

Maša Gedrih
**BUDISTIČNA
IN STAROGRŠKA
FILOZOFIJA. KAKO
ŠIROKA JE ZIBELKA
EVROPSKE
KULTURE?**

223-247

VRHOVNIKOVE 16,
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

STAROGRŠKA IN BUDISTIČNA FILOZOFIJA sta zgodovinsko in vsebinsko povezani skozi dva vala vplivov (Perzijski imperij in Aleksandrova osvajanja). Bogati medsebojni kulturni vplivi so bili iz pragmatično političnih razlogov (evropocentrizem) dolgo omalovaževani. Zibelka evropske civilizacije je širša kot smo mislili doslej. Stičišče obeh filozofskih prostorov predstavlja prepletanje in medsebojno osmišljanje etike (z navezavami na vsakdanje življenje) in logike (kot znanstvene discipline), kar je skozi kasnejšo evropsko zgodovino doživelo razkol. Pri nekaterih evropskih filozofskih šolah (npr. pri skeptikih) je bilo, tako kot v budizmu, kultiviranje vsakdanjega življenja del metodologije, ki vodi do najvišjih spoznanj. Videti je tudi, da sta vsaj nekaj časa obe strani usmerjali um onkraj konceptov, v sfere, ki so v kasnejši evropski zgodovini postale privilegij redkih mistikov.

Ključne besede: starogrška filozofija, budizem, etika, logika, skeptiki, epoché, mādhyamika prāsaṅgika.

ABSTRACT

BUDDHIST AND ANCIENT GREEK PHILOSOPHY. HOW SPACIOUS IS THE CRADLE OF EUROPEAN CULTURE?

Ancient Greek and Buddhist philosophy are historically and philosophically connected through the two waves of influences (Persian Empire and Alexander's conquests). Rich mutual cultural influences have been from pragmatic political reasons (Europocentrism) for long neglected. The cradle of European civilization is broader than we've used to think. The juncture of both philosophical areas is in the interconnectivity of ethics (related to everyday life) and logic (as a scientific discipline), which was through the later European history split apart. For some European philosophical schools (e. g. sceptics), as for Buddhism, cultivating one's everyday life was a part of methodology that leads to the highest realizations. It seems that, at least for a while, the two sides used to direct the mind beyond concepts, in the spheres that in later European history became a privilege of the rare mystics.

Key words: ancient Greek philosophy, Buddhism, ethics, logic, Sceptics, epoché, mādhyamika prāsaṅgika.

:::UVODNE MISLI

Stara Grčija velja za zibelko evropske kulture. Ne brez razloga. Njeni filozofi se med sabo močno razlikujejo, vendar jih v tok zgodovine združujejo nekatere skupne poteze. Videti je, da je starogrška filozofija ustvarila podlago za razvoj neodvisnega, kritičnega mišljenja in znanosti, predvsem pa človeka odlučila od podlage “danosti” narave in usode ter ga opolnomočila. Viri kažejo, da je skozi “starogrško revolucijo” človek z orodji razuma okoliščine, za katere je dotlej mislil, da nanje nima vpliva, strmoglavil s prestola absolutnega vladarja in sam postal, vsaj do neke mere, vladar svoje usode. Videti je, da so tedanji misleci slutili v človeški naravi moč duhovnega in snovnega ustvarjanja in preobražanja, kakršno v sledečih tisočletjih redko zasledimo. Svoboda izbire pa je privedla tudi do rojstva na razumu utemeljene etike.¹

Dobro znani so tudi negativni učinki takšnega opolnomočenja, celo hegemonije človeka, ki pa ni vezana zgolj na starogrško kulturo, pravzaprav je bila tedaj bistveno manj izražena kot v sledeči zgodovini. Svoboda izbire neizogibno vključuje tudi zmotno izbiro ali zlorabo svobode, sicer ne bi bila svoboda. Jo bomo zaradi tega v celoti zavrgli? Bomo ob kazanju s prstom na negativne učinke človeške nespameti zavzeli paternalistično držo in z ognjem in mečem kazali “pravo” pot? Ali pa se bomo oprli na najboljše v človeku – njegov razum in njegov etični čut – in to okrepili? Razumen etičen človek ne bo ravnal destruktivno, saj se zaveda, da bi bilo to obenem tudi samodestruktivno.

V tem prispevku se bom posvetila srečevanjem in medsebojnim oplajanjem med starogrškimi in azijskimi, predvsem budističnimi filozofijami. Njihovo stičišče je v neločljivosti etike in logike oz. njunem medsebojnem osmišljanju. Po pregledu fizičnih stikov in filozofskih stičišč se utegne izkazati, da je zibelka evropske civilizacije širša, kot smo mislili doslej, da ima sedanji zožen pogled svoje razloge in da nam je torej skupno več, kot se kaže na prvi pogled.

