zatonu, a tega (si) noče priznati. Velesile v zatonu so nevarne, še posebej v našem času, ko je na svetu nakopičenega toliko jedrskega orožja (pozni Rimski imperij s svojim več stoletij trajajočim zatonom, potem ko ni več mogel vsiljevati drugim svojo *pax romana*, ni bil nevaren za planetarni obstoj celotnega človeštva kljub vsemu hudemu, ki se je takrat dogajalo). – Ob porušenem ravnotežju (vele)sil pomislim na analogijo v fiziki: v fizičnem vesolju je gravitacijsko najbolj stabilno eno samo telo, npr. ena zvezda, okrog katere krožijo v primerjavi z njo majceni planeti kot njeni »sateliti«, v bližini pa ni kake druge zvezde; če sta dve zvezdi blizu skupaj (takšnih dvozzvezdij je mnogo), se vrtita okrog skupne osi v ravnovesju, dokler se ena ne začne zaradi svoje starosti napihovati čez svoje gravitacijsko polje, kar lahko povzroči, da druga eksplodira v supernovo; gravitacijsko vezana trozzvezdja (ali večzvezdja) pa so sploh nestabilna: že matematik in filozof Henri Poincaré je ugotovil, da je sistem treh (ali več) teles gravitacijsko nestabilen, dolgoročno nepredvidljiv, potencialno »kaotičen«. In zdaj smo v svetovni politiki na robu realnega kaosa. A tudi če bi se vse svetovne (vele)sile na kaki »novi Jalti« dogovorile za neko novo strateško ravnotežje, bi bil to najbrž le nujni, ne pa že tudi zadostni pogoj trajnega miru. Trajni mir bo možen samo z razgradnjo orožij, ki lahko uničijo človeštvo, pogoj zanjo pa je, kot sem že rekel, »nova renesansa« človeškega duha, prepород etične in kozmične zavesti.

Huda je pomisel, da si ljudje pravzaprav želijo/-mo vojno, vsaj na nezavedni ravni. Morda zato, da jim/nam ne bi bilo preveč dolgčas spričo »konca zgodovine«? Nekateri sodobni ciniki celo mislijo, da so vojne nekakšna »resetiranja« civilizacij (ob tem bi se lahko sklicevali na Tolstojev roman *Vojna in mir*, ki pa se je dogajal v nekem *drugem* času, ko so poznali samo smodnik, ne pa jedrskega orožja). Želja, nezavedna ali celo zavestna, po bojevanju in dramatičnih dogodkih pa je prisotna predvsem »na daleč«, takrat ko vojne še ni na domačem pragu. Potem ko je vojna prav tu-in-zdaj, pri meni/nas doma, pa je že prepozno. Kdaj bo Evropa spoznala, da se znova igra s strašnim ognjem?

V vsakem mestu bi moral biti takšen spominski muzej, kot je na tistem otoku v Hirošimi, blizu epicentra atomske ognjene krogle leta 1945. Že osnovnošolske otroke bi morali peljati v takšne muzeje, da bi jih bilo že od otroštva groza vojne – ne pa, da se jim daje in dovoli igrati na spletu nasilne, pogosto tudi sadistične igrice, v katerih virtualno-realno ubijajo drug drugega. O, ta svet!

(22. 2. 2024; prvi del tega fragmenta je odlomek iz moje knjige *Presežne prisotnosti*, 2021)

Ob koncu nekega eona

Pred poldrugim letom, ko sem pisal fragment o »transhumanizmu«, sem premišljeval o možnem koncu humanizma kot zgodovinskega ali tudi daljšega, tj. evlucijskega *človeškega* »eona«, toda to misel sem imel vendarle bolj za neko futuristično fantazmagorijo, ki se je porodila v pregretilih glavah računalniških adeptov in drugih malone »zombijsko« ne-mislečih strežnikov moderne digitalne tehnologije – zdaj pa, ko so se svetovne zadeve tako močno zaostrole, predvsem seveda z začetkom »tretje svetovne vojne« v Ukrajini in vsemi njenimi posledicami, vključno z vsesplošno odložitvijo, že skorajda pozabo reševanja problema globalnega segrevanja, sem prvič povsem resno pomislil, da se utegne že v bližnji prihodnosti *resnično* zgoditi neka usodna svetovna »singularnost« (morda celo še pred Kurzweilovim letom 2045), s katero bi se končal »naš« eon, ki se je začel pred kakimi dvesto tisoč leti z nastankom vrste *homo sapiens*.

Vse bolj jasno postaja, da je krvava vojna v Ukrajini dejansko vojna med ZDA in Rusijo, ali celo med Zahodom in Vzhodom, in da pri sedanjem poteku dogodkov obstaja realna nevarnost tretje svetovne vojne, namreč z eskalacijo zaenkrat še »lokalne« *proxy*-vojne (z ameriškega vidika), proti Rusiji, krvave vojne, v kateri najbolj trpi samo ukrajinsko ljudstvo, visok račun zanjo pa bo plačala tudi Evropa in drugi deli sveta. Možen črni scenarij bi se lahko začel z uporabo »taktičnega« jedrskega orožja na samem bojišču – kajti s tem bi to orožje postalo »sprejemljivo« – nazadnje pa, bog ne daj, z izstrelitvami velikih balističnih raket, ki lahko nekajkrat uničijo naš planet. In zato se mi/nam zdaj, bolj kot kdajkoli prej, tudi bolj kot na višku hladne vojne med blokoma v prejšnjem stoletju, zastavlja vprašanje: *kdo* bi sploh mogel ustaviti to eskalacijo? Danes ni več takšnih državnikov, kot sta bila Kennedy in Hruščov, ne glede na to, da jima iz zgodovinske perspektive lahko marsikaj očitamo. Pa tudi razmere so zdaj drugačne – glede perspektiv razvoja sveta so, žal, precej slabše. Med tisto »staro« hladno vojno je vsaj v ozadju prevladoval razum ter strah pred jedrsko kataklizmo. Takrat bi bila, če bi do nje prišlo (a je bila verjetno še daleč), najbrž direktna: iz Kube bi letele rakete na Washington, iz ameriških baz v Evropi na Moskvo. Danes pa je bolj verjetna in dejansko tudi bolj nevarna *postopna* eskalacija, iz katere nobena stran ne bi več znala ne zmoгла najti poti nazaj. Kako da današnji politiki in generali te nevarnosti ne vidijo ali vsaj ne dovolj (čeprav slednji morda celo bolj kot prvi) ter kar naprej govorijo, da je »treba Putina premagati« – kar dejansko pomeni, da je treba premagati Rusijo z vsemi njenimi tisočeriimi jedrskimi konicami? Norost sedanje politike se zavija v propagandno embalažo »pravičnosti«, boja za svetovno »demokracijo«, za »človekove pravice« (v povsem razrušeni deželi ali deželah??) itd. – in prav v tem je največja psihološka nevarnost za eskalacijo vojne: postopna »normalizacija« vse hujšega in hujšega. Prihaja tudi do nekakšnega čudnega, neusmiljenega zasuka v odnosih med tisto stranjo, ki v vojni zmaguje, in drugo, ki izgublja (ljudi, ozemlja): v času, ko to pišem, je ukrajinska vojaška vlada z Zelenskim na čelu (in seveda s »svetovalci« iz ZDA) tista, ki se noče pogovarjati z Rusijo, vse dokler ne bo »do zadnje kaplje krvi« osvobojena vsaka péd ukrajinske zemlje iz časa pred letom 2014, kar pa se skoraj zagotovo ne bo nikoli (več) zgodilo. Vztrajati na fronti in v razrušenih mestih za vsako ceno, za ceno tisočeriim mladih življenj, trpljenja otrok, milijonov beguncev – le čemu? O, seveda, tudi to ima svoj perverzni namen: velikanske profite trgovcev z orožjem, bogatih *masters of war*, za nameček pa nemara še zmago »demokratske« stranke v ZDA leta 2024! – Kako da tega vsaj evropski politiki ne vidijo jasneje? Kam se je razblinila vsa domnevna racionalnost našega starega kontinenta? Vodilni politiki se bojijo, da bi ponovili »kapitulacijo« v Münchnu leta 1938, vse

premalo pa se spominjajo eskalacije na začetku prve svetovne vojne, ki je pravzaprav nobena takratna velesila ni zares želela, pa vendar se je zgodila. A danes so zadeve še mnogo mnogo resnejše, saj pred sto leti še ni bilo jedrskega orožja!

Kateri eon se torej končuje? Eon relativnega miru, napredka in rastočega blagostanja, ki je trajal zadnjih 75 let, tj. celotno življenje naše/moje generacije? Ali eon razuma, sicer tolikanj filozofsko kritizirani *l'âge de raison*, ki v zahodnem svetu traja in se kljub občasnim padcem in katastrofam vedno znova obnavlja že skoraj pol tisočletja? Ali pa se zdaj končuje še daljše obdobje, ki se je začelo z velikimi civilizacijami v starem veku, z zakoni, ki urejajo človeško družbo, s pravom in etiko? Ali pa se bo v tem stoletju končalo še mnogo daljše obdobje, eon prevlade vrste *homo sapiens* na tem planetu? Ob vsej svetovni norosti in slepoti, ki smo ji priče v zadnjem času, se sprašujem – in dejansko sem se prvič to povsem resno vprašal – ali bo človek sploh kós velikemu »poslanstvu«, ki ga (morda) ima v celotni Galaksiji ali celo v vsem Vesoljstvu? Recimo, da je poslanstvo in glavna naloga človeka v tem, da je nosilec in varuh zavesti, ali po starem, da ima dušo in duha; ali morda še več, namreč da je človeški duh tista »celica«, tista »iskra«, iz katere se bo nekoč v daljni prihodnosti razvil ozaveščeni vesoljni duh v »noosferi«, kot je temu rekel Pierre Teilhard de Chardin in kakor so, v različnih variantah, razmišljali mnogi modreci, na Zahodu in Vzhodu. Ali bo sedanji človek, ki čedalje bolj »mežika« spričo svoje duhovne majhnosti (prosto po Nietzscheju), sploh zmozel to ali kakšno podobno veliko poslanstvo, ne da bi prej uničil samega sebe? Ali bomo zmogli priti prek tistega usodnega »praga«, na katerega opozarja, med drugimi, filozof Nick Bostrom? Kajti do točke, ki jo lahko imenujemo »Singularnost« ali »Apokalipsa« ali kako drugače, morda ni več zelo daleč, morda gre samo še za nekaj let, desetletij, največ za stoletje ...? Milijarde let je bilo potrebnih, da smo zdaj *tu*: misleča, čuteča in samo-zavedajoča se bitja, ki vidimo svet okrog sebe, zremo v zvezdno nebo in se čudimo ... Vse te milijarde let pa lahko zapravimo v nekaj trenutkih norosti ali nenadnega kaosa. Bomo vzdržali svoje »poslanstvo«?

In ob tem se spet, kot že tolikokrat, spomnim kulturnega filma iz moje mladosti, *Odiseje 2001*. Takratni superračunalnik Hal, ki je vodil vesoljsko ladjo *Discovery*, ni zaupal človeški posadki, in ker je pač moral izpolniti svoje poslanstvo – saj mu je bilo vtisnjeno v čipe – je skušal pobiti vse ljudi na krovu. Ni bil hudoben, imel se je le za bolj razumnega od ljudi. Toda takrat je človek, pogumni astronaut David še premagal računalniškega Goljata ter sam stopil skozi »Vrata neskončnosti« in postal »Zvezdno dete«. Kaj pa zdaj – ali se človek sploh še zaveda svojega »poslanstva«, svoje resnične vrednosti? Ali *homo sapiens* z vsemi svojimi iracionalnimi mislimi in sovražnimi čustvi sploh zmore narediti kak velik korak, ki bi ga ponesel v evoluciji naprej? Ali pa bo pred tistim pragom obstal, pogubljen? – Recimo, da bi Google izdelal novi superračunalnik MetaGoogle, ki bi bil še mnogo močnejši od računalnika AlphaGo ipd. (kar se bo najbrž kmalu res zgodilo), in bi ga potem svetovni politiki vprašali, kaj naj storijo s to nesrečno ukrajinsko vojno. Domnevam, da bi MetaGoogle odgovoril, naj se Zahod vendarle že nekako »zboga« z Rusijo in potem še s Kitajsko ... Ampak vseeno nisem o tem odgovoru povsem prepričan, zlasti če bi imel MetaGoogle možnost videti daleč naprej ...

(4. 7. 2022)

Ognjena krogla

Zbudí me blisk, stokrat močnejši od strele, ko udari v bližnji zvonik in razsvetli našo vasico. Iz postelje planem k oknu in ostrmim: nad Nanosom se dviga ognjena krogla, veliko večja od vzhajajočega sonca, peklenko rdeče sijoča. – Kaj je zdaj to? – se vprašam v doslej neznani grozi. – Mar še vedno sanjam? – Uščipnem se v nos in čutim ta uščip. – Torej ne sanjam ... ampak saj *to* ne more biti res! – Zazdi se mi, da se ognjena krogla počasi, komaj opazno veča. Misli mi kaotično švigajo po glavi. – Kaj pa, če me je zadela kap in so to nekakšne predsmrtne blodnje mojega lebdečega »astralnega telesa«? Ozrem se nazaj na posteljo, ki je prazna. – Torej sem *zdaj* vendarle *tu*, ob oknu, in resnično vidim *to*. – Pomislim, da bi morda pomagala očala, stopim od okna nazaj k postelji in jih vzamem z nočne omarice. A teh nekaj korakov je skorajda še bolj čudnih od prizora nad Nanosom: zdi se mi, kakor da se gibljem v *slow-motionu*, kakor da se je čas raztegnil ... Kljub temu se v nekem ne predolgem »realnem času« vrnem k oknu, se naslonim na okensko polico in se skoz očala zazrem v rdečo pošast na nebu. Zdaj ne dvomim več, da se veča: širi se, povsem pravilno, sferično, toda počasi, kakor da tudi zanjo velja raztegnjeni čas. A morda je še bolj čudno to, da z raztezanjem niti malo ne izgublja svojega silnega žara, ves čas ostaja enako rdeče sijoča. – Ali je to kakšna nova vrsta bombe, še hujša od atomske? – se vprašam in se spravim prižgat televizor v sosednjo sobo, kjer običajno spi moja žena, ki pa je tokrat ostala v mestu. Nekaj kar dolgih sežnjev raztegnjenega časa traja, da z upočasnjenimi koraki pridem do daljinca. Na zaslonu se prikaže Bergant, stari znanec iz »Odmevov«, zdaj pa namesto pred zasneženo silhueto Kamniških Alp stoji pred temnordečim, malone črnim ozadjem in s smrtno resnim obrazom govori – začuda v »realnem« času, namreč brez dilatacije, čeprav v virtualnem prostoru – naslednje: »Kolegi z oddajnika na Nanosu so nam pravkar sporočili, da je na Notranjskem prišlo do silovite eksplozije. Trenutno ni še nič znanega o tem, kaj jo je povzročilo. Ni izključeno, da je ruska raketa zadela Natovo bazo v Počku, vendar je to za zdaj le nepreverjena domneva. Čakamo na nadaljnje informacije, o vsem vas bomo obveščali, ostanite v hišah in bodite mirni ...« A ta hip je zveza prekinjena. Mar je ognjena krogla že uničila oddajnik na Nanosu? Pomislim: poklicati moram L. v Ljubljano ... a tudi telefon ne deluje več, zato se vrnem k oknu in z malone popolno vdanostjo v usodo opazujem, kako se ognjena krogla vztrajno veča, pri čemer niti za odtenek ne izgubi svojega rdečega sija. Rečem si: to že ni atomska bomba, saj bi se v tem primeru ognjena krogla že začela spreminjati v gobast oblak, četudi v upočasnjenem času, in najbrž bi že občutil tudi udarni val, ki bi zatresel to staro kraško hišo. – Kaj pa, če je to nekaj čisto drugega, povsem neznanega, nekaj, kar je vžgalo atmosfero, nekaj usodnega, kar se sferično širi kot požar same zemeljske snovi? Saj fiziki dopuščajo, čeprav z zelo majhno verjetnostjo, pojav »kvantnega tuneliranja«, zdrsna snovi v nižje »stabilno stanje«, s čimer bi bilo uničeno vse sedanje vesolje? Ampak, da bi se vesoljni konec začel prav tu pri nas, na Notranjskem, tam nekje za Nanosom? – In medtem, ko uročen strmim v to, morda le na videz počasno širjenje sferične pošasti, se spomnim tudi filma *Melanholija* in tistega neustavljivega približevanja uničujočega asteroida, spričo katerega postane *vse*, prav vse popolnoma *vseeno*. Toda *zdaj* mi raztegnjeni čas še vedno omogoča tuhtanje o tem, kaj se pravzaprav dogaja. Ali se mi bo čas tik pred koncem, preden bo v ognjeni krogli izginila naša vasica, raztegnil v neskončnost, tako kot astronautu na robu črne luknje? Pomislim, da jaz sam, ne glede na to, kaj se dejansko dogaja, še vedno mislim, se sprašujem, torej da *zame* kljub vesoljnemu požaru še vedno velja *cogito sum*. In čeprav je ta hip ognjena krogla že večja od Nanosa, je v mojih mislih njen strašni val vendar še daleč od *mene*. Toda v tej misli ni prave tolažbe, saj bo uničujoči ogenj še prekmalu *tu*. In tudi če je vsa ta apokaliptična

scena le moj privid, iz tega še ne sledi, da se to, kar vidim, ne dogaja prav zares (čeprav se ta misel sliši kot kak paradoks), saj morda enako kot jaz vidiš tudi ti, on, ona ... mi vsi? Čutim, da od danes naprej ne bo »nič več tako kot včeraj«. In če je to resnično konec sveta, bodisi zaradi jedrske vojne ali kvantnega tuneliranja ali neusmiljene božje volje, potem je bilo *vse*, čisto vse zaman! Vse je bilo le bežen dih vetra, ništrc v vesoljnem niču! Toda – mar so tisti največji: Buda, Jezus, Platon, Leonardo, Bach, Van Gogh, Einstein ... preživeli kje »drugje«? Ali pa že vseskozi živijo v nekem drugem času, ki je »podaljšan« v neskončnost, ali še rajši, v brezčasni večnosti?

Medtem ko se (moj?) virtualno-realni čas vse bolj razteza z večanjem ognjene krogle nad Nanosom, naposled vendarle pomislim: morda pa se mi vse to zgolj sanja in se bom ta hip prebudil, tako kot včeraj in vse svoje pretekle dni? Ampak kako bom po tem ognjenem jutru sploh še vedel, kaj so sanje in kaj je budnost? Ali bom še razlikoval med prividom in resničnostjo?

Učenjaki pravijo, da se je z ognjeno kroglo začelo vesolje in da se bo morda v njej tudi končalo. *Zdaj* se še ni končalo, o čemer priča tudi to, da sem lahko napisal ta fragment.

(V Kazljah, 6. 7. 2022)

V Maitreyevem stolpu

Morda bom nekoč v sanjah ali budnosti videl, čutil in spoznal, da se prebujam v resnično resničnost, tako kot budistični romar Sudhana, ko na zadnji postaji svoje dolge poti vstopi v »Kraljestvo Resnice«, v nebeški grad (po)slednjega Bude, ki ga častilci imenujejo Maitreya (jap. Miroku). Vzpenjal se bom po sijočem stopnišču in, tako kot Sudhana, vprašal Budo, kako naj se naučim – če sem res razsvetljeno bitje – dejavnosti razsvetljujočih bitij, *bodhisattev* – in Maitreya me bo poučil (pravzaprav me je že poučil v *Gandavyuhi*, zadnji knjigi vélike *Girlande*, tj. *Avatamsaka sutre*) z besedami: »Vstopi v ta velik stolp/grad <angl. *tower*>, ki vsebuje vse Vairokanove¹² krasote in imej odprte oči – tako boš spoznal, kako se naučiš dejavnosti razsvetljujočih bitij in katere vrline so dovršene v tistih, ki to spoznajo.« [Avt. 1489]

– Ob teh Maitreyevih besedah se spoštljivo priklonim in rečem: »Prosim, odpri mi vrata, da vstopim.« (*Ibid.*) Ko Buda šklocne s prsti, se duri odpro, in potem ko vstopiva, se za nama spet zapro. Ves začuden in očaran strmim, ko vidim, kako »neznansko širok in prostoren je ta stolp, brezmejen kot nebo, okrašen z neštetimi biseri, dragulji, mesečki [...] Znotraj tega stolpa [ali gradu, tudi v nadaljevanju] pa je sto tisoče drugih stolpov, ki so prav tako bogato okrašeni [...] in brezmejno razsežni, kot sam prostor: enakomerno so nanizani v vseh smereh, vendar to stolpovje ni premešano, marveč je vsak stolp raz-ločen od drugih, a odsevi vsakega se kažejo na vseh predmetih v vseh drugih stolpih ...« [Avt. 1489–90].

– Dragoceno videnje me navda z radostjo in blaženostjo. Spoznavam, da se moj duh očičuje, da postaja duh vseh bitij. Priklonim se s celim telesom, v vseh smereh. In tedaj ko se priklonim, uzrem sebe – navdahnjen z Maitreyevo močjo – v vseh stolpih, v njih pa vidim tudi »različne, mnogovrstne, nepojmljivo čudežne prizore« [Avt. 1490]. Vidim »neizmerne nize odsevov v zrcalih, nize zborov *buddh* [...], nize svetov: majhnih svetov, velikih svetov, subtilnih svetov, grobih svetov, svetov v vesoljni Indrovi mreži, narobe svetov, ploskovitih svetov, peklenskih svetov, pa svetov živali in prikazni, kakor tudi nebeščanov in ljudi« (*ibid.* 1494). Očara me lepota teh svetov, »splet bisernih luči, ki sijejo iz stebrov, luči v barvah modrega safirja, zlatega topaza, rdečega rubina, belega žada, prosojnega kristala, zelenega emeralda, bleščečega diamanta ...« (*ibid.*) – in tam vidim, skozi Sudhanove oči, »tudi zlate in biserne ženske postave, ki prožijo roke navzdol k meni in ponujajo nešteto cvetic« (*ibid.*); vidim pa tudi »mogočne reke, ki vrejo iz čudovitega pletiva, stkanega iz sinjih lazulitov, [ter] tisočere odseve *buddh* na vsakem polju šahovnice, tlakovane z nebeško modrino« (*ibid.* 1495).

– Zdaj doumevam tudi pomen Maitreyevih besed: »To je domovanje tistih, ki prebivajo v stanju/državi <angl. *state*>, kjer v skladnem sožitju, brez sporov, obstaja ena stvar in [obenem] vse stvari ter vse stvari in ena stvar; kjer sobiva enost posameznega bitja in vseh bitij kot enega bitja; to je domovanje tistih, ki sobivajo v ne-dvojnosti enega Bude in vseh *buddh* [...]; domovanje bitij, ki bivajo v prisotnosti vseh *buddh*, vendar so svobodna od navezanosti na misel o [enem, edinem] Budi [...]; domovanje tistih, ki so složni z vsemi bitji, brez dvojnosti med jazom in drugim [...]; tistih, ki se pojavljajo v vseh svetovih, ne da bi se premaknili s [svojega] mesta [...]; tistih, ki domujejo v stanju/državi ljubezni in njih duhovi niso skaljeni s sovraštvom; tistih, ki živijo v soodvisnem nastajanju <*pratītya samutpāda*> [...], v vesoljnem sočutju [...], v praznini <*śūnyatā*>, vendar se ne

¹² Vairokana (jap. Dainichi Nyorai) je večni, vesoljni Buda, ali morda boljše rečeno, Vesolje kot Buda.

vesijo nanjo kot na neki svoj nazor [...]; tistih, ki so s popolnim spoznanjem premagali smrt in ponovno rojstvo, čeprav se nam zdi, da se rojevajo in umirajo« (*ibid.* 1455–56).

– Mar vse to resnično *vidim*? V budnosti ali v snu? Maitreya me znova razsvetli: »Tako je Sudhana videl te in še druge nepojmljive projekcije <angl. *projections*> veličastnih prizorov iz vsakega stolpa in prav vsak predmet v stolpovju. Z močjo neomahljive čuječnosti <*mindfulness*>, z vseobsegajočo čistostjo videnja, neoviranim znanjem [...] je videl vse neskončno razodevanje teh čudovitih prizorov. To je bilo tako, kot če bi kdo, ki spi, gledal različne stvari v sanjah: lepe hiše in dvorce, [...] parke in vrtove, [nebeške] domove na najvišjih gorah [...] – kakor da bi vse to videl ob belem dnevu in pri tem ne bi vedel, kako dolga ali kratka je noč, niti se ne bi zavedal, da spi; [...] občutil bi veliko veselje in blaženost; zdelo bi se mu, da bo to trajalo dolgo, morda ves dan, ves teden ali dva, celo leto, stoletje ali celo več – in ko se bo zbudil, se bo spominjal vsega tega.« [Avt. 1496–97]

– Ali bom v teh budnih, jasnih sanjah še vedno videl *sebe*, ali bom vedel zase? Maitreya mi spet odgovarja: »Sudhana, ki je videl to visoko razodetje, se je vsega popolnoma zavedal, razumel, motril, in vse to je uporabil kot sredstvo <*means*> [duhovnega vzpona]; opazoval je vse in tam videl samega sebe. To je bilo tako, kot če bi umirajoči človek v svojem poslednjem duševnem stanju <*mental state*> lebdel na robu tistega duševnega stanja, ki nastopi tik pred ponovnim rojstvom, ko je soočen s stanjem bivanja, pogojenim z njegovimi dejanji; [...] na enak način je Sudhana videl vse tisto nadnaravno razodetje Vairokanovega stolpa.« [Avt. 1497] V tem videnju pa je spremenjen tudi čas, kajti »z Maitreyevo močjo je imel Sudhana občutek, da so v tistem kratkem času potekle milijarde eonov« (*ibid.* 1498). – Ves svet, vsi nešteti svetovi se zberejo v »fokusu«, v katerega se usmeri zrenje, meditacija. Naj to izrazim s Sudhanovimi verzi: »Tu, v domovanju zbranosti / vidijo preteklost, sedanost in prihodnost, / zbrane v vsakem trenutku, / medtem ko se sprehajajo po dvoranah osvoboditve.« (*Ibid.* 1461)

– Ampak, *kako* je to mogoče? Mar je to razsvetljenje možno le spričo nekakšne »magije«? Maitreya se razodeva razsvetljenim bitjem s tem, da se jim/nam »razdaja«: daruje dele svojega telesa, »odlaga« vse, kar ima [gl. Avt. 1496] – na tem mestu *Gandavyuhe* se spomnim na Jezusa – in tudi Sudhani omogoči, da v *sebi* vidi vsa *njegova* pretekla življenja (gl. *ibid.* 1490), med drugim tudi prizor sestopa v pekel: »V enem izmed stolpov je videl podzemlje, videl je Maitreyo, ki je razsvetlil peklenska brezna in odrešil peklenških muk vsa bitja v peklu.« (*Ibid.* 1491) Ključ k razsvetljenju vseh bitij pa je »vesoljno sočutje« (*ibid.* 1456).

A kljub temu, da je Maitreyev stolp zadnja postaja Sudhanovega romanja v »Kraljestvo Resnice« (in z njim tudi mojega po svetem spisu *Gandavyuhi*), Maitreya pošlje mladega *bodhisattvo* še naprej in obenem *nazaj*, namreč k njegovemu prvemu učitelju Manjushiju (Modrost), ki je Sudhano napotil na véliko romanje. Na tej poti je prvi in poslednji cilj »pobožanstvenje« človeka, mislečega in čutečega bitja, Sudhanovo poistovetenje z Budo, ki se imenuje »Vesoljno Dobro« (Samantabhadra) in sedi na biserni lotosovi čaši pred samim vesoljnim Budo Vairokano. Sudhanovo »pobudenje« se zgodi obenem s prisego, da bo kot *bodhisattva* služil vsem čutečim in trpečim bitjem. – S tem pa je krog sklenjen: na njegovi romarski poti je vsaka postaja že hkrati cilj. In tako naj bo tudi na moji!

(9. 7. 2022)

II

Muga



Jaz kot zrcalo

Zrcalo, mirna gladina vode, na kateri se zrcalijo ali s katere odsevajo sicer »nesubstančni« (tj. neobstoječi, minljivi, navidezni, sanjsko bežni) predmeti, vsa bitja tega sveta, je v budizmu pogosta metafora ne samo za svet, marveč tudi za moj »jaz«, ki svet gleda(m), občuti(m) in misli(m). Pri tej metafori pa ostaja, vsaj zame, odprto ključno vprašanje, ali je tudi *sámo* zrcalo, na katerem se zrcali/odseva vsa »polna praznina« sveta, čisto »prazno«, tj., ali sem tudi »jaz-sam« zgolj nesubstančni ali, morda boljše rečeno, brezsubstančni »ne-jaz« (jap. *muga* <無我>, kit. *wu-wo*, skrt. *anātman*, pal. *anattā*). Kaj v budizmu pomeni ta »ne-jaz« ali, kar bi bilo še bližje nič, »ne-sebstvo«? – S tem vprašanjem, ki ga bom poskušal v nadaljnjih fragmentih po svojih skromnih močeh osvetliti tako s premisleki odlomkov iz budistične literature kakor tudi s pomočjo nekaterih lastnih »fenomenoloških« izkustev, se vračam k tematiki, s katero sem pred mnogimi leti začel svojo tetralogijo *Štirje časi* (v I. knjigi, »O sebi«). Vprašanje, kdo ali kaj sem *jaz* oziroma kaj je moje »sebstvo« – če je sploh »kaj« ali pa ni »rajši nič«? – je ostalo in ostaja neodgovorjeno, morda je tudi neodgovorljivo, se pa filozofu, tako na Zahodu kot na Vzhodu, zastavlja kot neizbežno in prvo vprašanje (cf. »Spoznaj samega sebe!«). Nadalje se sprašujem, kakšen je v budizmu odnos med »menoj« kot zrcalom in brezsubstančno, breztemeljno »praznino« sveta (jap. *kū* <空>, kit. *kōng*, skrt. *śūnyatā*)? Ali v mahajanskem budizmu izražata besedi *kū* in *mu* <無> (kit. *wu*) pravzaprav isto »ničnost« (v angl. prevodih *nothingness*)? In dalje, ali sta *mu* in *muga* (»ne-jaz«) le dva različna »pogleda« na isto brezsubstančnost vsega, kar (ne)biva, »zunaj« in »znotraj«, ali pa *muga* vendarle zahteva oziroma predpostavlja vsaj neko minimalno ontološko realnost, vsaj čisto možnost zrcaljenja (re-fleksije, recimo neki čisti »transcendentalni subjekt«)? In kakšna je vloga *volje* pri tem zrcaljenju sveta v zavesti? Kajti če bi *muga* oziroma nasploh budistična *anattā* pomenila popolno zanikanje duše in/ali duha, tudi čistega *cogita* in volje, mar ne bi bil potem ves ta nauk sam »breztemeljen« in bi bila potemtaka nesmiselna tudi budistična »Pot«, najbrž celo nemogoča? (Vem, prav na koncu Poti naj bi se zanimala/presegla tudi sama volja, ki jo omogoča, toda ali za vesoljnega Budo, Vairokano v mahajani, sploh obstaja kak »dokončni konec«, absolutna *parinirvana*? Najbrž ne, če upoštevamo budistični nauk o cikličnem in/ali »točkastem« času, zanikanje »linearnega« časa.) – Kakorkoli že, pri odgovorih na ta vélika vprašanja je treba biti previden, upoštevati moramo bistvene fine, tudi razlike med »starim budizmom« (*theravāda*), hinajano in poznejšo mahajano, še posebej zenom. Odgovora ne najdemo v izključujoči dvovrednostni resničnostni matrici, temveč prej v tri- ali še rajši štiri-vrednostni »tetralemii«, o kateri sem že pisal v knjigi *Presežne prisotnosti* (2021).

Začel bom z zgodbico o mladeniču, ki se nekega jutra ni več videl v zrcalu. Po izročilu jo je zapisal kitajski *chan* (zen) klasik Linji (ali Lin-chi) Yixuan v 9. stol. (njegov nauk velja za temelj japonskega *rinzai*-zena), v modernem času pa jo je povzel japonski budistični filozof Abe Masao v svojem spisu »Bog, praznina in resnični jaz <*true self*>« (1969), ponatisnjenem v zborniku *The Buddha Eye* (ur. Franck, 2004).¹³ V tej zgodbici se je lep indijski mladenič Yajñadatta vsako jutro občudoval v zrcalu – kot nekakšen vzhodni Narcis – toda nekega jutra v zrcalu ni več videl svojega obraza oziroma glave. Ob tem se je seveda močno prestrašil, saj je mislil, da je glavo izgubil. V zrcalu so ostale vse druge stvari tega sveta, samo njegova glava je manjkala! (Zgodbica ne pove, ali je z glavo izginilo

¹³ Abe Masao (1915–2006) je eden izmed najpomembnejših japonskih filozofov v minulem stoletju. Njegova glavna filozofska učitelja sta bila Tanabe in Hisamatsu, Nishidova učenca v Kjotski šoli. Abe je bil sprva privrženec amidizma, tj. teistično-eshatološkega budizma »Čiste dežele«, pozneje pa se je bolj približal zenu in je precej pisal tudi o Dōgenu. Poleg D. T. Suzukija velja za najvplivnejšega japonskega predstavnika primerjave med budizmom in krščanstvom.

tudi telo – najbrž prav tako.) Osuplo je začel vsepovsod iskati glavo, vendar je ni našel nikjer. Nazadnje pa mu je padlo v glavo, da je glava, ki jo išče, prav ta reč, s katero jo išče, in da je pravzaprav sploh ni izgubil. Abe komentira: »Poanta te zgodbe je torej v tem, da je tisto, kar se išče, preprosto to, kar išče. Yajñadatta je iskal svojo glavo s svojo glavo. Naša resnična glava pa nikakor ni nekaj, kar naj bi iskali zunaj nas, temveč je nekaj, kar je vselej za vsakogar prav tu in zdaj. Ker je v samem središču iskanja, ne more biti nikoli popredmetena <angl. *objectified*>.« (Abe 2004, 66)

V zgodbi o lepem mladeniču Yajñadattu, ki je z izgubo glave postal tudi moder, je »resnična glava« seveda metafora za subjekt (in obenem »nemožni« objekt) videnja/mišljenja, saj svojo *telesno* glavo vendarle vidim v zrcalu, če le nisem vampir ali kak drug neviden duh. Zanimivo pri tej metafori pa je to, da s čutnimi očmi pravzaprav tudi svoje telesne glave ne morem videti drugače kot v zrcalu. – Ob tem se spomnim na neko drugo zgodbico z naslovom »Kako je, če si brez glave«, ki jo je napisal D. E. Harding.¹⁴ Ko je hodil po Himalaji, je doživel najlepši dan v svojem življenju, kot sam pravi, namreč »ko sem ugotovil, da sem brez glave [... vendar] ta luknja, kjer bi morala biti glava, ni bila običajna praznina, noben običajen nič. Nasprotno, bila je zelo močno zasedena. Bila je gromozanska praznina, gromozansko polna; nič, kjer se je našel prostor za vse [...] Izgubil sem glavo in dobil ves svet« (Harding 1990, 32–33).

Toda čeprav svojo telesno glavo vidiš zgolj v zrcalu, pa svojo »resnično glavo«, tj. svoj *cogito*, »srčiko« sebe, svoje »sebstvo«, vendarle lahko neposredno »vidiš« z umskimi očmi. Saj veš, saj vem, da sem prav »jaz« kot misleča in čuteča zavest tisti ali tista, ki gleda/misli. To izkustvo mi je neposredno dano, bolj kot katerokoli drugo. (O tej »fenomenološki« *sámo*-razvidnosti čistega *cogito-sum* sem nekaj več napisal v predgovoru k *Presežnim prisotnostim*.) Na poti k razsvetljenju je po pričevanjih in naukih budističnih modrecev treba preseči dualizem mislečega in mišljenega, ki ga v zahodni filozofiji označujemo (tudi) z dvojico *cogito–cogitatum*. Toda ali to pomeni, da se moram, če sledim budizmu, odreči tudi svoji primarni »notranji« evidenci, izraženi s sintagmo DA SEM, namreč da sem tu-in-zdaj kot misleča, videča, čuteča *zavest*? Ne vem, kako bi bilo *to* razvidnost sploh mogoče zanikati.

Kaj pa bi o zgodbici o mladeniču, ki se nekega dne ni več videl v zrcalu, dejal »sam« Buda Šakjamuni? V splošnem se mi zdi sicer vprašanje, kaj bi dejali »sami« véliki zgodovinski duhovi, precej neumestno, saj so Budove, kakor tudi Sokratove ali Jezusove besede zapisali drugi, učenci in nasledniki, drži pa, da je zapisano, da je Buda že v svojem znamenitem prvem govoru petim asketom v Varanasiju učil o »ne-jazu« (*anattā*). Takole je zapisano, da je rekel: »Karkoli nastane, bo zopet razpadlo. Vsaka skrb o sebi, o jazu <angl. *self*> je zaman; ego je kakor zrcalo in vse bridkosti, ki se ga dotaknejo, bodo minile. Izginile bodo kot nočne mōre, ko se speči prebudi. [...] Jaz <*self*> je vročica: je minljiva vizija, sen ...« (nav. po Stryk 1982, 52). – Mar gre torej ne le za zanikanje mojega »malega« jaza (*ega*), temveč tudi *sebstva*?

(20. 9. 2022)

¹⁴ Ta Hardingova zgodbica je bila objavljena v slavnem zborniku *Oko duha (Mind's I*, ur. Hofstadter & Dennett, 1981, slov. prev. 1990); o njej sem razpravljal s svojimi »drugimi jazi« v prvi knjigi *Štirih časov*.

Dragocenost nerazbitega zrcala

Nadaljujem z metaforo o zavesti kot zrcalu sveta. V osnovi vendarle sledim Descartesu – čeprav s fenomenološkimi pridrčki (gl. začetek *Štirih časov* in uvod v *Presežne prisotnosti*) –, saj mislim – še več, fenomenološko *izkusim* v mišljenju – da »zrcalo« o(b)staja, tudi če je vse, kar se v/na njem zrcali, zgolj sanjski privid. Saj tudi v budistični metafori zrcalo nedvomno o(b)staja, vsaj na intuitivni ravni, ali morda bolj rečeno, o(b)staja *razlika* med samim zrcalom in »predmeti«, ki se zrcalijo v/na njem. Bolj abstraktno, filozofsko povedano, s kantovsko parafrazo: zrcalo je »pogoj možnosti« zrcaljenja. Brez zrcala ne bi bilo zrcaljenih »predmetov«, medtem ko obratno ni nujno (razen če zelo striktno razumemo Husserlovo formulo *ego cogito cogitatum*). Na ravni metafore si vsekakor lahko predstavljamo »prazno« zrcalo, še več, v mahajanskem budizmu je ta »praznina« (*śūnyatā*) bistvena za spoznanje sveta. Cilj meditacije je umiritev valovanja: popolnoma mirna, »prazna« gladina, na kateri lahko odseva Mesec ali Sonce, brez »privida« razpršenosti Luči na deset tisoč posameznih, med seboj ločenih odsevov, kot se kažejo na »razbitem zrcalu« še nerazsvetljene zavesti. Nerazbito, čisto »prazno« zrcalo je gotovo dragoceno tudi za *buddhe* in *bodhisattve*.

Zdaj se na kratko, zgolj fragmentarno ustavimo pri nekaterih za naš kontekst relevantnih in tudi sicer ključnih odlomkih iz znamenitega budističnega spisa *Vprašanja kralja Milinde*.¹⁵ Že na začetku pogovora med grškim kraljem Milindo in indijskim modrecem Nāgaseno se odpre vprašanje »o obstoju osebe«¹⁶, ki ga Nāgasena poskuša razložiti na primeru kočije: čeprav kolesa (še) niso kočija, kakor tudi ni ogrodje, ojnice, vajeti itd., pa je kočija vendar sestavljena (le) iz vseh svojih delov – in analogno naj bi bilo tudi s človekom: »Dobro poznate kočijo, veličanstvo,« pravi Nāgasena: »Prav tako je tudi z menoj; kajti zaradi las, dlak na telesu, nohtov, zob, kože in tako dalje, in zaradi telesne oblike, občutkov, predstav, mentalnih stanj, ki so odzivi na zaznave, in različnih zaznav obstaja oznaka, pojem, naziv, izraz Nāgasena, ki je v splošni rabi in je v bistvu samo ime, vendar pa v najglobljem smislu tu sploh ni nobene osebe.« [Mlp. 35–36] – Bržkone najbolj znano mesto iz tega spisa je Nāgasenova razlaga o tem, kaj se reinkarnira, ki jo najdemo v poglavjih »Vprašanje o zaporedju pojavov« (II.17) in »Vprašanje o ponovni povezavi« (II.18).¹⁷ Kaj se v reinkarnaciji »ponovno poveže«, če ne obstaja oseba? Nāgasena svojo razlago, da se reinkarnira (le) »ime-in-oblika« (*nāma-rūpa*) kot skupek »mentalnih in fizičnih procesov«, ki se ob smrti razidejo in se ob ponovnem rojstvu na *drug* način »ponovno povežejo (z naslednjim življenjem)« (*ibid.* 56–57), ponazori Milindi s plamenom sveče, ki vso noč gori na *isti* svetilki, vendar plamen ni isti na začetku noči kot sredi noči ali na koncu noči. Ta »primer« je pravzaprav dvoumen: po eni strani ponazarja kontinuiteto fizičnega telesa (v metafori sveče) v odnosu do mentalnih pojavov (v metafori spreminjajočih se oblik plamena v toku noči), namreč vsaj dokler fizično telo sveče traja, potem pa se plamen prenese na drugo svečo – toda po drugi strani se v tem drugem telesu vendarle »ponovno

¹⁵ *Vprašanja kralja Milinde (Milindapañhā)* so zapis verjetno resničnega pogovora med grško-baktrijskim kraljem Milindo (Menandros), enem izmed Aleksandrovih naslednikov, ki je vladal na severozahodu indijskega podkontinenta v 2. stol. pr. n. št., in budističnim modrecem Nāgaseno. Zapis neznanega avtorja v jeziku pāli, ki je za budizem »kanoničen«, je nastal najkasneje v 1. stol. n. št., ko naj bi bil spomin na dobrega vladarja Milindo še živ. Kralj v tem znamenitem pogovoru, ki velja za eno najstarejših del »post-kanonične« budistične literature, sprašuje Nāgaseno o »značilnih lastnostih« budističnega nauka, zlasti o tem, kdo ali kaj se v budizmu reinkarnira, če budizem ne priznava obstoja »osebe«. V slovenščino je *Vprašanja kralja Milinde* prevedel (1990) Primož Pečenko, iz njegove spremne besede povzemam tudi navedene podatke.

¹⁶ Ker jezika pāli sam žal ne znam brati, ne vem, kateri izraz nastopa v izvorniku za »osebo« in kakšen pomen ima ta izraz v širšem kontekstu stare indijske književnosti, vendar zaupam prevajalcu, da je izbral najbolj ustrezen slovenski prevod.