:::I. POPOTNIKI IN OSVAJALCI

“Gre za izvor naše zahodne kulture, našega mišljenja in razmišljanja. In to je nekaj, kar osebno zadeva vse nas.” (Kingsley, 2010: 14)

Čeprav je marsikaj težko dokazati, so bili “že v 2. in 3. stoletju mornarji iz Sredozemlja sposobni pluti vse do Indije” (Škof, 2003: 109). Antični geograf

.....
¹Seveda vsaka družba temelji na določenem etičnem kodeksu, določenem sklopu pravil, ki ohranjajo družbeno integriteto, to so obširno razčlenili že strukturalisti. Etika, ki jo imam v mislih tu, izhaja iz izbire posameznika, da postane do neke mere neodvisen od družbenih vlog, jih zmore spreminjati in se relativno samostojno odločati o svojem življenju.

Strabo pripoveduje, da je na stotine ladij vsako leto odplulo iz pristanišč Rdečega morja in odpeljalo grško-rimske dobrine v Indijo. To pomeni desetine tisočev potovanj, ki niso tovorila sem in tja le blaga, temveč tudi kulturo. V 3. stoletju našega štetja se je Diogen Laertski "navezoval na dolgo, po nekaterih interpretacijah celo skoraj tisočletno zgodovino prisotnosti Indije v zavesti grškega človeka" (prav tam, str. 105). Kljub temu pa je do nedavnega prevladovala predpostavka, da *neposrednih stikov* "pred Aleksandrom Velikim po vsej verjetnosti ni bilo" (prav tam, str. 110).

Stiki med starogrško in azijskimi kulturami so znani in izpričani, vendar so bili skozi stoletja interpretirani kot zanemarljivi. Spremembe družbenih struktur, relativizacija evropocentrične miselnosti in rastoče število novih arheoloških odkritij pa je privedlo do sprememb v njihovih interpretacijah. Tako Lenart Škof opazuje, da "je danes eno izmed aktualnejših vprašanj sodobne filozofije naslednje: Koliko evropska je še lahko 'evropska' filozofija (vključno z njenimi grškimi izvori)" (prav tam, str. 104).

Čeprav se poglobljeno raziskovanje povezav med začetki evropske civilizacije – starogrškim kulturnim prostorom – in azijskimi kulturami, med katerimi so bile nekatere tedaj že visoko razvite, šele dobro začenja, si oglejmo okvirni zgodovinski kontekst, ki nam bo pomagal osvetliti kulturne vidike teh stikov.

::Dva vala vplivov

Na splošno lahko govorimo o dveh valih vplivov: iz časa Perzijskega imperija in iz časa Aleksandrove Makedonije. Ameriški univerzitetni profesor Thomas McEvilley, klasični filozof in klasični filolog, ki je več kot tri desetletja proučevanja stikov med staro Grčijo in azijskimi kulturami združil v knjigo *The Shape of Indian Thought*, izpostavlja množstvo arheološke evidence, ki kaže, da je indijski vpliv prek Perzijskega imperija segel do predsokratikov (Pitagora, Parmenid, Anaksimander) in opazuje, da to, kar imamo za korenine zahodne civilizacije, utegne izvirati iz Indije. Meni tudi, da je v času Aleksandra Velikega grška kultura prek Baktrije močno vplivala na indijsko. Drugi raziskovalci so bolj naklonjeni misli, da so bili vplivi v obeh primerih izmenični, ali pa, da je tudi v drugi fazi Azija bistveno vplivala na Evropo, bolj kot Evropa na Azijo (mdr. Jay Garfield in Adrian Kuzminski).

::Perzijski in Mavrijski imperij

Perzijski imperij (okoli 550–330 pr. n. š.) velja za največji imperij vseh časov, saj naj bi v 5. stoletju pr. n. š. zaobjemal kar okoli petinštirideset odstotkov

vsega tedanjega človeštva.² “Arheološke ostaline palač perzijskih centrov nakazujejo lagodno večkulturno okolje. V reliefih Perzepolisa je upodobljenih triindvajset narodov (...), med katerimi so tudi Grki,” (McEvilley, 2002: 9), ki so kot cenjeni umetniki in obrtniki sodelovali pri izgradnji palače. Etnološko-kulturno izjemno raznolik Perzijski imperij je bil organiziran centralistično, v vse svoje teritorije je uvedel cestni in poštni sistem, uradni jezik ter državno upravo, ki je služila kot model prihodnjim imperijem. V tako centraliziranem skupnem prostoru je prišlo v skoraj dvesto letih njegovega obstoja do medsebojnih vplivov in izmenjav, predvsem iz centra na podrejene teritorije. Tako profesorica Margaret Christina Miller, ki je študirala antiko na Oxfordu, klasično arheologijo pa na Harvardu, specializirala pa se je na grško arheologijo, znotraj tega pa na interakcije med antično Grčijo in Perzijskim imperijem, navaja, da so številni Atenci v vsakdanjem življenju privzeli perzijske navade ter, da so interakcije prinesle kulturne, družbene in verske vplive. (Miller, 2004: 243)

Povezave so se nadaljevale skozi čas Čandragupte Mavrije, vladarja Mavrijskega imperija (322 – 185 st. pr. n. š.), ko sta si obe kulturni območji izmenjavali ambasadorje in darila. Čandraguptov vnuk, kralj Aśokaḥ (Aśoka: okoli 304–232 pr. n. š.) je bil tudi sam pol- ali četrt-Grk in njegova kariera se je začela v grški Taksili v porečju Inda. Med njegovimi visokimi uradniki in misijonarji so bili tudi Grki. Po spreobrnitvi v budistično vero je opustil vojskovanje in zamenjal širjenje ozemlja z orodji nasilja za širjenje Budovega nauka z orodji razuma. Odprave budističnih misijonarjev je poslal na Šrilanko, zahodno Azijo, v Grčijo in jugozahodno Azijo ter ustanavljal samostane in šole. Aśokaḥ je pustil za sabo številne v kamen vklesane razglase. V enem od njih eksplicitno omenja, da so *Dharmo* (Budov nauk) sprejeli številni helenistični kralji njegovega časa: Antiohos, Ptolomej, Antigonos, Magas in Aleksander (13. kamniti razglas), v drugem pa, da je na teh območjih spodbudil razvoj zeliščarske medicine, tako za zdravljenje ljudi kot živali (2. kamniti razglas).

::Aleksandrov imperij, Baktrija, Gandara in Grško-indijsko kraljestvo

Aleksandrova vojska je pustila za sabo naselbine Grkov. Verjetno je Aleksander Veliki svojim vojakom v nagrado za vojskovanje na osvojenem teritoriju podaril precej zemlje, vojaki pa so se v teh kolonijah poročili in postali del lokalne kulture. Na tem področju so odkrili okoli štirideset kolonij, nekatere so preživele 300 ali 400 let, za sabo pa so pustile dediščino bogate in vplivne indo-grške oz. grško-indijske kulture. Grki so praviloma privzeli budistično

²T.j. petdeset milijonov. Na voljo so različne številke, a večina se vrtili okoli te.

vero, saj ta, za razliko od hinduizma, ne priznava kastnega sistema. Arheološke evidence kažejo, da so Grki ohranjali stike z rodno deželo in morda celo uprizarjali enake starogrške drame – napisi in likovne upodobitve namreč kažejo, da so popotniki prinesli iz Grčije maksime iz Delfov, (McEvilley, 2002: 362) Sofoklejevo Antigono (prav tam, str. 387) in drugo.

Območje nekdanje Gandare (Gandhāra, današnji Pakistan) je znano po sakralni umetnosti, ki kaže jasne helenistične poteze. Umetnostnozgodovinske analize kažejo, da je bil Buda v gandarski umetnosti upodobljen na podlagi Apolona, zaščitnik Vadžrapani (Vajrapāḥi) na podlagi Herkulesa ipd., zato nekateri strokovnjaki menijo, da so prve upodobitve Bude nastale prav na tem območju, pod Grškim vplivom,³ nekateri drugi pa, da je bil morda rojstno mesto upodabljanja Bud in Bodisatev Mathurā, ki je svojo umetnost izvozila v Gandhāro, ta jo je oblikovala s svojim slogom. V času Guptskega imperija (okoli 320-550 st. n. š.) je podoba Bude, ki je vsebovala tako helenistične kot indijske prvine, postala “klasični slog” in “prototip Budovih podob”. Prefinjene upodobitve Bud in Bodisatev kot plemenitih človeških bitij, pomensko poglobljene z abstraktnim verskim simbolizmom in ozaljšane s pretanjeno ornamentaliko so vzbujale občudovanje širom Azije in podale likovni vokabular za versko umetnost v osrednji Aziji, na Kitajskem, Koreji in Japonski. (*Encyclopedia of Buddhism*, 2004: 364-365)

McEvilley navaja, da je glede na zgodovinsko evidenco Aleksandrova osvajalska ekspedicija preživela dva meseca v gandarskem mestu Taksila (nekdanja Takṣaśilā, ki se nahaja v današnjem Pakistanu), sedežu učenosti, ter da sta filozofa Oneisicritus in Anaxarchus, po vsej verjetnosti pa tudi Piron, razpravljali s tamkajšnjimi modreci. (McEvilley, 2002: 355) Mesto je kasneje postalo center grških priseljencev in center razvoja budistične misli. Tako arheološke izkopanine pogosto razkrivajo grške tlorise mest, znotraj njih pa so postavljene budistične *stupe*, kovanci so imeli na eni strani napise v prakritu, na drugi pa v grščini, stavbe so krasili jonski stebri, na njih pa lahko najdemo med okrasnim rastlinjem Budo v meditaciji (prav tam, str. 362).

Na območju nekdanje Baktrije (Bactria, današnji Afganistan) je dve stoletji cvetelo grško-indijsko ali indo-grško kraljestvo (okoli 180 pr. n. š. – 10. n. š.). Eden od tamkajšnjih kraljev, v grščini znan kot Menander (Menander I. Soter – Odrešenik), v jeziku pāli pa kot Milinda, je postal pomemben lik budistične zgodovine, njegove filozofske razprave z menihom Nāgaseno pa so ovekovječene v *Vprašanjih kralja Milinde*.⁴ Glede na zgodovinske zapise je

³Tudi če niso bile dobesedno prve, kaže, da so bile, glede na doslej znano arheološko evidenco, med prvimi, prej so namreč prevladovalе simbolne reprezentacije Bude, kakršen je npr. odtis njegovih stopal (skt. Buddhapada).