¹⁷ O teh odlomkih sem pisal že v pomladni knjigi *Štirih časov*, str. 125–26.

poveže« *isto* »ime-in-oblika« plamena; *nekaj* torej v obeh možnih variantah razlage »zaporedja pojavov« vendarle ostaja (*isto*). Budistični poudarek pa je seveda v tem, da *ni* »oseba« tista, ki ostaja ista po smrti telesa in se potem reinkarnira v novo telo. Nāgasena v poglavju »Vprašanja o osebi« (II/31) zvesto sledi izvornemu Budovemu nauku, da je oseba – karkoli ta izraz že pomeni – le skupek (*skandha*, »agregat«) fizičnih in mentalnih pojavov, tj. gledanja, poslušanja, vohanja, okušanja, tipanja ter »mentalnega zavedanja«, pa tudi volje, življenjske sile idr.: skupek, ki se po smrti enega telesa razpusti (mar se »razbije« kot zrcalo na deset tisoč drobcev?) in se potem znova zbere v drugem, novorojenem telesu – razen pri razsvetljenih bitjih, ko dosežejo nirvano, popolno »ugasitev«.

Morda je z »zaporedjem pojavov«, rojstev in smrti, res tako, tega (še) ne vem in morda nikoli ne bom zares vedel, namreč *izkusil* »jaz sam«. Ampak če zaenkrat pustim ob strani vprašanje o reinkarnacijskem preživetju »imena-in-oblike« ter nepreživetju jaza kot »osebe«, kakor to razlaga modrec Nāgasena v *Vprašanjih kralja Milinde* – saj je to (vsaj zdaj) povsem onkraj mojega »možnega izkustva« – pa vseeno ostane tu-in-zdaj neko vprašanje, ki ga občutim kot ne le filozofsko, temveč tudi kot eksistencialno, življenjsko pomembno vprašanje: Ali po budističnem nauku o »ne-jazu« (*anattā*, *anātman*) moja »oseba«, moj osebni »jaz«, imenovan MU, tudi *zdaj*, za časa mojega življenja, sploh ne obstaja? Kot sem rekel že v prejšnjem fragmentu, bi težko sprejel takšen sklep, čeprav se mi iz »kanoničnih« budističnih besedil tako rekoč vsiljuje. Na primer, ob koncu prej omenjenega poglavja »Vprašanja o osebi« Nāgasena pravi: »Na ta način se vsa ta stanja vzročno pojavijo in tu ni nikogar, ki bi vse to dojemal.« [Mlp. 69] – Hm? Ampak *kdo* potemtako dojemam sam ta nauk? In dalje, *kdo* povezuje vid s sluhom, vonj s spominom itd.? Nāgasenovo dosledno zanikanje osebe se v *Vprašanjih* vseskozi ponavlja in je v poglavju »Vprašanje o obstoju osebe« (III.14) še posebej poudarjeno: »Kralj je rekel: 'Prečastiti Nāgasena, ali obstaja oseba, ki (ta svet) občuti?' Stari menih je odgovoril: 'V najglobljem smislu, veličanstvo, tu ni nobene osebe, ki bi (ta svet) občutila.' [Milinda:] 'Pametni ste, prečastiti Nāgasena.'« (*Ibid.* 87) – Ampak »jaz« vendarle *občutim* (ta svet)! Le kako naj to »občutje« sveta in sebe v njem zanikam, dokler sem živ? In *zakaj* bi to zanikal?

Tudi če zrcalo *moje* zavesti ni večno in ne bo preživelu smrti mojega telesa, je to zrcalo zame (tako kot za vsakega človeka) dragoceno, kajti brez njega – ali če bi bilo razbito na deset tisoč drobcev – *zame* (tako kot *zate*, *zanjo* ...) *ne bi bilo sveta*. Za koga pa bi bil svet, če ga ne bi bilo za nikogar izmed nas? Le za (odsotnega) Boga? Morda se svet v nekem najglobljem smislu res zrcali v vsaki kapljici rose, v vsakem zrncu peska. Toda težko bi rekli, da je vsako zrno peska, vsak prodnik na obali enako celovito (četudi nikoli popolno) zrcalo sveta, kot je človeška duša. Mladenič Yajñadatta, ki svoje glave ni več videl v zrcalu, je najbrž potem, pri najdenju »resnične glave« spoznal ne le to, da njega »samega«, njegovega »sebstva« ni med predmeti tega sveta, temveč tudi to, da je čisto vse, ves svet in v njem tudi njegovo telo »zrcaljeno« v nerazbitem zrcalu zavesti. Razdati sebe svetu ne pomeni izgubiti se v njem kot kak peščeni pršec, temveč »raztegniti« zavest »čez« ves svet, ga zaobjeti z dušo/duhom.

(21. 9. 2022)

Nāgārjunova »srednja pot«

Veliki indijski mislec Nāgārjuna (ok. 150–250) je utemeljitelj »srednje poti« (*madhyamaka*) v budistični »metafiziki«, zlasti s pesnitvijo *Temeljni verzi o srednji poti* (*Mūlamadhyamaka-kārikā*). Najprej se spomnimo, da je že sam Gautama Buda učil »srednjo pot«, s tem da je bila to zanj »osmerna pot« (modrosti, vrlin in zbranosti/pozornosti), pot med strogo askezo na eni strani in čutnim uživaštvom na drugi. Nāgārjuna je srednjo pot preusmeril bolj v metafizično vprašanje o obstoju nasproti neobstoju stvari, posameznih bitij, predvsem pa samega »jaza« – in njegov odgovor je v mahajanskem nauku (glede na zgodnji budizem tudi modificiranem) o »soodvisnem nastajanju/porajanju« (*pratītya-samutpāda*), o čemer sem v teh fragmentih že pisal. Ob tem je treba poudariti, da to metafizično vprašanje najdemo že v zgodnjih sutrah pāli-kanona in tudi Nāgārjuna se sklicuje na odlomek iz sutre »Napotki Kātyāyani«, ko pravi: »Častiljivi [Buda], ki pozna stvari in nestvari, v 'Napotkih Kātyāyani' / ovrže oboje: 'obstaja' in 'ne obstaja'.« [Nmk. 160 (15, 7)] – Poglejmo malce natančneje, kako to razlaga Buda učencu Kātyāyani (ali Kaccāni) v *Kaccānagotta sutri* (iz zbirke *Samyutta nikāya*):

Kaccāna, za ta svet velja oboje, bit in ne-bit. Toda potem ko resnično, s pravim razumevanjem spoznaš izvor sveta, boš uvidel, da to [ta izvor] ni 'ne-bit'; in potem ko resnično, s pravim razumevanjem spoznaš prenehanje sveta, boš uvidel, da to ni (prenehanje) 'biti'. [...] Pravilno stališče je takšno: »Vse obstaja« je ena skrajnost, »Nič ne obstaja« je druga skrajnost, izogibanje tema skrajnostma pa je srednja pot, ki jo uči Tathāgata [Buda]. [Smn. II, 23–24 (12, 15)]¹⁸

Moderni razlagalci imenujejo prvo skrajnost »nihilizem«, drugo pa »eternalizem« (gl. Nmk. 164 isl.), in sicer tako v epistemološkem kot v ontološkem pomenu. Za razumevanje Nāgārjunove »srednje poti« pa je ključnega pomena logično-resničnostna *tetralema* (sam izraz je seveda grškega izvora), ki jo najbolj eksplicitno opredeljuje v kitici: »Vse je resnično, vse je neresnično, vse je resnično in neresnično, / vse je niti resnično niti neresnično. To je Budov nauk.« [Nmk. 192 (18, 8)]¹⁹ Tetralema je torej štiri-vrednostna resničnostna matrica, ki poleg afirmacije (DA) in negacije (NE) vsebuje tudi afirmacijo obojega (DA IN NE) ter negacijo obojega (NITI DA NITI NE). S stališče sodobne logike (ali bolje, sodobnih logik) sta prvi dve vrednosti »klasični«, a ju bom tu rajši imenoval *analitični*, drugi dve pa »neklasični«, *dialektični*, pri čemer tretja kodificira »pozitivno dialektiko«, tj. dialektiko s sintezo kot zadnjim členom, četrta pa »negativno dialektiko«, ki je brez pozitivne sinteze odprta v neznano (nemisljivo, neskončno, mistično ipd.). Nāgārjunova srednja pot pomeni poleg razumske analitike *obojno* umsko dialektiko, ki je po eni strani pojmovna sinteza, po drugi pa z dvojno negacijo kaže na »tisto mistično« *onkraj* vseh pojmov, tako analitično-razumskih kot dialektično-umskih. To je seveda zelo težka naloga in zato ni čudno, da so *Temeljni verzi o srednji poti* tako težko berljivi, saj v njih (raz)um vseskozi tako rekoč lomi samega sebe.

Morda je ob tem prav opozoriti, da dvojnost (ali bolje, dvojna enost) Nāgārjunove dialektike ni povsem ekvivalentna razlikovanju (ali možni dvojni enosti) med *via positiva* in *via negativa* oziroma med katafatično in apofatično teologijo-filozofijo na Zahodu. V krščanski teologiji gre predvsem za vprašanje (ne)možnosti pojmovanja samega božjega bivanja, tj. za vlogo in domet (raz)uma pri

¹⁸ Prevod je moj, iz angl. (Bhikkhu Suyato, na spletnem naslovu: *Kaccānagottasutta*—Suttas and Parallels (suttacentral.net)); tudi z upoštevanjem nem. prev. [Smn], gl. Bibliografijo.

¹⁹ Te Nāgārjunove verze sem navedel že v fragmentu »Čemu sutre?«, v prvem nizu.

dokazovanju Njegovega obstoja oziroma, širše, za vrsto/način poti k Najvišjemu (*maximum absolutum* pri Nikolaju Kuzanskem, gl. tudi Uršič 1998) – ne pa za vprašanje (ne)obstoja nekega »parcialnega« in končnega bivajočega, npr. mene samega ali ciprese na mojem vrtu –, medtem ko gre v Nāgārjunovi dialektiki *tudi* za zanikanje »lastne narave« (*svabhāva*) posameznih, končnih bitij (nekaj več o zanikanju »jaza« v naslednjem fragmentu). Naj navedem primer. Nāgārjuna se v svoji filozofski pesnitvi precej ukvarja tudi z vprašanjem, ki je bilo osrednje že v *Vprašanjih kralja Milinde*, namreč *kdo* ali *kaj* se reinkarnira, če pa »jaz« kot oseba ne obstajam: na kakšen način je zagotovljena »kontinuiteta« reinkarnacijskih ciklusov, veljavnost »zakona karme«? V zadnjem poglavju *Temeljnih verzov* (pod naslovom »Pregled nazorov«) se Nāgārjuna neposredno navezuje na primer sveče iz *Milinde*: »Ker je niz skupkov podoben plamenu svetilke, / nista pravilni ne končnost ne neskončnost.« [Nmk. 290 (27, 22)] Na začetku tega poglavja zapiše bolj izrecno: »Trditev, da *sem obstajal* v preteklosti, ne drži, / saj tisti, ki je obstajal v prejšnjih rojstvih, *ni istoveten* s sedanjo osebo.« (*Ibid.* 286 (27, 3)) – Toda že nekaj kitic dalje zanika tudi to zanikanje v pravkar izrečeni trditvi, ko pravi: »Trditev, da v preteklosti *nisem obstajal*, ne drži, / saj tisti, ki je obstajal v prejšnjih rojstvih, *ni različen* od sedanje osebe.« (*Ibid.* 288 (27, 9), podčrtal jaz) – Ampak *katera* od teh dveh dokaj jasno formuliranih, specifičnih trditev potemtakem drži? Zdi se, da v »srednji poti« ne drži ne ena ne druga: »Torej nazori o tem, ali sem v preteklosti obstajal ali ne, / ali oboje ali nič od tega, ne držijo.« (*Ibid.* 289 (27, 13)) – Ja, vendar *nota bene*, pri tem vprašanju ne gre za metafizično-teološki *maximum*, za Absolut, za Boga, marveč le »zame«, za končno in v tem življenju posamezno, specifično bitje. Mar ne bi bilo potemtakem še najbolje, da se skeptično ali vsaj agnostično odpovem takšnemu »metafizičnemu« spraševanju, kakor je ménil in učil že sam Buda: če hiša gori, se ne sprašuj o njeni bití, rajši jo pojdi gasit! Ampak Nāgārjuna verjame – kot tudi jaz – v *moč mišljenja* in zato vztraja/-va pri metafiziki, tudi če odgovori niso nikoli dokončni, še manj pa enoznačni.

Glede »moči mišljenja« pa moram opozoriti na dve pomembni distinkciji. Najprej na razliko med močjo analitičnega razuma in močjo dialektičnega uma: moč *analize* je v distinkcijah, v jasnih razločitvah med resničnim in neresničnim, med DA in NE; moč *dialektike* pa je v spajanju, v sintezi (četudi »negativni«) obeh resničnostnih polov. Z analitičnega stališča je skepticizem, še posebej v svoji ekstremni obliki, tj. kot »pironizem«, poraz mišljenja. Toda Nāgārjuna ni bil kak pironistični skeptik, čeprav ga nekateri uvrščajo mednje. – A tudi v dialektiki se skriva past »šibkosti« mišljenja, in to je druga distinkcija, na katero želim opozoriti: (pre)šibka »dialektika« se lahko sprevrže v eklekticizem, ki ga večkrat srečamo v zgodovini filozofije (npr. v pozni antiki) pa tudi v naši dobi (npr. v post-modernem geslu *Anything goes!*). Najbrž je odveč reči, da Nāgārjuna ni bil eklektik, temveč zelo samosvoj in izviren mislec. Moč njegove »ambivalentne« dialektike skušam razumeti kot vztrajanje pri kompleksni, večstranski resničnosti. V tem smislu želim razumeti tudi to kitico: »Budovo učenje nauka temelji na dveh resnicah: / konvencionalni in poslednji.« (*Ibid.* 245 (24, 8)) Se pa tudi v tej dvojnosti skriva neka »past« za mišljenje, namreč: kako razločiti ti »dve resnici«, zlasti če velja mahajanska enačba *samsara=nirvana*? V naslednjem fragmentu se sprašujem, ali lahko resnično mislim samega sebe, svoj (ne)jaz, na dveh ravneh – časni in večni?

(5. 10. 2022)

Tetralema (ne)jaza

Ob Nāgārjunovih verzih o »dveh resnicah« se torej sprašujem: Ali lahko resnično mislim samega sebe, svoj »jaz«, svojo »lastno naravo«, na *dveh* ravneh – časni in večni, minljivi in neminljivi, »neobstoječi« in »obstoječi«? Sebe sicer lahko na (raz)umski, »fenomenološki« ravni mislim/vidim na dveh ali več ravneh, in to ne samo v različnih življenjskih vlogah (filozof, oče, mož, bralec, sprehajalec itd.), marveč tudi kot »razplastenega« na več ontoloških ravni, od čistega *cogita* do polnokrvne osebe s telesom, spomini, nazori, željami itd., ali drugače rečeno, od golega spoznavnega subjekta do psihološko kompleksnega posamičnika. V tako širokem pomenu »jaza« seveda lahko mislim sebe na dveh ali več ravneh, v domišljiji in pisanju lahko ustvarjam tudi svoje »druge jaze«, vendar mi kot filozofu ta »faktični« odgovor ne zadostuje, saj vprašanje sega globlje: Ali sem v svojem ontološkem »bistvu« raz-deljen (tj. le »skupek« lastnosti, v budizmu: *skandha*), brez kakega substancialnega jaza – ali pa sem globoko v samem sebi vendarle *enovit*? Kajti v svoji *duši* se izkusim kot enovitega in morda je prav ta moja globlja enovitost neuničljiva in večna? Ali pa gre zgolj za iluzijo in se moja življenjska enovitost razprši s telesno smrtjo? Bliže mi je odgovor, da duša ne izgine, temveč da se »razširi« čez ves svet: da postane hipostatična Duša, moje najgloblje *Sebstvo*.

S tosvetnega stališča, tu-in-zdaj, pa menim, da ponuja *tetralema* najboljši možni odgovor na zastavljeno vprašanje, pri čemer – kot sem poudaril že v prejšnjem fragmentu – nikakor ne gre za destruktivni skepticizem (»pironizem«), temveč za zmožnost duha, da odprto misli »več resnic« *ob-enem*, »vzporedno«, pa vendar *presežno enovito*. Kot sem zapisal nekje drugje, gre za to, da »vzdržimo različnost« – in vendarle ostanemo »celoviti«. V ta namen si na kratko oglejmo, kako tetralema odgovarja/ustreza vprašanju o obstoju nasproti neobstoju »jaza«. V okviru štiri-vrednostne logike so štiri formalne možnosti naslednje:

- (1) *DA, jaz obstaja*. Znotraj te možnosti je seveda mnogo različic, ki so odvisne predvsem od tega, kako se »jaz« pojmuje. V krščanstvu je človekov najgloblji jaz dejansko istoveten z »notranjo« osebo, nesmrtno dušo, ki preživi telesno smrt, vključno s spomini, čustvi, mislimi, dejanji, ki so nagrajena ali kaznovana v nebesih ali v peklu, in celo z vstajenjem novega, »nebeškega telesa« – to je sicer lepo, vendar zelo težko verjeti. In ko na začetku novega veka začne rasti dvom v posmrtno preživetje duše kot osebe, tj. prav *mene* kot posamičnika, se kot neke vrste filozofski nadomestek pojavi »metafizika subjekta«, najprej z Descartesom (*ego* kot *res cogitans*), potem z Leibnizem (duša kot monada) itd., pri čemer se postopoma razvežeta filozofija in teologija, z njima pa tudi dve vrsti resnic, »resnice uma« in »resnice razodetja«. So pa v novoveški filozofiji tudi izraziti poskusi, da bi ravno obstoj mene samega kot substancialnega jaza dokazoval in celo jamčil za obstoj Boga (Descartes, po svoje tudi Berkeley). V krščanski filozofiji minulega stoletja, zlasti v »personalizmu«, ostajajo močne tendence k »eternizaciji« jaza kot osebe (persone). – Povsem nasproten pa je namen poudarjanja »eksistence« jaza kot »tu-bit« v ateističnem eksistencializmu (zlasti Sartre, a tudi zgodnji Heidegger): končna in smrtna tu-bit je »fundamentalna« ontološka resničnost, s katero in v kateri se vzpostavlja »mišljenje biti«.
- (2) *NE, jaz ne obstaja*. Tudi ta možnost ima več različic, ki pa jim je, zelo splošno rečeno, skupno to, da nasprotujejo odgovoru (1), od antičnega atomizma (tudi duša je sestavljena iz snovnih atomov, ki se ob smrti razidejo) do vrste sodobnih variant redukcionalizma v kognitivni znanosti/filozofiji (zavest kot zgolj »epifenomen« telesa oz. možganov). V moderni filozofiji je (bila) vplivnejša od kognitivnih različic strukturalistična varianta odgovora (2), recimo pri

Claudu Levi-Straussu, pri katerem dominira struktura in je subjekt kvečjemu njen derivat, ali pri Rolandu Barthesu, ki je naznanil »smrt avtorja« in proglašal ustvarjalno »govorico« samega teksta ipd., vendar se dominacija strukture nad subjektom (jazom, zavestjo) razrahlja že v post-strukturalizmu (Derrida, Lacan), v katerem pa je status strukture (»nezavedno kot jezik«) še vedno pomembnejši od zavesti, od zavedajočega se jaza. Pri strukturalizmu se morda ponuja vzporednica z budistično Indrovo mrežo (zrcaljenje brezsubstančnih »odsevov« v vesoljni strukturi), vendar se mi zdi, da so takšne primerjave preuranjene in prepovršne, saj je treba upoštevati celoten kontekst, širši okvir, »metajezik« zahodne strukturalistične na eni strani in vzhodne budistične misli na drugi.

- (3) DA IN NE, *jaz obstaja in ne obstaja*. V zahodni filozofiji se je takšno »dvojno« stališče do jaza uveljavilo predvsem s Kantom, namreč z distinkcijo med transcendentnim jazom, ki obstaja kot središče vseh zaznav, predstav in misli, kot »transcendentna apercepcija« – in »psihološkim« jazom v klasičnem pomenu, tj. tradicionalno razumljeno dušo, ki pa je podvržen(a) paralogizmom čistega uma in je torej le dialektična »ideja«, limitna in teoretsko sporna entiteta, ki je ni mogoče dokazati s »čistim« umom, čeprav to seveda še ne pomeni, da ne obstaja. Kantova »dvojnost« v odnosu do jaza se nadaljuje in modificira v dialektiki nemških klasikov, najprej pri Fichteju (jaz, ki postavlja nasproti sebi ne-jaz ter to dvojnost dialektično presega v samem Jazu), potem seveda pri Heglu (*nota bene*, v njegovi »čisti« logiki še ni jaza/subjekta, ki se poraja šele v dialektičnem procesu in v najvišji sintezi postane absolutni duh), Schelling pa je v tem pogledu zelo samosvoj (gl. Uršič, 1999). – Na drugačen način, a tudi pod Kantovim vplivom, prihaja tudi Husserl do svoje variante (3): *cogito* »obstaja«, vendar zgolj kot *ego cogito cogitatum*, medtem ko »sam po sebi« (kot *res cogitans*) ne obstaja oziroma je postavljen »v oklepaj« (*epoché*).
- (4) NITI DA NITI NE, *jaz niti obstaja niti ne obstaja*. Ta »negativna dialektika« je značilna za Nāgārjuno in tudi nasploh za budizem (čeprav ne vedno tako izrazito) – toda, kot moram znova poudariti, tu ne gre niti za radikalni skepticizem niti za šibki eklekticizem. Slednji bi bil, formalno gledano, zgolj »linearna« vsota vseh štirih resničnostnih vrednosti tetraleme, tj. (1)+(2)+(3)+(4), in to bi bil dejansko poraz mišljenja, ki bi spet vodil v pironizem (ta pa je, vrh vsega, sam avtoreferenčno protisloven). Nāgārjunovo tetralemo razumem ali vsaj skušam razumeti kot *odprto* matrico, namreč odprto predvsem v odnosu do stroge analitične dihotomije med (1) in (2). In če smo že pri tovrstnih formulah, bi Nāgārjunovo »srednjo pot« morda lahko označili kot »nemožno« sintezo (3)=(4). Nemožno s stališča analitične, »aristotelske«, dvovrednostne logike. In če bi me kdo vprašal, ali ta »sinteza« (3) in (4) ne vodi v *regressus ad infinitum*, bi odgovoril, da ne, kajti tu spet ne gre za »linearno« vsoto (3)+(4), temveč za njuno *presežno* identiteto, podobno kot v formuli *samsara=nirvana*. Pobeg misli v (slabo) neskončnost se zaustavi/prekine v »priznavanju« oz. »sprejemanju« presežnega: »tistega mističnega«, kot bi rekel Wittgenstein – namreč, onkraj (raz)umskega mišljenja, onstran mejá »mojega jezika« in s tem tudi onstran mejá »mojega sveta« –, vendar mi je »to mistično« ob-*enem* prisotno-v-odsotnosti ravno z vzponom po »lestvi« jezika in mišljenja.

(6. 10. 2022)

Kyōzanov krohot

Zenovski koan v obliki pogovora (*mondō*) dveh mojstrov, ki je znan kot »Kyōzanov krohot«, se glasi takole:

Kyōzan Ejaku je vprašal Sansha Enena: »Kako ti je ime?«

Sanshō je rekel: »Ejaku!«

»Ejaku!« je zaklical Kyōzan, »saj to je *moje* ime.«

»Prav,« je dejal Sanshō, »potem je moje ime Enen.«

Kyōzan se zakrohoče.

V literaturi je ohranjenih več variant tega *mondōja*,²⁰ tu ga povzemam iz razprave »Odnos Jaz-Ti v zen budizmu« (1969); avtor te razprave, znani japonski filozof Nishitani Keiji,²¹ se v njej posveča razumevanju oziroma interpretaciji prav tega koana. Nishitani usmerja pozornost predvsem k »resničnemu pomenu srečanja enega človeka z drugim« (Nishitani 2004, 39). Ugotavlja, da se nenehno srečujemo z mnogimi ljudmi, pri čemer pa običajno za površjem teh vsakdanjih srečanj ostaja »skrita njihova neskončna lepota, njihova brezmejna groza« (*ibid.*). V nadaljevanju omenja tudi Martina Bubra, njegovo pojmovanje odnosa med »Jaz« in »Ti«, ob tem pa ugotavlja – najbrž upravičeno, vsaj z budističnega zornega kota – da je na Zahodu odnos med dvema človekoma (tudi tedaj, če gre pri »Ti« za »Bogočloveka«) vselej posredovan z nečim univerzalnim, bodisi z zakoni, ki urejajo medčloveške odnose (po Hobbsu), bodisi z etiko (po Kantu), bodisi z Bogom kot »Absolutno Drugim« (v krščanstvu). Toda, kot meni Nishitani, gre pri tej »univerzalnosti«, ki je v »ozadju« odnosa Jaz-Ti, za »omejevanje absolutne posamičnosti/individualnosti« (*ibid.* 41), kajti »brž ko je individuum podvržen univerzalnemu, je relativiziran in izgubi svojo absolutnost« (*ibid.* 42), saj je »izvirni značaj srečanja človeka s človekom zakrit z zakoni, bodisi civilnimi ali moralnimi ali božjimi« (*ibid.* 43). Tu smo blizu Kierkegaardovemu posamičniku ter eksistencialistično pojmovani tu-bitu (pri zgodnjem Heideggerju, Sartru idr.), vendar moramo biti pozorni na neki bistven pomenski odtonek oziroma poudarek: Nishitani namreč ne poudarja zgolj »relativne« posamične eksistence, temveč tudi njeno »absolutnost« – in to izrazi s paradoksnim sintagmo, da gre pri odnosu Jaz-Ti za »absolutno relativen odnos«. Takole pravi: »Prvič [to pomeni], da sva Jaz in Ti absolutna, vsak v svoji lastni posamični subjektivnosti; in drugič, oba, Jaz in Ti sva, zaradi najinega odnosa [ali njunega, če gre za druga dva človeka], obenem absolutno relativna« (*ibid.* 41). Nekaj strani dalje ponovi to misel: »Dejstvo, da sta/ sva Jaz in Ti popolnoma in absolutno absolutna, pomeni, da sva/ sta oba v odnosu drug do drugega absolutno relativna.« (*Ibid.* 44). Drugače rečeno, na način logične tetraleme: »Jaz <angl. *self*> in drugi nista eno, niti nista dvoje.« (*Ibid.* 49) – Glavna Nishitanijeva budistična poanta pa je naslednja: takšno paradoksnost razmerje Jaz-Ti je mogoče zaradi »praznine« (*śūnyatā* oz. *mu*), namreč le »z vidika absolutnega nič« (*ibid.* 43).

Z vidika človeka kot posamičnika pa v odnosu Jaz-Ti pomeni ta praznina spoznanje »ne-jaza« (*anātman, muga*): šele tedaj, ko »izpraznim« sebe (svoj jaz, *ego*), sem lahko v »absolutno-

²⁰ Kitajsko verzijo iz 9. stol., v kateri nastopata mojstra Yang Shan in San Shêng, navaja Maja Milčinski (1986).

²¹ Nishitani Keiji (1900–1990) je po Nishidi, ustanovitelju Kjotske šole, in po njegovem neposrednem nasledniku (tudi kritiku) Tanabu (Tanabe Hajima, 1885–1962), njen tretji najpomembnejši predstavnik. Bil je velik poznavalec zahodne filozofije – od Platona in Aristotela prek krščanske mistike do Nietzscheja in Heideggerja – in jo je poskušal misliti, interpretirati in tudi kritizirati z »vzhodnega«, predvsem budističnega stališča. Žal pa je bila njegova ideološka vloga med drugo svetovno vojno problematična, kar je po vojni poskušal popraviti. – Pozneje se vrnemo k Nishitanovi najbolj znani knjigi »Kaj je religija?« (1961), v angl. prev. *Religion and Nothingness* (1982).

relativnem« odnosu do tebe. Kyōzanov koan nama hoče reči sledeče: s privzetjem tvojega imena simbolno izpraznim svoje ime, ki označuje moj jaz, in te sprejemem kot sebi enakega, še več, ti si isti z menoj, namreč z mojo praznino, s *śūnyato*, ki omogoča najin relativni odnos, sicer pa je praznina v vseh odnosih ne-substančno absolutna. Nishitani pravi: »Ko Sanshō imenuje sebe s Kyōzanovim imenom, to pomeni, da izprazni sebe in postavi Kyōzana na svoje mesto. [...] Eksistenca [*sc. tu-bit*] vsakega od njiju je 'usrediščena-na-drugega' in pri tem vlada absolutna harmonija. Temu bi lahko rekli 'ljubezen' v religioznem pomenu.« (*Ibid.* 48) – Ob tem se spomnimo na krščansko pojmovanje kenoze (gr. *kénōsis*), tj. »izpraznjenje« človeške duše za srečanje z Bogom, vendar gre pri Nishitaniju za odnos med dvema *človekoma*, ne pa, vsaj primarno ne, za odnos med človekom in Bogom. »To je ne-odnos kot absolutna opozicija, relativen pa je na ravni, na kateri so vsi odnosi povsem preseženi.« (*Ibid.*) Ta »raven« vsepresežne in obenem vseprisotne praznine je *locus* človekove najgloblje svobode, ki sovпада z njegovo (posamično, dano kot nujno) identiteto, saj lahko »koeksistirata na paradoksen način; in to se lahko zgodi le tam, kjer *locus śūnyate* postane *locus* svobode« (*ibid.* 44). Vsaka pozitivna univerzalnost je namreč ovira tej svobodi, kajti »poanta je prav v tem, da subjektivni odnos človeka s človekom ni več odnos med Jaz in Ti v univerzalnem pomenu. [...] Jaz *sem* Ti in ravno tako Ti *si* Jaz.« (*Ibid.* 47)

To je v okviru medčloveških odnosov gotovo zelo lepo zamišljeno in tudi lepo povedano, vendar se ne moremo izogniti pomisleku, da tak »absolutno-relativni« odnos lahko velja samo med dvema »enako-vrednima« subjektoma, recimo med ljubimcema ali samurajema. Ker pa vsa bitja tega sveta niso ontološko (in posledično etično) na »enaki ravni« in zato tudi niso »enako-vredna« – saj celo v razsrediščeni Indrovi mreži ni mogoče popolnoma odmisлити hierarhije v stopnji popolnosti zrcaljenj – se mi ob tem zastavlja vprašanje, ali je takšen odnos Jaz-Ti, kot nam ga iz Kyōzanovega koana razgrinja Nishitani, možen tudi, recimo, med človekom in konjem ali med popotnikom in goro, med Soncem in Luno, Nebom in Zemljo, vragom in angelom, ali celo med vsemi zrci peska na obali reke Ganges? Domnevam, da vsi ti odnosi vendarle niso mogoči brez nekega univerzalnega »okvira« (zakona, logosa), pri tem pa si ne znam odgovoriti na vprašanje, ali je »*locus śūnyate*«, vesoljne praznine, lahko tak univerzalni okvir ali vsaj njegov pojmovni označevalec. Zato si bom rajši pomagal s pesniškim »komentarjem« h Kyōzanovemu krohotu, ki ga je že v 14. stol. pripisal mojster Daitō Kokushi in v 18. stol. povzel Hakuin Ekaku ter je, vsaj na prvi mah, kaj malo povezan s samim koanom; navaja ga in o njem razpravlja tudi Nishitani. Takole se glasi (*ibid.* 40):

Sonce toplo sije, pomladni sneg se topi,
 čeljust slive in obraz vrbe tekmujeta v dišeči svežini.
 Priložnost za poezijo in duhovno razvedrilo ponuja neskončen pomen,
 dan le tistemu, ki vandra po poljih in goreče pesnikuje.

Tudi Nishitani ob koncu svoje razprave »Odnos Jaz-Ti v zen budizmu« ugotavlja, da ob koncu dneva ostaja samo poezija, in izrazi lepo misel, da sta Kyōzan in Sanshō sicer že davno preminula, smeh pa je ostal: »Glas tega smeha je bistvo celotne zgodbe.« (*Ibid.* 52)

(29. 10. 2022)

Kastor in Poluks

Neki pogovor med Kastorjem in Poluksom, zvezdnima (pol)bratoma Dioskuroma (ali »Dvojčkoma«), je potekal takole:²²

Kastor. Si lahko predstavljaš, da bi bila midva edini zvezdi v vsem širnem vesolju?

Poluks. Težko. Ko pa jih je toliko vsepovsod naokoli!

K. Ja, ampak vzemiva to zgolj kot miselni eksperiment.

P. No, prav, pa poskusiva ... Ali to obenem pomeni, da v takšnem vesolju, v katerem sva sama sredi temne praznine, razen naju ni ničesar trdnega, niti kakega ozadja, fiksnega prostorskega »okvira«?

K. Hm, to pa je najbrž že drugo vprašanje.

P. Misliš? Meni pa se zdita ti dve vprašanji oziroma predstavi – namreč, da sva v vesolju sama in da ne obstaja noben absoluten »okvir« razen najinega »lokalnega«, relativnega – med seboj tesno povezani.

K., šegavo. Ti boš že vedel, saj si Zevsov sin!

P. se nasmehne. Dvomim, da moj oče kdaj premišljuje o samoti, četudi samoti v dvoje, saj je vedno rad v družbi lepih boginj ali smrtnic: najino mater Ledo je obiskal kot labod in potem, ko je zaplodil mene, se je vrnil k svojim na Olimp, kjer je ena lepša od druge, same sijajne zvezde!

K. Pustiva njegove norčije, rajši se vrniva k najinemu problemčku. Po mojem mnenju ni mogoče, da ne bi obstajal neki vesoljni »okvir« – morda zelo zelo daleč od naju – ali vsaj neko »uokvirjeno«, mirujoče ozadje, absolutni vesoljni prostor.

P. Zakaj pa ne bi bilo mogoče, da se vesoljna praznina razteza *ad infinitum*, brez vsake meje?

K. Tega si ne znam predstavljati, pa tudi stari Mojster filozof bi v tem videl logično napako, *regressus ad infinitum*.

P. Prav, ampak predstavlaj si ono drugo možnost, namreč da bi bilo vesolje zaprto v nekakšni velikanski škatli – kaj pa bi bilo za robom ali robovi te škatle? Spet praznina ali kar sam Nič?

K. Priznam, da ne vem. Zdi se mi, da tudi ta pot ne pelje nikamor. V vesoljni neskončnosti se je izgubil tudi tisti junaški renesančni zanesenjak, ki so ga finitisti sežgali na grmadi ...

P. Pa se vprašajva še drugače: kaj meniš, bratec, ali midva, dve samotni zvezdi v praznini, ki so naju zvezdogledi imenovali Dvojčka, mirujeva ali se gibljeva? Morda se vrtiva drug okrog drugega oziroma okoli neke skupne točke med nama?

K. Najbrž mirujeva, saj ni videti niti ne občutiva, da bi se gibala, ko si takole zreva »iz obličja v obličje« ... Vendar pa čutim, da med nama obstaja neka privlačnost.

P. Gotovo, le kako bi sicer ostala tako dolgo skupaj, v vseh teh neznansko dolgih eonih!

K. Svetiva na nebu skupaj, hkrati pa ostajava ločena, ne stopiva se drug v drugega.

P. Da, res je tako – in kaj bi to pomenilo glede tistega vesoljnega okvira?

K. To pomeni, da se vrtiva *glede* na ta Okvir ali Ozadje, pri čemer se centripetalna sila med nama izenači s centrifugalno.

P. Nekako tako kot pri »Newtonovem vedru«?

K. Podobno, ja. Kajti če ne bi bilo absolutnega Prostora, se midva *ne* bi imela glede na *kaj* vrteti. Torej bi mirovala in zaradi privlačnosti prej ali slej »padla skupaj«, tako da ne bi bila več Jaz in Ti, ampak samo še eno Ono.

²² O Kastorju in Poluksu sem že pisal v prvi knjigi *Štirih časov (Pomlad)*, 2002, str. 223 isl.), in sicer v kontekstu »Newtonovega vedra«, »Machovega principa« in Einsteinove teorije relativnosti.

- P. Čakaj, čakaj, bratec! Morda pa se vrtiva *glede* na zelo zelo daljne zvezde, ki so tako daleč, da jih ne moreva videti brez teleskopa?
- K. *tuhta*. Hm, ja, to bi bilo teoretično možno – ampak če tistih zvezd ne vidiva, to nikakor ne pomeni, da res obstajajo, in je to potemtakem zgolj nepreverjena hipoteza.
- P. *pametuje*. Vseeno je več kot hipoteza: to je »Machov princip«!
- K. Že mogoče, vendar – kolikor mi je znano – niti Einstein ni mogel ugotoviti, ali je ta princip veljaven ali ni ... Sicer pa bi bilo še najbolje, da ob kaki priliki povprašam o tem očeta Zeusa, če pa tudi on tega ne ve, naj se pozanima pri Apolonu ali Ateni ali Hermesu ...
- P. Bogve kdaj ga bom spet videl, že nekaj eonov ga nisem.
- K. Jaz žal ne morem povprašati svojega očeta Tindareja, saj je umrl že pred trojansko vojno. Tudi kralji umirajo, le bogovi so nesmrtni. Večno pa ti bom hvaležen, dragi bratec, da si zame pri očetu izprosil nesmrtnost, tako da sva lahko ostala skupaj na nebu.
- P. Ampak tu zgoraj vseeno pogrešava vse tiste krasne konje in lepe sestrice, mar ne?
- K. Kako da ne! Vendar pa kaževa pot mornarjem ...
- P. ... in zrcaliva drug drugega, brez kakega tretjega.
- K., *čez čas*. Poluks, ali ti občutiš večjo svobodo ob misli, da »tam zunaj« ni nikogar in ničesar, nobenega Okvira niti Ozadja, in da se je celo tvoj oče Zeus, vladar vesolja, nekam skrnil?
- P. *premišljuje*. Morda je v tem res večja svoboda za človeka pa tudi za zvezdo, čeprav ob tej misli občutim predvsem to, da sva *midva* bolj povezana – ker sva sama v brezdanji praznini. Odnos Jaz-Ti pa je najpomembnejši odnos med mislečimi in čutečimi bitji.
- K. Ja, s to mislijo sva začela današnji pogovor.
- P. Kastor, mimogrede – ali poznaš zenovski koan »Kyōzanov krohot«?
- K. Kako ga ne bi poznal, saj sem ga pravkar prebral v prejšnjem fragmentu te knjige.
- P. Odlično! Tudi jaz ga znam na pamet. Veš kaj, bratec: predlagam, da obnoviva ta *mondō* z najinimi imeni. Za kratek čas, saj ga imava dovolj, pravzaprav še več ko preveč ...
- K. Sicer pa je pogovor čisto kratek ... Naj jaz začnem?
- P. Le daj – 😊 😊

Špartanec Kastor je vprašal Olimpijca Poluksa: »Kako ti je ime?«
 Olimpijec je rekel: »Kastor!«
 »Kastor!« je zaklical Špartanec, »saj to je *moje* ime.«
 »Prav,« je dejal Olimpijec, »potem je moje ime Poluks.«
 Kastor se zakrohoče.

* * *

Koda: Če v tebi vidim božji obraz, potem ima Bog nešteto obrazov, saj je v Indrovi mreži nešteto bisernih obličij-zrcal, tvoje je le *eno* od njih – ki pa zrcali vse.

(31. 10. 2022)

Kakor kak odradek

(Nekoč davno, v mladosti, sem pomislil, da je prav *moj* ne-jaz reinkarnacija Franza Kafke, ali vsaj ena izmed njih. Takrat sem bil nor na Kafko. Zdaj pa, v starosti, sem tej nori pomisli dodal še eno: da sva se v sanjah srečala – namreč prav zares – z Emily Dickinson!)

— Zvečer, ko se uležem v posteljo in pokrijem z odejo, se zvijem v klobčič, kakor kak odradek. »Kdo sem jaz?« se vprašam, kot sem se vprašal že tisočkrat. Moje telo še ni nagubano, v mošnjičku je še vedno nekaj semenčkov. »Ampak pomembna je duša,« se pridušam, kot že tisočkrat, in sežem k debeli knjigi na polici ob postelji: Emily Dickinson, *The Complete Poems*. Emily je moja najljubša pesnica. Njenih pesmi je 1775, berem jih že dobro leto, pred spanjem ali zjutraj, in zdaj ko pišem ta fragment (leta Gospodovega MMXVI), sem nekje na sredi. Malce polistam nazaj po knjigi in se ustavim pri pesmi 288. Če ne bi vedel, da jo je napisala Emily, bi pomislil, da so to verzi iz dnevnika kake nesrečne najstnice – toda dobro vem, da je Emily mislila te besede skrajno resno, brez kakega solzavega samopomilovanja, daleč od vsake patetične fraze:

*I'm Nobody! Who are you?
Are you – Nobody – Too?
Then there's a pair of us!*

Ti in jaz sva v tem trenutku, tik pred spanjem – oba nihče (*no-body*, tj. »ne-telo«). V hipu, ko to pomislim, sva še par *dveh* nihčetov, a že v naslednjem hipu, ko se pogreznem v spanje, se moj nihče ne bo prav nič razlikoval od tvojega, ki si mrtva že več kot sto let.

Dokler sem še buden, se lahko vprašam: mar je vsaka večerna ugasitev zavesti nekakšna vaja duše za tisto zadnjo utrnitev, za smrt? In vsako jutranje prebujenje vaja za vstajenje? Kaj pa se z dušo dogaja na prehodu, v »vmesnem stanju« (*bardo*) – če sploh kaj? Zvečer zaspimo v trenutku, kakor pri intravenozni narkozi. Ampak v narkozi z masko, ki sem jo izkusil v mladosti pri operaciji slepiča, sem dolgo in strašljivo tonil v nekakšen brezdANJI vrtinec. Ob tem spominu pomislim na Emilyjino pesem 280, v kateri je zapisala, da je »čutila pogreb v svojih možganih« in da so pogrebci, preden so dvignili rakev, topotali z nogami –

*... till I thought
My Mind was going numb*

– in »Prostor je začel zvoniti / kakor da bi bila Nebesa Zvon« – in E. se je razbila v Niču:

*And then a Plank in Reason, broke,
And I dropped down, and down –
And hit a World, at every plunge
And Finished knowing – then –*

Ko zaspiš, se utrneš v hipu: ne veš, *kdaj* zaspiš. V hipu si popoln »ne-jaz«, globoko potopljena *anattā, muga*, »ne-duša«. Toda potem, ko se sredi noči zbudiš iz globočin, včasih le v plitvejši sen, drugič v nekakšno nejasno zavedanje (recimo, ko se obrneš v postelji), in bolj proti jutru, ko se zares zbudiš, čeprav le za kratek čas (ponavadi zato, da greš lulat), tedaj vidiš na uri, da si spala uro, dve, tri – običajno ne več kot tri ure, razen če si zvečer vzela *helex* – in ob tem se za hip morda tudi jasno zaveš, da si se pravkar prebudila iz »svoje« ne-bitosti, iz nekega časa, ki je mineval *drugje*, medtem ko si »bila« brezčasni nihče (ja, dobro rečeno: »ne-telo«). Zatem, še bolj proti jutru, se spanje pogosto

nadaljuje v plitvejših vodáh, prikazujejo ti se razne podobe, in tedaj ko že lebdiš nekje vmes, med sanjami in budnostjo, v »hipnagoški« sferi, lahko marsikaj tudi prav imenitno premisliš, v mislih napišeš kak verz ...

Med to »onstransko« sanjsko plovbo po plitvinah, ki se izmenjujejo z globočinami, se zunaj počasi zdani. Jutra so v tem letnem času siva, meglena. Znotraj je lepše kot zunaj. Pogledam na uro, skoraj osem je že, ob devetih moram biti na faksu. Dvignem svoj trup in nekaj trenutkov, sedeč na postelji, gledam te bele noge: kako daleč so od mene, tam na obledelih vzorcih preproge! ... »Kaj naj jim še povem o njem pa tudi o sebi?« se vprašam, ko pomislim na svoje današnje predavanje o Montaignu, ki je po letu osorej spet na vrsti. »Šele prebujeni lahko pripoveduje o svojih sanjah.« Montaigne je rad prebiral Seneko in nasploh stoike.