⁴Vprašanja kralja Milinde. O Buddhovem nauku (1990). Prevedel Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga.

dosegel stopnjo arhatstva, torej izstopil iz *samsare* (*samsāra*: krogotok pogojenega rojevanja in umiranja, podvržen trpljenju). Delo nekateri analitiki primerjajo s platonističnimi dialogi, čeprav je takšna primerjava precej ohlapna. Dober glas o Menandru pa je segel vse do Grčije – Plutarh ga predstavlja kot zgled dobre vladavine in opisuje časti, ki so mu jih podaniki izkazali po njegovi smrti. Sorodno je o njem pisal tudi Strabo, *Vprašanja kralja Milinde* pa so dosegla Aleksandrijsko knjižnico približno 50 let po Menandrovi smrti (delo je bilo verjetno napisano kmalu po smrti priljubljenega vladarja). (Prav tam, str. 376-377) Doslej znana evidenca kaže, da je Menander po vsej verjetnosti ohranjal stike s Sredozemljem. (Prav tam, str. 377)

S trgovskimi odpravami brez dvoma niso krožile le informacije, temveč tudi vplivi. V 2. stoletju našega štetja je krščanski teolog Klement Aleksandrijski pisal o vplivu baktrijskih budistov (v ednini: šramana, skt.: Śramaṇa) in indijskih gimnosofistov na Grško filozofsko misel. McEvilley piše, da so bili Indo-Grki skozi stoletja znani po tem, da so “posebno predani budizmu” in “dejavni misijonarji (Proselytizers) njegove doktrine” (prav tam, str. 375). Domnevati je mogoče, da se je grška oblika budizma širila po Svileni poti (prav tam, str. 376). Menandrov vpliv na širjenje budizma znotraj Baktrije in izven nje je primerljiv Aśokovemu proslitizmu na območju indijske podceline (prav tam, str. 378). McEvilley meni, da je v tem času obstajala “prostrana mreža indijsko-grških stikov”, ki so vključevali štiri področja vednosti: 1) astronomijo, 2) leposlovje in dramatiko, 3) gandarsko umetnost ter 4) znanje o indijski filozofiji. (Prav tam, str. 384) Starogrški svet je bil brez dvoma multikulturen.

II. SPREGLEDANA ZGODOVINA

Zakaj torej – ob vseh omenjenih in številnih neomenjenih povezavah – te niso splošno znane? Od kod tako ostra ločnica med starogrško oz. evropsko kulturo in azijskimi kulturami?

Prvi stavek Sovretovih Predsokratikov se glasi: “Predsokratike imenujemo tiste prve mislece evropskega Zahoda pred Sokratom, ki so brez vodnikov, oprti samo na svoj genialni nagon, utirali stezé antični in z njo tudi moderni znanosti.” (Sovre, 1988: 5) Na ta način lahko le “o grško-evropskem spoznanju” govorimo kot o znanosti ali filozofiji, za razliko od “orientalskih ‘filozofij’“, ki so le izraz “univerzalnih religiozno-mističnih motivov”.⁵ Celo v resnih publikacijah 21. stoletja lahko preberemo, da “so [vzhodne vednosti] globoko prepojene s fantastičnimi predstavami: v njih prevladujeta domišljjska

⁵Lenart Škof v zvezi s tem navaja slovenskega filozofa Ivana Urbančiča in nemškega filozofa Edmunda Husserla. (Škof, 2003: 104)

in mitična prvina, manjka jim torej prav znanstveni značaj,” piše Giovanni Reale. (Reale, 2002: 27)

Reale svoje prepričanje o “absolutni izvirnosti” starogrške filozofije (prav tam, str. 27) utemeljuje na predpostavki, da “vzhodne vednosti” ne poznajo vsebin, metod in ciljev, za katere verjame, da so edinstveno Grške. Njegova predpostavka odraža nepoznavanje azijskih filozofij o katerih sodi, med njimi budističnih, na katere se tu osredotočamo. Vsebinsko edinstvenost vidi v grški želji, da bi razumeli “*celoto bivajočega*, to je *vso resničnost*, ne da bi izključila kakšen del ali moment resničnosti” – enako lahko rečemo za budistično filozofijo; metodološko “želi biti filozofija⁶ *popolnoma razumska* razlaga tiste celote, ki jo ima za predmet” – enako lahko rečemo za budistične filozofije; cilj oz. smoter filozofije Reale opredeljuje skozi Aristotela in podarja filozofsko “nepriustransko ljubezen do resničnega” – enako lahko rečemo za budistične filozofije. (Prav tam, str. 26)

Takšne in drugačne diskriminatorne pozicije so praviloma utemeljene na nevednosti, na nepoznavanju dejstev, vendar je v 21. stoletju – v informacijski dobi – presenetljivo, da se določeni stereotipi še vedno ponavljajo. V ozadju so lahko še drugi interesi, razvidni iz sledečega poglavja.

::Avtonomija in hegemonija

Običajno je torej starogrška kultura obravnavana kot samostojna entiteta, ki sicer ima vojaške in ekonomske stike z okoliškimi kulturami, toda na filozofskem področju zaradi svoje superiornosti ostaja avtonomna. Če se na te podmene ozremo s sociološkega stališča, lahko že od daleč zaslutimo, da tukaj nekaj ne more držati, saj je vsaka družbena tvorba ves čas v interakciji z drugimi, medsebojni vplivi pa spreminjajo obe strani. Na kulture lahko gledamo podobno kot na biološke vrste znotraj ekosistema: nobena ne obstaja sama zase – obstoj vsake je soodvisen od interakcij z okoljem.

Če kakšna družbena enota za določen čas deluje kot vase zaprta enklava, je za to potrebno veliko napora, pogosto skozi nasilje in zaporo pretoka informacij, vendar taka zapora nikoli ni popolna, pa tudi ne traja večno. Za primer lahko vzamemo “železni zid” med vzhodno in zahodno Evropo ali pa getoizacijo duševnih bolnikov v prve psihiatrične bolnišnice. Kot nam jasno predoča Michael Foucault,⁷ ima vsaka izločitev določenega pojava iz družbe svojo funkcijo.

⁶Kar zanj pomeni zgolj zahodna filozofija

⁷Npr. v Zgodovini norosti v času klasicizma ali v Nadzorovanju in kaznovanju.

Česar ne želimo videti pri sebi, pogosto projiciramo v druge. Različni raziskovalci družbe prepoznavajo tovrsten mehanizem tudi na družbeni ravni. Med najbolj izstopajočimi avtorji sta Edward Said (*Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*) in Martin Bernal (*Black Athena I, II, III*), ki sta sprožila resne debate o izvoru grške kulture in večvrednosti evropske civilizacije nasploh ter v obstoječih stereotipih prepoznala politične interese zahodne družbe. Resda se je že 18. stoletje začelo zanimati za “eksotični Orient” in je zanimanje skozi stoletja dobilo materialne oblike (prve resnejše raziskovalne podvige), vendar vse kaže, da je to zanimanje obstajalo na način zaljubljenca, ki ga resnična oseba ne zanima, zanima ga le ideal, ki ga projicira na osebo: “Paradokсно, bolj kot je 19. stoletje občudovalo Grke, manj je spoštovalo njihove lastne zapise o njihovi lastni zgodovini,” opazha Bernal. (Bernal, 1987: 414)

Kulturno avtonomijo lahko, poenostavljeno rečeno, razumemo na dva načina: tekmovalnega in sodelovalnega. Pri tekmovalnem načinu nadvladovanje drugih – četudi na račun tuje avtonomije, velja za vrednoto, zgodovino pa zmagovalec piše tako, da svojo hegemonijo utrjuje in širi. Sodelovalni način stremi k sobivanju različnih družbenih entitet, ne da bi se ob tem katera počutila ogroženo.

Ko je Said pregledoval, kako evropski zgodovinski viri opisujejo druge narode, je opazhal, da je perpetuacija predstav o inferiornosti drugih kultur služila ohranjanju moči intelektualnih, političnih in ekonomskih elit. Sorodno Bernal trdi, da ja “arijski model” tolmačenja starogrške zgodovine konstrukt, ki je služil potrditvi že obstoječega pogleda na svet in njegovega “sistematičnemu rasizma” (prav tam, str. 442) – zgodovina Evrope je navsezadnje zgodovina kolonizacij, ki so morale biti nekako upravičene.

Predpostavka evropske večvrednosti je skozi stoletja omogočala hegemonijo nad drugimi ljudstvi. Če se je Evropa želela istovetiti s plemenitimi vrednotami “najvišje razvite kulture”, ni mogla zasesti tujih ozemelj in zaslužniti tamkajšnjih ljudstev na “barbarski” način – iz odkrito sebičnih namenov, npr. iz koristoljubja, to je lahko storila le iz “plemenitih” vzgibov, na primer širjenja omike. Dihotomija med “nami” in “drugimi” se je torej zdela nujna: če sebe ne dojemamo kot boljšega in večvrednega, si drugega ne moremo pokoriti. Na podlagi te dikcije zahodna kultura še naprej “demokratizira” ostali svet, ki še vedno nastopa kot vir groženj, materialnih dobrin in seksualnih fantazij, ne pa kot enakovreden partner.

Ena od prelomnih gest pri rahljanju kulturne dihotomije je prišla s področja jezikoslovja. Leta 1786 je Sir William Jones v govoru v *Asiatic Society of Bengal* izjavil, da je sanskrt indoevropski jezik – in to celo najstarejši. Njegov govor je vzbudil zaskrbljujoča vprašanja o utemeljenosti večvrednostnih sodb.

“Kar je bilo sprva videti kot povsem lingvistična zadeva, je v interpretacijah vključevalo rasna vprašanja, ta pa so vključevala vprašanja moči in dominacije. V zahodni Evropi je bil ogromni vir kolonialističnega bogastva upravičen z rasističnim argumentom, ki izvira iz Aristotelove trditve v *Nikomahovi etiki*, da je za nekatere skupnosti naravno, da dominirajo nad drugimi,” piše Thomas McEvelley (McEvelley, 2002: xxi). “Nič iracionalnega in mističnega ni v indijski kulturi, kar ne bi obstajalo že v grški kulturi. In nič resnično racionalnega in pozitivističnega ni v grški kulturi, kar ne bi bilo jasno artikulirano tudi v Indiji,” še opaza.