Potem vstanem in potelovadim: odročim, zaročim, s prsti rok segam k prstom nog, štejem do deset, ko na mestu tacam po vseh štirih (takšne so namreč priporočene vaje za hrbet), pomislim, da sem prav res absurdna *animal rationale* – danes žal ni časa za bolj duhovno meditacijo – vendar mi tudi ta trapasta jutranja telovadba pomaga začeti novi dan, ob njej si lahko rečem, da moje telo še ni povsem sfiženo v kak kafkovski odradek, primeren le še za smetnjak, rečem si, »še si tu, duša moja«, dokler lahko segam kvišku, gor, gor, še malo više, in tam zgoraj migam s prsti, kot da bi molil(a) k Vsevišnjemu, ki pa je seveda previsoko, da bi ga dosegle takšne človeške, prečloveške vaje – in tedaj se spomnim na nadaljevanje Emilyjine pesmi 288:

How dreary – to be – Somebody! ...

* * *

(1. 11. 2022, v Kazljah, iz arhiva, 6. 1. 2016, v Ljubljani)

»Gledišče praznine«

Nishitani Keiji (1900–1990) je eden najpomembnejših japonskih filozofov, ki smo ga že srečali kot komentatorja zenovskega dialoga »Kyozanov krohot«. V knjigi *Kaj je religija?* (jap. izvirnik 1961), prevedeni v angl. z naslovom *Religion and Nothingness* (1982), Nishitani dokazuje zlasti dvoje: 1) da sta religija in filozofija neločljivi, ker se medsebojno dopolnjujeta in potrebujeta; 2) da je budistično pojmovanje »ničnosti« (jap. *mu* <無>, angl. *nothingness*) in/ali »praznine« (jap. *kū* <空>, skrt. *śūnyatā*, angl. *emptiness*) – izraza sta v Nishitanijevi filozofiji malone istopomenska – nekaj povsem drugega od zahodnega pojmovanja »nič« (lat. *nihil*, angl. *nothing*, fr. *le néant* itd.), še več: da šele »spreobrnitev« (jap. *tenkan*, angl. *conversion*) od zahodnega »relativnega nič« k budistični po-polni, »absolutni ničnosti/praznini« omogoča preseganje novoveškega »nihilizma« (v Nietzschejevem in/ali Heideggerjevem pomenu).

Navedene prevode budističnih izrazov v angleščino (in nadalje v slovenščino) povzemam po slovarčku v Nishitanijevi knjigi, kjer pri izrazu »praznina« (*emptiness*, *śūnyatā*) piše: »Skladno s podobo, ki jo sugerira pismenka [v kit. in jap. je ista: 空], je rečeno, da je praznina 'nebu-podobna' <skylike> in se na tekstovni ravni primerja z vseobsegajočim vesoljnim nebom. Ista pismenka se lahko bere v pridevniški obliki kot *munashii* ter se tako vzpostavi fonetična podobnost z *mu* <無> ali ničnostjo <*nothingness*>« (gl. v: Nishitani 1982, 296). Takšna imaginativna, pred-refleksivna in tudi fonetična povezava med brezdanjo modrino neba in budistično »praznino« (ter samim Budo, čigar drugo »ime« je Tathā(ga)ta, »Takšnost«, dob. »Tako kot pride«) je lepa in sugestivna ter jo najdemo kot nekakšno »videnjsko« (pris)podobo v mnogih sutrah, zlasti v véliki *Girlandi*. Seveda pa to ni kaka filozofska definicija *śūnyate* – toda Nishitani v skladu s svojim prepričanjem, da religija (ali vsaj teologija) in filozofija ne moreta druga brez druge, poskuša prav to: (raz)umsko opredeliti ali vsaj po-kazati (»demonstrirati«), kaj pomeni *śūnyatā*, pri čemer pa se kmalu znajdemo v nerešljivih »sholastičnih« labirintih. Poglejmo »opredelitev« *praznine* v poglavju »Stališče/gledišče praznine« (*The standpoint of śūnyatā*):

Praznina *śūnyate* ni praznina, ki bi bila predstavljena <angl. *represented*> kot neka 'stvar' zunaj bivanja <*being*> in drugačna od bivanja. Ni preprosto neki 'prazen nič', marveč je *absolutna praznina*, izpraznjena tudi vseh predstav o praznini. In zato je praznina na dnu <*at bottom*> eno z bivanjem, kakor je tudi bivanje na dnu eno s praznino. V prvinskem izvoru <*elemental source*>, kjer se bivanje kaže eno s praznino, na domačem-tlu <*home-ground*> bivanja, se praznina kaže kot eno z bivanjem. Govorimo o prvinskem izvoru, vendar to ne pomeni neke točke, skrite za stvarmi, ki jih vidimo s svojimi očmi in mislimo s svojimi umi. Izvor je tako blizu, kolikor je le mogoče, je 'pri roki', pri stvareh samih. In stvari so, [takšne] kot so same v sebi <*in themselves*>, na svojem lastnem domačem-tlu, prav to, kar so v svoji *takšnosti* <*suchness*> – eno s praznino. Kajti polje praznine <*the field of emptiness*> ostaja odprto v prav vsaki točki, kjer stvari vznikajo <*emerge*> v bivanje. (Nishitani 1982, 123)

V tem in drugih pasusih Nishitanijeve knjige o religiji in praznini/ničnosti čutimo gigantski napor filozofa, da bi z besedami (raz)uma izrekel neizrekljivo »bistvo« budizma. Toda – ali se mislec s tem pojmovnim aparatom kaj bolj približa najvišjemu spoznanju, zapisanemu v mnogih sutrah, ki ga lahko povzamemo z znamenito identitetno formulo: »Samsara je nirvana, nirvana je samsara« – oziroma, če govorimo o oblikovanih stvareh (skrt. *dharma*, jap. *hō*) in praznini, s stavkom: »Oblika je praznina, praznina je oblika« (*Sutra srca*, gl. naš prvi niz)? Pri pojmovnem diskurzu o *śūnyati* se

porajajo mnoga vprašanja: Kaj pomeni, da je praznina/ničnost *absolutna*? (Ali je lahko čista praznina »absolutna«?) Kaj pomeni, da sta praznina in bivanje *na dnu* identična? (Na katerem dnu?) Kaj pomenita sintagmi *prvinski izvor* in *domače-tlo*? (Kako lahko praznini pripisujemo, četudi le metaforično, neke predikate?) Kako lahko stvari vznikajo iz *polja praznine*? Itd. – Seveda se Nishitani dobro zaveda (in mi bralci z njim), da gre tu zgolj za »metafore«, za prenose znanih pomenov v neznano praznino-*sive*-ničnost, ki pa ni nekje *tam*, zunaj bivanja, ampak *tu*, »pri roki«, v samih stvareh, nikjer drugje. Na zahodu bi rekli, da gre za »transcendenco-v-imanenci«.

Kljub temu pa v tej »pozitivni teologiji« praznine ostaja neka globoka aporija, ki je ne moreta povsem raz-rešiti ne dialektična misel (DA-*in*-NE) ne logika tetraleme (*niti*-DA-*niti*-NE). Ta miselna zadrega se še posebej pokaže v Nishitanovem razpravljanju o *polju praznine*, ki zavzema osrednji del knjige *Religija in ničnost*. (V pojmu »polja« prepoznamo tudi vpliv Nishida Kitara, ki sicer ni uporabljal izraza 'polje', ampak »prostor« <*basho*, tj. *topos*, *locus* ipd.>, gl. naš fragment *Mu no basho*, v prvem nizu.) Nishitani razlikuje tri (glavna) epistemološka in obenem ontološka (sicer v budistično »negativnem« smislu) »polja« (gl. *ibid.* 108–112): 1) *polje zavesti*, *sámo-zavedajočega se jaza* (ega in/ali subjekta), ki vidi stvari kot objektivne, »zunanje« entitete (v to polje postavlja vso klasično filozofijo in nasploh znanost); 2) *polje ničanja*, ki ga je razglasil Nietzsche, za njim pa ontološko razkril Heidegger (»evropski nihilizem«), na drugačen način Sartre (»bit in nič«) idr.; 3) *polje praznine/ničnosti*, značilno za budizem mahajana, ki radikalizira nihilizem in ga s tem presega (pri tem nehote pomislimo na »negacijo negacije«), kajti »stališče nihilizma <angl. *the standpoint of nihility*> mora biti preseženo« (*ibid.* 112), še več: »Preseganje pesimističnega nihilizma je dejansko največja naloga filozofije in religije v našem času« (*ibid.* 47). Pri iskanju »tistega rešilnega« se Nishitani precej navezuje na Heideggerja, še posebej na njegovo pojmovanje tehnike kot »postavja«, sodobne pozabe neskritosti-bitu (gl. *ibid.* 77 isl.). – Vendar tu pustimo ob strani Nishitanijev malone »mesijanski« ton v odnosu do zahodnega nihilizma, vrnimo se rajši k aporiji *śūnyate*: gotovo je mogoče smiselno govoriti o prvih dveh »poljih« (analogno kot npr. o elektromagnetnem polju), ampak kaj sploh pomeni tretje, »polje praznine«? Ali lahko obstaja polje brez vsake razsežnosti? Najbrž ne. Toda, ali je praznina/ničnost lahko razsežna?

Nishitani se pri tem znova zateče k metaforam, tokrat geometrijskim (malce v slogu Nikolaja Kuzanskega): »polje praznine«, v katerem velja formula *samsara=nirvana*, ne more biti linearno, »evklidsko«, ker je v njem vsaka posamezna stvar (*dharmā*) v svoji »relativnosti« obenem tudi »absolutna« – in zato je to »polje« lahko kvečjemu hipersferično: »To pomeni, da je *na polju śūnyate* središče povsod. Vsaka stvar v svojem lastnem sebstvu <*selfness*> kaže na način bivanja v središču vseh stvari.« (*Ibid.* 146) To misel, ki je značilna zlasti za budizem *hua-yan* (jap. *kegon*), Nishitani do-polni s pojmom »medsebojnega prežemanja« (jap. *egoteki sōnyū*, angl. *circumssesional interpenetration*) vseh stvari, ali če rečemo drugače, s »soodvisnim nastajanjem« (*pratītya-samutpāda*). »Reči, da *stvar ni ona-sama* <*not itself*>, pomeni, da je medtem, ko ostaja ona-sama, na domačem-tlu vsake druge stvari.« (*Ibid.* 149) – Lepo rečeno! Filozofija vendarle ni samo meta-jezik religije, lahko je tudi njen lastni *logos*.

(27. 11. 2022)

Dvojni pogled

Zahodne religije in teologije/filozofije že od starega veka dalje lomijo kopja v idejnih in marsikdaj žal tudi ognjenih bitkah ne samo med tremi bibličnimi monoteizmi, ampak tudi med osebnim in neosebno čaščenjem Boga (ali bogov), med teizmom in panteizmom, medtem ko v vzhodnih religijah ne najdemo – ali kvečjemu izjemoma – tako ostrih nasprotij med različnimi nauki in rituali. Tako npr. v japonskem budizmu (in podobno, *mutatis mutandis*, v indijskem hinduizmu in kitajskem daoizmu) »teistični« kult, zlasti budizem »Čiste dežele« ali amidizem, miroljubno soobstajajo z bolj »panteističnimi« smermi, s *kegon* ali *shingon* budizmom ali zenom. Še več, na Japonskem lahko najdemo znotraj budističnih templjev, v njihovih svetih vrtovih, tudi kak šintoistični oltar, kar pomeni, da sobivata v nekakšnem sožitju budistični monoteizem (ali henoteizem) in tradicionalni, še vedno močno prisotni politeizem. – Kako je to mogoče? Kaj je v vzhodnih religijah in njihovih duhovnih temeljih drugačno kot na zahodu? In po drugi strani, v čem se Vzhod in Zahod v njihovih razvejanih religijskih »sistemih« vendarle ujemata? Gotovo imata oba »pola sveta« marsikaj skupnega, sicer se sploh ne bi mogli v ničemer (spo)razumeti. Na nekatere bistvene razlike pa smo premalo pozorni ali jih preprosto zvajamo na neke »zunanje«, tj. kulturne idr. dejavnike.

Nishitani Keiji v knjigi *Religija in ničnost*, zlasti v prvih dveh poglavjih (»Kaj je religija?« in »Osebnost in neosebno v religiji«), razpravlja o bistvenih duhovnih razlikah med Vzhodom in Zahodom, pri čemer podaja tudi svojo kritiko krščanstva, ki mu je sicer v osnovi naklonjen, predvsem krščanskim mistikom, najbolj Mojstru Eckhartu. Toda v temeljnem krščanskem pojmovanju vesoljnega Boga kot Osebe, GOSPODA, ki je svet ustvaril in bo svoje stvarstvo na koncu časov sodil/izničil, Nishitani vidi nerešljive teološke in tudi eksistencialno človeške »voze«, tudi tedaj, če upoštevamo krščansko dogmo o božji »troedinosti«, o »istobistvenosti« Očeta in Sina, »bogočloveka« Jezusa Kristusa, in Svetega Duha. Nishitani je še posebej kritičen do bibličnega nauka o »stvarjenju iz nič« (*creatio ex nihilo*). Po njegovem mnenju naj bi se »nič«, kot je (za)mišljen v krščanski teologiji, v moderni dobi razvil v ateistični nihilizem absolutnega Subjekta, pri čemer je Človek prevzel vlogo Boga: »zavest o ničevosti <angl. *nihility*>, ki tiči pod vsemi stvarmi na svetu in svetom v celoti, kakor jo najdemo v ateizmu, ima svojo dvojnico <*counterpart*> v krščanski misli o božji *creatio ex nihilo*« (Nishitani 1982, 54). (Nishitanijeva kritika krščanskega stvarjenja je seveda povezana tudi z bistveno razliko med Zahodom in Vzhodom v razumevanju časa in zgodovine, o čemer razpravlja v zadnjih dveh poglavjih te knjige.) Nadalje ugotavlja, da je ena izmed usodnih posledic nauka o *creatio ex nihilo* inkompatibilnost bibličnih religij z moderno naravoslovno znanostjo. »Problem religije in znanosti je najbolj temeljni problem, s katerim je soočen sodobni človek.« (*Ibid.* 46) Zato je »preseganje pesimističnega nihilizma dejansko največji posamezni izziv, s katerim se soočata filozofija in religija v našem času« (*ibid.* 47).

Vendar *creatio ex nihilo* še ni samo jedro najtežjega teološko-filozofskega »vozla«. Bistvena težava se skriva v »zahodni« nezmožnosti *dvojnega pogleda* in nasploh v ostri alternativi, miselni »izključujočnosti«, ki na Vzhodu, zlasti v budizmu, nikoli ni (bila) tako izrazita kot na Zahodu. Nishitani pravi, da je prav »dvojni pogled <angl. *double exposure*, dob. dvojna osvetlitev posnetka> resnično videnje realnosti. Realnost sama ga zahteva. V njem pridejo skupaj duh, osebnost, življenje in snov, vsi izgubijo svojo ločenost. Pokažejo se kot različni tomografski posnetki istega predmeta. Vsak posnetek pripada realnosti, temeljna realnost pa je superpozicija vseh posnetkov v enoviti celoti, ki dopušča, da je predstavljena s slojem za slojem« (*ibid.* 52). To dvojnost ali mnogoterost

(»superpozicijo« slojev realnosti) moramo upoštevati na različnih ravneh in kontekstih. Gre za presejanje izključujočih alternativ med »tu« in »tam«, med »blizu« in »daleč«, med notranjostjo in zunanostjo, duhom in naravo, celoto in delom itd., vse do temeljne mahajanske formule *samsara=nirvana*. V okviru zahodne metafizike in/ali religije bi to, med drugim, pomenilo presejanje dvojnosti Boga kot Osebe in neosebnega Božanstva (Eckhartovega »Boštva«, *Gotttheit*), posledično pa tudi ostrega nasprotja med teizmom in panteizmom. Nishitani v različnih kontekstih uporablja Spinozovo sintagmo *deus sive natura*, v kateri sta nasprotna pojma povezana z identitetnim 'ali' (lat. *sive*): »življenje-sive-smrt«, »bivanje-sive-ničnost« (*ibid.* 75) itd., ob tem pa poudarja, da je takšno »sovpadanje« možno le na »polju *śūnyate*«. Z vidika budističnega dvojnega pogleda v krščanstvu vendarle ostaja doktrinarna zahteva po enojnosti oziroma enoznačnosti pravega nauka, kljub »dvojnemu« liku Odrešenika kot bog(o)človeka ter božji »troedinosti«, kajti Trojico *moraš* sprejeti prav takšno, kot jo določa *Credo* – ali pa nisi kristjan.

Nishitani opozarja še na neko pomembno razliko med krščanstvom in budizmom. »Pravoverno« krščanstvo priznava in verjame le v eno samo, svetovno-zgodovinsko *edino* utelešenje Boga v Jezusu in preganja kot heretične tiste nauke, ki učijo, naj se človek z vsemi svojimi močmi trudi, da se njegova duša/duh »pobožanstvi«, povzdigne v/do boga. To je prastara duhovna pot, ki v antiki sega od orfikov prek Platona do Plotina, vendar jo je krščanstvo zavrnilo kot »gnostično herezijo«, še hujše, kot grešno *hybris* človeka, ki želi sam postati Bog. V vzhodnih verstvih, še posebej v budizmu, pa je »pobožanstvenje« človeka dejansko edina pot k popolnosti (pomislimo na *bodhisattve* in *buddhe* v mahajanskih sutrah).

Pot k po-polnosti/praznini/*śūnyati* skozi »dvojni pogled« Nishitani vidi tudi v meditaciji-zrenju neke *posamezne* stvari (*dharme*), ne le »najvišjega« Bude Tathāgate – takole pravi: »Čeprav običajno menimo, da je zunanji svet realen <angl. *real*>, pa morda sploh ne pridemo v stik z resničnostjo <*reality*> teh stvari. Upal bi si trditi, da dejansko ne pridemo. Zelo redkokdaj 'ohranjamo svojo pozornost' <*fix our attention*> na stvareh tako, da v njih 'izgubimo sebe', ali drugače rečeno, da *postanemo* prav te stvari, ki jih zremo. In še bolj redko je to, da skozi vidimo naravnost v 'božji svet' ali v veselje v njegovi neskončnosti. Navajeni smo gledati stvari s stališča jaza <*self*>.« (Nishitani 1082, 9) Pozneje v knjigi imenuje to meditativno zrenje »*samādhi*-bivanje«, ki je možno le na »polju *śūnyate*« (*ibid.* 128), in ga ponazori z Bashōvim haikujem: »O boru se uči / od bora, o bambusu / od bambusa.« (*Ibid.*)

Obstaja pa pomembna skupna točka med krščanstvom in budizmom v duhovnem »deju«, ki ga izraža grška beseda *kénōsis* (tj. dej »izpraznitve/izničenja«), v slov. kenoza. Božji sin je na križu opustil/izničil vse božansko v sebi in popolnoma »postal« smrtni človek – velja pa tudi obratno: človek se šele s samo-izničenjem, z izpraznitvijo svojega smrtnega, zemeljskega jaza (ega) lahko sreča z Bogom. Budistični analogon za krščansko kenozo je *anattā*, »ne-jaz« (skrt. *anātman*, jap. *muga*). Nishitani ugotavlja: »Kar je *ekkénōsis* za Sina, je *kénōsis* za Očeta. Na Vzhodu bi to imenovali *anātman* ali ne-jaz <*non-ego*>. [...] To pa zahteva prehod iz razlikujoče človeške ljubezni v ne-razlikujočo božansko ljubezen.« (*Ibid.* 59)

(28. 11. 2022)

Vrnitev v palačo

Kot pravi znamenita legenda, je princ Siddharta Gotama pri devetindvajsetih letih zapustil očetovo kraljevo palačo in se podal na pot spoznanja, razsvetljenja, nirvane, ki jo je dosegel pod »Drevesom razsvetljenja« in postal Buda. Dotlej je živel v sreči in obilju, ni vedel za trpljenje, ki ga je prvič spoznal tistega dne, ko je na poti v kraljevi gaj zagledal onemoglega starca, trpečega bolnika in nazadnje mrliča. Takrat je spoznal prvo od štirih »plemenitih resnic«: da trpljenje je. (Pālijska beseda za trpljenje, *dukkha*, ne pomeni samo trpljenja v krščanskem smislu, ampak ima širši pomen: bolečina bivanja, neprijetnost, nepopolnost ipd.) Od spoznanja trpljenja do nirvane pa je princa Siddharta čakala še dolga pot, na kateri je spoznal puščavnike in askete ter se za nekaj časa tudi sam podvrigel strogi askezi, trpinčenju telesa zavoljo duha, toda potem se je od tega odvrnil in našel svojo »srednjo pot« med predajanjem čutnim užitkom na eni strani in strogo askezo na drugi. Ko je Buda v svojem prvem *Govoru v Varanasiju* (Benaresu) učil pet asketov o tej »srednji poti«, so ga sprva začudeno in z nezaupanjem gledali, vendar jih je nazadnje prepričal, da so sprejeli njegov nauk, ki ga je obširneje naznanil v svojem drugem govoru, *Govoru o ognju*, s katerim je »zagnal kolo nauka« (*Dhamme oz. Dharme*). Izhodišče Budovega nauka so štiri plemenite resnice: 1. da *trpljenje* je, 2. da obstaja *izvor* trpljenja, 3. da ima trpljenje svoj *konec* in 4. da obstaja *pot*, ki vodi do konca trpljenja, tj. »osmerna pot« (osmih modrosti, vrlin in zbranosti), ki je spoznavna in etična razčlenitev oziroma konkretizacija »srednje poti«. – Vse to je seveda dobro znano vsakomur, ki pozna osnove budizma.

A če se zdaj v mislih malce oddaljimo od te slavne legende in poskušamo izluščiti »bistvo« budizma, tako da ga zaobjamemo v panoramskem pogledu na 2500 let njegovega razvoja ter upoštevamo vse njegove razširitve in razvejitve, se najbrž ne bomo preveč zmotili v ugotovitvi, da se je budizem od samega Bude do dandanes v marsičem zelo spremenil (enako seveda velja tudi za krščanstvo) – še več, da se je v nekaterih vidikih *bistveno* oddaljil od prvotnega nauka (*theravāde*, »poti starih«). Razlike pri razumevanju najstarejših besedil pāli-kanona (*Digha-nikāya*, *Sutta-nipāta* idr.) so se deloma pokazale že v budističnem »Malem vozu« (hinajani), dosti bolj pa v »Velikem vozu« (mahajani) in »Diamantnem vozu« (vadžrajani) ter v kitajskem in tibetanskem budizmu. Pri japonskih smereh budizma, kot sta na eni strani soteriološki budizem »Čiste dežele« (*jōdo*), na drugi pa »tosvetni« in obenem presežno-paradoksn *zen*, se lahko celo vprašamo, ali sta to v bistvenem, izvornem pomenu sploh še Budova nauka.

Oddaljitev od prvotne »srednje poti« se pravzaprav začne že v življenju samega Bude, o katerem pričujejo besedila, da je vendarle živel kot neke vrste asket, sveti mož (*arhat*), kot menih s skupnostjo svojih učencev (*sangha*), torej ne ravno nekje na sredi med strogim odrekanjem in uživanjem čutnih dobrin. Ampak bolj kot to je pomembno, da je v prvotnem budističnem nauku izražen močno odklonilen odnos do življenja, do čutne narave in telesnosti (spomnimo se npr. verzov iz *Dhammapade*: »Povsod tečejo tokovi, / povsod brstijo ovijalke – ko vidiš nove popke in poganjke, / z modrostjo jim posekaj korenine.« [Dhp. 24.7]) – saj nirvana (v pāliju: *nibbāna*) izvorno in tudi dobesedno pomeni ugasitev (življenja, želje, nasploh bivanja). Pri tem seveda ne gre preprosto za »negativni« nihilizem v zahodnem pomenu, stvari so bolj zapletene, toda v zgodnjem budizmu še ni bilo *sūnyate* kot negativno-pozitivne, po-polne praznine/ničnosti, niti vesoljnega Bude (Vairokane), niti *bodhisattev*, ki se vračajo iz nirvane v samsaro, da bi pomagali razsvetliti še druga, vsa »čuteča bitja« (angl. *sentient beings*). Zlasti pa je razvidna *razlika v odnosu do narave* med prvotnim indijskim budizmom – v katerem nastopa narava pretežno na simbolni ravni (nosorog, tiger ipd.),

sicer pa je narava svet *dukkhe* – in kitajsko-japonskimi smermi budizma, na katere je pri odnosu do narave vplival tudi daoizem, vsaj posredno pa tudi konfucionizem s svojim pozitivnim vrednotenjem sveta.

Na svojem romanju po japonskih budističnih svetiščih, zlasti v Kjotu in okolici, sem se spraševal, ali bi bili ti čudoviti templji in vrtovi vseč samemu Budi, ali bi jih občudoval in se v njih navdihoval tako kot jaz – ali pa bi bil do vse te lepote narave in kulture ravnodušen, morda celo odklonilen, češ da vrača že prebujenega nazaj v čutni svet, v samsaro? Toda kako mogočni so stebri templja Chion-in, kako čudovite so poslikave v Shoren-inu, kako nežni so mahovi v Honen-inu, kako skrivnostno je jezerce v zmajevem templju Tenryu-ji, kako nepozabne so kamnite sohe v Sanzen-inu, kako elegantni so odsevi templja Byodo-in, kako natančno je zarisan peščeni vrt v Ryoan-jiju ...! Ali bi Siddharta Gautama sploh videl vso to lepoto, če bi dandanes prišel tu mimo, tako kot jaz? Kajti, kakšen smisel ima vsa lepota sveta, če je treba za odrešitev od *dukkhe* »ugasniti« vso karmo, se popolnoma odvrniti od tega sveta?

Zdi se, da se mahajanski budisti niso več povsem strinjali s prvotnim Budovim naukom. Ampak po drugi strani je v teh čudovitih templjih in vrtovih še vedno – vselej – prisoten tisti brezčasni, vesoljni, odrešujoči *mir* Budove meditacije, tista tišina in globina, ki je nikoli ne pozabiš, če jo kdaj skusiš. Japonski budizem vsekakor *je* budizem, čeprav precej drugačen od prvotnega Budovega nauka. Nam, zahodnjakom – razen kakim redkim samotarjem – je najbrž bližji in morda tudi zato ni naključje, da se je Japonska med vsemi vzhodnimi kulturami najbolj približala zahodnemu svetu. (Sicer pa je vprašanje, ki si ga tu zastavljam, podobno vprašanju, kako bi se Jezus iz Nazareta počutil v kaki gotski katedrali ali v Baziliki sv. Petra ali ne nazadnje v ljubljanskem baročnem Šenklavžu.)

Pri premišljevanju o tem »Kaj bi Buda občutil v ...?« pa se poleg odnosa do narave in čutne lepote sveta zastavlja tudi vprašanje »ne-jaza« (*anatte, muge*). V stari japonski prestolnici Nara stoji mogočen budistični tempelj Todai-ji, baje največja lesena zgradba na svetu, v kateri sega skoraj do stropa velikanski bronast kip vesoljnega Bude Vairokane (jap. Dainichi Nyorai ali Daibutsu), ki sedi v vladarski *asani*, v siju svoje zlate avre, in ob njem sta dve *bodhisattvi*, Modrost in Usmiljenje. Buda je *tu* nedvomno Vladar in ob pogledu nanj pomislim, da se nekje v svoji meditativni globini zaveda svoje vesoljne Osebe, svojega vélikega »Sebstva« – podobno kot se svoje moči zaveda krščanski Pantokrator (upodobljen npr. v Monrealu na Siciliji), razliko med njima pa čutim v tem, da Buda nikogar ne sodi in da je tu pred nami »le« kakor božje »zrcalo«, v katerem si vsaka duša po zakonu karme »sodi« sama sebi. Buda ni Stvarnik niti Sodnik sveta, ampak je njegovo tiho, brezčasno Središče, ali morda bolje rečeno, »Središče brez središča«.

Po mnogih stoletjih se je Buda torej vrnil v palačo, vendar ne v kraljevsko palačo svojega človeškega očeta, seveda pa tudi ne zgolj v ta mogočni tempelj v Nari, temveč v brezmejno, vesoljno Palačo, ki je v véliki *Girlandi* »upodobljena« kot Indrova mreža medsebojno odsevajočih biserov, razsvetljenih in razsvetljujočih duš, nas samih. Ta vrnitev ni preprosta negacija odhoda, bolj je nekakšna dialektična negacija negacije, ki jo lahko v Nishitanijevem slogu izrazimo s sintagmo »smrt-sive-življenje« (in obratno): vrnitev skozi smrt v življenje, saj sta »začetek in konec kroga skupna«.

(29. 11. 2022)

Ritsurin-kōen

Parki so v modernih mestih, zlasti v velemestih, nekakšne oaze globlje resničnosti, vsako pomlad znova porajajočega se življenja, čeprav niso obdani s puščavo, ampak z betonsko džunglo antropocena. Tako je v New Yorku (Central Park) in Tokiu (Yoyoji-kōen idr.), pa tudi v starih evropskih prestolnicah, kot sta London (Hyde Park & Kensington Gardens idr.) in Pariz (Jardin de Luxembourg idr.) – in ne nazadnje tudi v Ljubljani, kjer se iz mestnega vrveža povzpemo po rahlem klancu Plečnikovega sprehajališča do Tivolskega gradu. Gledano iz perspektive stoletij in tisočletij, so drevesa in grmiči resničnejši od stolpnice in blokov, saj so bili tam – v naravi, ki jo je človek pozneje oblikoval v park – že davno pred nastankom in širjenjem mestnega tkiva. To, da so parki in vrtovi za človeka oaze, v katerih se duša spočije in se iz raztresenega sveta vsaj za kako urico vrne vase, je še posebej značilno za Japonsko, kjer se že dandanes kaže naša tehnološka, družbena in morda tudi duhovna prihodnost.

V mesto Takamatsu na otoku Šikoku sem se pripeljal z vlakom po dvajset kilometrov dolgem železnem mostu, ki povezuje ta velik otok z japonsko »celino«, največjim otokom Honšu. Na Šikoku se sicer nisem pripeljal samo zaradi parka Ritsurin (*kōen* pomeni park), tako rekoč rajskega vrta, »enega izmed najlepših japonskih vrtov«, kot piše v *Samotnem planetu*, vendar pa brez tega priporočila morda ne bi prišel prav sèm. Pristaniško in industrijsko mesto Takamatsu je eno izmed srednje velikih japonskih mest, v njem prebiva nekaj več kot pol milijona človeških duš. – In potem ko v vlaku, po prečkanju sinje modrega »notranjega« morja, posejanega z zelenimi otočki kot kje v Sredozemlju, utihnejo zvočni udarci železnih traverz dolgega mostu, v okenskem »zaslonu« drsi mimo mene industrijska krajina: rafinerije, daljnovodi, bloki in tovarne (k sreči brez vidnega onesnaževanja), tehnologija antropocena, ki prekriva vse uporabne površine te dežele, v ozadju pa se dvigajo gozdnati vulkanski griči in gore, tudi okrog samega mesta Takamatsu. Železniška postaja je seveda zelo moderna, tu je vse že skoraj »futuristično«, le ura na fasadi je še analogna: kazalca mi kažeta četr čez četrto, in ob tem pomislim, da je v moji daljni domovini zdaj šele četr čez osmo zjutraj in da moja L. še spi.

Od postaje do hotela, ki sem ga rezerviral prek *booking.com*, ni daleč in tudi moj nahrbtnik ni težak, zato se tja odpravim peš. V tem »tipičnem« japonskem mestu je med betonom veliko stekla, vse je zelo čisto, svetlo, vsaj na prvi pogled – in takšen je tudi hotel *WeBase*. Sobica v petem nadstropju je celo za japonske standarde zelo majhna, vendar so v njej prav vse *facilities*, ki jih popotnik potrebuje, vključno z »laboratorijsko« opremljeno tuš-kabino in školjko (zdaj že obvladam vse te gumbe). Morda je dobremu počutju namenjena tudi risba spečega in smrčečega mucka na steni nad posteljo, ki ga iz kota navihano gleda miška. Okno se odpira samo na kip, sicer pa je le kak seženj do zidu sosednje stavbe, kot da bi pogled na ta goli zid vabil k zenovskemu »sedenju«. Človek rabi malo za dobro počutje, čeprav daleč od doma. V tem hotelu je tudi restavracija imenitna: samopostrežba slastne japonske kulinarike.

Zjutraj se napotim – znova peš, le poldrugi kilometer, po mestni vpadnici Chūo-dōri – do parka Ritsurin-kōen. Ustvarjen je bil že v 17. stoletju kot »sprehajalni vrt«, ki si ga je zaželel takratni *daimyō* (fevdalni gospod). Ritsurin je danes velik približno za dva Tivolija, v njem je šest ribnikov z otočki in mostiči, tri čajnice in manjši muzej kamnitih skulptur. Na zahodni strani parka se dviga kakih sto metrov visok hrib Shiun-zan, ki s svojim gozdnatim pobočjem »posoja krajino« za ozadje parkovnim vedutam. Predvsem pa so tu, v najlepšem pomladnem času praznovanja *hanami* – cvetoče

češnje: eksplozije belih cvetov, ki rastejo iz starih, grčastih drevesnih debel in vej. Kakšno čudo so cvetovi! Saj to je pravi češnjev gozd, še več, galaksija nešteti cvetov, ki sijajo z vso svojo mlado močjo! Zdaj, v dopoldanskem času (danes je petek), v parku še ni mnogo obiskovalcev, nekaj mamic se sprehaja z vozički po peščenih potkah, nekaj je tudi seniorjev, kot sem jaz, tu pa tam pa si vesele družbice že pogrinjajo ponjave na travi za piknikovanje. Okroglo, ovalno, valjasto in kockasto obrezani grmi se zrcalijo na vodni gladini, ki jo kodra rahel vetrič. Čolnar z dolgim bambusom potiska svoj čolnič, na katerem razvaja šestero slamnatih klobučkov. V zalivčku rojijo oranžno-beli krap, med njimi je tudi nekaj zlatih. Ob bregovih in na travnatih holmcih ždijo stari, gnomomorfni monoliti, varuhi časa. Pagodasto obrezani borovci segajo v modro nebo. Ne prav daleč od mene se spusti na pomladno travo črn vran, izzivalec belega cvetovja.

Medtem ko sedim na mahu ob bistrem, temnozelenem kanalu (v tem parku je več kot petdeset odtenkov *zelene*), zagledam – najprej v odsevu na vodni gladini – mladoporočenca s svati, ki prihajajo po potki proti meni. Ko pridejo izza cvetočih vej, vidim, da jih je kakih osem ali devet, nevesta je v belem kimonu, ženin pa v zgoraj črnem, a od pasu navzdol izvezenem v več odtenkih sive. Oba sta še čisto mlada, skoraj otroka, njegova (ali njena?) mama se suče okrog njiju, ženinu poda v roko zaprto pahljačo, nevestici popravlja veliko belo rožo v črnih laseh – zelo sta lepa – in zdaj se bosta slikala na travi, pod belim cvetovjem, le nekaj sežnjev v stran od mene, tujca, ki sem v svoji duši zelo daleč, čeprav *obenem* v srcu blizu temu prizoru. Sprašujem se, ali je ta moj občutek »prisotne odsotnosti« bližji romantični »lepi tujosti« (*die schöne Fremdheit*) ali eksistencialistični samoti, odtujitvi od sveta – ali pa je v tem občutju tudi kanček budistične *muge*, »ne-jaza«? Najbrž neka mešanica vsega tega.

Ko se v tem čudovitem parku vračam proti izhodu, je na travi posejanih že več veselih družbic, ki slavijo *hanami*: piknikujejo z jedačo in pijačo pa tudi s smehom, ki ga sicer kot tujec na Japonskem ne slišiš prav pogosto. Ob tem pomislim, da je Ritsurin-kōen morda *resnična* podoba tistega pravega raja. Saj mnogi ljudje verjamejo, da je »tam«, v nebesih, zares tako in še lepše kot v tem parku – na primer budisti »Čiste dežele«, pa muslimani, ki pričakujejo nebeški *džennet* ... Kaj pa kristjani, ali so zanje nebesa res »nekaj povsem drugega«? Utrujena duša naj občuti mir in radost v rajju. Le kaj bi hotela več? Toda v rajskem vrtu se *nekaj* vendarle ne izide. Mar naj bi mladoporočenca ostala za vekomaj brezčasna tam pod češnjevimi cvetovi? Če pa čas teče tudi »tam«, ali se ne bi začela dolgočasiti, si zaželela nekaj *drugega*? In ko bi prišla noč, mar se ne bi objela in »spoznala«, kot sta se Adam in Eva?

Ob koncu tega fragmenta naj navedem odlomek iz slavnega japonskega romana:

Proti koncu tretjega meseca, ko so zunaj na deželi v sadovnjakih že odpadali najlepši cvetovi in je petje divjih ptic že zgubljalo začetno mikavnost, se je zdelo, da postaja Murasakin pomladanski vrt od dne do dne očarljivejši. Ali je moglo biti kaj bolj vabljivega kot gozdiček na griču onstran ribnika, most, ki je držal od otočka do otočka, mahovita obrežja, ki so vsak dan, ne, vsako uro bolj zelenela? »Ko bi le mogli priti tudi tja!« so vzdihovali mladi dvorjani. Naposled je Gendži sklenil spustiti čolne v ribnik ... [Mrs. II. (24) 319]

(29. 12. 2022, po dnevniškem zapisku z dne 5. 4. 2019)

Diamantna sutra

V mahajanskem budizmu, zlasti v kitajskem *chanu* (in japonskem *zenu*), je *Diamantna sutra* eno izmed najpomembnejših in najbolj čaščenih svetih besedil, obenem pa je poleg *Sutre srca* (in morda še katere v sklopu obsežne zbirke suter *Prajñāpāramitā*, kar pomeni »Popolna/dovršena modrost«) najbolj radikalna zavrnitev obstoja »jaza« in nasploh (sámo)lastne »bitnosti« (*svabhava*) vseh bitij in/ali stvari (v skrt.: *dharma*, kar pa pomeni tudi nauk, misel, zakon idr.). V *Diamantni sutri* gre torej za ostro izražen nauk o »ne-jazu« (*anātman*, jap. *muga*) in/ali »praznini« (*śūnyatā*) vseh *dharm*.

Diamantna sutra je bila izvorno zapisana v sanskrtu v 2. st. n. š. (ali pozneje) z naslovom *Vajracchedikā*, kar pomeni »Diamantno rezilo«, vendar se izvirnik ni ohranil, tako da je znana v kitajskem prevodu, ki ga je opravil budistični menih Kumārajīva ok. leta 400.²³ – Prispodoba diamanta ima tri glavne simbolne pomene: 1) ta sutra »od-reže« kot najbolj oster diamanten nož vse napačne človeške misli, predstave, občutja itd. o jazu in neodvisnem obstoju vseh *dharm*; 2) diamant »reže« oz. lomi tudi svetlobo in jo razprši v čudovito mavrico nešteti odsevov; 3) diamant je najbolj trdna snov, ki s svojo brezčasnostjo prispodablja samega Budo (Tathāgato) in obenem tudi resnično »takšnost« (*tathāta*), jedro budističnega nauka (*Dharme*). – Sutra je napisana v obliki dialoga med Budo, »Prečastitim«, in njegovim starejšim učencem Subhūtijem v legendarnem gaju Džeta, njunemu pogovoru pa prisostvuje »1250 *bhikkhujev* [menihov] in mnogo *bodhisattv* plemenitega duha« [DmsA. 111 (I)]. Poglejmo odlomek:

Buda je rekel Subhūtiju: »O Subhūti, kdor se je odločil za pot *bodhisattve*, mora pri sebi priseči takole: 'Kolikor je bitij na tem svetu, bodisi da so rojena iz jajca ali maternice, iz mokrote ali s preobrazbo, bodisi da imajo obliko ali so brezoblična, bodisi da imajo ime ali so brezimna, ali pa nimajo niti imena niti niso brezimna, vse do koder sega znani svet bitij – vsa ta bitja moram odrešiti v nirvani, brez preostanka! In vendar, potem ko odrešim vsa ta nešteta bitja, ni odrešeno nobeno bitje.' – In zakaj? O Subhūti, nihče ni *bodhisattva*, če zanj(o) o(b)staja misel <v angl. prev. *idea*>, da je bitje, misel, da je živo bitje ali oseba.« [DmsA. 113–114 (III), gl. tudi DmsB. 77]

Ta poudarek, da »ni bitja«, da »ni (o)sebe«, ki bi bil(a) v nirvani odrešen(a), in da ni niti samega odrešitelja (*bodhisattve* in/ali *budde*) kot (o)sebe, je v *Diamantni sutri* nekakšen leitmotiv, ki se prepleta z naukom o zanikanju lastne »bitnosti« (*svabhava*) vseh stvari/bitij (*dharm*). – »In zakaj? Zato, o Subhūti, ker v plemenitem duhu *bodhisattv* ne obstaja misel o jazu, niti misel o bitju, niti misel o živem bitju, niti misel o (o)sebi.« [DmsA. 117 (VI)] In kakor ni (o)sebe, tako ne obstaja »niti stvar niti ne-stvar« (*ibid.* 118). In če beremo dalje: »Tisti, ki se imenuje *arhat* [tj. tisti, ki je spoznal pravo 'naravo stvari'], ni individualno bitje: prav zato se imenuje *arhat*« (*ibid.* 121 (IX)). Itd. – A vendar pri tem diamantno ostrem rezilu, radikalnem zanikanju tako jaza, (o)sebe, kakor tudi *svabhava* vseh *dharm*, ne gre za preprosto negacijo mene samega in vseh stvari/bitij tega sveta. To lahko (u)vidimo tudi iz na videz protislovne (natančneje: ne-binarne) formulacije v navedenem odlomku, namreč ko Buda omeni bitja, ki »nimajo niti imena niti niso brezimna« (poudaril MU). Tu gre za »negativno« dialektiko v slogu Nagarjunove *tetraleme*, ki vključuje resničnost dvojne negacije. V japonski filozofiji, zlasti v Kjotski šoli, se ta logika izraža kot »pozitivna« dialektika

²³ Najstarejši fizično ohranjeni izvod *Diamantne sutre* je datiran z letnico 868 in naj bi bil »najstarejši ohranjeni in datirani izvod kake tiskane knjige nasploh« (nav. po *Wikipediji*). – Odlomke iz *Diamantne sutre*, ki sledijo, sem prevedel iz dveh referenčnih angl. prevodov: starejšega (Max Müller), gl. v Bibl. [DmsA], in mlajšega (Hsüan Hua), gl. [DmsB].

soku-hi, kar pomeni »je in ni«. Če gre za neko entiteto (stvar, obliko, stanje ipd.), ki jo označimo z variabla A, lahko *soku-hi* zapišemo s formulo: »A in ne-A« (ali z lat. veznikom *sive*, tj. 'oziroma', npr. bivanje-*sive*-ničnost, gl. Nishitani 1984, 72 isl.; tudi v našem fragmentu »Dvojni pogled«).²⁴

V logiki *Diamantne sutre* se implicitno zastavlja tudi vprašanje budističnega »nominalizma« (nasproti metafizičnemu »realizmu«). Večkrat se namreč ponovi nekakšna *consequentia*, ki pa ni in ne more biti logično sklepanje v zahodnem pomenu, na primer: »Lastnosti Bude [...] so ne-lastnosti Bude: *torej* <v angl. *therefore*> se [le-te] imenujejo lastnosti Bude.« [DmsA. 120 (VIII), poudaril MU] – Subhūti analogno odgovori na Budovo (sicer bolj retorično) vprašanje, ali je Tathāgata (tj. sam Buda) lahko viden v obliki svojega vidnega telesa: »Tathāgata uči o ne-obliki [svojega] vidnega telesa: *torej* [ali prav zato] se [to] imenuje oblika vidnega telesa« (*ibid.* 137 (XXXI)). Če bi to ponavljajočo se »formulo« razumeli kot logično sklepanje z veznikom *torej*, bi bilo to napačno (natančneje: ne-nujno) sklepanje tipa »Če A, potem ne-A: *torej* A« – vendar je pri tem treba upoštevati sintagmo *se imenuje*, se pravi, da bi bila logična forma tega »argumenta« kvečjemu »Če A, potem ne-A: *torej* A'«, to pa ni več logična napaka, saj v premisi nastopa entiteta A, v sklepu pa (le) njeno ime A'.²⁵ S to formalno distinkcijo je »paradoks« sicer raz-rešen, ostaja pa težje vprašanje: ali je budistična logika (in posledično tudi ontologija) res *nominalistična*?

In kje v *Diamantni sutri* najdemo druga dva simbolna pomena diamanta? Misel o diamantu kot svetlobni prizmi, ki ustvarja čudovito mavrico bežnih odsevov, nešteto minljivih *dharm* (»kolikor je zrnec peska ob bregovih reke Ganges«), najdemo šele na koncu, vendar zelo poudarjeno. Na vprašanje, kako bi to sutro lahko razložil(i) »drugim«, tj. tistim, ki še niso *bodhisattve* ali *arhati*, Buda odgovori v verzih, z lepo pesniško prisposodo:

*Vse pogojene dharme
so kakor sanje, prividi, mehurčki, sence,
kakor kapljice rose v svetlobi bliska:
(u)zri jih tako. [DmsB. 253 (XXXII)]*

Tretji simbolni pomen diamanta, tj. njegova nadčasna trajnost, pa je v *Diamantni sutri* ves čas prisoten v ozadju – kljub temu, da Buda Tathāgata v tej sutri in tudi drugje uči, da mora *bodhisattva* na koncu svoje poti (ki pa dejansko nima konca) opustiti tudi svojo lastno vezanost na budistični nauk, *Dharmo*. Diamant je namreč v prisposodi sama brezčasna »takšnost« (*tathāta*), uprisotnjena v Budi Tathāgati, v tem liku-brez-lika, ki nikoli ne pride niti ne odide:

O Subhūti, če bi kdo rekel, da Tathāgata bodisi pride ali odide, da bodisi sedi ali leži, ta ne bi razumel pomena mojega nauka. In zakaj? Tathāgata niti ne pride od nikoder niti nikamor ne odide: in prav zato se imenuje Tathāgata [tj. 'Tako (kot) pride']. [DmsB. 235 (XXIX)]

Ta »paradoks« sega čez logiko, ki nas sicer s trdno roko vodi skozi *Diamantno sutro*.

(17. 1. 2023)

²⁴ Prim. tudi razlago *soku-hi* pri D. Suzukiju [HKM, 214–218]; Suzuki to jap. sintagmo interpretira kot »logiko afirmacije-v-negaciji« (rečeno v terminologiji zahodne logike) – to drži, vendar se mi zdi problematično njegovo nadaljevanje: »iz afirmacije neposredno sledi negacija, iz negacije afirmacija«, kar naj bi »v današnjem jeziku [logike] pomenilo, da sta afirmacija in negacija 'sámo-identični' <*self-identical*>« (*ibid.* 215). Mar ni s to *afirmacijo* identitete rečeno že preveč?

²⁵ Ob tem pomislim(o) na razlikovanje med nekim *izrazom* in *imenom* tega izraza, med »objekt-jezikom« in »meta-jezikom« v logični semantiki Alfreda Tarskega, ki s tem razrešuje paradokse tipa »Lažnivec« (gl. Uršič 1987, 14–24).

»Le kje naj se nabira prah?«

Hui Neng (638–713), v jap. Enō, znameniti Šesti patriarh kitajskega *chan* budizma (in tudi jap. zena) s svojo na pol legendarno življenjsko zgodbo pa tudi z domnevno mumijo še vedno buri duhove. V dveh starih kitajskih virih, obsežni kroniki vseh patriarhov *chana* z naslovom *Prenos svetilke*, zlasti pa v zelo vplivni *Platojski sutri* (kit. *Tánjīng*, angl. *Platform sutra*)²⁶, v kateri so strnjeni Hui Nengovi nauki, ki naj bi jih učil s svojega »platoja«, zapisal pa njegov učenec Fa Hai, saj je bil sam Hui Neng nepismen (!), je ohranjena zgodba o tem, kako je mladenič iz revnega okolja postal Šesti patriarh. Nekoč, ko je v bližnjem mestecu prodajal nabrani les za kurivo, je pri nekem trgovcu slišal verze iz *Diamantne sutre*, ki so nemudoma pritegnili njegovo pozornost, in ko je izvedel, da je v sosednjem mestu velik budistični tempelj, v katerem poučuje Peti patriarh Hong Ren, se je poslovil od svoje ovdovele matere in se nemudoma napotil tja. Hong Ren ga je po kratkem preizkusu njegove bistrosti sicer sprejel, vendar je moral Hui Neng v templju opravljati »nižja«, oskrbovalna dela.

Nekega dne, osem mesecev pozneje, se je Peti patriarh odločil, da bo izbral naslednika, in je vsem svojim učencem naročil, naj napišejo nekaj verzov, iz katerih bo videl, ali so na pravi poti razsvetljenja. Nihče si ni upal napisati verzov, razen njegovega glavnega učenca Shen Xiuja, ki so ga drugi že videli kot Šestega patriarha, pa še ta je napisal verze sredi noči na steno hodnika, da ne bi nihče pomislil, da hoče učitelju že zdaj odvzeti njegovo mesto. Shen Xiu je napisal:

*Telo je drevo razsvetljenja,
duh je kakor čisto zrcalo.
Vselej ga skrbno brišemo,
da se na njem ne nabere prah.* [Pls. 130 <6>]²⁷

Zjutraj je stari patriarh prebral te verze in vprašal Shen Xiuja, ali jih je on napisal, kar je le-ta potrdil. Patriarhu so bili verzi sicer všeč, vendar je rekel, da Shen še ni povsem razsvetljen, in mu naročil, naj napiše nove verze, toda Shen tega ni zmožel. – Po dveh dneh je prišel tam mimo Hui Neng (ki se je sicer večinoma zadrževal v prostorih za posle) in prosil nekega nižjega meniha, naj mu prebere verze na steni, potem pa še, naj zraven napiše njegov »odgovor«:

*Razsvetljenje izvorno ni drevo,
tudi zrcalo nima stojala.
Budova narava je vedno jasna in čista,
le kje naj se nabira prah?* [Pls. 132 <8>]²⁸

Ko je stari patriarh Hong Ren prebral te verze in izvedel, da jih je sestavil Hui Neng, ga je opolnoči poklical k sebi in poučil o nauku *Diamantne sutre*. Pri stavku »Ne bodi vezan [na stvari, *dharme*],

²⁶ Najstarejši ohranjeni izvod *Platojske sutre*, ki je nastal ok. leta 850, je bil najden v jamah Mogao v Dunhuangu in je referenčen za prevode v zahodne jezike, tudi za [Pls], gl. Bibliografijo.

²⁷ Številka v oklepaju <6> pomeni pagino v kit. izvorniku oz. odstavek v angl. prevodu [Pls]. – Te slavne verze je iz nekega drugega vira prevedla v slovenščino že Maja Lavrač v svoji knjigi *Onkraj belih oblakov* (1999, 51); poglavje o kitajskem budizmu iz te knjige je leto poprej objavila v zborniku *Panteizem* (ur. M. Uršič, *Poligraf* 1998, 179–197) pod naslovom »Na prazčetku ničesar ni, le kje naj se nabira prah?«

²⁸ Ohranjenih je več različic teh slavnih Hui Nengovih verzov, kar najbrž pomeni, da so bili zapisani šele po njegovi smrti. [Pls] poleg zgoraj navedene navaja tudi drugo različico, v kateri imata prva dva verza nekoliko drugačen pomen: *Duh je drevo razsvetljenja, / telo je stojalo zrcala. / Izvorno zrcalo je jasno in čisto; / le kje bi bilo motno zaradi prahu?* [Pls. 132 (8)]. V prevodu Maje Lavrač pa v prvih treh verzih nastopijo še novi, malone nasprotni pomeni: *Razsvetljenje je kot drevo, / duh ni kot čisto ogledalo. / Na prazčetku ničesar ni, / le kje naj se nabira prah?* (Lavrač 1999, 52)

tvoj duh naj bo prost vsakega domovanja!« je Hui Neng doživel razsvetljenje.²⁹ Stari patriarh mu je na skrivaj predal svojo obredno obleko, kar je pomenilo, da ga je imenoval za svojega naslednika, tj. Šestega patriarha *chana*. Ko so to izvedeli drugi menihi, ki so podpirali Shen Xiuja, je moral Hui Neng zbežati čez reko v gore. V izgnanstvu je ustanovil »Južno šolo« *chana*, šolo »nenadnega razsvetljenja«, ki je sčasoma prevladala nad »Severno šolo« Shen Xiuja, šolo »postopnega razsvetljenja«, čeprav se v *Platojski sutri* prepletata. Razlika med njima se pozneje odraža tudi v dveh glavnih japonskih smereh zena, to sta *rinzai-zen* (v katerem imajo glavno vlogo koani) in *soto-zen* (*zazen*, »sedenje«).

Razlagalci Hui Nengovih verzov jih primerjajo s Shen Xiujevimi in v njih razbirajo razliko med nenadnim in postopnim razsvetljenjem: pri slednjem moramo vselej »skrbno brisati« zrcalo duha, za Hui Nenga pa je Budova narava »vedno jasna in čista«, že vseskozi prisotna v vsakem od nas, samo odkriti jo moramo in to se zgodi nenadno. Zanimivo pa je pomisliti, kaj je pri obeh poteh *skupno* – predvsem dvoje: zrcalo in prah. Glede zrcala najbrž lahko dokaj zanesljivo rečemo, da prisposodblja duha, »Budovo naravo«. *Kaj pa pomeni prah?* Tu sta možni (vsaj) dve precej različni interpretaciji. *Prva*: Na zrcalu ne sme in tudi ne more biti nobenega prahu, ker je Budova »takšnost« (*tathāta*) popolnoma čista, v nirvani osvobojena vseh *dharm* (stvari, misli, predstav, čustev, tudi same budistične *Dharme*), in sicer v tem smislu, da nobene *dharme* »v resnici« sploh *ni*, da so vse zgolj iluzije, ki se jih je treba v čistem duhu osvoboditi, jih vse »odložiti«, morda celo »izničiti«. ³⁰ Takšno interpretacijo prisposodbe, po kateri so »prah« same *dharme*, podpira tudi že navedeni prevod: »Na prazračetu ničesar ni, le kje naj se nabira prah?« (gl. Lavrač 1999, 52) – Vendar pri tem ostaja vprašanje: če v/na zrcalu ni prav nobenega prahu, torej nobenih *dharm*, če je povsem zloščeno in tudi »nima stojala« [Pls], kako potem lahko sploh vidimo *sámo* zrcalo? Mar niti v samsari ni zrcala-duha (se pravi, da je *anātman* popoln, absoluten)? O čem pa potem sploh govorimo? Zato je morda – zgolj domnevam – pravilnejša *druga* možnost razumevanja Hui Nengovih verzov (bolj sledeč mahajanski formuli *nirvana=samsara*): tudi po nenadnem razsvetljenju moramo z zrcala-duha še vedno »skrbno brisati« prah, kot je napisal Shen Xiu (torej nasprotje med njima kljub vsemu ni nepremostljivo?), zato da v razsvetljenem, čistem, izvornem duhu zremo »takšnost« vseh *dharm*, ki »so kakor sanje, prividi, mehurčki, sence, kakor kapljice rose v svetlobi bliska«, kot piše na koncu *Diamantne sutre*.

A tudi če *dharme* niso resnične, je v njih veliko lepote. – Hui Nengov mlajši sodobnik, pesnik Wang Wei je avtor pesmi »Jelenja ograda«:³¹

*V praznoti gora
kjer ni videti človeka
kjer se sliši le odmev njegovega glasu
se v večernem soncu
globoko v gozdu
kopljejo preproge zelenega mahu*

(21. 1. 2023)

²⁹ To je stavek, ki v *Diamantni sutri* nastopa v več različicah, gl. [Dms], pogl. IV, X, XIV, XVII idr. V referenčnem izvodu *Platojske sutre* iz Dunhuanga [Pls] sicer ni eksplicitno naveden, najdemo pa ga v enem izmed poznejših zapisov te sutre, ki ga hranijo v *soto-zen* templju Koshō-ji v mestu Uji blizu Kjota (gl. v [Pls] opombo 41 prevajalca Yampolskega).

³⁰ Podobno kot v Plotinovi maksimi *Áphele pánta*, »Odloži vse!« (gl. tudi Uršič 2022, 379).

³¹ Prev. Maja Lavrač v knjigi: *Onkraj belih oblakov*, str. 171.

»Ne ena sama stvar«

Harada Shodo (roj. 1940), po vsem svetu znani učitelj (*roshi*) zen budizma, avtor vrste knjig in lepih kaligrafij, opat tristo let starega *rinzai*-zen templja Sogen-ji v Okayami, ki ga obiskujejo tudi številni zahodni praktikanti in mojstri zena, je napisal knjigo z naslovom – če ga prevedem iz angleščine – *Ne ena sama stvar: komentar k Platojski sutri*.³² Harada prepleta in povezuje metode *rinzai* in *sōtō*-zena ter poudarja pomen *zazena*, dolgih skupinskih »sedenj« (*sesshin*, »dotiki srca-duha«), ki so značilna za *sōtō*-zen meditacijske prakse (zanje bi lahko rekli, da so »postopne«), tako da ga imata obe zenovski smeri za *roshija*.

Sintagma *Ne ena sama stvar* je najbrž povzeta iz že omenjene poznejše, za tretjino daljše različice *Platojske sutre* iz templja Kosho-ji, v kateri piše (prevajam čim bolj dobesedno): »Vse neštene Budove dežele so iste kot prazno nebo. Čudovita narava človeka je izvorno prazna; ni (dobiti) ene same stvari <v angl. *there is not one single thing to obtain*>. Resnična praznina sebe-narave <*self-nature*> je ravno takšna. Dragi prijatelji, poslušajte mojo [tj. Hui Nengovo] razlago praznine in potem vztrajajte v praznini.« (Glej [Pls], str. 146 (24), op. 113.) – Teh vrstic ne najdemo v (naj)starejšem ohranjenem zapisu *Platojske sutre* iz Dunhuanga, so pa v Kosho-ji različici dodane kot nekakšna razlaga pasusa, ki je v obeh verzijah:

Zmogljivost duha je široka in velikanska, prostrana kot nebo. Ne sêdi z duhom, zazrtim <angl. *fixed*> v praznino <*emptiness*>. Če boš tako [meditiral], boš padel v nevtralnno <*neutral*> vrsto praznine. Praznina [pa] vključuje sonce, mesec, zvezde in planete, veliko zemljo, gore in reke, vsa drevesa in trave, slabe in dobre ljudi, slabe in dobre stvari, nebo in pekel; vsi so sredi praznine. Praznina človeške narave je tudi takšna. [Pls. 146 (24)]

Pri zgoraj navedenih, očitno pozneje dodanih vrsticah pa je malce nenavadno, da pravzaprav sploh niso kaka razlaga tega pasusa, saj se zdi, kakor da govorijo o nečem drugem – kakor da bi tisti, ki je dodal te vrstice v Kosho-ji ediciji *Platojske sutre*, poskušal nekoliko omiliti, »nevtalizirati« *polnost* praznine (sonce, mesec, zvezde itd.) in s tem »uskладiti« zapis te sutre z domnevnim Hui Nengovim izvornim naukom oziroma s kitajsko »Južno šolo« ter, posledično, bolj približati to slavno sutro japonskemu *rinzai*-zenu, čeprav se stavek na koncu tega dodatka »Vztrajajte v praznini« morda bolj sliši v duhu »Severne šole« oziroma *sōtō*-zena. – Domnevam, da ta poskus preseganja njenega nasprotja ali, bolje rečeno, ta »dvojni pogled« odraža hotenje obeh glavnih smeri zena, da se sklicujeta na nauk legendarnega Šestega patriarha, ki je po izročilu zapisan v *Platojski sutri*.

Roshi Harada je pripadnik *rinzan*-zena, vendar tudi z močno izraženo naklonjenostjo do prakse *zazena*, meditacijskega sedenja kot metode »postopnega razsvetljenja«, ki je bolj poudarjena v *sōtō*-zenu. V knjigi *Ne ena sama stvar* Harada večkrat navaja za osvetlitev pomena te sintagme Hui Nengov stavek (verjetno iz Kosho-ji edicije *Platojske sutre*), in sicer v naslednjem kontekstu: »Z vprašanjem 'Kakšen je bil tvoj obraz, preden so bili rojeni tvoji starši?' nam je Šesti patriarh dal koan, ki je danes splošno znan. In ko je rekel 'Izvorno ne [obstaja] ena sama stvar', je to resnično prvino izrazil z besedami na izviren način. Nič ni [za] imeti <*there is nothing to have*>, nič [za] oprijeti se; ni prejšnjega izkustva, ni prejšnjega (spo)znanja ...« (Harada 2018, 24). – Navezujoč se na besede samega Hui Nenga in na Haradov poskus njihove razlage, pa lahko v sintagmi *Ne ena sama stvar* –

³² Shodo Harada: *Not One Single Thing. A Commentary on the Platform Sutra* (2018). V slov. prevodu imamo njegovo knjižico *Zazen: praktična navodila za meditacijo* (2020).

če stopim korak ali dva naprej, morda tudi »vstran« (?) – razberem poleg »ne imeti ...« še dva druga, med seboj sicer različna, vendar v zenovskem »dvojnem pogledu« tudi komplementarna pomena: (1) Da ne obstaja nobena stvar (*dharmā*) kot *sama*, ločena od vseh drugih stvari, tj. da so vse stvari medsebojno, »holistično« povezane v »soodvisnem nastajanju« (*pratītya-samutpāda*); to pa implicira, da praznina (*śūnyatā*) ni prazna v »nevtralnem« smislu, temveč da je »v« njej vse, sonce in zvezde, čuteča in trpeča bitja, stvari in misli, predstave in spomini itd.; in ne nazadnje to pomeni, da sprejmemo osnovno mahajansko formulo *samsara=nirvana*. Spričo te »enačbe« pa je v sintagmi *Ne ena sama stvar* prisoten še drugi, s (1) sicer povezan, vendar tudi ločen pomen: (2) Da nobena stvar (sploh) *ne obstaja*, zlasti ne kot *svabhava* (tj. z »lastno naravo«), namreč da ne obstaja kot neka posamična »substancialna« bitnost (v smislu zahodnega ontološkega partikularizma in/ali individualizma, npr. pri Aristotelu ali Leibnizu); kajti vse, kar je v nas in (hkrati) v svetu, je prosojno kot nebo, tekoče kot vesoljna reka, neresnično kot odsevi ali sence, sanjsko »kakor kapljice rose v svetlobi bliska« [Dms. XXXII], ali še drugače rečeno, da je *sāma nirvana* (četudi »v« samsari) »čista«, *prazna* kot nebo. Ta misel (2), to občutje pa je morda bližje *rinzai-zenu* kot *sōtō-zenu*.

V skladu z zenovskimi nauki in praksami Harada v knjigi *Ne ena sama stvar* vseskozi poudarja povezanost meditacije in (spo)znanja. Njegova analiza in razlaga *Platojske sutre* pa je tudi filozofsko-teoretsko zanimiva. Najprej tu najdemo mnogo globokih misli o prostoru in času, o vesoljni »polni« praznini in »časni« večnosti. Pri tem gre za zenovske in tudi širše budistične paradokse, uzrte v »dvojnem pogledu«, kot na primer: *śūnyatā* je povsod-in-nikjer (gl. Harada 2018, 45); ali »tvoje oko postane [v razsvetljenju] oko celotnega vesolja« (*ibid.* 68), ali »vselej smo prav tu, prav zdaj« (*ibid.* 92), obenem pa »smo vselej tekoči« (*ibid.* 88) ipd. – Vodilna nit Haradove knjige, ki sledi sami sutri, pa je tista misel, ki je razsvetlila tudi Hui Nenga: »Če nikjer ne domujemo <*abiding nowhere*>, se prebudi naš razsvetljeni duh.« (*Ibid.* 23). To »ne-domovanje« (*non-abiding*) pomeni ne-vezanost (*no attachment*) na katerokoli stvar (*dharmo*), in vendar se nam v razsvetljenju razodenejo vse stvari v svoji resnični »takšnosti« (*tathāta*) – tudi naš človeški (ne)jaz oziroma »bistvo našega uma«:

Ne-domovanje ali ne-vezanost je značilna za bistvo našega uma. V ne-vezanosti nimamo časa, da bi bili ujetniki stvari: vselej smo tekoči [...], postanemo roža, postanemo mesec, postanemo zvezde – potopimo se/vpiti smo <*we are absorbed*> vanje, postanemo vse, kar srečamo, vse v popolnosti. To je naše pravilno stanje duha. (Harada 2018, 88)

Ob tem pa je v budističnih spisih vedno znova prisotna prispodoba zrcala: »Ne-misel je kakor zrcalo, ki natančno odseva <*reflects*> samo tisto, kar pride predenj, brez mnenj in čustev o tem, kar odseva.« (*Ibid.* 91) To je stara modrost, ki je ne uči samo budizem, temveč tudi antični stoiki, Descartes in Spinoza, vsak na svoj način – ne pa, na primer, Sokrat, niti Platon. Tudi zame ostaja odprto to véliko vprašanje: Ali je resnična modrost – zlasti pa razsvetljenje, odrešenje – mogoča brez čustva ljubezni, brez *erosa*? Če (se) vprašam še drugače: Ali se človeška ljubezen lahko razširi na vse vesoljstvo in postane božanska? Harada *roshi* dobro vé tisto, česar bi se morali zavedati mi vsi in vselej: »Kako dragoceno je biti živ prav ta hip!« (*Ibid.* 32).

(23. 1. 2023)

Verzi sijočega bobna

Mahajanska *Sutra zlate svetlobe* (*Suvarnaprabhāsa sūtra*, v angl. *The Golden Light Sutra*) je ohranjena v prevodih iz sanskrta: v stari kitajščini, japonsščini, korejščini, tibetanščini, ujgurščini, prevedena pa je tudi v angleščino.³³ V njej nastopa množica častitljivih oseb, od samega Bude Tathagate, »mnogih *tahtagat*« (*buddh*) in *bodhisattv* ter »deset tisoč božjih sinov«, vedskih bogov in boginj, do številnih kraljev in princev – in najbrž je bila ravno zaradi slednjih tako čaščena v dinastijah daljnega Vzhoda. Njena »politična« poslanica je nauk, da morajo biti vladarji s svojim vedenjem in modrostjo vzorniki za ljudstvo ter da bo prav ta sutra varovala njihova kraljestva, če se bodo držali njene *Dharme*.

Poleg srhljivega osemnajstega poglavja – ponovitve zgodbe iz stare budistične *džatake*, v kateri se princ Maharatha v svojem brezmejnem sočutju do vseh trpečih bitij žrtvuje tako, da se dá pojesti lačni tigrici, zato da bi nahranila mladiče, isto noč pa ima kraljica, njegova mati, strašne »preroške« sanje – in mnogih drugih kraljevskih motivov je v tretjem poglavju *Sutre zlate svetlobe* njen najbolj znani pasus, vizionarske sanje o zlatem bobnu, ki s svojim zvočnim ritmom oddaja žarke/bliske sončne svetlobe, ti pa se spreminjajo v verze samega Nauka:

Potem je *bodhisattva* po imenu Ruchiraketu zaspal. V sanjah je uzrl zlat boben, katerega svetloba je sijala kot zlato sonce. V vseh smereh je nepreštevno in nepredstavljivo mnogo *tathagat* oznanjalo *Dharmo*; sedeč na prestolih pod diamantnimi drevesi so bili obkroženi z več sto tisoč bitji <v angl. *beings*>. Nato je uzrl bitje v podobi brahmana, ki je udarjalo po bobnu. Iz bobnenja so se na vse strani razlegali izpovedni verzi <angl. *confessional verses*>. / Ko se je *bodhisattva* Ruchiraketu prebudil, se je nemudoma spomnil teh verzov. Ohranjajoč jih v spominu, je po koncu noči z nekaj tisoč bitji zapustil mogočno mesto Rajagraha. Povzpeli so se na Jastrebov vrh, kjer je bil Tathagata. / Ruchiraketu je padel pred Tathagatove noge, ga trikrat obkrožil in nato sedel na eno stran. Sedeč na tej strani, se je *bodhisattva* poklonil Tthagati z rokami, sklenjenimi v znak spoštovanja, in recitiral verze, ki jih je bil v sanjah slišal iz bobna.³⁴

Ta pasus je celotno tretje poglavje *Sutre zlate svetlobe*. Najprej naj opozorim na zanimive sinestezije: zvoki bobna se »preobražajo« v svetlobne žarke, pulze ali bliske, slednji pa v besede, budistične verze. (Mimogrede, ali naj v tem prepoznamo tudi potrditev platonskega prepričanja, da sama misel, presežna ideja, biva močnejše od vseh njenih izrazov/odrazov v čutnih modalitetah oziroma da je misel/ideja vselej *resničnejša* od njenih »posnetkov« in zapisov?) – A pojdemo rajši dalje, sledeč *Sutri zlate svetlobe*: na začetku precej daljšega četrtega poglavja se vizionarske sanje iz tretjega ponovijo v verzih in prvi osebi: »Neke noči, ves zbran, sem sanjal te žive sanje: / videl sem velik in krasen boben, / ki je polnil svet z zlato svetlobo / in sijal kot sonce. / Bleščeče sijoč v vse kraje, / je bil viden iz desetih smeri. // Vsepovsod so sedeli *buddhe* / na prestolih iz dragocenega lapisa [*lazuli*] / in ob vznožju diamantnih dreves / so bile pred njimi zbrane stotisočere množice. // Videl sem bitje, podobno brahmanu, / ki je silovito tolklo po bobnu, / in ko je bobnalo, / so zveneli verzi: ...« [Gls. 4] – in temu videnju sledi skoraj sto kitic, večinoma štirivrstičnic (podobno kot v drugih mahajanskih

³³ Poleg daljšega odlomka iz *Sutre zlate svetlobe* v slov. prevodu Nine Petek (gl. naslednjo opombo), uporabljam angl. prevod [Gls], gl. Bibliografijo.

³⁴ Prevod tega pasusa [Gls. 3] je mestoma – zaradi konteksta in pisanja imen v tej knjigi – malce jezikovno modificiran, vendar je vsebinsko ekvivalenten prevodu Nine Petek iz njene knjige *Na pragu prebujenja* (Petek 2022, 213).

sutrah), ki izražajo razne »izpovedi«, od priprošenj oziroma molitev prek spovedi v ožjem pomenu do pričevanj o duhovnem očiščenju ter hvalnic Bude Tathagate. Naj navedem le nekaj primerov tega zlatega »bobnanja« svetega nauka. Prva kitica, takoj za *bodhisattvovim* pričevanjem o sanjskem videnju, se glasi: »Z zvokom tega veličastnega bobna zlate svetlobe / naj preneha trpljenje nižjih transmigracij [cf. ponovnih rojstev], / naj bo odvrnjen Jama [bog smrti] in beda treh kraljestev [preteklosti, sedanjosti in prihodnosti] / v trojno tisočerih svetovih.« (*Ibid.*) In dalje: »Naj bo z zvokom tega veličastnega bobna pregnana nevednost sveta [...] Naj čuteča bitja postanejo pogumna in neustrašna [...] Naj se pomirijo njihova navezanost, sovraštvo in nevednost« (*ibid.*) itd. Temu sledijo spokoritve: »Karkoli sem storil: / če nisem upošteval *buddh* in naukov / pa tudi *šravakov* [tj. sledilcev budistične poti], / se v celoti spovedujem teh dejanj« (*ibid.*). In ne nazadnje so tu še očiščenja, npr.: »Použita v plamenu slabih strasti, / čuteča bitja gorijo kot bakle. / Poživljena in pomirjena pa so / v mesečinski svetlobi *buddh*« (*ibid.*) itd. – Ogenj in/ali mesečina? Prav ta »dvojni pogled« je ključnega pomena v budizmu, zlasti v mahajani.

Nina Petek v knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* razlikuje tri vrste sanj v mahajani (in tudi širše): 1. preroške sanje, 2. sanje kot prizorišče razodetja in znamenje duhovnega napredka, 3. soteriološke sanje (gl. Petek 2022, 204–220). Sanje o zlatem bobnu uvršča v drugo skupino, ker v njih sanjavec »neposredno komunicira z različnimi božanstvi [...] in od njih prejme celo kak pomemben nauk« (*ibid.* 211). In dalje: »V nekaterih sutrah se pojavijo številne zanimive analogije med prebujenjem kot razsvetljenjem in prebujenjem iz sanj« (*ibid.* 220). Gre za analogije med Prebujenjem iz »sanjske« (ne)resničnosti vsega sveta in vsakdanjim prebujenjem iz nočnih sanj v jutranjo budnost, za analoško *spoznanje*, da so Sanje (sveta) *kakor* sanje (noči), kajti »ko se [*bodhisattva*] prebudi iz sanj, pomisli: 'Vse to, kar pripada trem svetovom [tj. preteklosti, sedanjosti in prihodnosti], je kot sanje'« (*ibid.* 215). Tudi sam Buda Tathagata v *Sutri zlate svetlobe* reče, da »sanje in budnost nista različni stanji« (*ibid.* 219). In sklepni verzi te sutre se glasijo: »Vsa bitja so po naravi kakor v snu. / So kakor prostor in njegova narava: / iluzija, privid, mesec, ki se zrcali na vodni gladini. / O, Buda, tebi je dana vélika praznina!« [Gls. 21]

Analoški miselni prenos (ne)resničnosti sanj na Sanje je gotovo pomemben mejnik na budistični poti. Toda – ali je to izenačenje nočnih sanj z dnevno, vsakdanjo budnostjo tudi izkustveno, doživlajsko, »fenomenološko« razvidno? Moj (ne)jaz bi prej rekel, da je očitna *razlika* med sanjami in budnostjo, saj če se zbudim iz slabih sanj, si rečem: 'O, hvala bogu, to so bile le sanje!' A tudi če se zbudim iz lepih sanj v neko mračno, moreče jutro, si rečem: 'O, ko bi le mogel ostati v teh sanjah!' – Toda zakaj sploh spimo in *zakaj sanjamo*? Razlika med nočnimi sanjami in dnevnimi Sanjami ima za čuteča bitja najbrž neki pomen, neki nam (še) zastrt smisel? S tem ne mislim na kako evolucijsko razlago, ki je najbrž tudi mogoča, čeprav bi bilo za preživetje tistih živali, ki so lahko plen roparic, verjetno boljše, če ponoči ne bi spale. Mislim na nekaj drugega: morda so sanje kot naše neposredno duševno *izkustvo razlike* med spanjem in budnostjo prva vrata v transcendenco, saj s svojo »transcendenčno napetostjo« v nas zbujejo željo, da se v naravi in duhu vzpenjamo k vse višjim, globljim resničnostim?

(5. 2. 2023)

Amor fati (skoraj dokument)

V biblični *Jobovi knjigi* starozavezni Bog Jahve skuša svojega »zvestega služabnika« Joba tako, da sklene dogovor s Satanom, namreč da mu dovoli, da Joba »udari« z vsemi najhujšimi nesrečami in neznanjskim trpljenjem, ter ob tem »stavi« nanj, da ga ne bo zapustil – in Job svojega Boga res ne zapusti, čeprav izgubi vso svojo družino, vse imetje, sam hudo zboli in je »poln tvorov« itd.; nazadnje pa mu Jahve, ker je Job vzdržal to strašno preizkušnjo vere, vse te dobrine »dvojno povrne« – ampak ob tem se težko izognemo vprašanju: kje pa so zdaj tiste *prve* oči, tiste *prve* duše, ki jih je ljubil Job? Kajti prave *ponovitve*, resnične povrnitve z zlom uničenega dobrega na zemlji ni. Morda je v nebesih, *morda*, najbrž pa tudi ne tako preprosto, kot si ljudje to radi predstavljamo.

Carl Gustav Jung je v svojih poznih letih napisal izjemno zanimivo razpravo *Odgovor na Joba* (1952).³⁵ Jung v tej razpravi razvija misel, da se Stvarnik (Jahve) zavé svojega stvarjenja in samega sebe šele v zrcalu zavesti ustvarjenega bitja – človeka: »Smrtnik [Job] je s svojo moralno držo, ne da bi vedel in hotel, privzdignjen nad zvezde na nebu, k višjemu znanju od samega Boga, k védenju, ki ga Bog ni imel« (Jung 1996, 245). Job v svojem trpljenju spregleda samega Jahveja: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko.« (Job 42,5) – V nekoliko poznejši *Knjigi modrosti* alegorično nastopa »Salomonova modrost«, v še poznejših apokrifih knjižnice *Nag Hammadi* pa je to poosebljena *božja* Modrost (heb. Hohma, gr. Sophia), ki po Jungu najavlja obrat v »božanski dramii« (Jung 1996, 248 isl.), ker je Jahvejeva »avtorefleksija« (*ibid.* 251). »Njeno sožitje z Jahvejem pomeni večno sveto poroko (*hieros gamos*), iz katere so spočeti in rojeni svetovi. Napoveduje se velika sprememba: *Bog se bo obnovil v misteriju nebeške poroke [...] in postal človek*« (*ibid.* 257). Jung povezuje božjo Modrost z Devico Marijo, kajti tudi za »blaženo med ženami« je značilna ljubezen do človeka in posredniška vloga med Bogom in smrtniki (gl. *ibid.* 258). V »drugem dejanju stvarjenja [...] *Bog postane človek*« (*ibid.* 260). »Jahve mora postati človek prav zato, ker je človeku storil krivico. [...] Prenoviti se mora, ker ga je njegova stvaritev preseгла« (*ibid.* 261). – In to je, po Jungu, *božji* »odgovor na Joba«, ki se naposled pretresljivo izrazi v Jezusovem vzkliku na križu: »*Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?*« (Mt 27,46). »Tu njegovo človeško bitje doseže božanskost, namreč prav v trenutku, ko Bog skusi smrtnega človeka in spozna, kaj je moral pretrpeti njegov zvesti služabnik Job. Tu je dan odgovor Jobu ...« (Jung 1996, 265).

Zdaj, ko skoraj trideset let pozneje znova berem Jungov *Odgovor na Joba*, me še vedno pretresejo te njegove prodorne *gnostične* misli, obenem pa me znova – še bolj kot takrat – navdaja dvom, da je *vesoljni* Bog doživljal takšno »človeško, prečloveško« *psihološko dramo*, o kateri bi lahko rekli: »Bog se uči / na mojem primeru«, kot je zapisal v eni svojih pesmi moj umrli prijatelj Jure (Detela 1992, 83). – Ali je bog, ki se uči od človeka, sploh še vesoljni Bog? Ali pa je to le še naša projekcija, »generični« Človek, novoveški Subjekt? – Po drugi strani pa se sprašujem: ali je biblični Bog, ki človeku (Jobu) s Satanovo pomočjo povzroči toliko zla, sploh dober in pravičen bog? Le kje je tu tista v teodicejah tolikanj čaščena božja Previdnost? – In tako pridem v mislih (spet nazaj?) k Usodi, nujni ali celo vsemogočni Naravi ... in naposled do »odrešujočega« občutja *amor fati*.

³⁵ C. G. Jung, »Odgovor na Joba« (*Antwort auf Hiob*, 1952, v angl. prev. *Answer to Job*, 1954), gl. v: *Religija in psihologija: Carl Gustav Jung*, zbirka *Poligrafi* št. 3/4 (1996), str. 231–278: v tem zborniku sem prevedel nekaj odlomkov iz te Jungove razprave in jih opremil z veznim tekstom. Naslov *Odgovor na Joba* je dvoznačen: gre za Jungov odgovor na *Jobovo knjigo* in obenem, sledeč njegovi interpretaciji, za božji, Jahvejev »odgovor« Jobu.

V antiki, predvsem v pozni, so stoiki izražali svojo »ljubezen do usode«, *amor fati*, ki v poznejši zgodovini odmeva prek Spinoze in nekaterih drugih vélikih duhov vse do moderne dobe. Nekdo je rekel, da je bil Nietzsche »zadnji stoik« v zahodni filozofiji, čeprav seveda stoik *sui generis* – in to vsaj deloma drži. Lahko bi dodali, da Nietzschejeva »dionizična« filozofija proglašča več življenske radosti in obenem zahteva manj čustvene vzdržnosti kot antični stoiški nauki, po drugi strani pa gotovo ni naključje, da je bil Nietzscheju blizu tudi stoično vzdržni budizem. V knjigi *Ecce homo*, v 10. fragmentu poglavja »Zakaj sem tako pameten«, je zapisal: »Moj obrazec za veličino v človeku je *amor fati*: da nočemo imeti ničesar drugače, ne naprej, ne nazaj, ne na vse veke. Nujno potrebno ne samo prenašati, še manj pa prikrivati – ves idealizem je zlaganost pred nujnim – temveč *ljubiti* ...« (Nietzsche 1989, 194). Zelo pogumno in lepo rečeno: ljubiti svet in imeti rad *to* življenje in ne hoteti »ničesar drugače«! Toda ali je v tem rešitev iz trpljenja, iz zla? Pa tudi: ali sploh zmoremo »ne hoteti ničesar drugače«? (Sam Nietzsche je hotel, da bi bilo marsikaj drugače!). Če bi bil idealizem res povsem »zlagan«, potem bi bilo seveda bolje, vsekakor pa bolj *resnično*, da bi shajali brez njega. Vendar se pri takšnem razumevanju idealizma ne morem strinjati z Nietzschejem. Menim, da je domnevna zlaganost idealizma, ki naj bi »zanikoval življenje« (to pozneje preinterpretira Heidegger kot »pozabo biti« itd.), le neka bolj ali manj »ideološka« *interpretacija* idealizma. V nasprotju s tem razumem *bistvo* idealizma predvsem kot prepričanje o resničnosti in presežni »moči« *duha*, kot mišljenje (o) prisotnosti transcendence v *imanenci*, kot ohranjanje »transcendenčne napetosti« v duši, ki je nujni pogoj prav vsakega smotrnega dejanja – in s tako razumljenim »to-svetnim« idealizmom, ki ne beži nekam tja gor v nebesa, marveč ostaja *tu*, »za zemlji«, v imanenci, ki jo preseva presežna svetloba duha (kar *eo ipso* pomeni sožitje duše s telesom), bi se najbrž strinjal tudi Nietzsche.³⁶

Večkrat ugotavljamo, da je naš čas v marsičem podoben pozni antiki, še posebej pa to lahko rečemo za »krizo idealizma«, za čedalje večjo odsotnost duše in duha v sodobnem življenju in svetu. Vse bolj nas preplavlja ravno-dušnost, ki jo mlade generacije skušajo odganjati z mislimi o neki novi »digitalni preobrazbi« sveta in človeka, z utvarami o prihajajočem, benignem »transhumanizmu«, prihodu »singularnosti« ipd. Nietzschejeve besede iz *Vesele znanosti* se dandanes slišijo kot zelo aktualne: »Evropejci smo pred velikanskimi razvalinami sveta, pri čemer to in ono še visoko štrli, čeprav je marsikaj trhlo in neznansko, večina pa že zadosti slikovito leži na tleh – kje so bile že kdaj lepše razvaline? – in je preraslo z velikim in majhnim plevelom.« (Nietzsche 2005a, 247 (338)) – Kljub vsemu pa Nietzsche še zdaleč ni bil kak zagrenjen »fatalist«, bil je tudi epikurejec *sui generis*, dionizično-tragični častilec lepote življenja in sveta. Poglejmo še tale biser iz *Vesele znanosti*:

»*Epikur*. – Ja, ponosen sem na to, da Epikurjev značaj občutim drugače kakor mogoče kdor si bodi drug – ne glede na vse, kar slišim in berem o njem, uživam srečo popoldneva starega sveta: – vidim, kako se mu oko ozira po širnem belkastem morju, čez obrežne čeri, na katerih počiva sonce, medtem ko se velike in male živali igrajo v njegovi svetlobi, varne in mirne kakor ta svetloba in njegovo oko. Tako srečo je mogel iznajti le kar naprej trpeči človek, srečo očesa, pred katerim se je umirilo morje bivanja, in se ne more nagledati nežne, grozljive kože morja: še nikoli dotlej ni bilo tako pohlevne naslade.« (Nietzsche 2005a, 72 (45))

(28. 2. 2023)

³⁶ Tematizaciji in mojemu razumevanju »pristnega« idealizma, tj. Platona in zlasti Plotina, se posvečam v svoji (pred)zadnji »Knjigi XI« z naslovom *Presežne prisotnosti: eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe* (2021); tam govorim tudi o svojem kritičnem odnosu in obenem občudovanju Nietzscheja (na str. 348–351).

Jiko to hana

A vrnilo se k vprašanju o (ne)jazu. Nishida Kitarō, utemeljitelj kjotske filozofske šole – v prvem nizu teh fragmentov smo govorili o njegovem osrednjem, z budistično tradicijo navdahnjenem pojmu »prostor nič« (*mu no basho*) – se je na svoji dolgi in zapleteni filozofski poti nenehno vračal k vprašanju jaza in/ali sebstva (jap. *jiko*, angl. *self*)³⁷, najbrž tudi zato, seveda pa ne samo zato, ker je gradil veliko filozofsko sintezo, miselni sistem, ki naj bi združeval japonsko (in nasploh vzhodno) in zahodno filozofijo. Ta sinteza mu je na njegov izviren način tudi uspela, čeprav ne ravno kot zaključen sistem, kajti Nishida je v razvoju od svoje prve temeljne knjige *Raziskava o Dobrem* (*Zen no kenkyū*, 1911) do zadnje razprave *Logika prostora nič in religiozni nazor* (*Bashoteki ronri to shūkyōteki seikaikan*, 1945) prešel skozi vrsto različnih, mestoma tudi težko združljivih miselnih faz, torej je bil v tem pogledu bolj podoben Schellingu kot Heglu. Morda lahko rečemo, da je prav s to zadnjo razpravo, ki jo je napisal kot nekakšno filozofsko oporoko dva meseca pred smrtjo, spomladi 1945, najbolj zaznamoval nadaljnji razvoj Kjotske šole in nasploh novejšje japonske filozofije, zlasti tisti njen velik del, ki tako ali drugače izhaja iz budizma. – V tem fragmentu se omejujem na prvi razdelek (od petih) te zelo zgoščene razprave, na Nishidovo premišljevanje o (ne)jazu.