V dvajsetem stoletju se je začelo kopičiti vse več znanstvenih raziskav, ki oba kulturna prostora primerjajo z različnih vidikov: jezikovnega, filozofskega, umetnostno-zgodovinskega, zgodovinsko-političnega idr. Raziskovalci izpostavljajo predvsem vzporednice med starogrško in budistično kulturo, tako s stališča zgodovinskih povezav kot filozofskih tekstov in logike.

Vsak kulturni sistem lahko dojemamo kot umetno zamejen koncept, ki ga nadenemo čez množico nenehno spreminjajočih se umetniških, jezikovnih, folklornih, zgodovinskih in drugih tokov ter ga zamejimo z državnimi mejami in simboli. Seveda to ne pomeni, da kultura ne obstaja ali da ne obstajajo močne povezujoče poteze, ki združujejo določeno skupnost, pač pa, da je kultura odprt, pretočen pojem, ki obstaja le v soodvisnosti z drugimi dejavniki in ne sam po sebi. Če je kultura predstavljena kot samo po sebi obstoječa entiteta, je verjetno v ozadju politični interes, ki uporablja kulturo za svoje orodje.

::Civiliziranost in barbarskost

V Evropi so tuje kulture skozi zgodovino delovale kot projekcijsko platno za njene najgloblje strahove in najbolj utopične želje – občutenja, ki se jih je bala ali sramovala, od nebrzdane spolnosti do kanibalizma, od Indije Koromandije do grozovite “primitivnosti”. Skozi takšne filtre je bilo težko trezno interpretirati posebnosti drugih kultur. Evropejec se je ob pogledu na golega *sadhuja* verjetno prej odzval s sramom, zadrego, pomilovanjem ali oholo vzvišenostjo nad “primitivnim barbarom” kot s filozofsko radovednostjo do doktrine, ki vodi *sadhuja* skozi duhovno pot.

Doba sodobne znanosti je takšna pojmovanja omilila, nove raziskave in drugačni pristopi k raziskovanju so znižale “berlinski zid” med Zahodom in ostalim svetom, v sebi zaključeno, zaprto interpretacijo sveta pa sta v veliki meri izpodrinila razum in znanstvena zahteva po preverjanju in dopolnjevanju informacij, po vključevanju različnih zornih kotov, po ideološki

nevtralnosti itd.⁸ Še vedno pa obstajajo avtorji, ki skušajo ohranjati vtis lastne superiornosti.⁹

Večino evropske zgodovine torej ni bilo pretiranega zanimanja za neevropske kulture, saj so veljale za preveč barbarske za kultiviran evropski okus.¹⁰ Omenili smo ugledne in pomembne mislece, ki so perpetuirali te stereotipe. To seveda niso bili notorični rasisti, s svojim delom so dragoceno obogatili evropsko kulturno zgodovino, v takšnih stališčih pa se kažejo predvsem kot dediči vase zagledane kulture, manj pa kot samostojni transkulturni misleci.

Seveda zagledanost vase ni specifično evropska lastnost – opazimo jo lahko tudi v drugih visokih kulturah. Njena ohranitvena in razvojna funkcija je očitna, njene omejitve pa prav tako.

Različne kulture so sebe dojemale kot višje, druge pa barbarske, toda definicije barbarskosti se lahko precej razlikujejo. Evropa je svojo hegemonijo gradila na predpostavki svoje racionalnosti in misijonarskega prosvetljevanja ne-racionalnih ali iracionalnih drugih, medtem ko npr. v budističnih kulturah naletimo na definiranje barbarskega sveta kot tistega, ki ne pozna *Darme* (Budovega nauka) – racionalno lahko torej deluje tudi “barbar”, vendar svojega razuma ne vpreže v pot, ki vodi iz trpljenja, ker ne pozna ustrezne metodologije. “Barbar” sam po sebi torej ni inferioren, v sebi nosi enake potenciale kot kultiviran človek in mu je v tem enakovreden, njegova pomanjkljivost pa je tehnične narave: svojih kvalitete ne zna usmeriti tako, da bi osrečevale in izpolnjevale njega in druge, temveč jih uporablja tako, da njega in druge vodijo v trpljenje. To pomanjkanje zavesti in metodologije ga naredi barbarskega.

⁸O tem je zgovorno npr. poročilo Wallersteinove komisije o izključevanju delov realnosti in konstrukciji družboslovja (Wallerstein, 2000)