Nishida je vse svoje življenje praktical zenovsko meditacijo, kot zveemo iz biografije, ki jo je napisal Nishitani Keiji, njegov najbližji učenec in poznejši predstojnik Kjotske šole. Po moji presoji je ravno spoj zenovsko navdahnjene intuicije (*chokkan*) in filozofske refleksije (*hansei*) tisto, kar je v Nishidovi filozofiji še posebej izvirno in dragoceno, zlasti za zahodnega bralca.³⁸ Vendar po drugi strani ne gre spregledati neke globoke tenzije, mestoma morda celo protislovja med Nishidovo budistično duhovnostjo in njegovim prizadevanjem, da bi japonsko filozofijo približal zahodni (in obratno), tenzije, ki je posebno izrazita pri njegovem vztrajanju v refleksijah o jazu, zavesti, sámozavedanju, sebstvu, v katerih je viden močan vpliv novoveške evropske filozofije, od Kanta in Hegla do Husserla in Bergsona idr. – Nishitani je v biografiji zapisal: »Nishida v svojem dnevniku opominja samega sebe, da zena ne smemo prakticalirati zaradi akademske filozofije« (Nishitani 2016, 31); in dodaja, da je Nishida poskušal filozofsko »prenoviti« zen, saj je bil »duh zena prav gotovo živ v njegovi filozofiji« (*ibid.* 35). Toda v zenu in nasploh v budističnem nauku o ne-jazu (*anātman*, jap. *muga*) jaz ne obstaja kot »substancni« ego, v strožjem pomenu ne obstaja niti sebstvo – zatorej je moral Nishida modificirati svojo filozofsko refleksijo jaza, jo postaviti v »prostor« (*basho*) ne-jaza ter protislovje med jazom in ne-jazom izraziti kot »protislovno identiteto« v »logiki predikata«, ki jo postavlja nasproti aristotelški »logiki objekta« (oziroma »slovničnega subjekta«). V prvem razdelku razprave *Logika prostora nič in religiozni nazor* je zapisal:

Delujemo v naši človeško-zgodovinski individualnosti, z individualnim namenom in sámozavedanjem <angl. *self-awareness*> – v individualnosti, ki ima strukturo absolutne

³⁷ V jap. je *watashi* običajni osebni zaimek 'jaz', toda v filozofskih kontekstih nastopa izraz *jiko*, ki ga angl. prevajalci praviloma prevajajo s *self*, v slov. 'sebstvo', čeprav bi *jiko* lahko ustrezal tudi – glede na kontekst v teh razpravah – filozofskemu pomenu lat. besede *ego* (npr. pri Descartesu) in/ali nem. *Ich* (kot transcendentni jaz pri Kantu, Fichteju, Husserlu idr.). Iz besede *jiko* izhaja sestavljenka *jikaku*, kar pomeni 'sám-zavedanje' ali 'sámopozornost' (angl. *self-consciousness* ali *self-awareness*), v budističnih kontekstih tudi 'sámoprebujenje' (v angl. *self-awakening*): prebujenje iz jaza (ega) v »ne-jaz« (v sebstvo?). – Kakorkoli že, pri teh izrazih je najbrž marsikaj »izgubljeno s prevodom«, pozorni moramo biti na njihovo dvo- ali več-značnost.

³⁸ Naslov druge pomembne Nishidove knjige je: *Intuicija in refleksija v sám-zavedanju* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei*, 1917, v angl. prev. *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, gl. Nishida 1987). Sám-zavedanje je torej »sintezni« spoj refleksije in (umske) intuicije.

protislovne identitete <*the absolute contradictory identity*> mnogega in enega. [...] To, da sem zavestno dejaven, pomeni, da opredeljujem samega sebe tako, da izražam svet v sebi. Sem ekspresivna monada sveta. [...] Naši zavestni svetovi so mesta <*places*>, v katerih izražamo svet v nas samih kot protislovno identiteto transcendentnega in imanentnega, prostora in časa. [...] Ta ekspresija pomeni protislovno identiteto in dinamično transakcijo zavestnega dejanja (sebe [samega]) <*self*> in sveta (drugega). Naše samo-zavedanje <*self-consciousness*> nima mesta v zgolj zaprtem, brez-okenskem jazu <*self*>. Vzpostavlja se z dejstvom, da jaz, s tem da transcendira samega sebe, zre <*faces*> in izraža svet. Kadar smo samo-zavedajoči se, tedaj smo že samo-presežni <*self-transcending*>. Toda takšna evidentna resnica nima mesta v filozofiji, ki substancializira jaz/sebstvo <*the self*> in [njegov] dej z nekim dogmatizmom, temelječim na logiki objekta. [...] kajti] samo-zavedanje je vselej inter-ekspresivno: svet zre svet, monada zrcali monado. (Nishida 1993, 51–53)

V tem pasusu je očiten Leibnizev vpliv na Nishido, a obenem tudi njegova kritika Leibnizevih monad »brez oken in vrat«. Pasus se nadaljuje z razmislekom o času (»vsak minljiv trenutek je večnost«), a o tem kdaj pozneje. Tu želim opozoriti predvsem na »protislovno identiteto« med jazom in ne-jazom, ki se preseže v eno-dvojnosti (ne)jaza, v sebstvu. Nishida pravi, da je ta protislovna identiteta s stališča posameznika »absolutna«, a obenem tudi relativna, kajti vsak (ne)jaz je vpet v vsepresežno »matrico« sveta, ki pa je vsakič prav v »meni« samem, v »mojem« najbolj notranjem sebstvu. Nishida to matrico imenuje »transpozicionalna« ali »transformativna matrica« – njen miselni izvor je budistično pojmovanje »soodvisnega nastajanja«, pri čemer se spomnimo tudi na vizijo Indrove mreže biserov-zrcal, čeprav je Nishida v tej razpravi izrecno ne omenja – in nadaljuje: »Zavestni dej (akt) je torej lahko razumljen kot transformativna funkcija same matrice, ki ima strukturo protislovne identitete. [...] V tej zvrsti transformativne matrice jaz/sebstvo <*the self*> zanika sebe in se prav s tem izrazi« (*ibid.* 56). Potem znova poudari »brezsubstancnost« tako samega jaza kot njegove izrazne matrice: »Zavestni dej je ustvarjaln brez podležeče substance ali temelja <*ground*>, kot absolutno protislovna identiteta prostora in časa, enega in mnogega, objekta in subjekta« (*ibid.* 57). Tu se Nishida približa Heglu (»substancia je subjekt«), vendar brez ontološko realnega Subjekta, celo brez Mreže, v katero je subjekt vpet in ki ga (v njuni vzajemnosti) omogoča. – Mar je potemtakem vse bivajoče zgolj »iluzija«, privid, vesoljni sen, kot učijo mnoge stare sutre? Mar tudi *mene* ni? S tem pa se Nishida kot filozof najbrž ne bi strinjal, kajti, kot pravi, »stališče samo-zavedanja – stališče enega <*of the one*>, ki je samo-ekspresiven v polnem monadološkem pomenu – je *sine qua non* [matrice]« (*ibid.* 56). Mislim, da je prav v tej *tenziji* med jazom in ne-jazom, v eno-dvojnosti (ne)jaza srž Nishidove filozofije, njegov most med vzhodom in zahodom.

Tudi Nishitani nas v knjigi o Nishidi opozarja na to tenzijo, denimo takrat, ko povzema in komentira izjavo svojega učitelja iz *Raziskave o Dobrem*, da je v vsej njegovi filozofiji prisotno »iskanje nekega trdnega, nespremenljivega principa« (Nishitani 2016, 128) in da je »dejansko eno samo resnično dobro: (s)poznati resničnega sebe <*the true self*>« (Nishida 1990, 145). Te tenzije, tega »protislovja« ni mogoče povsem adekvatno izraziti v filozofskem, pojmovnem diskurzu. Morda jo bolje razumemo, če rečemo: »Ko zrem cvet <*hana*>, jaz sam <*jiko*> postanem ta cvet« (*ibid.* 77).

(13. 3. 2023)

Mislim, torej nisem?

Ameriški filozof Daniel C. Dennett v svoji slavni knjigi *Pojasnjena zavest (Consciousness Explained, 1991)* dokazuje, da je zavest »virtualni stroj«, samozavedanje jaza pa zgolj »kartezijanski teater«. V poglavju »Arhitektura človeškega duha <mind>« pravi:

Ne obstaja en sam, dokončen »tok zavesti«, kajti ne obstaja neki centralni sedež, neki kartezijanski teater, v katerem se »vse združi« za potrebe centralnega pomenodajalca. Namesto takega enotnega (tudi če še tako širokega) toka obstaja množstvo kanalov, v katerih skušajo specializirani krogotoki v vzporednih pandemonijah opravljati svoje različne naloge in ob tem izdelujejo mnogotere osnutke. Čeprav ima večina teh fragmentarnih »pripovednih« osnutkov pri moduliranju trenutne dejavnosti le kratkotrajno vlogo, pa virtualni stroj v možganih nekaterim med njimi zaporedoma podeljuje nove funkcionalne vloge. Serijskost tega stroja (njegov »von neumannovski« značaj) ni »prirojena« strukturna lastnost, temveč posledica zaporedja koalicij demonskih specialistov ... (Dennett 2012, 305–306)

Kakšna latovščina! A ne gre samo za besedne ekstravagance, za kvazi-učena leporečja (teh smo, žal, v novejši filozofiji že vajeni), temveč za vsaj dve izhodiščni zmoti v tej brezdušni »filozofiji duha«: prvič, Dennett gleda na »duha« od zunaj, kot naravoslovni znanstvenik, ki proučuje npr. mravljišče; in drugič, analogija med zavestjo in strojem, v našem času digitalnim računalnikom, je zgolj hipotetična, še slabše: je ideološko pogojena, namreč »zainteresirana« predvsem za znanstveno razlago zavesti in konstrukcijo »mislečih strojev«. Domnevni izomorfizem³⁹ med računalnikom in človeško zavestjo in/ali možgani je le neka ne dovolj utemeljena analogija, predvsem pa stroju (še vedno) manjka tisto, kar je za človeško zavest bistveno: možnost refleksije, samozavedanja, ki jo Dennett zaničljivo zavrača kot »kartezijanski teater«; in ta njegova zavrnitev se ne nanaša samo na fiziološki *locus* jaza (*cogita*) v možganih (pri Descartesu naj bi bila to češarika, vendar je v nevroznanosti zamisel o takšni lokaciji jaza že zdavnaj presežena), niti samo na substancialnost kartezijanske *res cogitans*, temveč méri tudi na samo fenomenološko *izkustvo* zavestne *sinteze*, na eno(tno)st množstva zavestnih danosti v transcendentalnem jazu. Ob vsem tem kritičnem pompu pa Dennettu ne uspe »pojasniti« same zavesti, kvečjemu bi lahko rekli, da jo »raz-loži« (angl. *ex-plain*, v etim. pomenu: »postaviti ven na plano«, raz-po-staviti), s tem da jo de-konstruira v »mnoštvo kanalov«, raz-stavlja v »vzporedne pandemonije«, »fragmentarne naracije«, ki jih bojda opravlja naš softverski »virtualni stroj« v/na možganskem hardveru. Toda s tem Dennett ne odgovori oziroma ne »pojasni«, kaj zavest/duh sploh je in kako vznikne v človeku. Pri računalnikih pa je vprašanje najbrž še težje: le kako naj bi se zavest porodila iz še tako kompleksnih digitalnih algoritmov?

Se pa tudi Dennett ne more povsem izogniti našemu intuitivnemu občutku, da *jaz* v neki pojavnih oblikah vendarle obstaja(m), a ob tem pravi, da je naš/moj jaz zgolj »mit« in ga ironično imenuje »možganobiser« (*ibid.* 501). V razdelku z naslovom »Kako ljudje pletemo svoj jaz« on sam figurativno pleteniči: »Vsak normalen pripadnik vrste *homo sapiens* izdeluje svoj *jaz*. Iz svojih možganov plete mrežo besed in dejanj, pri čemer pa mu, tako kot pri drugih bitjih, ni treba vedno vedeti, kaj počne, temveč to preprosto počne.« (*Ibid.* 491) Slednje seveda drži (tu se Dennettova »filozofija duha« stika s »teoretsko psihoanalizo«), vendar to nesporno dejstvo nikakor ne pomeni,

³⁹ Gl. tudi mojo že več kot trideset let staro razpravo »Meje izomorfizma« (Uršič 1987, 180–202), razmišljanje o knjigi Douglasa R. Hofstadterja *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid* (1979); dostopno tudi na spletu: https://www2.arnes.si/~mursic3/Matrice_Meje_izomorfizma.htm

da se človek *ne more* malone v vsakem trenutku (sámo)ozavestiti tega, kar počne. Ampak Dennett ima tudi za to človeško psihološko *zmožnost* že pripravljen »virtualno-strojni« odgovor: *jaz* naj bi bil »pripovedno težišče« (*ibid.* 505 isl., 509 idr.) difuzne človeške zavesti in to naj bi nadalje pomenilo, da bi »ustrezno 'programiran' robot s silicijevimi računalniškimi možgani načeloma lahko bil zavesten in imel svoj jaz« (*ibid.* 509). A tudi če robot ne bi bil zavesten v človeškem smislu, bi lahko imel sámo-nanašajoče se pripovedno težišče, namreč tako, da bi si (sebi ali nam?) pripovedoval »notranja (a nezavedna) informacijska stanja višjega reda, ki se nanašajo na druga informacijska stanja nižjih redov« (*ibid.* 372) – in takšno hipotetično bitje Dennett poimenuje »zimbo«, za razliko od bolj znanega »zombija«, ki pa ne bi bil zmožen niti zgolj funkcionalnega sámo-nanašanja.⁴⁰

Dennettovemu v marsičem podobno stališče o neobstoju jaza zastopa v novejši kognitivno-analitični literaturi nemški filozof Thomas Metzinger, ki v svojem članku »Alternativa: ne-jaz« (*The No-Self Alternative*) trdi, da »nas v znanstvenem raziskovanju samozavedanja nič ne zavezuje <commits> k privzetju obstoja individualnih jazov« (Metzinger 2011, 285). V članku polemizira tudi z znanim Naglovim kriterijem za obstoj zavesti (»Kako je biti ...?«) ter z njegovo knjigo *The View from Nowhere* (1986). Ob tem naj pripomnim, da naravoslovno-empirična raven skoraj zagotovo ni ustrezno izhodišče za iskanje odgovora na vprašanje o (ne)jazu, ampak je to najprej »prvoosebno«, »notranje« fenomenološko izkustvo. Sicer pa se Metzinger bolj kot Dennett približa budističnemu pojmovanju (ne)jaza, čeprav po drugi strani zavrača zahodni »ideološki budizem« (*ibid.* 294).⁴¹

O povezavi med sodobno kognitivno znanostjo/filozofijo in budizmom še bolj eksplicitno piše filozof-budist Mark Siderits. V članku »Budistični ne-jaz« (*Buddhist Non-Self*) se navezuje na knjigo Miri Albahari *Analytical Buddhism: the two-tiered illusion of self* (2007) in zagovarja »budistični redukcionalizem«, ki ga povzema v dveh glavnih tezah: »1. jaz <self> ne obstaja; 2. oseba <person> [tj. psihološki kompleks kot celota] je konceptualna fikcija, nekaj, kar je zgolj konvencionalno, ne pa dokončno resnično« (Siderits 2011, 298). Etična povezava z budističnim naukom (in deloma tudi z upanišadsko vedanto) pa je v tem, da »čuteča bitja trpijo zaradi nepoznavanja svoje resnične identitete: ujeti smo v kolo *samsāre*, ker se istovetimo s stvarmi, ki niso resnični jaz [...] Buda pa je zanikal [tudi] obstoj [samega] jaza« (*ibid.* 297).

Smiselne povezave med budističnim naukom o (ne)jazu in zahodnimi filozofskimi zanikanji obstoja jaza (že od Huma dalje) gotovo obstajajo, vendar se najbrž noben budistični modrec ne bi strinjal z mislijo, da je človeška zavest nekakšen »virtualen stroj«. Navezave na budizem v sodobni *philosophy of mind* so večinoma precej površne, so bolj *quid pro quo*. Nasploh je narobe, če filozofija »interpretira« budizem preveč teoretsko, zgolj pojmovno, brez tiste Nishidove »intuicije« (*chokkan*), brez prizadevanja »postati cvet«. Če v človeku ne bi bilo živega, *resničnega duha*, se nikoli ne bi mogel osvoboditi *dukkhe*, ujetosti v krog *samsare*. Usodne posledice zahodnega materialističnega redukcionalizma se v našem času vse bolj kažejo, zdaj ko računalniški »zombiji« ali »zimboji« že postajajo svetovna realnost.

(23. 5. 2023)

⁴⁰ Nekaj več polemičnih misli v odnosu do Dennettovega pojmovanja »duha« gl. tudi v moji knjigi *O sencah* (*Štirje časi – Zima*: Uršič 2015, 317–327).

⁴¹ O odnosu med *philosophy of mind* in budizmom sem pisal že v prvi knjigi *Štirih časov – Pomlad* (Uršič, 2002, 104–112), premišljuje o Hardingovem prispevku v zborniku *Oko duha* (*Mind's I*, ur. Hofstadter & Dennett, 1981, slov. prev. 1991).

Iskrice duha

Dan Zahavi, danski filozof, specialist za Husserlovo fenomenologijo transcendentnega jaza, ki jo povezuje s sodobnimi kognitivno-analitičnimi teorijami, v svoji knjigi *Jaz in drugi: raziskovanje subjektivnosti, empatije in sramu (Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame, 2014)* išče srednjo pot med kartezijansko metafiziko jaza (cogita, subjekta) na eni strani in teorijami zanikanja jaza (Dennett, Metzinger, budizem idr.) na drugi. Zahavijevo metodološko izhodišče je »minimalni jaz« (*minimal self*), ki ga vsebinsko-fenomenološko opredeljuje kot »izkustveni jaz« (*experiential self*) ter se mu posveča v prvem, temeljnem delu knjige. Na koncu tega dela pravi:

Predstavljal in zagovarjal sem misel, da je minimalna oblika jazstva <*selfhood*> inherentna značilnost izkustvenega življenja. [...] Ali bolj specifično rečeno, zagovarjal sem stališče, da fenomenološka zavest vsebuje samo-zavedanje v šibkem pomenu, se pravi, da je za subjekt nujno nekaj takšnega kot imeti ali živeti skozi izkustva <*there is necessarily something it is like for the subject to have or live through the experiences*⁴²>. Izkustva nujno vsebujejo izkustveno perspektivo <*experiential perspective*> ali gledišče ... (Zahavi 2014, 88)

Temu minimalnemu jazu/jazstvu je komaj mogoče oporekati, saj je »izkustvena perspektiva« v vsakem človeškem izkustvu fenomenološko očitna (vsaj kot *zmožnost* gledišča). In temu najbrž ne bi oporekali niti budistični modreci, kot je Nagarjuna, ki pa bi dodal, da je človekov izkustveni jaz resničen samo »konvencionalno«, ne pa tudi »dokončno«. (Meni se takšna *stopenjska* razplastitev resnice ne zdi najboljša raz-rešitev paradoksov jaza ali česa drugega.) – Dennett pa se skuša izogniti celo temu minimalnemu jazu s hipotezo o »pripovednem težišču«, ki ga tudi Zahavi sprejema kot zanimiv in za širšo opredelitev jaza (ne več minimalnega) uporaben koncept, čeprav sicer kritizira Dennettov anti-jazovski radikalizem (gl. *ibid.* 58, 111 idr.). Podobno kritiko namenja Metzingerju: »Če rečemo, da jaza <*self*> ni nikjer v možganih, to še ne pomeni, da 'nihče nikoli ni bil jaz niti ni imel jaza' (Metzinger 2003, 1). Zanikamo lahko to, da je jaz neke vrste stvar, ki jo je mogoče lokalizirati v možganih, ne da bi s tem zanikali resničnost [samega] jaza« (Zahavi 2014, 207).

Ampak kaj je »minimalni jaz«, če ali ko »izkustveni jaz« (še) nima zmožnosti zavestne refleksije (lastnega) izkustva, recimo dojenček, ali pa, če (začasno) nima nobenega izkustva, v globokem spancu ali nezavesti? Kdaj in kako vznikne ta minimalni jaz? Ali se skozi vse življenje neke osebe (karkoli pojem osebe že pomeni) ta jaz časovno ohranja? Kako pa je z izkustvenim jazom pri nezavednih, avtomatično-rutinskih dejavnostih, kot sta npr. hoja ali dihanje? Zahavi zanje vpelje pojem »pred-refleksivnega samo-zavedanja« (*pre-reflexive self-consciousness*), ki ga povzema po Sartru, iz razprave *Bit in ničes* (1943), v kateri Sartre pravi, da je pred-refleksivni *cogito* pogoj za kartezijanski *cogito* (gl. Zahavi 2014, 11). Če prav razumem, gre pri tem bolj za neko primarno *občutje* kot za zavedanje samega sebe; gre za samo-občutje, ki je nenehno prisotno v našem (mojem, tvojem, njenem itd.) zavestnem življenju, tudi takrat, ko smo bili še majhni otroci ali ko se ne samo-reflektiramo (torej večino časa). Toda teza o pred-refleksivnem samo-zavedanju ne rešuje vprašanja, ali se »minimalni jaz« ohranja v globokem spanju – izkustveno se ne ohranja, ampak *kako* se potem, zjutraj ali deloma že v sanjah, znova »prebudi«? Ali za časovno kontinuiteto minimalnega jaza med spanjem »skrbni« *telo*? (Zahavi se pri odnosu zavest–telo večkrat navezuje tudi na Merleau-Pontyja.) In nadalje se lahko vprašamo, ali je telo nujni »medij«, v katerem se vedno znova krešejo-prebujajo

⁴² Aluzija na kriterij zavesti po Thomasu Naglu: »What is it like to be ...« (gl. Nagel 1990, #)

iskrice duha? Ampak *kje* »bivajo« med tem, ko jih ni v mojem/našem izkustvu? Mar odhajajo v vesoljno »maternico« Duha in se iz nje vedno znova vračajo? Je njihov izvor in domovanje vsepresežni in obenem vseprisotni »hram zavesti« (*ālāyavijñāna*), kot uči budistična šola *yogācāra*? (O njej nekaj več v poznejših fragmentih.) Vprašanj je vsekakor več kot odgovorov ...

Vrnimo se k Zahavijevi knjigi *Jaz in drugi*. V drugem delu piše o »fenomenologiji empatije«, o empatiji kot *immanentni* intencionalnosti transcendentalnega jaza, ki pa zdaj ni več minimalen, temveč je mnogoter, slojevit, večrazsežen – lahko bi rekli, tako kot nekoč Plotin in za njim Ficino: duša je »eno in mnogo«. Empatija, uživanje v drugega, je za Zahavija tista zmožnost naše *subjektivne* intencionalnosti, ki šele omogoča *intersubjektivnost* – in z njo tudi »objektivnost« samega spoznanja in sveta (še vedno znotraj fenomenološke *epoché*). Husserl je v *Peti kartezijanski meditaciji* (1929), kjer je razvil pojem intersubjektivnosti, med drugim zapisal: »V sebi torej izkustveno dojemam in spoznavam drugega, v meni se konstituira – aprezentativno [ne-prisotno] zrcaljen ...« (Husserl 1975, 173). Pri tem »parjenju« (nem. *Paarung*) fenomenološkega izkustva pogosto nastopa metafora zrcala: kakor v zrcalu vidim sebe-kot-d drugega, tako v drugem (obličju) vidim drugega-kot-sebe, ali drugače rečeno, če se vidiva »iz obličja v obličje«, ima najina obojestranska empatija bistveno vlogo pri vzpostavitvi najine (in nadalje naše skupne) intersubjektivnosti. Zahavi zapiše: »[Č]eprav do medsebojnega razumevanja prihaja na različne načine in v različnih oblikah, moramo priznati, da se njegove kompleksnejše forme zanašajo prav na empatijo in jo predpostavljajo, namreč mišljeno kot zaznavno osnovano, ne pa [zgolj] kot teoretsko posredovano izkustvo drugega« (Zahavi 2014, 98).

To so lepe misli, ki jih lahko povežemo s pojmovanjem sočutja (angl. *compassion*) v budističnih, zlasti mahajanskih sutrah: *buddhe* in *bodhisattve*, »biseri« v Indrovi mreži, se empatično medsebojno zrcalijo v »praznini« (*śūnyatā*), v brezdanjosti neba, v »Takšnosti« (Tathagata) vesoljnega Bude. – Pri navezavi budističnega sočutja na Zahavijev pojem empatije pa ostajajo nekatere pomembne razlike, ki izvirajo predvsem iz različnih kulturnih in religioznih okvirov. Med njimi je še posebej opazen poudarek, ki ga Zahavi kot pripadnik judovsko-krščanske kulture namenja občutju sramú pri »konstituciji« socialne intersubjektivnosti (v tretjem delu knjige). Ob tem se diskretno navezuje (tudi) na biblični izgon Adama & Eve iz raja, kar lahko razumemo takole: šele tedaj, ko sta s sramom »reflektirala« svojo goloto, sta postala »jaza«. Azijske kulture ne poznajo takšnega »izvirnega« sramu, vsaj ne v tako poudarjenem smislu kot v bibličnih religijah, kjer sta sram in izgon iz raja posledici »izvirnega greha«. Kateri smrtnik bi lahko presodil, ali je v tem pogledu bližji resnici Vzhod ali Zahod? Jaz lahko samo rečem, da mi je tuje občutje nekega »izvirnega« sramu, čeprav menim, da bi se ljudje morali večkrat sramovati svojih dejanj – morda bi bili tedaj tudi bolj sočutni?

Nishida je v svojem zadnjem spisu izrazil odnos med jazom in ne-jazom kot »protislovno identiteto« v eno-dvojnosti (ne)jaza; ta presežna istost-v-razliki je tudi logična (tetralemska) forma vedantske »enačbe« *atman=brahman*; v okviru zahodne filozofije pa jo lahko izrazimo z besedo »sebstvo« (angl. *self/hood*, nem. *Selbst/heit*). In če se zdaj, v kontekstu empatije kot pogoja intersubjektivnosti, vprašam, kakšen naj bo odnos (mojega) jaza do ne-jaza (tj. sveta in s tem tudi do drugega), si skupaj z Zahavijem rečem, naj si moj »minimalni jaz« ne prizadeva za »lastništvo« (*ownership*) nad intencionalnimi predmeti, marveč naj ohranja le svojo neizogibno »izkustveno perspektivo«. Kajti samo če se zavedam, da nisem »posestnik« niti svojega jaza niti ne-jaza, lahko ohranjam presežno eno-dvojnost (ne)jaza, sebstvo. Mislim, da bi se s tem strinjali tudi stari budistični modreci.

(24. 5. 2023)

Imena biserov

V véliki *Girlandi* (*Avatamsaka sutri*) je osrednja vizionarska prisposoda Indrova mreža, ki je brezmejna in v/na kateri sije nešteto biserov, kakor na nebu sije nešteto zvezd-sonc. Vendar ta duhovna sonca-zvezde nimajo svojih lastnih, posameznih »bitnosti«, so le »zrcala«, ki odsevajo vsepresežno in obenem vseprisotno svetlobo »praznine« (*śūnyatā*). Na Indrovi mreži *vsak* posamezen biser zrcali *vse* bisere ter odseva tudi vse odseve odsevov, v neskončnost – tako se v vsakem biseru zrcali vsa vesoljna mreža, spletena iz odsevov, medsebojnih zrcaljenj v brezmejni svetlobi praznine: čim čistejše je zrcalo, tem bolje jo zrcali.

Biseri v véliki *Girlandi* so *buddhe* in *bodhisattve*, razsvetljena in obenem razsvetljuječa bitja, »vozlišča« Indrove mreže. Eno in mnogo se v tem duhovnem svetu prepleta in združuje na način istosti-v-različnosti, *vsak* biser je/so obenem *vsi* biseri – toda, če noben nima svoje lastne »narave«, če je vsak le splet svetlobnih zrcaljenj, mar so potemtakem vsi biseri *enaki*, ali so celo replike *istega* Bisera, vesoljnega Bude Tathagate (»Takšnosti«)? V »najvišjem« smislu to drži, vendar spet (le) na način tetraleme: da in ne, niti–niti ...

Biseri-*bodhisattve* imajo svoja *imena*, vsako ime pa nekoga ali nekaj označuje, izraža neko *razliko*, različnost v mnogem-enem. In če k analogiji zrcaljenja dodam še svojo pomisel: čim čistejša je *bodhisattvina* karma, čim manj je razsvetljeno bitje »obteženo« z njo, tem bližje je svojemu »cilju«, tem bolj popolno zrcali »najvišjo« Takšnost, ki je povsem osvobodjena vsake karme. Po drugi strani pa tu ne gre za kako hierarhijo popolnosti *bodhisattev*, kajti vsa razsvetljena bitja – ne samo *buddhe* – so enako popolna, če/ko jih zremo z »dvojnimi pogledom«, časnim in večnim. In dalje, če v tem kontekstu spet uporabim Nishidovo sintagmo ter jo povežem z metaforiko Indrove mreže: vsak biser-*bodhisattva* je »protislovna identiteta« jaza in ne-jaza, je (ne)jaz kot »monada« *z okni in vrati* – veter, ki veje skozi nje, pa je brezmejno so-čutje do vseh čutečih bitij.

Indrova mreža je v videnju uzrta kot »sinhrona«, kot brezčasna ali nadčasna struktura, kakršni sta, na primer, tudi Maitrayanina palača in Maitreyev stolp (gl. prvi niz naših fragmentov-odsevov). Vendar pa mladi romar Sudhana v *Gandavyuhi*, zadnji knjigi velike *Girlande*, na svoji poti k razsvetljenju spoznava svet *bodhisattev*, Indrovo mrežo, tudi kot časovni, »diahroni« niz postaj-spoznanj. A tudi v teh popotnikovih (in mojih, bralčevih) zaporednih videnjih »sinhrono« sijejo v vsakem biseru-*bodhisattvi* tudi vsi drugi biseri, saj vsaka od 53 Sudhanovih romarskih postaj na svoj način zrcali brezčasno svetlobo »praznine«, Budovo »Takšnost«.

Preberimo zdaj *imena* vseh 53 *bodhisattev*, ki Sudhano vodijo k popolnosti, kamor ga napoti *bodhisattva* Manjushri (Modrost):

- | | |
|--------------------------|-------------------|
| 1. Meghashri | 10. Maitrayani |
| 2. Sagaramegha | 11. Sudarshana |
| 3. Supratishthita | 12. Indriyeshvara |
| 4. Megha | 13. Prabhuta |
| 5. Mukta | 14. Vidvan |
| 6. Saradhvaja | 15. Ratnachuda |
| 7. Asha | 16. Samantanetra |
| 8. Bhishmottaranirghosha | 17. Anala |
| 9. Jayoshmayatana | 18. Mahaprabha |

19. Achala
20. Sarvagamin
21. Utpalabhuti
22. Vaira
23. Jayottama
24. Sinhavijurbhita
25. Vasumitra
26. Veshthila
27. Avalokiteshvara
28. Ananyagamin
29. Mahadeva
30. Sthavara
31. Vasanti
32. Samantagambhirashrivimalaprabha
33. Pramuditayanayanajagadvirocana
34. Samantasattvatranojahshri
35. Prashantarutasagaravati
36. Sarvanagararakshasambhavatejashri

37. Sarvavrikshapraphullanasukhasamvasa
38. Sarvajagadrakshapranidhanaviryaprabha
39. Sutejomandalaratishri
40. Gopa
41. Maya
42. Surendrabha
43. Vishwamitra
44. Shilpabhijna
45. Bhadrottama
46. Muktasara
47. Suchandra
48. Ajitasena
49. Shivaragra
50. Shrisambhava & Shirmati
51. Maitreya (prihodnji Buda)
52. Manjushri (Modrost)
53. Samantabhadra (Vesoljno Dobro)
-

(25. 5. 2023)

Murasakino cesarstvo znakov

Roland Barthes je na vrhu svoje slave in v času popularnosti strukturalistične semiotike odkril Japonsko kot »cesarstvo znakov« in napisal esej *L'Empire des signes* (1970). Že na začetku te lepe knjižice, opremljene z ilustracijami iz japonske umetnosti in kulture, naznani svojo glavno namero: Japonsko kot celoto (njeno kulturo, rituale, običaje, vsakdanje življenje idr.) vidi in obravnava kot »sistem znakov« (Barthes 1970, 9). In potem piše o marsičem: o jeziku gest in gibov, o držah in priklonih, o pladnju s kosilom, marionetah teatra *bunraku*, slavnih japonskih grafikah (»Kje se začenja pisava? Kje se začenja slika?«, *ibid.* 32), pa o poeziji (haiku kot »spomin brez osebe«, *ibid.* 96) in zenu kot »izvzemu smisla« v odsotnosti subjekta, pri čemer omenja tudi budizem *hua-yan* in Indrovo mrežo: »zrcalo ne ujame ničesar drugega kot druga zrcala in ta refleksija je praznina sama (ki pa je, kot se ve, oblika)« (*ibid.* 106). Ne pozabi opozoriti tudi na paradokсно poanto v naslovu: »Cesarstvo znakov? Da, če se s tem razume, da so znaki prazni in da je ritual brez boga« (*ibid.* 148). – Vse to je imenitno in lucidno rečeno, Barthes je velik mojster jezika, čeprav zdaj, ko pol stoletja pozneje (prvič) berem ta esej, pomislim in občutim, da v tej razkošni semiotiki vendarle *nekaj* manjka, tako kot nasploh v (post)strukturalizmu: manjka *živi duh*, ki to »cesarstvo znakov« ustvarja, doumeva in občuti, v »primeru« Japonske sicer drugače, vendar nič manj niti bolj kot na Zahodu.

Za budistični tempelj Ishiyama-dera (»Svetišče kamnite gore«) nad velikim jezerom Biwa, kakih petnajst kilometrov vzhodno od Kjota, sem izvedel s čudovite Hiroshigove grafike »Jesenski mesec nad Ishiyamo« (1835); besedilo ob sliki pove, da se je semkaj zatekel v samoto po eni izmed svojih ljubavnih prigod princ Gendži, glavni junak znamenitega japonskega romana *Pripoved o Gendžiju* (*Genji monogatari*, v slov. prevodu *Princ in dvorne gospe*), ki ga je okrog leta tisoč našega štetja (*sic!*) »napisala Murasaki, imenovana Šikibu, dvorna gospa japonske cesarice« – in po izročilu naj bi prav v tem templju tudi ona sama ustvarjala svoje veliko delo ali vsaj nekatere njegove pasuse. Vse to mi je bilo dovolj močno vabilo, da sem se med bivanjem v Kjotu zapeljal z vlakom do Ishiyame.

Pri vhodu v tempeljski kompleks, ob straneh mogočnega portala (*sanmona*) stojita kipa dveh hudih stražarjev tega svetega kraja, ki me negibno in molče spustita mimo, da se vzpnem po položni aleji do vodnjaka s studenčnico, kjer ob jati posvečenih somčkov spet enkrat z bambusno zajemalko opravim tisti lepi vodni ritual, zato da »začutim vodo«, in potem se mimo starega mlinkega kolesa vzpenjam po stopnišču med manjšimi obeliski z vklesanimi napisi ter naposled pridem do osrednje ploščadi tega svetišča: na njej pod stoletnimi, z belimi častilnimi trakci označenimi cedrami stojijo manjše lesene zgradbe s pagodastimi strehami, pred vsako je kamnita svetilka; na nasprotni strani stopnišča pa kraljuje velika skalna gmota, »gora« Ishiyama: njena gladka, siva koža je tu in tam posejana z roji rdečih rožic, nad njo pa se dviga glavna pagoda tega templja, ki velja za najstarejšo ohranjeno japonsko pagodo; v njej je (kot bom videl pozneje, ko se povzpnem do tja) kip temnega, skoraj črnega Bude, božansko-demonskega bitja s svetlimi, v mraku sijočimi beločnicami in ogleno črnimi zenicami ter s sijočo točko-žarkom sredi čela; za njim se lesketa zlata avra, pravzaprav dve, ena krog glave (*cf. duha?*), in druga, večja, krog telesa (*cf. snovi?*) – res zelo skrivnosten Buda!

Največja stavba Ishiyama-dere, v kateri je »dvorana nauka« (*hatto*), pa stoji na levi strani trga in do nje vodi še nekaj stopnic. Ob tem/tistem času je/bilo tu/tam le malo ljudi, nekaj bolj ali manj samotnih popotnikov, kot sem tudi jaz. Po nekaj tednih romanja po japonskih svetih krajih sta mi njih lepota in globok mir »zlezla pod kožo«: budistični templji me prevzemajo s svojo vzvišeno svečanostjo, ki pa je obenem tudi vsakdanja preprostost, »presežna prisotnost« v življenju in svetu.

In glej, tu blizu – le nekaj korakov od dvorane z oltarjem, na katerem stoji v svetleči pozlati žensko-moška figura, Kannon-*buddha*, »boginja« usmiljenja – tu v sosednji temni sobici, kot nekakšni kapelici, zgoraj zastrti pred premočno dnevno svetlobo z vijoličastima zavesama, na katerih sta izvezena velika bela cveta, na stojalu ob strani pa je zataknjenih mnogo »želelnih lističev« – tu sedi, ob pisalni mizici, diskretno umaknjena pred nami, bežnimi obiskovalci, prav ona: gospa Murasaki Šikibu! S svojim bledim, skoraj belim obrazom je kakor figura v gledališču *no*, ta ženska s črnimi, zadaj spetimi lasmi, v razkošnem lila-okrastem kimonu, imenitna dvorna gospa-pisateljica, in zdi se, kakor da je pravkar dvignila pogled (zdaj gleda nekam mimo mene, v praznino) s papirnega zvitka, na katerega s finim čopičem neumorno zarisuje lepe in pomenljive pismenke, zapisuje svoje spomine in domislice, medtem ko v ozadju čaka na njen klic deklica, morda učenka ali le služabnica.

V muzeju znotraj parka Ishiyama-dere lahko vidimo nekaj zelo starih, lepih barvnih slik z obilo pozlate, predvsem ilustracij pripovedi o očarljivem princu Gendžiju in njegovih oboževalkah, pa tudi nekaj portretov same pisateljice Murasaki, ki piše na papirne zvitke prav v tem templju. – In zdaj, ko znova prebiram ta osupljivi roman, star več kot tisoč let (tj. iz časa, ko se je zahodni svet šele komaj izvlekel iz »stoletij teme« po propadu Rimskega imperija), spet in spet občudujem Murasakino mojstrstvo in čustveno prefinjenost njenega pisanja, ne nazadnje pa tudi človeško plemenitost princa Gendžija, nenasitnega ljubitelja in ljubljenca ženskih src. Gendži je bil »ženskar« bolj v slogu Casanove kot Don Juana, saj je vse svoje ženske, vsako na svoj način, *resnično ljubil*, še več, imel jih je človeško rad, spoštoval in cenil je ne le njihove »ženske čare«, temveč tudi njihove duše, misli in čustva, in vselej je skrbel, da ne bi bile preveč nesrečne, potem ko je njegova strast do njih že ugašala. Murasaki v 21. poglavju piše, da je Gendži zgradil velik dvorec v Kjotu (saj je bil cesarjev sin!), v katerega je poleg svoje ljubljene druge žene (prva je mlada umrla), ki se je tudi imenovala Murasaki (»Vijolica«), naselil še nekaj svojih prejšnjih ljubic, med njimi »Gospo iz vasi padajočih cvetic« in »Gospo iz Akašija«, kajti: »Pod to streho bi bil rad spravil vse številne prijateljice, do katerih mu je bila pot dolga, ker so prebivale v odmaknjenih podeželskih posestvih« [Mrs. II/254]. Takrat Gendži ni bil več rosno mlad in zdi se, da mu je res šlo predvsem za človeško bližino in prijateljstvo z damami, ki jih je nekdam strastno ljubil. (Poznal sem nekoga, ki je imel podoben odnos do svojih »starih ljubeznik«.) Bil pa je tudi skrben oče otrok, ki so jih rodile njegove gospe. Murasaki je opisala Gendžija kot dobrega človeka v svetu, ki v marsičem ni bil dober, kakor tudi danes ni.

In še nekaj je najbrž treba poudariti glede Murasakine prefinjenosti pri opisovanju oziroma literarnem poustvarjanju erotike: vselej je zelo čutna, mestoma tudi opojna, tako blizu je bralki ali bralcu poljub, objem princa Gendžija in njegovih ljubic, vendar ta močna erotika v njenem zapisu vselej ostaja diskretna, nikoli ne pade na raven hardcora ali celo pornografije. V tem pogledu je od pripovedi o princu Gendžiju zelo drugačen, sicer sijajen film *Cesarstvo čutil* (1976) režiserja Oshima Nagisha, v katerem je strastni *eros* izrazito tragičen in neizogibno vodi v *thanatos*. Seveda sta tudi v Murasakinem vélikem »cesarstvu znakov« prepleteni ljubezen in smrt, vendar sta »sublimirani« v mnogih ljubavnih srečanjih: smrt je vseskozi prisotna v ozadju ljubezni, kljub temu pa je pripoved o Gendžiju hvalnica življenju, ljubezni in lepoti, tudi dobremu. – Lahko bi celo rekli, da Gendži v vseh svojih ljubezenskih doživetjih, še več, prav *z njimi* sledi budističnemu, mahajanskemu nauku o (ne)jazu: nikoli ni ujet v samozadostno-sebični ego, vselej se razdaja drugim in svetu.

(30. 5. 2023, po dnevniškem zapisu z dne 26. 3. 2019)

Lankavatara sutra

———— »Ne morem nadaljevati, nadaljeval bom.« Ker *moram* nadaljevati. —————

Lankavatara sutra je ena izmed najbolj filozofskih (v zahodnem pomenu) mahajanskih suter. Bral sem jo počasi, skoraj leto dni, meditativno, čeprav sporadično, poleg raznih drugih besedil. V obliki, kakršno poznamo danes, je bila *Lankavatara* zapisana v sanskrtu v 4. st. n. š., kmalu za tem pa večkrat prevedena v kitajščino. Prizorišče je mitiziran otok Lanka, današnja Šri Lanka, kamor se Buda »spusti« na visoko goro z mnogimi razsvetljenimi bitji, na čelu z *bodhisattvo* Mahamatijem (z »Veliko Modrostjo«). Ko za to zve Ravana, kralj tega otoka, se tudi on z velikim pratežem povzpne na goro ter po vseh hvalnicah in čaščenjih poprosi Budo za Nauk (*Dharmo*). Filozofski del sutre se začne z Budovim govorom Ravani in vsem prisotnim na vrhu otoka Lanke ter ne nazadnje tudi nam, meni in tebi, tu-in-zdaj.⁴³

Pri svojem filozofsko-meditativnem branju *Lankavatara* sem poskušal iz velikega labirinta globokih misli izluščiti njeno glavno miselno in duhovno sporočilo. Poskušam razumeti, kaj je »bistvo« te sutre, ki je ne samo miselni temelj mahajanske smeri *yogacara*, temveč je eno izmed ključnih besedil tudi za kitajski *chan* in japonski *zen*. – V *Lankavatari* gre za dva glavna poudarka (seveda poleg vrste drugih, morda nič manj pomembnih): 1) da je vse bivajoče »samo zavest« (*vijnapti-matra*, v angl. rajši *mind-only* kot *consciousness-only*), še več, da je vsa čutna, predstavna in miselna realnost zgolj »iluzija« še ne razsvetljene zavesti, še ne prebujenega jaza, namreč v »ne-jaz« (*anatta*, jap. *muga*); 2) da je »za« – seveda ne prostorsko mišljeno – vso to iluzorno pojavnostjo resničen »hram zavesti« (ali »shramba zavesti«, skrt. *alaya-vijnana*, angl. *storehouse consciousness*), nekakšen brezdanji in brezčasni vesoljni ne-jaz (ali nad-jaz ali pod-jaz), v katerem se ohranjajo vse *dharme* (oz. karme, tj. vsa dela v najširšem pomenu) ter iz njega ali iz nje (*alaya-vijnane*) vznikajo z vsakim novim rojstvom in se vanj ali vanjo vračajo z vsako smrtjo. Razsvetljeni *bodhisattva* pa presega ta vselej znova ponavljajoči se krog, s tem da transformira svojo (in obenem našo skupno, vesoljno) zavest tako, da valovanje oceana *alaya-vijnane* umirja v čisto, popolno zrcalno gladino, v »praznino« (*śūnyata*). – V tem fragmentu se osredotočam na poudarek (1), v naslednjem na (2).

Buda v svojem govoru kralju Ravani najprej začrta razliko med *dharmami* (tj. realnimi stvarmi, kot je npr. vrč, pa tudi predstava in/ali pojem vrča) in *ne-dharmami* (kot je npr. »rogati zajec«) – namreč zato, da bi nadalje v svojem nauku (*Dharmi*) to razliko *presegel* v enosti (*ekagra*). »Razlikovanja med *dharmami* in *ne-dharmami* so projekcije nerazumnih ljudi ter ne ustrezajo temu, kako so stvari videne v skladu z budističnim spoznanjem« [Lnk-B, 47]. Vsa razlikovanja med resničnimi in neresničnimi *dharmami* so torej zgolj naše »projekcije« (*vikalpa*) ali izmišljije (*prajnapti*, »miselne izdelave«). Še več, to velja tudi za razlikovanja med samimi *dharmami*, kajti »le nerazumni ljudje vidijo stvari skozi njihove posebne značilnosti, modri pa ne« (*ibid.*). Vsekakor je ta »monizem« –

⁴³ *Lankavatara sutra* nam je dostopna v dveh angleških prevodih: prvega je opravil iz izvirnega sanskrta D. T. Suzuki že leta 1932 in skušal to zapleteno suto približati Zahodu v svoji obširni uvodni študiji, gl. [Lnk-A]; drugi prevod pa je pripravil iz stare kitajščine Red Pine leta 2012, tudi s komentarjem in dodanim podnaslovom »Zenovsko besedilo«, gl. [Lnk-B]. Čeprav je Suzuki prevajal iz sanskrta, Pine pa iz kitajščine (v kateri se je ohranilo več variant te sutre), Pinov prevod velja med strokovnjaki za pomensko natančnejšega, predvsem zato, ker ga ni skušal toliko prilagoditi zahodni filozofski terminologiji kot Suzuki, čigar prevod je sicer literarno morda lepši od Pinovega. Zaradi večje natančnosti tudi jaz v tem in naslednjem fragmentu citiram predvsem iz [Lnk-B]. – Nina Petek je prevedla v slovenščino nekaj odlomkov iz *Lankavatara* v svoji knjigi-zborniku *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (2022); naslov te sutre je prevedla takole: »Sutra o nastopu dobre dharme na Lanki«; domnevam, da je ta prevod natančnejši od tistega v Wikipediji: »Spis [sutra] o spustu <descent> [tj. Bude oz. Nauka] na Lanko«.

morda bolje rečeno *ne-dualizem (ne)resničnosti* – videti kar preveč radikalen, ampak ... K temu *ampak* se vrnemo, prej pa vzemimo v razmislek tale daljši citat iz prvega poglavja *Lankavatara*:

[Govori Buda:] O kralj Lanke, pojavljanja/videzi bitij <v angl. *the appearances of beings*> so kakor slike: niso zavestne in niso podvržene karmi. Enako velja za *dharme* in *ne-dharme*. Nikogar ni, ki govori, nikogar ni, ki sliši. Kralj Lanke, vse na svetu je kot privid <*illusion*>. To presega razumevanje nevednih ljudi in sledilcev drugih poti. Kralj Lanke, videti stvari na ta način pomeni videti jih, kot resnično so. Videti [jih] drugače pomeni videti jih, kot niso, ustvarjati projekcije <*vikalpa*> in postati navezan na ti dve obliki *dharm*. Kralj Lanke, to je tako, kakor videti podobo v zrcalu ali odsev na vodi ali kakor videti neko podobo v mesečini ali senco na zidu ali kakor slišati odmev v dolini. Ljudje, ki so navezani na podobe svojih lastnih projekcij, se vesijo na *dharme* in *ne-dharme*. Nezmožni, da bi jih opustili, nadaljujejo z ustvarjanjem projekcij in ne zmorejo doseči miru. Mir pomeni enost, enost pa pomeni »maternico takšnosti« <*tathagata-garbha*>, kraljestvo sámo-uresničenja Budove vednosti, iz katere vznikne najvišji *samadhi*. [Lnk-B, 49–50]

V naslednjih poglavjih *Lankavatara* se nizajo mnoga za budizem relevantna vprašanja *bodhisattve* Mahamatija, ki mu Buda odgovarja, toda za razgrnitev teh vprašanj, kaj šele za razpravo o njih, bi potrebovali celo knjigo, zato tu rajši ostanimo pri navedenem pasusu. – Pomisel, da v resničnosti ne obstaja razlika med, recimo, realnimi in nerealnimi stvarmi oziroma predstavami/mislimi, je za zahodnega filozofa zelo težko sprejemljiva, če ne celo nesmiselna. Saj tudi če rečem v fenomenološkem slogu, da gre pri vseh pojavih za »samo zavest« (*vijnapti-matra*), se ne morem izogniti vprašanju: mar je tudi zavest sáma zgolj neresnična »iluzija«, neka moja (in/ali naša skupna, človeška) »projekcija«? Saj tudi če je res, da je vse bivajoče *kakor sanje*, so tudi sanje nekaj, kar je vsaj deloma resnično. Kar pa se naše vsakdanje budnosti tiče: morda so te naše čutne, življenjske sanje resnične vsaj na način platonskih senc, z »deleženjem« na neki višji ali globlji resničnosti? Ali pa so tudi platonske ideje, arhetipi, števila, zakoni in nazadnje sam *lógos* – zgolj »iluzija«? Zame je to težko sprejemljivo, čeprav razumem budistični »nihilizem« *Lankavatara*. (Poleg tega vsaka »projekcija« potrebuje poleg projektorja in slikic v njem tudi zaslon, na katerega se projicirajo podobe, sanje, iluzije ...) – A tu pride na pomoč tisti *ampak*: sam Buda za vse te pomisleke in ugovore že vé! Budizem ni niti zahodni nihilizem niti »eternalizem«. Zato da bi ga pravilno razumeli, se moramo navaditi na paradoksní *dvojni pogled* na vse stvari, na ves svet, tudi na svoj (ne)jaz – in v tej presežni dvojnosti je seveda paradoks: dvojni pogled pomeni »to je tako in *hkrati to ni tako*«. Brez tega dvojnega ali celo četvernega (»tetragramskega«) pogleda je težko ali celo nemogoče v *Lankavatari* in drugih sutrah doumeti in sprejeti budistično »dvojno enost«. Mahamati ponavlja v sebi Budov nauk: »Svet je le sèn, / ni niti trajen niti minljiv; / v luči Tvoje modrosti in sočutja / niti je niti ni.« [Lnk-B, 63 (3. kitica)] – Analogno, paradokсно, velja tudi za večnost: »Vse stvari so večne zaradi njihove ne-večnosti« [Lnk-A, 100 (xxxviii)].

(24. 10. 2023)

»Hram zavesti«

V *Pomladi*, prvi knjigi mojih *Štirih časov*, se študent Janez in filozof Bruno pogovarjata o misli Dereka Parfita, da je možno »neosebno preživetje« človekove telesne smrti. Mladenič podvomi in vpraša: »Če ne preživi oseba, kam gredo vsa človekova dela [cf. karme] po smrti? Kdo jamči, da se ne izgubijo v neizmernosti onstranstva?« (Uršič 2002, 124) – Če bi se Bruno takrat spomnil na *Lankavatara*, bi morda odgovoril, da se vse karme (ali *dharme*) ohranjajo v »hramu zavesti«, toda Janez bi ga najbrž nemudoma vprašal: Ampak *kaj* in *kje* je ta vesoljni Hram, če ni v božjem Umu, v Njegovi vsevedni Previdnosti?

Izraz *alaya-vijnana*, ki ga prevajam s »hram zavesti«, v *Lankavatari* ni povsem jasno oziroma enoznačno opredeljen, njegov pomen je deloma odvisen tudi od konteksta. Prevajalec Red Pine v uvodu označi *alaya-vijnano* kot »osmo obliko [zavesti], ki je spoznana kot hram zavesti, v katerem se ohranjajo semena naših prejšnjih misli, besed in dejanj ter iz katerega [vse] vznikajo in rastejo« [Pine v Lnk-B, 28].⁴⁴ Morda je ta pojem še najbolje doumljiv ali vsaj predstavljen s prisodobno valov in oceana, ki jo Buda pove že v uvodnem govoru kralju Ravani, takrat ko je videl »misli tistih, ki so se tam zbrali, kako so vznemirjene z zunanostjo in vznikajo kakor mnogi valovi v oceanih njihovega hrama zavesti« [*ibid.* 35], potem pa jo omenja še večkrat v odgovorih *bodhisattvi* Mahamatiju, ki jih le-ta ponavlja v verzih, na primer: »Kakor se nenehno spreminjajoče morje / dviguje v različnih valovih, / tako iz hrama zavesti / vznikajo različne forme« [*ibid.* 92 (5. kitica)]; ali: »Kakor se ocean in njegovi valovi, / sèn ali podoba v zrcalu / pojavljajo oboji skupaj, / enako se duh <mind> in predmetna območja <objective realms>« [*ibid.* 93 (17. kitica)].⁴⁵

Mahajanska metafizika v *Lankavatari*, najbrž tudi pod vplivom kanonične budistične *Abhidharme*, razlikuje tri vrste/načine resničnosti (v angl. *modes of reality*): »Zamišljeno <imagined>, odvisno <dependent> in popolno/dopolnjeno <perfected> resničnost« [*ibid.* 119 (Mahamatijevo vprašanje xxiii)]. »In kaj je popolna resničnost?« sprašuje in odgovarja Buda: »To je način [resničnosti], ki je osvobojen imena ali videza ali projekcije« [*ibid.*]. Pri tem je treba razumeti, da *alaya-vidjana* kot »vzvalovano morje« še ni popolna resničnost. Slednja, ki se imenuje (tudi) *tathagata-garbha*, dob. »maternica takšnosti« (Bude), se namreč »nanaša na hram zavesti, potem ko je transformiran« (Pine v op., *ibid.*), tj. v duhu preobražen v mirno, popolnoma »prazno« zrcalno gladino. Ta transformacija je, sledeč *Lankavatari*, srž budistične meditacije: njen cilj oziroma namen, ki ga lahko imenujemo tudi nirvana ali *samadhi*, je »popolna resničnost« v »maternici takšnosti« (to so različni izrazi za isto, neizrazljivo najvišjo resničnost⁴⁶). Gre za meditacijsko pot, ki se začne iz vsakdanjega življenja, saj je »to, kar je mišljeno z nirvano, transformacija navadne energije <habit-energy> samo-bivanja hrama zavesti ...« [Lnk-B, 156 (xxxviii)]. K temu Buda doda pojasnilo, ki je bistveno, zlasti v mahajani: »Mahamati, nirvana ni izničenje ali smrt« [*ibid.*]. Pine to komentira: »V tej sutri je *tathagata-garbha* obravnavana enako kot *alaya-vijnana*, gre za dve plati istega kovanca« (*ibid.*, v op. 295) – seveda pa je treba ta novec znati in moči obrniti na »resničnejšo« stran.

⁴⁴ V angl. *repository consciousness* ali *storehouse consciousness* dob. pomeni »skladiščna zavest«, namreč kot »ohranjujoča zavest«, morda tudi »odložilna zavest«; toda v slov. zveni lepše: »shramba zavesti« ali »hram zavesti«. »Osma oblika zavesti« je nad petimi čutnimi oblikami ter (raz)umom in samozavedanjem.

⁴⁵ *Alaya-vijnana*, iz katere »vnikajo različne forme«, nas od daleč spominja tudi na Jungovo »kolektivno nezavedno«, vendar brez njegovih bistvenih elementov, arhetipov.

⁴⁶ »Mahamati, ko govorim o *tathagata-garbhi*, jo včasih imenujem 'praznina', 'brezobličnost' ali 'breznamenskost' ali 'kraljestvo resničnosti' ali 'narava *dharme*' ali 'telo *dharme*' ali 'nirvana' ...« [Lnk-B, 131 (xxviii)]

Še več, »razlika med samsaro in nirvano, tako kot projekcija vsega drugega, ne obstaja« [Lnk-B, 111 (xviii)] – kakor učijo tudi druge mahajanske sutre z »identitetno formulo«. Prav tako skladno z njimi je v *Lankavatari* bistvenega pomena za duhovno razsvetljenje tudi spoznanje ne-jaza (angl. *no self*) oziroma, po mojem mnenju bolje zapisano: (ne)jaza, namreč jaza in ne-jaza v njuni eno-dvojnosti. Buda uči: »Mahamati, *bodhisattve* se morajo navaditi, da v vsem vidijo ne-jaz« [*ibid.* 122 (xxiv)]. »Včasih govorim o *tathagata-garbhi* in včasih o ne-jazu« [*ibid.* 132 (xxviii)]. »Torej, karkoli obstaja, je izpraznjeno <*devoid of*> sólo-bivanja« [*ibid.* 129 (xxvii)] – to je seveda paradoks, razen če je glavni poudarek na besedi *sámo*-: namreč da ničesar ne obstaja sólo-zase, ločeno od drugega, kar je v mahajanskem budizmu, zlasti v njegovih kitajskih in japonskih variantah, močno poudarjeno. Vsekakor pa je v *Lankavatari* spoznanje neresničnosti jaza oziroma resničnosti (ne)jaza bistvo transformacijskega »obrata« (*paravrtti*) od vzvalovane *alaya-vijnane* k mirni *tathagata-garbhi*.

Kot vidimo, je v primerjavi z drugimi mahajanskimi sutrami glavna značilnost *Lankavatare* ravno *alaya-vijnana*, saj je prav na njej zasnovana »metafizika« te sutre, enost-v-dvojnosti, izražena s sintagmo »samo zavest« (*vijnapti-matra*, angl. *mind-only*, gl. naš prejšnji fragment). »V blaženosti *samadhija* se umirijo njihove neštete misli. Četudi domujejo v oceanu duha, se valovi zavesti umirijo in spoznajo, da je vse, kar zaznavajo, zgolj njihov lastni duh in da [nič] ne obstaja po sebi.« [Lnk-B, 278 (lvii)]. Pozneje, a še bolj izrazito, je *vijnapti-matra* osrednja »teza« v budistični filozofski šoli *yogacara* (Asanga, Vasubandhu, 4. st. n. š.). – Ampak tu, v filozofiji, se začnejo težave, vsaj za zahodnega misleca, kajti težko se izognemo vprašanju, kaj ta »samo-« (*-matra*) pravzaprav pomeni? Mar gre tu za absolutni »samó«, tj. za budistično varianto »absolutnega idealizma«, ali pa za »sómo« zavest, tj. za neke vrste (transcendentalno) fenomenologijo? Drugače rečeno, kakšen je ontološki status *alaya-vijnane*? Ali je tudi ta »hram zavesti« zgolj iluzija, neresničen sèn, zrcalna podoba – toda česa? Niča-praznine (*śūnyate*)? Kajti če je tudi *alaya-vijnana* zgolj iluzija, kako naj se v njej karkoli resnično ohranja in se iz nje znova poraja? Poleg tega ni isto reči, da je vse »samo zavest«, kot reči, da je vse »iluzija« (ali sèn ali videz ali odsev ipd.), saj v platonizmu in nasploh v idealizmu prav zavestni duh *ni* iluzija, temveč omogoča spoznanje najvišje resničnosti. – Kakorkoli že, če začnemo o Mahamatijevih vprašanjih Budi razglabljati filozofsko-teoretsko, kmalu zaidemo v »sholastične« labirinte. Zato je najbrž bolje, da ostanemo pri presežni, meditacijski budistični »logiki«, da živimo in vztrajamo v duhu s tetralemskimi paradoksi: DA in NE, *niti* DA *niti* NE ...

—— PS. Ne gre mi iz glave ta prispodoba *alaya-vijnane* kot vzvalovanega oceana, ki ga razsvetljeni duh umiri v čisto zrcalno gladino. Predstavljam si, da sem jaz ta duh in da lebdim nad oceanom (ob tem se spomnim na zadnji prizor Tarkovskijevega filma *Solaris*), gledam te valove, ki se kakor grive divjih živali, željnih in nevednih, penijo tu pod menoj – in potem to razpenjeno morje pritegnem k sebi, ga vzamem vase, obenem pa se iz jaza transformiram prek ne-jaza v presežni (ne)jaz; v tej kontemplaciji vse bolj izginja razlika med menoj in vzvalovano površino oceana, vse bolj tih in miren postaja ves svet, dokler ni vse, vsa samsara »razsvetljena« v (ne)jazu kot čista »praznina«; vendar hkrati še vedno vem, da pod to zrcalno gladino še ostajajo vse tiste druge, neštete nerazsvetljene *dharme*, sence in prividi, neodrešene karme, ki jim kot *bodhisattva* moram pomagati, da se razsvetlijo, tako kot me veže zaobljuba. Je prav *to* tisti »dvojni pogled«, v katerem je odrešena samsara že nirvana in je nirvana razsvetljena samsara, tedaj ko se nemirni duh umiri v *samadhiju*? Sem iskal *to* »takšnost«? Je *to* smrt jaza ali rojstvo ne-jaza? Oboje? Niti eno niti drugo ...?

(26. 10. 2023)

Magma ante portas

Čakamo, čakajo na izbruh vulkana. Na Islandiji, pri obmorskem mestecu Grindavik ali nekoliko višje proti severu, pri najbolj znanem islandskem toplem jezeru, kjer so toplice »Modra laguna« in nedaleč tudi geotermična elektrarna Svartsengi, ali pa še dlje navzgor proti severovzhodu, v divji, nenaseljeni pokrajini, kjer vulkan Fagradalsfjall (»Lepa-gora-dolina«) občasno bruha lavo že tri leta – in prav slednja možnost bi bila, če je izbruh neizbežen, še najboljša. Geologi namreč še ne morejo predvideti, kje bo magma iz svojega podzemnega »kotla«, po islandsko *katla*, kakor se imenuje tudi njihov najhujši, zdaj k sreči mirujoči vulkan Katla (morda temu kotlu lahko rečemo tudi »hram«, *alaya* v budizmu?), privrela na plan, niti ne vedo, ali se bo iz kotla prebila navzgor skozi dajk in prišla na plano iz zemeljske razpoke, niti tega, ali bo ob izbruhu nastal nov vulkanski stožec, ali pa bo znova izbruhnil kak že obstoječi ognjenik v bližini Fagradalsfjalla – in ne nazadnje, čeprav bi bil to najbrž pravi čudež, morda magma oziroma lava sploh ne bo privrela na površje in se bo podzemna ognjena reka, zdaj dolga kakih 15 km, sčasoma ustavila in strdila. Danes, 24. novembra 2023, na YouTube poročajo (naši mediji o tem pišejo bolj malo, saj so zanje pomembnejše domače politične zdrahe), da magma pod zemljo »teče proti severovzhodu«, kar je za Grindavik in Modro laguno dobra novica, ki vliva upanje, da morda vendar ne bo tako hudo. Čeprav je že hudo, saj je mestece že precej razdejavano z zevajočimi razpokami, iz katerih se kadijo žveplene pare.

Ampak zakaj bi nas, zakaj bi mene posebej zanimal ta zdaj še zgolj možni vulkanski izbruh na več tisoč kilometrov daljni Islandiji? Zakaj me ta naravna nesreča, ki še ni zahtevala nobenih žrtev in jih morda, upajmo, niti ne bo, tolikanj prizadeva, da o njej pišem v tej knigi? V Wikipediji sem prebral, da na Zemlji vsako leto znova izbruhne kakih 50 vulkanov, številni med njimi so mnogo večji in bolj smrtonosni, kot bi bil lahko ta na Islandiji. Saj nam je že iz šole znano, da je trdna Zemljina skorja, na kateri živimo, debela le kakih 30 km (pod oceani), tja do 70 ali morda največ 100 km (pod celinami), pod skorjo pa je na tisoče kilometrov razžarjene, utekočinjene snovi, v sredici železa in drugih težkih kovin, v bolj zgornjih plasteh še vedno zelo vročega »plašča« pa pretežno silikatnih spojin. Nadalje vemo, da potresi in izbruhi vulkanov nastajajo zaradi gibanja (»plovbe« po globokem rdečem morju) in medsebojnega izpodrivanja velikih tektonskih plošč zemeljske skorje, najpogosteje na njihovih prelomnicah, na Islandiji evroazijske in severnoameriške. – Zakaj bi me pravzaprav posebej zanimala usoda že evakuiranega mesteca Grindavik in bližnje Modre lagune?

Lani poleti sem se po daljšem, večdnevem trekingu po islandskih hribih in dolinah peljal z ducatom sopotnikov in sopotnic skozi Grindavik; tega mesteca se sicer bolj slabo spominjam, v njem se nismo ustavili, saj se zdi, da tam za obiskovalca ni (bilo) nič posebnega, mestece je podobno drugim na Islandiji, kjer je edino pravo mesto Reykjavík. Dobro pa se spominjam tiste »lunarne« pokrajine, skozi katero smo se peljali po večjidel ravnih asfaltnih cestah ter se tu pa tam ustavljali za krajše sprehode po strjeni, temnosivi lavi, marsikje porasli z islandskim mahom oziroma lišajem. In s svojega prvega potovanja po Islandiji pred osmimi leti se dobro spominjam tudi Modre lagune: lepo je tam, zanimivo, divje, malone eterično: sinje modra gladina termalnega jezera z antracitno-temnozelenimi bregovi, ki jih od vodne površine ločijo obrobe iz belih solí. Lani sicer nismo šli v to slavno Modro laguno, saj smo se že med trekingom kopali v prijetno toplih jezercih med gorami. Pač pa smo zadnji dan potovanja, še pred vožnjo skozi Grindavik, na poti proti letališču v Keflavíku, obiskali dve zanimivi vulkanski krajini: Krýsuvík in Fagradalsfjall. Tista žveplena jezerca, brbotajoči kotlički in skale vseh pastelnih barv v Krýsuvíku, nedaleč od večjega Zelenega jezera v kalderi

ugaslega vulkana, gotovo nudijo zelo nenavadne, slikovite in impresivne prizore, vendar se je težko znebiti občutka, da se tam »nekaj kuha« (že medtem, ko sem bral opis kraja na tabli pred vhodnim mostičem, sem začutil manjši potres), slutnje, da je nekje tu spodaj »pekel«, ki se lahko prej ali slej prebije do površja, privre skozi to ranjeno, prastaro kožo matere Zemlje, posejano z uljesi-kotlički in ranami-razpokami. – Nekoliko pozneje, nad dolino pod vulkanom Fagradalsfjall, potem ko smo se peš povzpeli po sivo-prašni poti do grebena, od koder se vidi to dolino-goro »kot na dlani«, pa je bil občutek še bolj *umheimlich*: po dolini je negibno tekla široka črna reka strjene lave, ki se je razlezla navzdol ob izbruhu Fagradalsfjalla leto poprej (potem pa je le tri dni po našem odhodu z Islandije bruhal znova), zemlja pod nogami se je večkrat rahlo zatresla in z nekakšnim strahospoštovanjem smo zrli samega gospoda Vulkanu na vrhu doline, ki je bil tistega dne miren in tih. Sicer pa je to zadnja leta najbolj živo vulkansko območje na polotoku Reykjanes, ki ima dim (*reykja*) že v svojem imenu, tako kot prestolnica Reykjavík (»Dimni pristan«), ki pa naj bi bila, vsaj zaenkrat, varna pred vulkanskimi izbruhi.

Kraji, ki smo jih v življenju obiskali, skupaj z ljudmi, ki tam živijo, so nam miselno in čustveno bližji od tistih, ki jih poznamo le posredno. V Gazi se zdaj dogajajo strašne stvari, ob slikah ranjenih in mrtvih otrok, ki jih štejejo v tisočih, nam ledeni kri in otrpne srce: kako je *to* mogoče!? Najbrž pa je gledati te grozote v medijih še hujše za tiste, ki so sami kdaj bili v Gazi, da ne govorim o tistih, ki imajo tam prijatelje ali celo svojce, na eni ali drugi strani (s tem pa nikakor nočem izenačiti krivde). Vsekakor je Gaza mnogo strašnejša od Grindavika, tudi zato, ker gre tam za človeško zlo, ne zgolj za »slepo« naravo. Človeška slepota je hujša od naravne. – A tudi naše in osebno moje sočutje, ko gledam te strahote od daleč, ima svoje meje. Nisem (še) *bodhisattva*. Nekateri pri tem ne priznavajo razlike med blizu in daleč, češ da je vsako človeško življenje vredno enako in da moramo nanj tudi tako gledati. Načelno to drži, vendar ta razlika neizogibno ostaja za tistega, ki še ni svetnik. In ne le bližina, tudi podobnost ima svojo vlogo pri sočutju. Zase moram priznati, da me bolj boli vojna v Ukrajini kot v Jemnu, tudi bolj – bog mi odpusti – kot milijonski genocid v Ruandi pred nekaj desetletji. Bolj občutim strahoto Hirošime, ki sem jo obiskal pred nekaj leti, kot Dresdna, kjer še nisem bil. Človek ni bog, brezmejno sočutje presega človeške moči predstavljanja in čustvovanja.

A naj se vrnem h grozečemu vulkanu na Islandiji. Nasploh je vulkan zelo močna *metafora*. Metafora konca v ognju, znamenje ognjene apokalipse. V vulkanskih krajinah je bolj kot kje drugje vidna zgodovina Zemlje in s tem morda tudi njena prihodnost. Ko smo hodili po tistih fantastičnih islandskih krajinah, kjer je lava ustvarila zoomorfne gnome in kiklope, globoke kanjone in veličastno slapovje, sem večkrat pomislil, da je naša Gaja resnično živa, čeprav to težko opazimo in še težje sprejmemo, ker Zemlja živi milijarde let, vsak od nas pa le nekaj desetletij. – Obenem je podzemna magmatska *alaya* lahko tudi metafora za človeško »podzavest«, za Nezavedno, individualno in/ali kolektivno. *Wo Es war, soll Ich werden*, je rekel Freud. Torej magma kot metafora za *Es*, »Ono«? Človeški pogled na strjeno lavo pa kot metafora za *Ich*, »Jaz«? No, ne ravno dobesedno, je pa v tej analogiji ščepec soli. Čakanje na izbruh Onega postane s »povzdignjenjem« v zavest Jaza bržkone manj tesnobno, hkrati pa je v tem čakanju neka sublimna (v Kantovem pomenu) in tudi precej perverzna slast; in če vulkanskega izbruha sploh ne bo – kar bi bila seveda najboljša možnost –, tedaj bo morda sledilo celo majhno razočaranje? Seveda pa bodo takšnega *happy-enda* najbolj veseli prebivalci nesrečnega Grindavika in to je pri tem najbolj pomembno.

(24. 11. 2023)

Namu-myōho-renge-kyō

Lotos sutra, ki jo več smeri mahajanskega budizma časti kot zelo sveto besedilo, sama sebe imenuje »sutra nešteti pomenov« [Lts. 43]. Mnogi pomeni te sutre odražajo tudi prepričanje, pogosto izraženo v mahajani, da obstaja in da je za razsvetljenje različnih »čutečih bitij« (angl. *sentient beings*) nujno potrebno množstvo »primernih sredstev/načinov« (*upāya*), množstvo različnih poti, ki jih *buddhe* in *bodhisattve* prilagajajo glede na značilnosti in zmožnosti nešteti bitij, katerim pomagajo pri osvoboditvi iz trpljenja in zla. Ena izmed štirivrstičnih kitic v *Lotos sutri* se glasi: »Z močjo primernih sredstev / Buda razkriva nauk treh vozov. / Čeprav imajo vsa bitja različne (na)vezanosti, / jih vodi k samo-osvoboditvi.« (*Ibid.* 75) – Analogno množstvu različnih »primernih sredstev« in/ali možnih pomenov suter je tudi mahajansko učenje o Budovem »telesu« (*Dharma-kāya*, dob. »telesu nauka«, »telesu resnice«), ki ima nešteto oblik, kot nas poleg vélike *Girlande* in *Lankavatara sutre* uči tudi *Lotos sutra*: »Njegovo [Budovo] telo niti obstaja niti ne obstaja. / Ni niti povzročeno niti pogojeno, / niti samosvoje niti drugo, / niti oglato niti okroglo, / niti kratko niti dolgo.« (*Ibid.* 26) V *Lotos sutri* pa je poseben poudarek tudi na Budovem razdajanju vsem »čutečim bitjem«, na primer: »Buda ne varčuje sebe in svoje imetje, / razdaja svojo glavo, oči, / kosti, možgane, vse / daruje ljudem.« (*Ibid.* 31) – Ob tem se neizogibno spomnimo na Jezusa Kristusa in gotovo tudi ni naključje, da je *Lotus sutra* v mahajanskem budizmu bližja »teističnim« kot »panteističnim« smerem (obe oznaki pa moramo jemati z rezervo, kajti v budizmu ni tako ostre ločnice med enimi in drugimi kot v zahodnih religijah in/ali filozofijah).

Največkrat navedeno poglavje iz *Lotos sutre* je 25. poglavje z naslovom »Vesoljna vrata razsvetljene Poslušalke krikov sveta« – ta Poslušalka je *bodhisattva* Avalokitešvara (kit. Guānyīn, jap. Kannon), srečali smo jo že v *Sutri srca*. Kannon-*bodhisattva* (ali Kannon-*buddha*) pooseblja *sočutje* (skrt. *karunā*, jap. *jihī* <慈悲>), tudi so-čutenje, empatijo, običajno v ženskem liku, čeprav je upodobljena tudi kot moški ali androgin. V *Lotos sutri* najdemo o njej/njem tudi naslednjo štirivrstičnico: »Če se znajdeš v valovih velikega oceana, / če ti grozijo zmaji, pošasti in demoni, / zaupaj v moč Poslušalke krikov / in ne boš utonil v valovih.« (*Ibid.* 376) – Seveda ob tem pomislimo na sorodnost s krščansko Marijo Pomočnico, sočutno zavetnico duš, vendar tudi pri tem poudarjenem sočutju ostajajo bistvene razlike med budizmom in krščanstvom: v budizmu, v njegovih sicer različnih sutrah oziroma naukih, ostajajo neke stalnice, ki so krščanstvu tuje: nauk o ne-jazu, o samo-osvoboditvi (četudi s pomočjo *buddh* ali *bodhisattv*) ter s tem tudi o možnem pobožanstvenju vsakega »čutečega bitja« (ne le enega »bogočloveka«, Jezusa Kristusa). Mahajanski budizem pa se od krščanskih in celo od gnostičnih in drugih mistično-heretičnih zahodnih nauk bržkone najbolj razlikuje po svoji osrednji misli – »praznini« (*śūnyatā*), ki ni le misel, ampak tudi meditacijsko *izkustvo*: »Vse stvari [*dharme*] so izvorno prazne in mirne, nenehno spreminjajoče se, vzniknejo in propadejo v trenutku ...« [Lts. 37]. Iz tega stavka je razvidno tudi budistično pojmovanje »točkastega« časa, ki je drugačno od »linearnega« časa (*via recta*), prevladujočega v krščanstvu.

Kljub temu, da v vseh ali vsaj večini mahajanskih suter najdemo omenjene stalnice, pa se *interpretacije* teh suter, tako kot samega Budovega nauka, precej razlikujejo. Med interpretacijami *Lotos sutre* je morda najbolj nenavaden nauk »šole« (*shū*) Nichiren-budizma, ki jo je ustanovil menih Nichiren Shōnin (1222–1282) in je še dandanes močno prisotna v japonskem religiozno-duhovnem življenju. Nichiren je učil, da je v »tretjem obdobju« budističnega nauka, v dobi *mappō*, ko naj bi bila izvorna Budova *Dharma* že »zatamnjena« (gl. naš fragment v prvem nizu), pristni in

resnični budistični nauk ohranjen prav in zgolj v *Lotos sutri*, o čemer je poskušal prepričati svoje sodobnike in s tem je pri njih padel v nemilost kot heretik, toda njegov nauk se je vseeno obdržal. Nichiren ne samo da je proglasil *Lotos sutro*, ki naj bi v izvirnem sanskrtu imela daljši naslov »Lotos sutra resničnega nauka«, v jap. prevodu iz kitajščine pa: *Namu myōho rengo kyō* (»Lotos sutra čudovitega zakona«), za edino relevantno mahajansko sutro v obdobju *mappō*, temveč je v svojem radikalnem nauku šel še dlje, namreč v prepričanju, da je v samem naslovu te sutre strnjena ne le vsa njena vsebina, ampak sploh vse, kar mora budist vedeti in prakticirati na svoji religiozni poti: za odrešenje je dovolj, če iskreno in z vsem srcem ponavljaš mantro *namu-myōho-rengo-kyō*. (Na zahodu bi temu najbrž rekli ponavljanje neke litanije ali, morda bolje, »srčne molitve«, kot je *Kyrie eleison*, »Gospod, usmili se!«; v pravoslavnem krščanstvu je to molitev, ki je samo na videz preprosto izražena, najbolj prakticiral hezihazem.)

Kako je Nichiren prišel do takšne »redukcije« budizma na molitev/meditacijo *namu-myōho-rengo-kyō*? Za to gotovo obstaja več razlogov, tako doktrinarnih kot zgodovinsko-družbenih. Kar se tiče prvih, je Nichiren poskušal poenostaviti in s tem tudi duhovno preseči sholastične dispute, ki so se razmahnil v njegovem času, zlasti med budističnima šolama *tendai* in *shingon*, saj je menil, da človeka samo oddaljujejo od prave poti. Pri tem se je lahko navezal tudi na naslednje verze iz *Lotos sutre*: »Tisti, ki slišijo njegovo [Budovo] ime, / ki vidijo njegovo telo in ga ohranjajo v duhu / in pri tem ne zapravljajo časa, / bodo zmožni končati vse svoje trpljenje.« [Lts. 376] Na koncu *Lotos sutre* najdemo tudi vrsto meditacijskih manter ali »litanij«. – A poglejmo, kaj o tem pravi sam Nichiren:

Kar se tiče *Lotos sutre*, morate razumeti, da so blagoslovi <angl. *blessings*> enaki, če recitamo vseh njenih osem delov <*volumes*>, ali samo en del, eno poglavje, en verz, ali preprosto le *daimoku* [tj. naslov]. To je kakor voda velikega oceana: ena sama kapljica vsebuje vodo iz neštetihi tokov in rek – ali pa kakor dragulj, ki izpolnjuje želje: en sam dragulj lahko želečemu nasuje zaklade vseh vrst. [Nichiren, v HKM, 87]

Pomemben poudarek Nichirenovega nauka je tudi to, da vsak človek, vsako »čuteče bitje«, lahko postane *buddha*: »Ti si buda.« Skupaj z mantro *daimoku* (ali *o-daimoku*, »častiti naslov«) je to prepričanje tesno povezano z Nichirenovo socialno občutljivostjo in dejavnostjo. Kot sin preprostega ribiča je v času zelo fevdalno hierarhiziranega obdobja Kamakura (1185–1333) dvignil svoj glas proti privilegijem, ki so jih imeli poleg dajmjojev in samurajev tudi budistični menihi. Vsakdo, le ne izbranci, lahko postane *buddha*, v vsakem je »budovo seme« (tudi v ženskah, pri čemer se je Nichiren skliceval na izvorno *sangho*, Budovo skupnost menihov in nun), to pa implicira preobrazbo celotne družbe. Nichiren je videl smisel religije tudi ali celo predvsem v družbeni solidarnosti: »Resnična pot leži v zadevah tega sveta« (*ibid.* 91) in »*Lotos sutra* uči, da so posvetne zadeve navsezadnje celota budizma« (*ibid.*), še več: »*Lotos sutra* uči, da je sam duh <angl. *mind*> velika zemlja in da je sama velika zemlja v [vseh] travah in drevesih [... in] da je mesec duh in da je cvetlica duh. Treba je razumeti, da loščen riž ni samo loščen riž, temveč je življenje samo.« (*Ibid.*)

V tem širšem kontekstu Nichirenova na prvi pogled zelo čudaška misel, da je ves budizem vsebovan v mantri *namu-myōho-rengo-kyō* in da je samo z njo, če je izrečena iz srca, prav vsakomur dosegljivo odrešenje, morda ne zveni več tako čudno. – Ne nazadnje je tudi za sodobne teoretske fizike »sveti grak« tista domnevno najenostavnejša formula, ki bi izrazila najvišji svetovni Zakon, vesoljni Logos.

(8. 12. 2023)

Težave s sočutjem

Ena izmed stalnic v mahajanskih sutrah je sočutje do vseh »čutečih bitij«. Kot smo videli v prejšnjem fragmentu, *Lotos sutra* v 25. poglavju govori o sočutju Kannon-*budde*, »Poslušalke krikov sveta«, v njej pa najdemo tudi verze, ki govorijo o sočutju samega »najvišjega« Bude: »Sveti Bog, bog med bogovi, / z glasom kot ptica kalavinka [tj. rajska ptica], / s sočutjem do vseh živih bitij, / s čaščenjem te pozdravljamo.« [Lts. 187] Sočutje do *vseh* trpečih, še ne razsvetljenih bitij, pa je tudi srčika zaobljube, ki si jo priseže *bodhisattva* na začetku svoje poti (npr. mladi romar Sudhana v *Girlandi*, gl. naš prvi niz). Lahko rečemo, da je v tem pogledu mahajana etično višja oziroma plemenitejša od hinajane, ima pa to univerzalno sočutje tudi svoje težave in ne nazadnje je za same *bodhisattve* tudi žrtev, namreč da so in obenem (še) niso v nirvani, tudi ko jo že dosežejo, saj se morajo za pomoč drugim nenehno vračati v samsaro. Res pa je, da je to »vračanje« ali »ostajanje« v svetu treba v mahajanskem budizmu razumeti v smislu identitetne »formule« *samsara=nirvana*.

Glavni težavi budističnega sočutja sta naslednji. *Prvič*, v mahajanskem budizmu je poudarek na *neskončnosti* (neskončno število bitij, svetov idr., spet pomislimo na *Girlando*), kar za *bodhisattvo* pomeni, da mora, sledeč svoji zaobljubi, da bo odrešil *vsa* »čuteča bitja«, pomagati neskončnemu številu bitij – toda kako je to mogoče? Saj razsvetljeni in obenem razsvetljujoči *bodhisattva* vendarle (še) živi v *času*, torej bo moral opravljati svoje poslanstvo neskončno dolgo časa? Manjushri (Modrost) postavi Budi v *Lotos sutri* to ali podobno vprašanje (gl. fragment v našem prvem nizu) in v Budovem odgovoru je tudi obljuba, da bodo po »dolгих eonih« vsi *bodhisattve* postali *budde*. Zdi se, da je razlika med *buddhami* in *bodhisattvami* obenem ločnica med večnostjo in časom (tudi silno dolgimi eoni), čeprav to najbrž ni dokončen odgovor na vprašanje neskončnega vračanja/ostajanja *bodhisattve* v samsari, saj Buda na nekem mestu v *Lotos sutri* pravi, spet v verzih: »Odkar sem postal *buddha*, / je minilo nešteto, / stotine tisočev milijard / neštevno mnogo eonov« [Lts. 295].

Drugič – to pa je težje, ne le teoretsko vprašanje: kaj univerzalno sočutje pomeni v *praksi*? Kako naj *bodhisattva* udejanja svojo zaobljubo? V mahajanskih sutrah ne najdemo jasnega, konkretnega odgovora na to vprašanje, jasno je samo to, da naj razsvetljeno bitje razsvetljuje še nerazsvetljena bitja z Budovim naukom, resnično *Dharmo*. Ali to pomeni, da pravo budistično spoznanje, tj. spoznanje »praznine« sveta, zgolj »navidezne« samsare, »neobstoja« jaza itd., zadostuje za razsvetljenje, za nirvano? Ali so *bodhisattve* zgolj nekakšni duhovni učitelji čutečih bitij, ne pa tudi njihovi pomočniki v *dejanjih*? To se ne sklada povsem s samim pojmom sočutja, ki pomeni, vsaj nam na zahodu, dejansko in dejavno sočustvovanje v trpljenju drugega, tj. pomoč drugemu ne le v spoznanju, temveč tudi z dejanji, z ljubeznijo in skrbjo zanje (*caritas*). Razlikujemo lahko med sočutjem, ki vsebuje mojo/našo čustveno prizadetost ob trpljenju drugega, moje »poistovetenje« z drugim, in širše pojmovanim so(ob)čutenjem, ki je le so-doživljanje z drugim, tudi v sreči ali veselju – za oboje pa je potrebna empatija, zmožnost čustvenega in miselnega, domišljjskega vživljanja v drugo čuteče bitje. (Mimogrede rečeno, empatija je nujno potrebna za marsikateri poklic, za učitelja, zdravnika, politika, in ne nazadnje seveda za dobrega pisatelja, npr. za Tolstoja, ko je pisal o Ani Karenini, čeprav bi težko rekli, da je z njo, v njeni usodni ljubezni in trpljenju dejansko sočustvoval; podobno najbrž velja tudi za Flauberta, kljub njegovi slavni izjavi »Gospa Bovary, to sem jaz«.)

A tudi v budističnem pojmu sočutja (skrt. *karunā*, jap. *jihī* <慈悲>, v angl. prevodih *compassion*) je v sanskrtškem izrazu vsebovano dejanje (*kara*), ki je povezano z ljubečo prijaznostjo (*maitri*) in nenasiljem (*ahimsa*). Pravo vprašanje je torej, kako udejanjiti, kako konkretizirati sočutje. Univerzalna

in precej abstraktna raven govora o sočutju v mahajanskih sutrah mora biti implementirana z bolj vsebinskimi maksimami ali napotki za sočutna dejanja, na primer s tem, da moramo sočutno pomagati starejšim in še posebej svojim staršem, če so bolni in nemočni. S strani japonskega (neo)konfucijanstva (npr. Fujiwara Seika, 1561–1619, gl. HKM, 298 isl.) je bila pogosta kritika budizma v očitku, da je budistična etika preveč splošna, vsebinsko prazna, vendar ta kritika ni povsem upravičena, saj moramo budistični univerzalizem vselej povezovati z množstvom različnih »primernih sredstev« (*upāya*), ki jih *bodhisattva* prilagaja značilnostim in zmožnostim tistih, katerim pomaga. V univerzalizmu ni vsebovana le etična »praznina«, ampak tudi odprtost za različna svetovna oziroma kulturna okolja, odprtost do drugega in drugačnega, ki ne priznava nobenih obče in nujno veljavnih božjih zapovedi ali prepovedi (saj te pogosto vodijo v nasilje do drugih), razen osnovnega »zlatega pravila« vsake etike: Ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi. Morda celo v močnejši varianti: Stori drugemu tisto, kar želiš, da bi drugi storil tebi.