⁹Tako na primer Giovanni Reale zavrača na razumu utemeljeno etiko antičnih Grkov in namiguje na njeno manjvrednost: „Sicer pa se celotna grška etika (tudi Platonova, Aristotelova in tiste, ki nastopijo za njima), če jo primerjamo s krščansko, izkaže kot intelektualistična. In ne le Sokrat s svojim enostranskim odkritjem, tudi filozofi, ki so prišli za njim, niso znali upoštevati dramatične človeške izkušnje greha; vselej so bolj ali manj poudarjeno težili k temu, da bi greh in npravstveno zlo zvedli na napako razuma ali da bi ju vsaj pretežno razložili v tem smislu. Krščanstvo edino je zahodnemu človeku razodelo uničujoči pomen greha in npravstvenega zla.“ (Reale, str. 264) Če torej nekristjani ne poznajo prave teže greha, so kristjani boljši ljudje – moralno večvredni, izzveni Realova teza. Bistveno blažjo kritiko starogrške etike najdemo v 19. stoletju: „Med tremi velikimi etičnimi reformatorji, Budo, Sokratom in Kristusom, sta prvi in zadnji temeljiteje razmišljala od grškega moralista. Versko vprašanje [etike] je bilo bolj prisotno v umu Bude in Kristusa kot pri Sokratu, ki se je moral boriti s silami sofistike, skepticizma in dogmatičnega realizma, pa tudi z antropomorfnimi koncepti helenistične religije.“ (W. L. Courtney, str. 63-64)

¹⁰Tako “so vse neevropske teme prikazane na način mišljenja starih grških filozofov in njihovega poznega kompilarja Diogena Lertskega, in sicer kot proizvod ‘negrškega/barbarskega’ duha (Halfbass, 1990)” (Škof, 2003: 105)

::III. FILOZOFSKA PREPLETANJA

“Vsakemu modernemu svetovnemu nazoru je temelj slepilo, da tako imenovani naravni zakoni pojasnjujejo naravne pojave.” (Wittgenstein, Logično filozofski traktat, 6,371)

Danes si težko predstavljamo, da bi vojaško “demokratizacijo” Iraka spremljala ameriška filozofska odprava, da bi se čim več naučila od lokalne kulture in znanosti ter s tem oplemenitila ameriško. Pa vendar se je nekaj podobnega dogajalo na Aleksandrovih osvajalskih pohodih, ki jih je spremljala tudi filozofska ekspedicija. Zgodovinarji filozofije posebno izpostavljajo Pirona, saj domnevajo, da se je vrnil v Grčijo z idejami, ki so prek njega in njegovih učencev spreminjale tedanjo helenistično kulturo.

Vse več raziskovalcev se posveča razmerjem med starogrškimi in indijskimi filozofskimi šolami, predvsem budističnimi. Med antično grško in budistično filozofijo lahko najdemo precej vzporednic: v njuni kozmologiji; v tem, da je božanska in druga bitja mogoče interpretirati kot dejanska bitja ali pa kot manifestacije delovanja uma; nekateri filozofi so si delili idejo reinkarnacije; obe strani sta logiko in etično držo utemeljevali na razumu; predvsem pa sta obe strani človeku ponudili, da razklene okove slepe vdanosti v usodo in s pomočjo razuma seže nad to, kar je do tedaj pomenilo biti človek. Videti je tudi, da sta vsaj nekaj časa obe strani napotovali onkraj konceptov, v sfere, ki so v kasnejši evropski zgodovini postale privilegij redkih mistikov.¹¹

::Izzivi komparativističnega pristopa

Če želimo primerjati starogrške in budistične filozofe, se takoj znajdemo v težavah. Pri starogrški filozofiji je precejšen del filozofskih opusov izgubljen in nekatere filozofe poznamo zgolj po navedbah njihovih naslednikov in filozofskih kronografov, kakršen je Diogenes Laertski. Pri zgodnji budistični filozofiji – in indijski zgodovini nasploh – pa je problem, da je večino časa temeljila predvsem na ustnem prenosu znanja.¹² Materialnih dokazov pogosto ne moremo najti, morda zato, ker jih nikoli ni bilo. Posebno zaradi pomanjkanja gradiva iz zgodnje budistične filozofije se zdi filozofsko-primerjalni projekt obsojen na neuspeh.

Toda na tej točki nam je lahko v veliko pomoč druga posebnost nekaterih indijskih filozofij: za razliko od starogrških filozofij, so se do danes ohranile

¹¹Prizadevanje, da postane človek Najvišje samo, je blizu tudi nekaterim drugim azijskim filozofijam.

¹²Glej npr.: Heehs, P. (ur.) (2002): *Indian Religions. A Historical Reader of Spiritual Expressions and Experience*, London, Hurst & Company, str. 281.

kot žive tradicije. Ko torej različni raziskovalci proučujejo odnose med starogrškimi in budističnimi filozofi, imajo praviloma pred očmi dvoplastnost budistične filozofske zgodovine: po eni strani so njeni glavni mojstri skozi stoletja bdeli nad tem, da je ostal prenos temeljnega Budovega nauka skozi stoletja neokrnjen in da se med koncili ne bi nič potvorilo, kar pomeni, da so temeljni nauki presenetljivo enotni, tudi, če jih ločujejo stoletja in stotine kilometrov; po drugi strani pa te tekste spremljajo komentarji in metodologije njihovega vnašanja v vsakodnevno prakso – in na tej ravni prihaja do razlik. Ko je budizem vstopal v nove prostore, se je ves čas prilagajal avtohtonim kulturam, ki so mu dale značilen ton; temeljni nauki so ostajali enaki, načini aplikacije teorije v prakso pa so se skozi čas in prostor spreminjali. Zaradi takšne organizacije vednosti so lahko budistični filozofi različnih šol skozi stoletja med seboj razpravljali o zahtevnejših poglavjih budistične filozofije in drugih vsebinah in iz istega razloga so klasiki iz preteklih stoletij še vedno izziv sodobnim budističnim filozofom.