Ko sem bil v Kamakuri, namenjen k templju Hasa-dera, v katerem stoji sijoč zlat kip Kannon-*budde*, sem ob poti po naključju naletel na manjši tempelj Nichiren-budizma in v njem našel informativno brošuro, zgibanko, v kateri je ta socialno čuteči budistični nauk strnjen in obenem razvezan v osem maksim ali načel mišljenja, čutenja in delovanja: 1. sočutje, 2. modrost, 3. spoštovanje, 4. odločnost, 5. darežljivost, 6. strpnost, 7. mir, 8. upanje (njihov vrstni red v zgibanki je poljuben, prepuščen bralcu). Ta niz maksim mi je bližji kot Deset zapovedi v Bibliji, čeprav se tudi budizem, žal, ni mogel povsem izogniti podpori militaristične japonske ideologije pred in med drugo svetovno vojno (podobno se še danes dogaja npr. v Mjanmaru). Kljub temu pa mislim, da je budizem med vsemi svetovnimi religijami najdlje od ideološkega in posledično družbenega nasilja. Miroljubnost sodobnega Nichiren-budizma sem občutil tudi pri svojem gostovanju leta 2019 na Univerzi Rissho v Tokiu, ki v etičnem pogledu sledi Nichirenovemu duhovnemu izročilu; tam sva s prijateljem Yujinom (gl. fragment *Ichi-go-ichi-e* v prvem nizu) vodila filozofski seminar o Nishidi in Plotinu, o vzhodni in zahodni modrosti. Če povzamem, vselej moramo povezovati univerzalno in specifično, isto in drugo, eno in mnogo, tudi vzhod in zahod.

——— Moja 103-letna mama je zdaj že dva meseca v domu upokojencev, prej so vrsto let zanjo skrbele varuške v njenem in nekdam tudi mojem domu, zdaj pa to ni več mogoče. Še pred nekaj meseci nam je s svojo lepo pisavo in bistrim umom pisala verze za rojstne dneve, zdaj pa telesno in tudi mentalno peša, postopoma odhaja. S sestro se izmenjujeva v obiskih pri njej, vsak dan. Čeprav vem, da se njen življenjski čas izteka, in mislim, da je tako tudi prav, mi je hudo, ko sedim pri njej in jo držim za roko ali božam po čelu: do nje občutim močno sočutje, ker je moja mama, ker jo imam rad in v njej vidim tudi odsev svoje duše. Prve dni je govorila »Reši me iz tega pekla«, zdaj je že bolj sprijaznjena s svojo usodo, celo nasmehne se, ko reče »Se vidimo v rajju«. V sobi je še z eno starko, ki morda trpi še bolj, pred pol leta jo je zadela kap, zelo je nemirna, pogosto joče in stoče. Ko hranim mamo, saj ne more več sama držati žlice, sem s hrbtom obrnjen proti tej njeni »cimri«, ki pa želi, tako se mi vsaj zdi, da bi skrbel tudi zanjo, saj je baje nihče ne obiskuje, in sprva sem tudi njo kdaj malce pobožal po čelu in ji rekel, da je »vse v redu«, vendar sem kmalu ugotovil, da ne morem zares in dejavno sočustvovati z obema, čeprav se lahko do neke mere empatično vživim tudi v to sicer meni neznano gospo. – Tako je torej s sočutjem: že z dvema osebama je težko resnično sočustvovati, kaj šele z vsemi čutečimi bitji! Daleč sem še od *bodhisattve*, še dlje od *budde*.

(9. 12. 2023)

Filozofska metanoja

Tanabe Hajime (1885–1962) je drugi v trojici najpomembnejših filozofov Kjotske šole, poleg njegovega učitelja in predhodnika Nishida ter naslednika Nishitanija, vendar se po svoji miselni in tudi življenjski poti precej razlikuje od obeh. Tanabe je vsekakor zanimiv in izviren filozof, njegova pot pa je tudi za nas, skoraj stoletje pozneje, »poučna« zlasti v etičnem pa tudi spoznavnem pomenu. Začel je kot matematik in naravoslovec, kot filozof znanosti, naslov njegove doktorske disertacije je bil »Raziskave v filozofiji matematike« (1918). Na Nishidovo povabilo je leta 1919 postal docent na Oddelku za filozofijo in religijo Univerze v Kjotu. V letih 1922–1924 se je študijsko izpopolnjeval v Nemčiji, kjer je poslušal tudi Husserla in se v Freiburgu pogovarjal s Heideggerjem. Po vrnitvi v Kjoto je predaval Hegla in začel razvijati svojo filozofijo »absolutne mediacije«. Po Nishidovi upokojitvi leta 1927 je postal predstojnik oddelka in prav on ga je poimenoval »Kjotska šola«. Toda z Nishidom sta se kmalu razšla, ker je Tanabe ostro kritiziral Nishidovo filozofijo »prostora nič« (*mu no basho*) in njegovo »logiko predikata« ter nasproti njej postavil svojo »logiko posebnega«.

V predvojnem obdobju je Tanabejevo najpomembnejše delo *Logika posebnega in svetovna shema* (1935). Izraz »posebno« je tu mišljen v aristotelskem pomenu (kot vrsta, *species*, znotraj rodu, *genusa*): v silogistični logiki posebno posreduje (tj. omogoči mediacijo) med splošnim in posameznim. Tanabe pri tem poudarja bistveno vlogo »nižje premise« v silogizmu in svojo logiko imenuje tudi »logika kopule« ter z njo polemizira proti Nishidovi preveč univerzalno-abstraktni »logiki predikata«, čeprav ne s stališča neke tej nasprotne »logike subjekta«, tj. *hypokeímenona*, ki je v Aristotelovi metafiziki posamezno bivajoče, individuum. – To je seveda zanimivo in gotovo filozofsko relevantno, vendar v naslednjih letih Tanabeja takšno izpostavljanje »posebnega« vodi, žal, do zagovarjanja japonskega nacionalizma nasproti zahodnemu političnemu globalizmu in filozofskemu univerzalizmu. V njegovem filozofskem razvoju je vmesni člen med »logiko posebnega« in povečevanjem nacionalnega prepričanje, še vedno v osnovi pravilno, da je za filozofijo nujna »socialna dimenzija, [... zlasti] tedaj ko razlaga opustitev ega [jaza]« (Tanabe, v HKM, 672). In dalje: »Posredniški status posebnega, ki je postavljeno med individualno in *genus*, se izvaja dialektično, z logiko kopule v logiko posebnega« (*ibid.* 676). Iz te logike pa sledi: »To je ontologija zgodovinske družbe(nosti), ontologija 'eksistence v svetu'« (*ibid.* 677).

Jedro Tanabejeve kritike Nishida je pravzaprav heglovska, namreč da mora filozofija reflektirati zgodovino in družbo, v kateri živi, tako da ni zgolj naključje, da se je Tanabe v eni izmed svojih miselnih faz približal tudi marksizmu, ki pa se mu je kmalu odrekel, najbrž zato, ker se mu je zdel preveč internacionalno univerzalen.⁴⁷ – Toda v tej dialektični »logiki posebnega« smo kmalu na spolzkih tleh: »Posamezno je nujno posamezno znotraj vrste, ne obstaja nekaj takšnega kot posamezno, odrezano od vrste« (*ibid.* 671). In dalje: »Tako imenovana fundamentalna ontologija mora vključevati eksistenco nacije« (*ibid.*). (Ob tem se lahko vprašamo: Ali bi Hegel, če bi živel v

⁴⁷ Znotraj Kjotske šole so bili med Tanabejevimi študenti in somišljeniki v predvojnem času tudi izrecni privrženci marksizma in komunizma. Sledeč referenčni antologiji *Japanese Philosophy* [HKM], naj omenim predvsem dva: Mutai Risaku (1890–1974), socialist in pacifist, ki se je zavzemal za »tretji [tj. globalni] humanizem«, in Miki Kiyoshi (1897–1945), ki je nihal med komunizmom in podporo svoji domovini med vojno ter kmalu po koncu vojne umrl v zaporu, sicer pa je razvijal svojo »logiko imaginacije«, povezavo med objektivnim in subjektivnim, ter se zavzemal za »novo kulturo skupnosti (nem. *Gemeinschaft*)«. Izven Kjotske šole je bil najvidnejši japonski marksist in filozofski materialist Funayama Shinichi (1907–1994), socialiste in komunizmu naklonjene pa so bile tudi utemeljiteljice japonskega feminizma Fukuda Hideko (1865–1927), Miyamoto Yuriko (1899–1951) in Yamakawa Kikue (1890–1980).

času med obema vojnama, tudi pozdravil nacizem tako kot Heidegger? Zdi se mi verjetno, da bi.) Za Tanabeja pa je vendarle treba reči, da se je med japonskim nacizmom zavzemal za svobodo mišljenja in govora, mdr. je tudi kritiziral Heideggerjev zloglasni rektorski nastop. Po drugi strani pa je med vojno, žal, s svojimi pismi študentom ter eseji o japonski rasni in državni večvrednosti, v katerih se je skliceval tudi na »logiko posebnega«, ideološko prispeval, čeprav nehote, k vojni katastrofi.

Toda že med vojno je Tanabe začel dvomiti v svoj filozofski nazor. Najbrž tudi zato, da bi vsaj deloma pobegnili iz turobne sedanosti, se je začel intenzivno ukvarjati s starimi japonskimi budističnimi modreci, predvsem z Dōgenom in Shinranom (pri slednjem mu je sledil njegov najzvestejši študent Takeuchi Yoshinori). Med vojno je pisal svoje glavno in pozneje najbolj znano delo *Filozofija kot metanoetika*, ki je izšlo leta 1945. V uvodu, ki ga je verjetno napisal nazadnje, izpoveduje svojo žalost in obup, malone duševni zlom spričo katastrofe, ki se je zgodila Japonski zaradi militarističnega nacionalizma, in se kesa zaradi svoje vloge pri tem. Tanabejevo kesanje je še bolj razvidno iz njegovega poznejšega spisa (1951), kjer izraža svoj »sram, ki je bolj globok od tega, kar lahko prenesem«, saj je bilo »med padlimi zaradi slepega militarizma več kot deset študentov filozofije, do katerih čutim odgovornost in obžalovanje« (navajam po Wikipediji). To obžalovanje žal ne more teh fantov obuditi od mrtvih, je pa vseeno etično pomembno. (Spet se lahko vprašamo: Ali je Heidegger kdaj zares obžaloval svojo sicer kratkotrajno podporo nacizmu?)

Kakorkoli že, Tanabejeva povojna knjiga *Filozofija kot metanoetika* je izraz njegovega obžalovanja ter filozofske in življenjske spreobrnitve, hkrati pa je veliko več kot zgolj zapis njegovih osebnih spoznanj. Izraz 'metanoetika' je Tanabejev neologizem (nič nima opraviti z metaetiko), to je modifikacija starogrške besede *metánoia*, ki je pomenila »preobrazba/spreobrnjenje srca«, v krščanstvu pa je bilo temu pomenu dodano še kesanje in spokorjenje (lat. *poenitentia*), zlasti ob opustitvi poganstva in sprejetju krsta. Vendar to ne pomeni, da je Tanabe postal kristjan. Pri njem gre predvsem za filozofsko metanojo, ki pa je obenem tudi religiozno doživetje. Najbližja mu je bila budistična sekta-šola »Resnično Čista dežela«, *Jōdo Shinshū*, ki jo je ustanovil Shinran v 13. stoletju in je še danes glavna »teistična« veja japonskega budizma. Tanabejev izraz 'metanoetika' (ali tudi 'metanoesis') je njegov prevod japonske besede *zange*, ki prav tako pomeni nekaj takšnega kot »spreobrnjenje s kesanjem« (ob nujni »izgubi s prevodom«), čeprav ne ravno v krščanskem pomenu spokorjenja. Pri Tanabeju je poudarek na »filozofiji, ki ni [več] filozofija« (Tanabe, v HKM, 689), marveč je »sámo-realizacija metanoetične zavesti« (*ibid.*), »filozofija, ki jo je treba prakticirati s pomočjo druge-moči <v angl. *other-power*>« (*ibid.* 690), »izkušnja spreobrnjenja, tj. preobrazbe in vstajenja, izkušnja metanoesis, podobna tisti, ki je vodila Shinrana k ustanovitvi budizma Resnično Čiste dežele« (*ibid.*). Kljub tej močni in nepogrešljivi religiozni komponenti pa Tanabejeva metanoja – in z njo tudi njegova najbolj znana knjiga – ostaja pretežno filozofska, pri čemer, kot sam pravi, gre za nov in vsaj zanj drugačen način filozofiranja: »Med ponovnim študijem takšnih mislecev, kot so Mojster Eckhart, Pascal in Nietzsche [!], je bilo zame veliko veselje, da sem odkril problematiko, v katero nikoli prej nisem mogel globoko prodreti, zdaj pa mi je postala jasna – vsaj toliko, kolikor mi dopuščajo moje omejene zmožnosti« (*ibid.* 691). Lepo rečeno. Ni prav veliko filozofov, ki so (bili) zmožni takšnega »spreobrnjenja«. Nekaterim pa – tudi sebe prištevam mednje – je tesna in nujna povezava med filozofijo in religijo, med izrekljivim in neizrekljivim, svetnim in presežnim, »jasna« že od začetka poti, seveda le kolikor dopuščajo naše, še posebej moje omejene zmožnosti.

(10. 12. 2023)

Soku-hi

Tiste na Japonskem strašne pomladi leta 1945, ko je Tanabe dokončal knjigo o metanoji, je Nishida nekaj mesecev pred smrtjo pisal svojo filozofsko oporoko *Logika prostora ničā in religiozni nazor* (gl. naš fragment *Jiko to hana*). Nishidi se ni bilo treba »spreobrniti« in »spokoriti«, saj na svoji filozofski poti ni podpiral japonskega nacionalizma tako kot Tanabe.⁴⁸ Večji del te petdelne razprave je posvečen odnosu med filozofijo in religijo, zlasti budizmu. V drugem razdelku Nishida zapiše: »Bistvo religioznega izkustva ni, kot mislijo mnogi ljudje, v etičnem napredovanju od končnega k neskončnemu, od relativnega k absolutnemu. Religiozno izkustvo je zavestno realizirano, ko postane problematična sama eksistenca jaza <v angl. prevodu *self*>.« (Nishida 1993, 65) – Kaj to pomeni? Nishida v nadaljevanju dodaja: »... ko se [človek] zave brezdanje sámo-protislovnosti lastnega jaza, postane njegova eksistenca religiozno problematična« (*ibid.* 66). Ob tem občutimo »globoko žalost in sámo-protislovnost svoje eksistence [...] Vsa živa bitja morajo umreti« (*ibid.*). »Jaz resnično dojamem lastno časovno enkratnost, ko se sooči s svojo večno negacijo [v smrti]« (*ibid.* 67). Tu se Nishida močno približa zahodnemu eksistencializmu, zlasti Heideggerjevi »biti-k-smrti«.

Toda Nishida, drugače kot ateistični eksistencialisti, nadaljuje svoje preiščevanje z Bogom: »Smrt sooči relativno bitje z absolutom; kajti za jaz pomeni soočenje z Bogom umreti« (*ibid.* 68). A tudi Bog ali absolut je »protislovna identiteta – namreč kot svoja lastna absolutna sámo-negacija [...]. Ker je absolutna ničnost, je absolutna bitnost« (*ibid.* 69). Nishida tako pri človeški tu-bitu kot pri misli o Bogu sledi »dvojnemu pogledu«, tj. »dialektični« logiki *soku-hi*: »je in ni«, »A in ne-A« (gl. naš fragment o *Diamantni sutri*); pri tem se približa tudi Heglu, vendar brez Heglove apoteoze pojma. Negacija oziroma logika *soku-hi* ima bistveno vlogo tudi pri izvoru mnovega iz enega:

... resnični absolut obstaja v tem, da se vrne k sebi samemu v obliki relativnega. Resnično absolutno Eno izraža sebe na način neskončno mnogih. Bog obstaja v tem svetu skozi sámo-negacijo. V tem smislu je Bog vedno imanenten. Odtod tisto staro reklo, da je Bog 'nikjer in vendarle povsod v svetu'. / Budizem izraža ta paradoks z dialektiko 'je' in 'ni' (*soku hi*). [...] Bog, ki bi bil zgolj transcendenten in samozadosten, ne bi bil resnični Bog. Po besedah sv. Pavla mora Bog vselej prazniti sebe. To, da je Bog transcendenten in obenem imanenten, je paradoks Boga. To je resnični absolut. (Nishida 1993, 69–70)

V teh mislih prepoznamo poleg Heglove dialektične logike tudi Plotinovo vsepresežno in obenem vseprisotno Eno ter »sovpadanje nasprotij« pri Nikolaju Kuzanskem. V ozadju je prisotna tudi krščanska misel o Kristusovi kenozi. Nishida spoštljivo navaja več sodobnih krščanskih mislecev, Karla Bartha, Nikolaja Berdjajeva, Rudolfa Otta idr., večkrat omenja tudi Dostojevskega, občuduje njegovo modrost, še posebej v *Bratih Karamazovih*, kjer Ivan spozna in vé, da je Bog »onstran dobrega in zla« (spet na način *soku-hi*). Vendar pa se Nishida distancira tako od krščanske *creatio ex nihilo* (»Stvarjenja si ne zamišljajmo kot neki *opus ad extra*«, *ibid.*) kakor tudi od panteizma (»Moja misel ni panteistična, morda bi jo lahko imeli za panenteistično«, *ibid.*). V svoji »filozofski veri« (če uporabim izraz Karla Jaspersa) se navezuje predvsem na mahajanske *Prajnaparamita sutre* (tj. »Sutre popolne modrosti«, med njimi sta tudi *Sutra srca* in *Diamantna sutra*) ter na Nagarjunovo »srednjo pot« – in še posebej na zen. V skladu z mislijo, da je (ne)jaz »sámo-protisloven«, pa ne

⁴⁸ Zato nas malce preseneti, da Nishida v opombi, ki je očitno dodana na koncu razprave *Logika prostora ničā in religiozni nazor*, povzema neki svoj zgodnejši spis, v katerem je pisal o moralnem in celo »religioznem« pomenu nacije. Ali je leta 1945, še pred koncem vojne, to moral dodati zaradi cenzure?

sprejema popolnega zanikanja jaza v ne-jazu, ki ga poudarjajo te sutre, saj Nishida ostaja z dvojnimi pogledom tudi pri »osebnem jazu«, najbrž deloma pod vplivom zahodne filozofije, kot sem ugotavljal že v fragmentu *Jiko to hana*. – Poglejmo Nishidovo »definicijo« osebnega jaza:

Osebni jaz <v angl. prevodu *the personal self*>, ki je oboje, svoboden in hkrati določen, subjektiven in objektivni, ustvarjalno obstaja s tem, da je izraz sveta in obenem izraža svet znotraj sebe kot protislovno identiteto transcendentne in imanentne ravni zavestnega deja. Osebni jaz je kreativni vektor eksistencialnega sveta, ki ima formo te dialektike absolutne negacije in afirmacije. (Nishida 1993, 73)

Nishida nadalje pravi, da njegovo »pojmovanje Boga ni povsem izomorfno z zahodnim srednjeveškim pojmom *Gottheit* [tj. Boštvo pri Mojstru Eckhartu]« (*ibid.* 75), kajti »Bog je identiteta absolutnega protislovja, ki v sebi vsebuje absolutno negacijo« (*ibid.*). Večkrat uporabi tudi prisposobo Nikolaja Kuzanskega o neskončni sferi: »Bog je kakor neskončna sfera, v kateri je vsaka točka središče, saj nima oboda« (*ibid.* 76). To sfero imenuje tudi »neskončna mandala« in pravi, da je približevanje k središču – ki je povsod in nikjer! – dobro, oddaljevanje pa zlo. Toda Nishida se s svojo »teologijo absolutne sedanjosti/prisotnosti« (*ibid.*) ne prišteva niti med teiste niti med panteiste, ampak uporabi za svoj religiozni nazor sintagmo 'imanentna transcendenca': »Posebna značilnost budizma [...] je prav ta *imanentna transcendenca*« (*ibid.* 99); in dalje: »Religija mora biti imanentno transcendentna in transcendentno imanentna« (*ibid.* 119). Budizem, ki je takšna religija, omogoča »neskončno sočutje« (*ibid.*) in je »pot k novi globalni kulturi« (*ibid.* 120).

Ko premišlujem o Nishidovi logiki *soku-hi*, o eno-dvojnosti Boga in sveta, o tej »imanentni transcendenca« (ki mi je še posebej blizu in o kateri, *mutatis mutandis*, sem pisal tudi v knjigi o Plotinu, *Presežne prisotnosti*), pa se vseeno ne morem povsem izogniti vprašanju, kaj in koliko je v Nishidovi veliki filozofsko-religiozni sintezi resnično novega, namreč tako v odnosu do zahodne filozofske tradicije (Heraklit, Plotin, Eckhart, Kuzanski, Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel, Whitehead, če naštejemo samo nekaj največjih, seveda zelo različnih mislecev transcendence-v-imanenci), kakor tudi v odnosu do budizma samega, predvsem do mahajanskih suter in zena. Mar ni bilo vse to, zlasti sovpadanje nasprotij v absolutu, že mnogokrat mišljeno in izrečeno? Kaj dodaja resnično novega Nishidova prenicljiva in kompleksna filozofija? – Odgovor na to vprašanje najdem predvsem v njegovi filozofski tematizaciji mahajanske formule *samsara=nirvana*. »Vsak trenutek v času, ki se ne ustavi niti za trenutek, je hkratna prisotnost in odsotnost večne sedanjosti. Vsak trenutek je paradoks samsare in nirvane« (*ibid.* 89); in dalje: »vsaka človeška eksistenca mora biti uzrta eshatološko; to je zavedanje <angl. *awareness*> absolutne sedanjosti/prisotnosti« (*ibid.* 113); kajti »cilj resnične religije naj bo v videnju večnega življenja v njegovi neposrednosti naših življenj« (*ibid.* 115). Razlika med Spinozovo panteistično formulo *deus=natura* in Nishidovo mahajansko formulo *samsara=nirvana* je po mojem razumevanju v tem, da v budizmu velja panteistična formula za vsak posamezni modus, ne le za substanco kot celoto. Nishida nas uči, da je naša (tj. moja, tvoja, njena ...) »sedanjost absolutna sedanjost« (*ibid.* 91), pri čemer se navezuje tudi na Dōgena (gl. naš prvi niz; več o budističnem času pozneje). In prav v tej »protislovni sintezi« večnosti in časa, enega in mnogega, duha in narave, človeka in Boga v *vsakem posameznem bitju* je Nishidov presežek nad zahodnimi metafizičnimi variantami sovpadanja nasprotij. Pri njem to sovpadanje ni zgolj abstraktno, »limitno«, temveč je spoznano v vsaki posamezni meditacijsko-filozofski izkušnji.

(18. 12. 2023)

Kurama-dera

Romanje je pomembna sestavina vsake religije, tudi budizma. Romanje je zunanje, pot v svete kraje, ali notranje, pot v globine duše, duha – največkrat pa je oboje, notranje in zunanje. Takšno je bilo tudi moje romanje po japonskih svetih krajih, ko sem se povzpел, med drugim, na goro Kuramo, ker pod njenim vrhom stoji slavni tempelj Kurama-dera. To svetišče je stoletja pripadalo budistični sekti *tendai*, sredi minulega stoletja pa ga je »prevzel« menih Shigaraki, ki je učil svoj duhovni nauk med budizmom in šintoizmom, med mahajanskim Budo in božanstvom Sonca. Kurama, severno od Kjota, je med Japonci priljubljena romarska pot, manj pa je znana obiskovalcem z zahoda (čeprav sem sam izvedel zanjo iz popularnega *Samotnega planeta*): ta pot vodi navzgor iz soteske, v kateri šumi hudourniška reka, k templju na gori, in spet navzdol v drugo sotesko, v vasico Kibune.

Vlakec, bolj tramvaj, se iz Kjota vzpenja do postajice Kurama-guchi, hiške s pagodasto streho. Ob njej rožnato cvete stara češnja, podprta z železno berglo. Po nekaj korakih se začnejo stopnice, do vrha jih je gotovo vsaj tisoč. Na obeh straneh spremljajo romarja lanterne na cinobrasto rdeče pobarvanih stebričih. Vstopim v čajnico, v njej je danes le malo ljudi, saj je delovni dan. Naročim kavo, drobna ženica mi prinese tri keramične skodelice: za kavo, mleko in čaj, ki je obvezen tudi pri kavi. Na pološčeni masivni mizi se zrcali vaza z ikebano. Po tem prvem postanku nadaljujem pot skozi mogočen vhod (*sanmon*) po širokem stopnišču, med rdečimi lanternami. Tu je vodnjak z bronastim kipom Bude, v roki drži zviti list, iz katerega teče studenčnica. Znova prav rad opravi mali vodni ritual: z bambusno zajemalko si polijem vodo po rokah, da začutim njeno svežino in moč. Potem nadaljujem pot navzgor, po stopnicah med lanternami. Nočni vzpon h Kurama-deri bi bil prav posebno doživetje. Čez najbolj strm del poti pomaga vzpenjača (podobna je tisti na Ljubljanski grad), ki se ji ne odrečem, saj je do vrha in čezenj še daleč. A stopnic s tem še ni konec. Pridem do razpotja: ali naj grem še naprej po stopnicah ali rajši naokoli po položnejši poti? Odločim se za stopnice, veliko sem jih že prehodil v preteklih dneh. Ob poti je nekaj tempeljskih kapelic in tu je spet vodnjak, voda v njem priteka iz bronaste kače-zmaja. Vzpnem se še po zadnjem stopnišču in že stojim na prostrani ploščadi pred glavnim templjem Kurama-dera. Njegovi mogočni stebri so cinobrasto rdeči, kakor lanterne ob poti. Pod napuščem visijo s tramov bele, ovalne svetilke. Zdaj, podnevi, niso prižgane. Za templjem sega gozd do vrha hriba. Visoka mrežasta drsna vrata (*fusuma*) v notranjost so le tolikanj odprta, da skozi jih lahko posamič vstopi en človek ali največ dva. Sicer pa je tu danes bolj malo obiskovalcev – kako drugače kot v mestnem tkivu Kjota ali v drugih, modernejših velemestih, kjer postaneš skoraj mizantrop! Mlad japonski par si naredi selfi na ploščadi, prav na sredi mandaličnega tlaka, nakar gresta prižgat dišeči paličici v veliki bronasti posodi pred vhodom. In potem ko tudi sam naredim nekaj fotk, ko poslikam tudi velik kamen-duhec (*kami*) na terasi s panoramskim razgledom, jima sledim k palčkam, a prehitim me četvorka japonskih mladeničev, vsi štirje so elegantno oblečeni, trije nosijo očala, najbrž so študenti. K paličnemu obredu pristopijo z vso spoštljivo resnostjo, lepo jih je gledati, medtem ko čakam, da pridem na vrsto. Paličico prižgem na plamenu sveče in jo zapičim v pesek. Mislim na svoje drage, tam daleč, tu blizu, v moji duši in srcu. Potem stopim v somrak velike dvorane, tlakovane s temnim marmorjem. Oltar je – tako kot največkrat v budističnih templjih – »abstrakten«, nefiguralen, zavešen z zlatimi okraski, ki se sučejo in svetlikajo v zastrti svetlobi notranjih lantern. V temnem ozadju komaj razberem postavo, najbrž je to Buda – ampak zakaj se skriva v temi? Da bi bil bolj brezličen? Na levi strani stoji gong z »gorečo« krono (ob njem se spomnim na »Verze sijočega bobna«), na stranskem

oltarju pa je že kar premočno prepoznaven stražar, ves črn in strašen ob zlatem kipcu Bude. Čas mineva, večnost traja in ostaja. A treba je nadaljevati pot, zdaj spet iz notranjosti v zunanost. Mimo še enega stražarja, tigra na preži, pridem do manjšega templja, kjer me na oltarju spet pričaka črni demon s strašnimi očmi, tu je bradat in krilat, tako da ni več videti zgolj kot stražar Dobrega, temveč tudi kot gospodar Zla. Ob njem spet tiho čaka gong, da z udarcem vzplameni. Potem sledim kamnitim stopam med mahom, stopam mimo priskekanega peščenega stožca (manjše kopije tistega v Ginkaku-ji templju v Kjotu) in se ob bambusovi ograji začnem znova vzpenjati. Stopnice me vodijo do mogočnega zvona, ki visi v odprti pagodi, na dosegu roke. Že prej, na ploščadi, sem slišal njegov čudovit zven. Ob zvonu visi na verigi velik kembelj, bruno z bronastim tolkačem, ki ga zaniham: naj tudi *moj* zven poletí čez te daljne hribe in doline! (Ah, le kako bi bil zven »moj«, kdo pa sem jaz?) Mimoidočega prosim, da me fotografira, z zvonom – a zdaj, ko znova gledam to fotko, kako na gori Kurami zvonim, sivček v rjavi vetrovki in obledelih hlačah, s črno kapo z belim napisom BEATLES (ki sem jo pozneje izgubil), se sprašujem: Sem to res *jaz*? Tu, tam daleč, sem bolj ne-jaz, dejansko pa oboje: (ne)jaz. – In ko nadaljujem pot proti vrhu gore, v gozdu srečam še nekaj duhcev, kamnitih stup in lesenih kapelic, v eni sta zavesi s svastikama, ki pa sta obrnjeni v *pravo* smer. In potem spet stopnice ... V tem gozdu je več padlih, zlomljenih dreves, najbrž od nedavnega tajfuna. Na slemenu stopam čez preplet nadzemnih, »zračnih« korenin nekih zelo visokih dreves, tudi tu sta dve majhni stupi, prva v obliki *gorinta*, druga je nagrobni obelisk s kamnitim »draguljem« (*hōju*), malce dlje pa je spet kapelica, tokrat z vijoličnim zagrinjalom. Zdaj sledim poti navzdol, ves čas skozi gost gozd, po mahovju, čez korenine in potočke. Tri stara drevesa s svojimi ukrivljenimi debli kakor velikanski ptiči pijejo vodo iz zemlje. Tudi ob poti navzdol se vrstijo manjši templji, meditacijske postaje v zavetju in tišini drevesnih duhov. Pomislim na krščanski križev pot s štirinajstimi postajami – na Vzhodu niso hudobni ljudje križali Sina božjega, v budizmu je trpljenje (*dukkha*, bolečina oziroma nepopolnost bivanja) univerzalno, je neizbežnost v življenju vseh čutečih bitij, odrešeno pa je razsvetljeno bitje, presijano z vesoljno, nebeško »praznino«. In znova se sprašujem: zakaj bi bil jaz (ali ti, ali ona ...) kriv za smrt Boga in že »izvirno grešen«? Tega ne morem sprejeti in najbrž mi je tudi zato budizem bližji od krščanstva. – S takšnimi mislimi, ki me obletavajo še danes, ko to pišem, sem sestopil v vasico Kibune, na drugi strani gore Kurame, v vasico ob šumeči rečici, kjer je konec, ne pa tudi cilj tega ne prav dolgega romanja. Sredi vasice je velik *torii* ob vhodu v šintoistični hram, kjer je mnogo zvončkov, listkov in lesenih tablic z lepimi, zelo človeškimi željami. In vse to je del japonskega vsakdanjika, kakor sta tudi dve beli hondi pred staro kajžo, ograjeno z bambusi. V gostilnici si privoščim slastno kosilo, ki je pravo malo umetniško delo: glinene skodelice, leseni paličici v papirnati vrečki z zenovskim napisom, sedmero jedi različnih okusov in barv, pa seveda čaj ... in ob tem znova občutim tisti večno minljivi *mono no aware*.

——— V svoji mladostni knjigi *Romanje za Animo* (1988), v romanu-dnevniku, ki se dogaja v Jeruzalemu, mestu treh Bogov, sem na koncu predgovora, na začetku moje takratne poti, zapisal:

»Začenjam pisati, ujet in svoboden sredi sveta, še vedno ostajajoč nekje na robu,
na začetku enega izmed stopnišč, ki vodijo onstran.

Morda nikoli ne pridem tja.

Morda bo vedno tako, kot je zdaj.

In, navsezadnje, zakaj bi bilo drugače?«

(28. 12. 2023, v Kazljah, po dnevniškem zapisu s Kurame, 25. 3. 2019)

»Buda ima naravo srca«

Hisamatsu Shinichi (1889–1980) je bil pomemben zenovski mislec, ki se prišteva v širši krog Kjotske šole: v tem sicer pretežno filozofskem krogu je najbolj izrazit zenovec, tudi s svojo meditacijsko prakso. Rojen je bil v prefekturi Gifu, v družini, ki je religiozno pripadala »teistični« ločini *Jōdo Shin-shū* (»Resnična Čista dežela«), tj. čaščenju Amida Bude, zato so njegovi domači pričakovali, da bo postal menih v tej budistični »šoli«, vendar ga je pritegnila filozofija in prišel je študirat k Nishidi v Kjoto, kjer je doktoriral leta 1918. Toda Nishida je opazil, da je Hisamatsujevo duhovno iskanje bolj religiozno kot filozofsko, zato mu je svetoval, naj nadaljuje študij v znamenitem kjotskem zenovskem templju Myoshin-ji (gl. fragment »Som in bučka« v prvem nizu). Od leta 1937 do upokojitve leta 1949 je predaval budizem na Univerzi v Kjotu. V svojem duhovnem razvoju je postajal vse bolj zenovec in tudi kritik budizma »Čiste dežele«, čeprav je po drugi strani poskušal ta eshatološki nauk uskladiti z zenom, pa tudi z zahodno filozofsko mistiko.⁴⁹ V slovenščini imamo knjižico s prevodomoma dveh njegovih pomembnih spisov *Polnost nič* in *Satori* (1995).⁵⁰

V razpravi *Polnost nič* Hisamatsu najprej razlikuje med »negativno« in »pozitivno pojasnitvijo zenovskega nič«: prva v grobem ustreza zahodni »negativni teologiji«, toda druge nikakor ne moremo vzporejati z zahodno »pozitivno teologijo« (npr. s tomizmom), kajti Hisamatsu poskuša v njej tematizirati »polnost vzhodnega nič« in/ali mahajanske »praznine« (*śūnyatā*, jap. *kū* <空>) ter ju povezati v enovito filozofsko-meditacijsko izkustvo, ki ga meditant doživi v *srcu-sebstvu*. Zenovsko izhodišče mu dajejo besede znamenitega Šestega patriarha Hui Nenga (gl. naš fragment »Le kje naj se nabira prah?«): »Srce je tako široko in veliko kot prazni nebesni prostor; je brez meja in robov. [...] Tvoja resnična narava je kot prazen nebesni prostor in če ti uspe videti ničesar⁵¹, bi temu lahko rekli pravo zrenje« (v: Hisamatsu 1995, 23). V razdelku »Praznina« Hisamatsu nadaljuje: »Zenovski nič ima od nekdanj naravo ničesar⁵¹. Obenem pa je zanj značilna še neka druga poteza, ki jo lahko izrazimo z besedo 'praznina'« (*ibid.* 25); in dalje: »zenovski nič [...] ni v nasprotju z bitjo, marveč je onkraj biti in nebiti« (*ibid.* 31). Sledita dva osrednja razdelka z naslovoma »Srce« in »Sebstvo«. Prvega začne Hisamatsu z besedami:

Ker je zen-budistični nič iz več vidikov zelo podoben praznini oziroma praznemu neskončnemu prostoru, ga pogosto pojasnjujemo s pomočjo primerjave z lastnostmi praznine. V temelju pa ga ne smemo zenačiti s praznino, saj ob tem spregledamo neko bistveno značilnost, namreč to, da ima ta nič naravo srca. Kajti zen-budistični nič ima značajsko potezo, ki ji običajno pravimo »srce«. (Hisamatsu 1995, 32)

⁴⁹ Hisamatsu je dobro poznal zahodno filozofijo, študiral je Plotina, Dionizija Areopagita, Mojstra Eckharta, Jakoba Böhmeja, Kanta, Fichteja, Schleiermacherja, Williama Jamesa, in seveda tudi svoje sodobnike, Heideggerja, Schelerja, Jaspersa, Bartha, Rudolfa Otta idr. Hisamatsujevo široko filozofsko-zenovsko obzorje je razvidno tudi iz naslovov njegovih številnih del, naj jih navedem samo nekaj: *Vzhodna ničnost* (1939), *Človeški problem pri prebujenju vere* (1947), *Duh čajnega obreda* (1948), *Ateizem onstran ateizma* (1948), *Zen in lepe umetnosti* (1958, tudi v angl. *Zen and the Fine Arts*, 1971), *Naloga zena v svetu* (1959) idr. (gl. Franck 2004, 171).

⁵⁰ To knjižico je prevedel in spremno študijo napisal Tine Hribar. Naslova v izvorniku sta: *Toyoteki mu no seikaku* (1946, »Temeljna narava budističnega nič«, v nem. prevodu: *Die Fülle des Nichts*, 1980) in *Satori* (v nem. prev. *Satori und Atheismus*, 1990).

⁵¹ Z neologizmom 'ničesar⁵¹' (tj. »popolna nedoločljivost«) Tine Hribar tu prevaja nem. besedo *das Nichts* (ali *die Nichtigkeit*), tj. jap. *mu* <無> (v angl. prevodih *nothing/ness*) – in sicer z namenom, tako domnevam, da bi v Hisamatsujevem duhu poudaril, da pri *mu* (in/ali *kū*) ne gre zgolj za »prazni nič«, ampak je bistveni poudarek v tem, da »vzhodni« *nič-praznina* ni nič(esar) stvarnega, da *ni-stvar* oz. ni neko določeno bivajoče. Tak prevod je seveda smiseln, vendar jaz rajši ostajam pri izrazu 'ničnost', s tem da ohranjam v mislih poudarek na budistični »ne-stvarnosti«.

V nadaljevanju to misel strne v kratko sentenco: »Buda ima naravo srca« (*ibid.*). – Lepo! Ampak kaj to pravzaprav pomeni? Pri odgovoru na to vprašanje, ki je za izkušenega meditanta bržkone odveč, na filozofsko-diskurzivni ravni ne pomagajo prav dosti Hisamatsujeva »pojasnila« oz. dopolnila, ki sledijo: »Srce nič je kot praznina« (*ibid.* 33); in dalje: »Pravi Buda ni brez srca, marveč ima srce ne-srca in ne-mišljenja; ni brez prebujenja, marveč je v prebujenju ne-prebujenja; ni brez jaza, marveč ima jaz ne-jaza; ni brez življenja, marveč ima življenje, ki ni bilo rojeno in ne premine« (*ibid.*) – tu gre očitno za logiko protislovja *soku-hi* in/ali binegacijo NITI-NITI. Hisamatsu sklene ta odlomek s poudarkom: »Prav srce je Buda. Srce tvori Budo. Vedeti moramo, da Buda ni nič drugega kot srce in poleg srca ni še kakega drugega Bude« (*ibid.*). – Zelo lepo rečeno, vendar ne morem, da (si) ne bi ponovil vprašanja: *Kaj to pomeni?* Kaj pomeni izraz 'srce' v teh lepih mislih? Po mojem mnenju ima lahko vsaj dva različna pomena: 1) srce kot *srčika* (ali jedro, bistvo ipd.) »čutečega bitja« (v angl. *sentient being*, kar pomeni tudi zavedajoče se bitje idr.); 2) srce kot *središče čustev* (tj. kot osrednji »organ« čustvovanja, v smislu »od žalosti me boli srce« ali »zakaj si to tako ženeš k srcu« ipd.).

V *prvem* pomenu (1) je srce metafora ali, morda natančneje, metonimija in ta pomen je dokaj jasen oziroma ni problematičen.⁵² Tako Hisamatsu v naslednjem razdelku *Polnosti nič* metonimično povezuje, skorajda izenači srce s *sebstvom*: gre za »srce, ki je postalo moj subjekt. Nedvomno sem sam to srce« (*ibid.* 34), kajti »buda-srce, o katerem govorim tu, ni subjekt drugega [*sc.* boga], nasproti-stoječega, temveč subjekt, ki je kot drugi obenem moje lastno sebstvo« (*ibid.* 35); in dalje: »buda je moje lastno srce, je sebstvenost, je moja lastna narava ...« (*ibid.*) – Obenem pa Hisamatsu govori o »hrepenečem srcu« (*ibid.* 34). Toda po čem »buda-srce« *hrepeni*? Kaj je tisti *drugi* pomen (2) »srca« pri tem zenovskem modrecu, ki je bil gotovo zelo čustven človek, če sklepamo po tem, kar vemo o njem. Zato se mi zastavlja vprašanje: če je bistvo in cilj budizma – vsaj izvornega oziroma »starega« (*theravāda*) – popolna »ugasitev« (nirvana) vseh človeških čustev, še posebej negativnih strasti, *katera* čustva naj vendarle ostanejo v srcu, ko rečemo »Buda ima naravo srca«? Ni dvoma, da je prvo in glavno budistično čustvo *sočutje* (jap. *jihī* <慈悲>, angl. *compassion*), sočutje do vseh »čutečih bitij«. A katero čustvo je poleg sočutja še »posvečeno«, tako rekoč povzdignjeno na raven svétosti? Budizem ne poudarja ljubezni tako kot krščanstvo (*agápe*), pravzaprav niti ne govori o njej, čeprav je vsaj za mahajanskega budista pri sočutju samoumevna dejavna ljubezen. Nikakor pa budizem ne govori o kaki Budovi jezi, tako kot monoteistične, »biblične« religije, čeprav krščanski bog Jezus Kristus postane zares jezen in strašen šele v *Razodetju*. In tudi v tem mi je budizem bližji od krščanstva, kajti jezni bog lahko sam postane krivičen in celo zločinski, predvsem do nevernikov, do »tistih zunaj«. Človeku naj sodi za slaba dejanja človeško sodišče, zlasti pa njegova ali njena duša sama, ne pa kak nad-človeški, vesoljni Vsevladar-Sodnik.⁵³ To pa Buda nikakor ni.

———— Ob koncu tega premisleka o Hisamatsujevem budističnem »srcu« se vprašajmo: mar je bil navsezadnje tudi naš Prešeren – »budist«? Seveda to vprašanje zveni zelo bizarno, a pri tem imam v mislih njegove najboljše verze, tiste štiri na začetku *Poezij*, o »praznem srcu«: *Sem dolgo upal in se bal, / slovo sem upu, strahu dal; / srce je prazno, srečno ni, / nazaj si up in strah želi.*

(6. 1. 2024)

⁵² V tem pomenu nastopa beseda 'srce' tudi v naslovu sutre *Sutra srca popolne modrosti*, gl. naš fragment o njej v prvem nizu. S tem pa seveda še ni rečeno, da te sutre ni treba brati »s srcem«.

⁵³ V tem pogledu je etično poučna knjiga ameriške filozofinje Marthe C. Nussbaum *Jeza in odpuščanje* (*Anger and Forgiveness*, 2016), v slov. prevodu Katarine Majerhold, 2024.

Ku in čas

Japonsko-kitajska pismenka 苦 (*ku*)⁵⁴ označuje budistični pojem univerzalnega trpljenja (pal. *dukkha*, skrt. *duḥkha*), ki ga srečamo že v prvi od Budovih »štirih plemenitih resnic«: *Da trpljenje je*. Toda v budizmu je pojem trpljenja drugačen, širši od zahodnega, še posebej od krščanskega pasijona, zato nekateri poznavalci budizma prevajajo izraz *dukkha* kot »neprijetnost bivanja«⁵⁵ – vendar je ta sintagma najbrž prešibka, saj ne gre le za neprijetnost, temveč za globoko življenjsko ból, ki ni prisotna samo v fizičnem ali duševnem trpljenju, temveč izvira iz same narave bivanja ter se občuti predvsem kot »bolečina minevanja«, kot občutje nenehnega spreminjanja, ne-stalnosti vsega, kar biva in živi (pal. *aniccā*, skrt. *anitya*, jap. *mujō* <無常>).⁵⁶ To bolečino še najbolj občutimo tedaj, ko nam je dobro, ko smo srečni, seveda pa je po drugi strani minevanje fizične ali duševne bolečine odrešujoče. Princ Siddharta Gotama je prvič spoznal bolečino minevanja, univerzalno ból bivanja, takrat ko je na poti v kraljevi gaj zagledal starca, bolnika in nazadnje mrliča (prim. tudi naš fragment »Vrnitev v palačo«). In ko duša to spozna to ból, jo skuša po »osmerni poti« preseči v nirvani.

Občutje *ku* je neločljivo povezano s časom. Bolečina traja, trpljenje traja – v času. V starih azijskih kulturah je (vesoljni) čas krožen, ni »linearen« kakor v krščanstvu in nasploh na zahodu. Gre za ujetost čutečih bitij v krog samsare (jap. *rinne* <輪廻>; skrt. izraz *samsāra* izvorno pomeni »potovanje«), v krogotok rojstev in smrti, ki ga določa »zakon karme«. Samsara je v budizmu »svet pojavov«⁵⁷ in obenem stanje še ne-razsvetljenega bitja. Buda Šakjamuni, kot pravi slavna legenda, se je spomnil, še preden je dosegel nirvano, vseh svojih prejšnjih življenj. In kot je pozneje zapisano v *Lankavatara sutri*, je ta razsvetlitev spominov v »oceanu« *alaye-vijnane* (gl. naš fragment »Hram zavesti«) nujna za *bodhisattvo*, da postane *buddha*. – Ob tem se sprašujem: tudi če bi se mi kdaj, recimo v kakem prihodnjem življenju, zgodilo, da bi se spomnil vseh svojih preteklih življenj, seveda če so bila kaka pretekla življenja res *moja*, ali bi me to videnje oziroma spoznanje spodbudilo na poti k nirvani (»ugasitvi« samsare), ali pa bi si ravno nasprotno rekel: glej, glej, kako zanimiva in izkustveno bogata so bila moja prejšnja življenja, zakaj jih torej ne bi nadaljeval tudi v prihodnje? Najbrž bi bil odgovor na to vprašanje odvisen od tega, *kakšna* prejšnja življenja sem živel. Rad bi bil spet princ, ne pa berač pred obzidjem palače. Ampak ne glede na »kakovost« ponovitev je v sami ideji oziroma predstavi kakršnekoli ponovitve *tega* življenja nekaj »neprijetnega«. Zato je morda boljše, da moj človeški spomin ne sega dlje nazaj kot do mojega otroštva v *tem*, sedanjem življenju.

Kakorkoli že, pa bolečina minevanja ostaja »neprijetna« tudi ob misli, da bi bile prihodnje inkarnacije morda zelo »prijetne« (npr. tisočletno življenje na Olimpu, med lepimi boginjami in bogovi, z nektarjem in ambrozijo). Če hočem premagati to najglobljo bolečino minevanja, moram iz sebe izruvat *čas* – ampak kako naj to storim, saj sem v telesu *in* duši *časno* bitje? Res pa je, da sem *tudi* bitje večnosti. Toda kje in kako naj najdem brezčasno večnost (ne le »vekotrajnost« v slogu grških bogov)? Platonizem uči, da je večnost v Umu, v svetlobi najvišjega Enega-Dobrega. Budizem

⁵⁴ *Nota bene*: pismenka 苦 (*ku*) pomeni nekaj drugega od pismenke 空 (*kū*), slednja namreč v mahajanskem budizmu, tako japonskem kot kitajskem, označuje »praznino« (skrt. *śūnyatā*), gl. tudi naš prejšnji fragment.

⁵⁵ Gl. Primož Pečenko 1990 in [Mlp]; Nina Petek 2023, na str. 187, uporabi tudi izraz »nevšečnost« (bivanja), sicer pa rajši uporablja kar izvorno besedo *dukkha*.

⁵⁶ Maja Milčinski v *Malem slovarju azijskih filozofij* predlaga, da *dukkho* vendarle prevajamo z izrazom 'trpljenje', vendar z naslednjim pojasnilom: »*Dukkha* ne pomeni samo neprijetnega občutja, temveč vse, kar je pogojeno, vse materialno in duševno, kar je podvrženo nastajanju in minevanju. Trpljenje ima tri vidike: trpljenje bolečine, trpljenje spremembe in vseprisotno trpljenje.« (Milčinski 2003, 36).

⁵⁷ Gl. tudi Pečenko, v [Mlp], str. 136 isl.

skuša »problem časa« rešiti drugače, predvsem z nezveznim »točkastim« časom. Tako tudi zen: Dōgen je učil, da so vse *dharme* nanizane v edinstvenih, med seboj ločenih trenutkih, kakor nizi biserov v ogrlici (gl. prvi niz v tej knjigi). Vsak trenutek časa je biser večnosti. To je zelo lepo, ampak kdo ali kaj povezuje vse te neštete bisere-trenutke v časno ogrlico življenja duše?

Zadnje čase, ko novi Webb-teleskop odkriva že skoraj na Hubblovem horizontu velike spiralne galaksije, ki jih »tam« po doslej standardnem kozmološkem modelu prapoka »ne bi smelo biti«, se je na spletu pojavila vrsta člankov s senzacionalnimi naslovi, ki proglašajo, da ČASA NI.⁵⁸ Ideja o času kot dobesedno mišljeni *četrti* dimenziji *prostora*, iz katere naj bi sledilo, da sta preteklost in prihodnost s fizikalnega stališča enako resnični kot sedanost (analogno kakor so enako »resnične« vse točke v treh dimenzijah klasičnega, kartezijskega prostora), – ta ideja izhaja iz Einsteinove relativnostne teorije, v kateri je vsak »dogodek« v prostoru-času določen s štirimi koordinatami, tremi prostorskimi in eno časovno, sam prostor-čas pa si lahko zamislimo kot štirirazsežni »blok«, v katerem je lahko vsak dogodek, vsaj načeloma, *istočasen* z vsakim drugim: torej v tem »vesoljnem bloku« (angl. *block universe*) ni minevanja, ni časa! – O tem sem s filozofskega stališča pisal že v knjigi *Daljna bližina neba*⁵⁹, zato tu ne bi ponavljal. Rad pa bi povedal sledeče: fizikalno »zanikanje časa«, tudi če je teoretsko pravilno, ne rešuje človeške, eksistencialne bolečine minevanja, kajti čas, ki ga skuša premagati bodisi platonizem na zahodu ali budizem na vzhodu, ni zunanji, ni »objektiven« v fizikalnem pomenu (tj., če razumemo objektivnost kot nekaj, kar obstaja »tam zunaj«), ampak je čas in z njim tudi bolečina minljivosti resničen *v duši*. Minevanje časa je naše (moje, tvoje, njeno ...) neposredno *izkustvo*, ki ga ni mogoče zanikati z neko zgolj-teorijo, fizikalno ali filozofsko. Mogoče pa je čas preseči: v duši, ki se v redkih in dragocenih trenutkih prepozna kot večna (čeprav ne nujno kot nesmrtna) – kakor sem zapisal že pred leti: »... večnost je čisti presežek minevajoče sedanjosti, kot čas, 'premagan' v zrenju.«⁶⁰

Notranjost je seveda težko ali celo nemogoče ostro razmejiti od zunanosti. Fizikalno »zanikanje časa« je sicer možna spodbuda tudi za preseganje samsare in/ali *dukkhe*, kakor ju pojmuje budizem, vendar ne več od tega, kajti duša sama se »čási« (Plotin), zato lahko le v sebi »premaga čas«. – Morda še bolj kot pri »fenomenu časa«, ki nam je zaradi zunanjih in notranjih sprememb *izkustveno* očitno (čeprav ne vemo, *kaj* je čas »po sebi«), pa je problematičen odnos med zunanostjo (naravo, svetom) in notranostjo (zavestjo, dušo) pri *vzročnosti*. Prvič, težko je verjeti, da bi bil »svet pojavov« zgolj časovno, ne pa tudi vzročno povezan (kot je skeptično domneval Hume); drugič, ni dosti lažje sprejeti misli, da so vzročne povezave med pojavi zgolj notranje (transcendentalne, po Kantu); in tretjič, težko sprejemljiva je tudi misel, da budistično »soodvisno nastajanje« (skrt.: *pratītya-samutpāda*) ni vzročno, niti časovno, kot bi nemara lahko razumeli nekatere sutre. Na osnovi izkustva se nam zdi bolj verjetno, da je vzročnost oboje, tako zunanja kot notranja, ter da je zelo kompleksna, mnogotera in celostna povezava pojavov, ki ni v nasprotju s človeško *svobodo* – ta pa je na »fenomenološki« ravni tudi očitna, podobno kot čas in vzročnost. Za razumevanje teh težkih filozofskih vprašanj potrebujemo »dvojni pogled«, ki ga budizem vseskozi prakticira in priporoča.

(9. 1. 2024)

⁵⁸ Gl. npr.: »Time Does NOT EXIST! James Webb Telescope PROVED Us Wrong!« – dosegljivo 9. 1. 2024 na linku: <https://www.youtube.com/watch?v=84gCVBojKi0>

⁵⁹ *Daljna bližina neba* (2010) je »jesenska« knjiga v okviru mojih *Štirih časov*.

⁶⁰ V knjigi *O renesančni lepoti* (2004), prvi »poletni« knjigi *Štirih časov*, na str. 143.

Sanjska vrata

Ko sem pred petimi leti nekega lepega pomladnega jutra prišel iz Hirošime na otok Miyajima, so bila ob oseki velika rdeča Vrata ravno na meji med peščeno obalo in morjem. Ta »vrata brez vrat«, mogočni šintoistični *torii* na otoku, ki se imenuje tudi Itsukushima, so ena izmed najbolj nenavadnih japonskih znamenitosti. Njihovi več kot petnajst metrov visoki stebri, dva glavna in štirje stranski, kakor tudi prečki pod pagodasto strešico, so iz cinobrasto pobarvanega kafrovega lesa. Popotniki in romarji so stoletja vstopali skoznje, se pravi, vpluli so skoznje do hrama Itsukushima-jinja na dnu zaliva. *Torije* je postavil cesarjev kancler Taira no Kiyomori že v 12. stoletju (izročilo dodaja, da so bila na tem mestu neka še mnogo starejša vrata), po rušilnem tajfunu v 19. stoletju pa so jih obnovili v enaki obliki, velikosti in barvi cinobra. Pod vrhom, med obema prečkama, je napis – seveda v japonščini – »Plavajoči *Torii*«. In tudi svetišče Itsukushima-jinja je »plavajoče«, stoji na pilotih, ki jih v času plime obliva morje. Od tega čudovitega šintostičnega hrama, ki hrani tudi stare budistične rokopise, *Lotos sutro*, *Sutro srca*, *Amida sutro* idr., do velikih Vrat teče potoček, seveda le ob oseki in v lepem vremenu, ob dežju pa tu gotovo dere močnejši potok, ki prihaja iz doline nad hramom. Potočna voda priteka iz bujnega gozda, ki sega vse do vrha svete gore Misen, na katero je napeljana tudi žičnica. Dandanes v zaliv seveda ne vplujemo več skozi *Torije*, trajektni pomol je zgrajen nekaj sto metrov vstran. Prav do rdečih stebrov teh morskih Vrat, spodaj ovešenih z algami in školjkami, pa lahko zdaj, ob oseki, pridemo peš, najlažje bosí, da si ne zmočimo čevljev na mokrem pesku.

Kam ta sanjsko resnična Vrata vodijo popotnika? Z morja na otok, na zemljo – ali obratno? Nekdaj se je skoznje plulo seveda v obe smeri. Ampak kaj ta veličastni Simbol *pomeni*? Kam skoznje potuje duša, ki išče mir in razsvetljenje? Iz sanj v budnost ali iz budnosti spet nazaj v neke druge sanje? V obe smeri? Da, vrata so odprta z otoka na morje in z morja na otok. *Torii* so obojestranska vrata. In če skoznje stopi budist, se bo morda vprašal – kot se sprašujem jaz: so to Vrata iz življenjskih Sanj v svetlobo Prebujenja, izhod iz *dukkhe*, iz samsare v nirvano – ali pa le vrata prebujenja iz enih sanj v druge, sicer morda svetlejše sanje? Sutre pravijo, da so vsi dogodki v življenju »kot sanje«. Ta misel seveda ni samo budistična, čudovito je izražena tudi v znameniti Zhuang Zhoujevi pripovedi o metulju v sanjah, pa v upanišadski prisposobi o »pajčolanu *maje*« ter v zgodbi o mladeniču Naradi, na zahodu pa v Calderonovi drami *Življenje je sen* ali v Shakespearovem *Snu kresne noči* ... Vedno znova se sprašujemo, ali vselej živimo v svetu Sanj, in tega si najbrž nikoli ne bomo znali odgovoriti.

Kakorkoli že, pa gotovo obstaja neka *razlika*, vsaj na naši »fenomenološko« *izkustveni* ravni, med sanjami in budnostjo, ali drugače rečeno, med sanjami in Sanjami. Če vse naše življenje ne bi bilo le bežno in minljivo »kot sanje«, temveč bi bila *vsaj* naša doživetja *zares* Sanje, ali filozofsko rečeno, če ne bi bilo nobene bitnostne (in posledično spoznavne) razlike med sanjami in budnostjo, potem se nemara nikoli ne bi mogli resnično *prebuditi*. Zato mi je bližja misel, da budistične sutre hočejo reči, da je naše življenje *kakor* sen, kar pomeni, da je minljivo in »breztemeljno«, ne pa, da so nočne sanje in dnevne Sanje *enako* (ne)resnične. – Ob tem pa se nadalje vprašam: mar v sanjah ni *dukkhe*, ni trpljenja? Žal je trpljenje marsikdaj močno živo tudi v sanjah in ko se zbudimo iz nočne môre, si z olajšanjem rečemo: O, hvala bogu, to so bile le sanje! Po drugi strani pa mi misel, da je vse, kar doživljam, *kakor* Sen, tudi v budnosti olajša *dukkho*, zlasti takrat, kadar je bila ali ko bo najhujša. In tedaj bolj verjamem, da je budistična »osmerna pot« močno zdravilo ali vsaj blažilo za trpljenje.

Ko premišljujem o velikih »plavajočih« Vratih na otoku Miyajima, se spomnim tudi na Dōgena, na tisti pasus iz njegovega *Genjō-kōana*, ki sem ga navedel v prvem nizu teh fragmentov: »Ocean [...]

je ribam palača, božanskim bitjem pa niz biserov. [...] In kakor velja zanj, tako velja za nešteto *dharm*, ki tako v prašnem svetu kot onstran vseh mejá vsebujejo mnoge vidike, vendar mi lahko vidimo in doumevamo le tako daleč, kolikor zmorejo doseči naše oči v spoznavanju in dejavnostih [...] in] to velja tudi za ta trenutek in za vsako kapljico vode.« [Dsb. 43] – V oceanu, onstran velikih Vrat, živijo nešteta bolj ali manj »čuteča bitja«, bitja, ki so razsvetljena-odrešena manj ali morda tudi bolj od nas ljudi. Saj imajo tudi tista bitja, ki jim je »ocean palača«, ravno tako kot mi svoja obzorja, do katerih lahko sežejo njihove »oči v spoznavanju in dejavnostih«. Mnoga sicer ne morejo stopiti skozi *Torije* v človeški hram, imajo pa svojo oceansko palačo, v kateri živijo in ki živi v njih. A vendar se kot človek težko sprijaznim z mislijo, da v »najgloblji« (ne)resničnosti *ni razlike* med kapljico vode, ribo, človekom in angelom ali *buddho* ... Ja, poskušam razumeti: vse je »takšnost«.

Po ogledu svetlega, razkošnega hrama Itsukushima-jinja in okusnem japonskem kosilu v eni od bližnjih gostilnic sledim nasvetu *Samotnega planeta* in se napotim navzgor ob potoku, ukročenem hudourniku, najprej mimo visoke pagode, ki se dviga nad cvetočimi češnjami, pod katerimi se sprehajajo srnice, potem se med kamnitimi svetilkami vzpenjam po stopnicah, ki me vodijo k budističnemu templju skozi mogočni *sanmon* z obveznima stražarjema. To ni eden izmed večjih budističnih templjev, je pa z vsemi svojimi detajli zelo zanimiv, precej »poseben«. Zgodovinsko je Daishō-in pomemben tempelj »ezoteričnega« budizma *shingon*, ki ga je pred tisoč dvesto leti ustanovil menih Kūkai (gl. naš fragment »Stupe in cedre na gori Koya-san«). V njem ima vidno in poudarjeno vlogo tudi *bodhisattva* usmiljenja alias Kannon-*buddha*. – In ko se povzpnem do vrha tega zdaj že tempeljskega stopnišča, pridem do skupine pagodastih stavb, ki zaradi ozke doline niso prav velike, tako da cvetoče češnje skoraj segajo čeznje, so pa zelo zanimive, zlasti v notranjosti. Potem ko opravi svoj priljubljeni ritual s studenčnico v kamnitem koritu in prižgem dišečo paličico, ki jo zapičim v pesek, vstopim v pagodo Kannon-do, v dvoranico, polno kipcev, slik in raznih predmetov. Med njimi je tudi velika peščena mandala, pokrita s steklom, na drugi strani glavnega oltarja pa stoji, v človeški velikosti, bel slon, umetelno izdelan v keramiki, z nekakšnim oltarčkom na hrbtu, v katerem ždi neko neznano mi bitjece, kakor kak *kami*. Beli slon(ček) me spomni na sanje Budove matere Maje, v noči, ko ga je rodila (gl. Petek 2022, 29). Pred pagodo se blešči moderna skulptura žerjava z razprtimi krili, kakor ukrivljeno zrcalo, kot luknja v prostoru.

Pot me vodi še naprej gor po stopnicah, med stoterimi kamnitimi »palčki«, prijaznimi možički »vrste« *jizō*, ki so pokriti z rdečimi, oranžnimi, vijoličastimi, rumenimi, zelenimi, belimi kapticami; na tleh pred njimi so posodice, v nekaterih je več, v drugih manj kovancev. *Jizi* so votivne figurice v spomin na umrle, kajti na vrhu tega stopnišča je »Dvorana lantern«, vedno gorečih svetilk mrtvih in znova oživiljenih duš. Sicer pa na svetem otoku Miyajimi ni nobenega groba, še več, tu ne sme nihče umreti, niti (ponovno) se roditi. – Na enem izmed podestov se ustavim pri »Sedmerici srečnih menihov«, pred njimi je kup kovancev, osrednja figurica v tej sedmerici pa je debeli, nasmejani menih Hotei iz zadnje slike znane zenovske zgodbe o človeku in volu. Bolj suh, gologlav, bolj »resničen« menih pa nabira kovance iz skledic in jih stresa v vedro, z žvenketom, ki kalí tišino. Loteva se me občutek *tujosti*, nekaj med *die schöne Fremdheit* in *das Unheimliche*. Čas je, si rečem, da se vrnem v zaliv, k Vratom. – Zdaj ko prihaja plima, so *Torii* res plavajoči, na morju stoječi.

Ko se po nekaj letih spominjam Miyajime, bi svoj »resnični« spomin na njena Vrata težje ločil od sanj, če jih ne bi mogel gledati na fotografijah, ki sem jih takrat posnel v tisti daljno-bližnji deželi.

(18. 1. 2024, po dnevniškem zapisu z dne 1. 4. 2019)

Imena luči

Janez (gleda nebo). Kako naj moj drobni jaz preživi v tej modrini!
Bruno. Kako naj ne preživi? Tvoj pravi jaz je – ta modrina!
(M. U., *Štirje časi, Pomlad*, 2002, 112)

Prva knjiga velike *Girlande (Avatamsaka sutre)* ima naslov »Čudoviti krasi voditeljev svetov«. Voditelji svetov so razsvetljena in/ali razsvetljujoča bitja, ki odsevajo »najvišjega« Budo, njegovo vsepresežnost in obenem vseprisotnost, nevidno in obenem vsevidno »Takšnost«. ⁶¹ Ta knjiga, kratko jo bom imenoval *Krasi*, ki je prva od devetintridesetih v *Girlandi*, je ena izmed najlepših, najbolj presijanih z vesoljno svetlobo. *Krasi* so napisani pretežno v verzih (štirivrstičnih kiticah, značilnih za mahajanske sutre), ki so »uokvirjeni« s povezujočo prozo. V njih se mnogokrat ponovi misel, da je Buda, »Prečastiti«, v svoji čisti, »polni« praznini (skrt. *śūnyatā*, kit. *kōng*, jap. *kū*) – kakor prostor, namreč vesoljni prostor. K temu lahko dodam: Budova »Takšnost« je kakor modrina neba.

Naj navedem iz *Krasov* nekaj mest o prostoru: »Buda je čist kot prostor, / neoznačen, brezobličn, vsepovsod prisoten, / vendar omogoča, da [ga] vidijo vsa bitja: / tako pravilno ugotavlja [bitje z imenom] Luč Blagoslovov« ⁶² [Avt. 109]. »Buda je kakor prostor, brez svojstvene narave; / prikazuje se v svetu, da bi pomagal [vsem] živečim, / njegove značilnosti in plemenitosti so kot odsevi: / tako [ga] vidi Čista Zavest« (*ibid.* 85). »Njegova modrost je kakor prostor, neomejena; / njegovo resničnostno telo <skrt. *dharmakāya*> je neizmerno, nepojmljivo – / pojavlja se v vseh desetih smereh: / tako [ga] vidijo Goreče Oči« (91). »Brezmejno Budovo oko / je čisto in jasno kakor prostor, / zato vidi vsa bitja / v popolni jasnini« (104).

V tej praznini-jasnini – ali če rečem po svoje: v tej »sončavi« – pa so prisotne vse oblike (prim. naš zapis o *Sutri srca*, v prvem nizu): »Kakor prostor, ki vsebuje vse oblike, tako Prečastiti Buda [...] po vseh *buddha*-deželah razteza neskončne oblike in sfere luči, enako in nepristransko v vsem kozmosu« (*ibid.* 56). Ob tem pa Budovo »telo« (v pomenu *dharmakāye*) ostaja brezoblično: tako ga vidi »osvobodjena Subtilna Luč« (70). »Buda je brez počivališča v svetu – / v vseh deželah se pojavlja kakor senca ali odsev« (68). »Buda vidi stvari <*dharme*> v vseh svetovih kot odseve luči« (67). »Resnično Budovo telo je v svojem bistvu ne-dvojno; / a vendar napolnjuje svet v skladu z bitji in oblikami – / vsako čuteče bitje ga vidi pred seboj: / to je vidik Plamenov Luči« (79).

Buda je *povsod in nikjer*. Mahajanski budizem sicer ni čisti panteizem (tj. popolna, »substancialna« identiteta narave in duha), je pa s svojimi nauki o sovpadanju enega in mnovega, transcendence in imanence, nirvane in samsare, blizu tistim zahodnim filozofijam, ki jim je skupen monistični »princip panteizma« (npr. Schellingu in Whiteheadu, med starimi pa Anaksimandru, Plotinu, Brunu

⁶¹ V referenčnem angl. prevodu Thomasa Clearyja se ta naslov glasi: *The Wonderful Adornments of the Leaders of the Worlds*« [Avt. 55 isl.]; angl. beseda *adornment* ima aktivni in pasivni pomen: *the action of adorning in the state of being adorned* (gl. slovar Merriam Webster), kar posledično pomeni, da so »voditelji svetov« – drugače rečeno, *budde* in/ali *bodhisattve*, tj. »razsvetljena bitja« – oboje, tako krasitelji (ali čistilci) kot krasi (tj. okrasje) »samega« Bude. Cleary v Uvodu navaja, da je prvi prevajalec *Avatamsake* iz sanskrta v kitajščino (izvirnik ni ohranjen v celoti), indijski budist Buddhahadra (4.-5. stol.), naslovil to prvo poglavje »Čiste oči sveta« (angl. *Pure Eyes of the World*), kar se v kitajskih pismenkah lahko prebere tudi »Čisto oko svetov« (*Pure Eye of the Worlds*) [gl. Avt. 31]. Že v tem naslovu je izraženo, vsaj implicitno, sovpadanje med enim (Budo) in mnogimi njegovimi »odsevi«.

⁶² V angl. se to ime glasi: *Light of Blessings*. V slovenskih prevedkih bom prav tako pisal sestavljena imena teh razsvetljujočih in/ali razsvetljenih bitij (*enlightening/enlighted beings*) z velikimi začetnicami, nekako tako kot bi pisal Priimek (in) Ime.

idr.). V mahajani je bistvenega pomena enost-v-mnogoterosti samega vesoljnega Bude z vsemi čutečimi bitji, še posebej s tistimi, ki so že razsvetljena ali so na poti k temu najvišjemu cilju. Sovpadanje enega in mnogega pa obenem pomeni *mnogoterost resnice*, vsaj za nas kot končna, človeška bitja: »Trdnjava resnice je velikanska, brezmejna; / njena vrata so nešteta in različna – / Buda jih na široko odpira v svetu: / vstop v to jasnino pozna Čudovita Krona« [Avt. 96]. Nadalje je za budizem, zlasti za mahajano, značilna in pomembna misel, da morajo razsvetljujoča bitja (bodisi »sam« Buda ali njegovi »odsevi«) pri posredovanju nauka vselej izbrati »primerna sredstva« (*upāya*, »veščine«), ki so *različna* pri različno čutečih bitjih: »V enem učenju so mnogi vidiki, perspektive – / to so [Budove] poti v neštevilnih dobah; / daljnosežne pomene teh nauk / razume Vesoljna Luč« (*ibid.* 83). In spet: »Ker razumevanje čutečih bitij ni enako, / kot so različna tudi njihova nagnjenja in dejanja, / jih Buda uči v skladu z njihovimi potrebami: / to zmore s svojimi spoznavnimi močmi« (144). Razsvetljeno in razsvetljujoče bitje z imenom Oko Spoznanja izrazi sovpadanje enega in mnogega takole: »Neizčrpen ocean vseh nauk / je zbran v svetišču enega samega nauka ... (67).

V budizmu »velikega voza« je torej bistvenega pomena presežno sovpadanje *različnih* »pogledov«, načinov videnja oziroma razumevanja Nauka, s tem pa tudi samega Bude kot Dharmakāye (»Telesa Nauka«). Vsa razsvetljena bitja, *buddhe* in/ali *bodhisattve*, ki v nastopajo v *Krasih*, so »pogledi« na Budo in hkrati odsevi njega samega, z njimi je »okrašen« in obenem čaščen: vsako razsvetljeno bitje ga vidi in časti na svoj način. V tej knjigi nastopa na stotine ali celo tisoče Budovih častilcev in vsak ima svoje ime. Ta dolga nebeško-zemeljska »procesija« se začne z nebesnimi kralji, sledijo jim »sfere« drugih kraljestev in njihovih kraljev, nastopita tudi Sonce in Mesec, potem dnevni in nočni duhovi, pa množice duhov vodà, vetrov, oceanov, setve in žetve, travnikov in gozdov, gorà in dolin, mestnih in tempeljskih duhov, bitij z več telesi ... In vsa ta duhovno-naravna bitja, vsi ti odsevi Budove svetlobe tvorijo čudovito, brezmejno »Indrovo mrežo«, tako kot pove razsvetljujoče bitje Božansko Sonce: »[Buda] emanira nepredstavljljive mreže luči, / vsepovsod očiščuje čuteča bitja, / spodbuja jih in vodi h globoki veri: / [in prav] na to pot se je napolnila Cvetna Girlanda« [Avt. 83]. – Naštejmo še nekaj imen teh sijočih bitij:

Ocean Plamenov	Sfera Luči	Poletne Cvetlice
Čudovita Luč	Neovirana Luč	Diamantno Oko
Glas Tišine	Hram Plamenov	Strašna Luč
Biserni Vrh	Palača Čudežev	Skrbnik Vsega
Prameni Luči	Luč Dragulja	Luč Polarne Gore
Luč Dobrega	Biser Mesca	Lotosova Luč
Varuh Sveta	Bistri Tokovi	Luč Spoznanja ... itd.

Končal bom s štirivrstičnico, ki jo iz svojega »pogleda«, v svojem videnju Budove »Takšnosti« pove tempeljski duh, imenovan Prapor Čistega Čaščenja:

Oblike brez mejà, kakor sijoči oblaki biserov,
se kažejo v svetiščih, vsepovsod po svetu:
in duh Oblika Čistih Plamenov se veseli,
ko vidi mistično moč Bude. [Avt. 124]

(25. 1. 2024)



Bibliografija

Viri

Opomba: Citirana mesta so v tej knjigi navedena v [oglatih] oklepajih s kraticami uporabljenih virov in ustreznimi paginami, v <trikotnih> oklepajih pa je dodana njihova oznaka v izvorni (ali referenčni) izdaji, če ta obstaja oziroma če je navedena v uporabljenem viru. Takšne oklepaje uporabljam tudi pri navajanju izvornih izrazov v citatih.

- [Avt] *Avatamsaka Sutra (The Flower Ornament Scripture)*. Angl. prev. Thomas Cleary. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1993.
- [Bsh] Bashō, Matsuo. *The Complete Haiku*. Angl. prev. Jane Reichhold. Tokio, New York, London: Kodansha International, 2008.
- [Bsn] [1]: Buson, Yosa. *Collected Haiku of Yosa Buson*. Angl. prev. William S. Mervin & Takako Lento. Port Townsend (Wa.): Copper Canyon Press, 2013. [2]: Buson, Yosa. *Haiku Master Buson*. Angl. prev. Yuki Sawa & Edith M. Shiffert. New York: White Pine Press, 2007.
- [Dgh] *Thus Have I Heard. The Long Discourses <Dīgha Nikāya> of the Buddha*. Angl. prev. Maurice Walshe. London: Wisdom Publications, 1987.
- [Dhp] *Dhammapada. Besede Modrosti*. Prev. Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- [Dms] *Diamantna Sutra (Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra)*. [A] V: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Dover Publ., New York, 1969; ponatis iz *The Sacred Books of the East*, Vol. XLIX, prev. Friedrich Max Müller, 1894. [B] *The Diamond Sutra*, prev. Hsüan Hua, The Buddhist Text Translation Society, San Francisco, 1974 (dostopno tudi na spletu).

- [Dog] Dōgen. *Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dōgen*. Ur. Tanahashi Kazuaki. Boston & London: Shambhala, 2000.
- [Dsb] Dōgen. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury* (Vol. I). Angl. prev. Gudo Wafu Nishijima in Chodo Cross. Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- [Gls] *Exalted Sublime Golden Light Sutra (Sutra zlate svetlobe)*. Portland (OR): FPMT, Inc., 2001.
- [Hrd] *Heart Sutra (Pragñāpāramitā Hridaya Sūtra, »Sutra srca popolne modrosti«)*. V: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Dover Publ., New York, 1969. Ponatis iz *The Sacred Books of the East*, Vol. XLIX, ur. Friedrich Max Müller, 1894. (Slov. prev. Nina Petek, v: Petek 2022, str. 157–158)
- [Iss] Issa, Kobayashi. *Selected Haiku & The Spring of My Life*. Angl. prev. Sam Hamill. Boulder (Co.): Shambhala Publications, 1997.
- [Lbv] Lü Bu We. *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1971. (V hrv. prev. Julije Knežević: *Proljeće i jesen Ly Bu Wea. Prva ekciklopedija stare Kine*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1982).
- [Lnk] *Lankavatara Sutra*. [A] *The Lankavarata Sutra. A Mahayana Text*. Prev. Daisetz Teitaro Suzuki. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1932. [B] *The Lankavatara Sutra. A Zen Text*. Prev. Red Pine. Berkeley, CA: Counterpoint, 2012.
- [Lts] *Lotus Sutra*. Prev. v angl. Gene Reeves. Boston: Wisdom Press, 2008.
- [Mlp] *Vprašanja kralja Milinde <Milinda Pañha>*. Prev. Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- [Mmk] *Mumonkan. V: Vrata brez vrat. Koani in zenovske zgodbe*. Prev. Vasja Cerar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1986.
- [Mrs] Murasaki Shikibu. *Princ in dvorne gospe: zgodba princa Genjija*. Prev. Silvester Škerl. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- [Mus] Musō Kokushi (Soseki). »Pogovori v sanjah« (izbor). Prev. Iztok Osojnik. V zborniku *Sebstvo in meditacija*, ur. Andrej Ule, *Poligrafi* 17/18 (2000), str. 259–286.
- [Nmk] Nagarjuna. *Temeljni verzi o srednji poti (Mulamadhyamaka-karika)*. Prev. in ur. Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos, 2018.
- [Pls] *Platform Sutra*. Besedilo rokopisa iz Tun-Huanga [Dunhuang] prevedel in komentiral Philip B. Yampolsky. New York in London: Columbia University Press, 1967.
- [Smn] *Samyutta Nikāya*, v nem. prev. Wilhelm Geiger. München: Oskar Schloss Verlag, 1925.
- [Snp] *Sutta-Nipāta or Discourse-Collection*. Izvirnik v latiniziranem paliju z angl. prevodom: Lord G. C. B. Chalmers. Harvard Oriental Series, Vol. XXXVII. Cambridge (Mass.) in London: Harvard University Press, 1932.
- [Sei] Sei Shōnagon. *The Pillow Book <Makura no soshi> of Sei Shōnagon*. London: Penguin Books, 1967.
- [Svm] Śamkara (Bhagavatpāda Śrī). *Vivekacūdāmani*. Izvirnik v sanskrtu z angl. prevodom: P. Sankaranarayanan. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979.
- [Upn] *The Upanishads*. Ang. prev. Juan Mascaró. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- [Wts] Wing-Tsit Chan (prev. in ur.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Novejši japonski avtorji

- Abe, Masao, v Franck, Frederick. *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington (Ind.): World Wisdom, 2004.
- Hara, Kenya. *White*. Angl. prev. Jooyeon Rhee. Zürich: Lars Müller Publishers, 2019.

- Harada, Shodo. *Not One Single Thing. A Commentary on the Platform Sūtra*. V angl. prev. Priscilla Daichi Storandt. Somerville (MA): Wisdom Publ., 2018.
- Hiroshige, Utawaga. *Hiroshige: One Hundred Famous Views on Edo (Meisho Edo hyakkei, 1856)*. Ur. Melanie Trede & Lorenz Bichler. Köln, Tokyo etc.: Taschen, 2017.
- Hisamatsu, Shinichi. *Polnost ničā. Satori*. Prev. Tine Hribar. Maribor: Obzorja, 1995.
- Itabashi, Yujin. #
- Masutani, Fumio. *A comparative study of Buddhism and Christianity*. Tokio: CIB Press, 1957.
- Nishida, Kitarō. *An Inquiry into the Good [Zen no kenkyū, 1911]*. Angl. prev. Masao Abe in Christopher Ives. New Haven in London: Yale University Press, 1990.
- . *Intuition and Reflection in Self-Consciousness. [Jikaku ni okeru chokkan to hansei, 1917]*. Angl. prev. Valdo H. Viglielmo, Takeuchi Yoshinori in Joseph S. O'Leary. New York: State University of New York Press, 1987.
- . *Place & Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Angl. prev. John W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . »Goethe's Metaphysical Background« [1931]. Angl. prev. Robert Schinzinger. V: *Nishida Kitarō, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays*. Honolulu: East-West Center Press, 2018.
- . *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. Angl. prev. David A. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Angl. prev. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.
- . »The I-Thou Relation in Zen Buddhism« [1969], v *The Buddha Eye* (2004), str. 39–54.
- . *Nishida Kitarō. The Man and His Thought*. Angl. prev. Yamamoto Seisaku in James W. Heisig. [Prva izdaja: University of California Press, 1982.] Nagoya: Chisokudō, 2016.
- Okakura, Kakuzō. *Knjiga o čajju*. Prev. Andrej E. Skubic. Ljubljana: Študentska založba, 2006.
- Okumura, Shohaku. *Realizing Genjōkōan. The Key to Dōgen's Shōbōgenzō*. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Suzuki, Daisetz T. *Mysticism: Christian and Buddhist* [1957]. London: Routledge, 2008.
- . *Uvod v zen budizem* [1938]. Prev. Peter Amalietti. Ljubljana: V.B.Z., 2019.
- Suzuki, Shunryū (Roshi). *Duh zena, duh začetništva*. Prev. Branko Klun. Ljubljana: Logos, 2002.
- . *Branching Streams Flow in the Darkness. Zen Talks on the Sandokai*. Ur. Mel Weitsman & Michael Wenger. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . *Not Always So. Practicing the true spirit of Zen*. Ur. Edward E. Brown. New York: HarperCollins Publishers, 2003.
- Tanabe, Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Angl. prev. Takeuchi Yoshinori. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Tanizaki, Jun'ichirō. *Hvalnica senci*. Prev. Branka Klenovšek. Ljubljana: Študentska založba, 2002.
- Antologije**
- [HKM]: *Japanese Philosophy. A sourcebook*. Uredniki: James W. Heisig, Thomas P. Kasulis in John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, Nanzan library of Asian religion and culture, 2011.
- [BHK]: Blyth, Reginald H. *Haiku*, Vol. I–IV. Brooklyn (NY): Angelico Press, 2021 (ponatis izvirne izdaje: Blyth, R. D. *Haiku in Four Volumes: 1. Eastern Culture, 2. Spring, 3. Summer-Autumn, 4. Autumn-Winter*. Tokio: The Hokuseido Press, 1949–51.

- Chang Chung-Yuan. *Original Teachings of Ch'an Buddhism*. New York: Vintage Books, 1971.
- Conze, Edward (ur.). *Buddhist Scriptures* [1959]. London: Penguin Books, 1977.
- . & al. (ur.). *Buddhist Texts Through the Ages* [1954]. London & Shaftesbury, Shambhala: 1990.
- Ikeda, Daisaku. *Buddhism, the First Millennium*. Angl. prev. Burton Watson. Tokio, New York & San Francisco: Kodansha International, 1977.
- Franck, Frederick. *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington (Ind.): World Wisdom, 2004.
- Milčinski, Maja (ur. in prev.). *Klasiki daoizma: Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi*. Ljubljana: Slovenska matica, 1992.
- Patt, Judith & al. (ur.). *Haiku. Japanese Art and Poetry*. San Francisco: Pomegranate, 2010.
- Stryk, Lucien (ur.). *World of the Buddha*. New York: Grove Press, 1982.

Sekundarna literatura

- Amalietti, Peter. # (zen ...)
- Barthes, Roland. *L'empire des signes*. Ženeva: Éditions d'art Albert Skira, 1970. Pariz, Éditions du Seuil: 2002.
- Cleary, Thomas. *Entry Into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.
- Cook, Francis H. *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*. The Pennsylvania State University Press, 1977.
- Corazza, Ornella. *Near-Death Experiences, Exploring the Mind-Body Connection*. Routledge, London, 2008.
- Dennett, Daniel C. *Pojasnjena zavest*. Prev. Sebastjan Vörös. Ljubljana: Krtina, 2012.
- Detela, Jure. *Pesmi*. Celovec in Salzburg: Založba Wieser, 1992.
- Erazem Rotterdamski. *Hvalnica Norosti*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: DZS, 1952.
- Harding, D. E. »Kako je, če nimaš glave«, prev. Savina Zwitter, v: *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*, zbrala in uredila Douglas R. Hofstadter & Daniel C. Dennett, str. #. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Hribar, Tine. »Budistični nič in/ali praznina«, spremna študija v knjigi: Hisamatsu, Shinichi. *Polnost nič. Satori*. Prev. Tine Hribar. Maribor: Obzorja, 1995, str. 67–114.
- Husserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije*. Prev. Ivan Urbančič in Mirko Hribar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975.
- Jung, Carl G. »Odgovor na Joba« (odlomki). V: *Religija in psihologija: Carl Gustav Jung* (ur. M. Uršič). *Poligrafi*, št. 3/4 (1996), str. 231–278.
- Lavrač, Maja. *Onkraj belih oblakov. Daoistična in budistična simbolika v poeziji kitajskega pesnika Wang Weija*. Maribor: Založba Obzorja, 1999.
- Kerr, Alex. *Lost Japan*. Melbourne idr: Lonely Planet, 1996.
- Kerr, Alex & Sokol, Kathy A. *Another Kyoto*. London: Penguin Books, 2018.
- Metzinger, Thomas. »The No-Self Alternative«. V: *The Oxford Handbook of the Self* (ur. Shaun Gallagher), str. 279–296. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Milčinski, Maja. *Pot praznine in tišine*. Maribor: Obzorja, 1992.
- . #Kyozanov krohot, *Anthropos* 1986/6, str. 337.
- . *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003.
- Montaigne, Michel de. *Les Essais*, Édition de Pierre Villey, Livres I–III. Pariz: Quadrige, Presses Universitaires de France, 1999 (3. izd.).

- Nagel, Thomas. »Kako je biti netopir«, prev. #, v: v: *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*, zbrala in uredila Douglas R. Hofstadter & Daniel C. Dennett, str. #. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- . *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *Človeško, prečloveško*. Prev. Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- . »Ecce homo«. Prev. Janko Moder. V: *Friedrich Nietzsche: Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- . *Vesela znanost*. Prev. Janko Moder. Slovenska matica, 2005a.
- Nitschke, Günter. *Japanese Gardens. Right Angle and Natural Form*. Köln, London, Tokio etc.: Taschen, 2007.
- Nussbaum, Martha C. *Jeza in odpuščanje. Zamera, velikodušnost, pravičnost*. Prev. Katarina Majerhold. Ljubljana: Slovenska matica, 2024#.
- Pečenko, Primož. *Pot pozornosti. Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus, 1990.
- Petek, Nina. *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode*. Ljubljana: Založba Pivec, 2021.
- . *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina, 2022.
- . »Mnogi svetovi budizma med malim in velikim vozom«. V: *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. Maja Malec in Marko Uršič. Ljubljana, Slovenska matica, 2023, str. 187–211.
- Rankafu. Orchid Print Album*. Ur.: S. Kirby, T. Doi, T. Otsuka. Kew: Royal Botanic Gardens Publ., 2018.
- Rošker, Jana. #
- Roy, Louis. *Mystical Consciousness: western perspectives and dialogue with Japanese thinkers*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Schumann, Hans W. *Buddhism*. Angl. prev. Georg Feuerstein. London: Rider & Comp., 1976.
- Siderits, Mark. »Buddhist Non-Self.« V: *The Oxford Handbook of the Self* (ur. Shaun Gallagher), str. 297–315. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Stcherbatsky, F. Th. *Buddhist Logic*. Vol. I–II. New York: Dover Publications, 1962.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Ule, Andrej. »Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji«. V zborniku *Sebstvo in meditacija*, ur. Andrej Ule, *Poligraf* 17/18 (2000), str. 7–58.
- Uršič, Marko. *Matrice logosa*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987.
- . *Romanje za Animo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- . »Paraconsistency and dialectics as *coincidentia oppositorum* in the philosophy of Nicholas of Cusa«, *Logique & Analyse*, Vol. XLI, No. 161-163 (1998), str. 203–217.
- . *Štirje časi. Filozofski pogovori in samogovori*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002–2015.
- . *Presežne prisotnosti. Eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe*. Ljubljana: Slovenska matica, 2021.
- . »A comparison of Nishida's *basho* from his middle period with Plato's *chóra* and the One of Plotinus«, *Asian Studies*, Vol. 11, No. 1 (2023), str. 71–90.
- Wang, Huiqin. *Kaligrafija kot umetnost*. Ljubljana: Študentska založba, 2010.
- Watts, Alan W. *The Way of Zen*. London: Penguin Books, 1975.
- Weiss, Allen S. *Zen Landscapes. Perspectives on Japanese Gardens and Ceramics*. London: Reaktion Books Ltd, 2013.
- Yampolsky, Philip B. *Selected Writings of Nichiren*. New York: Columbia University Press, 1990.

Yu-Lan, Fung. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. I–II. Angl. prev. Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1953.

Zahavi, Dan. *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Zhang, Ji. *One and Many. A Comparative Study of Plato's Philosophy and Daoism Represented by Ge Hong*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

Revije

Kulture Istoka #

Azijske študije / Asian Studies (Jana Rošker) #

Philosophy East and West #

#