Ko torej filozofski komparativisti primerjajo budistično in starogrško filozofijo, se naslanjajo na tisti vidik Budovega nauka, ki se skozi stoletja ohranja v nespremenjeni obliki. V tem prispevku si bomo ogledali budistično in starogrško filozofijo skozi njuno logiko, ob čemer se bom pri budizmu naslanjala na zgodovinske vire in še obstoječe živo izročilo, pri Grkih pa na zgodovinske vire in kasnejše kronografe. Nanašala se bom rastoči segment gradiva, ki kaže na filozofske povezave, predvsem skozi pironizem. Posebno pozornost bom posvetila vprašanju smotra logike in razmerju med logiko in etiko.

::Rojstvo logike, *reductio ad absurdum* in *regressus ad infinitum*

Aristotel je za očeta logike označil Zenona (okoli 490 – 430 pr. n. š.), ta naj bi namreč med prvimi sistematiziral metodološki dvom, vendar lahko glavne temelje njegove dialektike prepoznamo že pri njegovemu učitelju, Parmenidu (5. st. pr. n. š.). Začetek dialektičnega mišljenja zaznamujeta predvsem metodi *reductio ad absurdum* in *regressus ad infinitum*. Prvo (dokazovanje skozi protislovje) so eleatski logiki uporabljali v argumentih proti nastanku, prostoru, gibanju in množini. To mnogi štejejo za najstarejšo obliko logičnega argumenta. Po domnevah nekaterih raziskovalcev, so *reductio ad absurdum* uporabljali že pitagorejski matematiki pri dokazovanju inkomenzurabilnosti katete in hipotenuze. McEvelley navaja: “Osrednji Parmenidov argument proti izvoru in izničenju, ki ga je razvil Gorgia (DK 82b3 [71]), njemu pa sta sledila Aristotel (*Fizika* 191a 27) in Simplicij (*Fizika* 78.24) lahko parafraziramo takole: “Nemogoče je, da bi karkoli nastalo, ker mora bodisi nastati iz nečesa, in v tem primeru že obstaja, ali pa iz ničesar, kar je nemogoče, glede

na to, da nič ne obstaja; na enak način je nemogoče, da bi karkoli prenehalo obstajati, saj mora bodisi iti nekam, in v tem primeru še vedno obstaja, ali pa nikamor, kar pa ni mogoče.“ “Zato,” pravi Parmenid (DK B21), “sta izvor in izničenje izkoreninjena.”“ (McEvilley, 1981: 142)

Metodi *reductio ad absurdum* in *regressus ad infinitum* ter zelo podobne argumente uporabljata tudi budistična logika Nāgārjuna (Nagardžuna: okoli 250-150 n. š.) in njegov naslednik Candrakīrti (Čandrakirti: okoli 600-650 n. š.), ki sta se vpisala v zgodovino budistične znanosti skozi sistematizacijo predhodno obstoječe budistične logike.¹³ Nāgārjuna se v sedmem poglavju *Mūlamadhyamaka karike* (*Mūlamadhyamaka Kārikā*: razprava o temeljih filozofije srednje poti oz. *mādhyamike* ali *mādhyamake*) posveča prav vprašanju nastajanja, trajanja in prenehanja: “Ali nastajajoča stvar obstaja pred svojim nastankom? Če res, potem nastanek ni nastanek; če ne, potem mora nastati iz nič, kar pa je nemogoče. “(MK 7. 13, 17, 20) Nāgārjuna se je lotil koncepta izvora in izničenja z argumentom *regressus ad infinitum*: “Če izvor obstaja, mora imeti svoj izvor; sledi neskončno nazadovanje: izvor mora imeti svoj izvor, prav tako mora imeti izvor izvora svoj izvor, in tako dalje.” (MK 7.18, 19)

Sorodne vzporednice je mogoče potegniti na temah prostora, gibanja in množine. Znanе Zenonove paradokse (npr. o Ahilu ali puščici) lahko najdemo v budističnih tekstih, predvsem pri filozofski šoli *mādhyamika prāsāṅgika* (madjamika prasāṅgika, ki sta ji pripadala Nāgārjuna in Candrakīrti, sodobni predstavnik pa je med drugimi Dalajlama). Zenonski argument proti atomistom pravi, da mora imeti vse, kar obstaja, velikost, torej tudi razločljive dele, na primer začetek in konec. Nāgārjuna nastopa s podobnimi argumenti proti atomizmu indijske filozofske šole Vaiśeṣika (Vajšesika): o delih lahko govorimo takoj, ko se en del atoma dotakne drugega (drugače bi bila del in celota enako velika), ko se premika v določeno smer (in ima sprednji in zadnji del) ipd. Tovrstnih vzporednic je ogromno že samo v Nāgārjunovi *Mūlamadhyamaka Kāriki*.

Nekateri sodobni znanstveniki eleatom očitajo nedoslednost,¹⁴ saj se praviloma z močnim orodjem logike lotijo le ene plati konceptov (npr. množine ali gibanja), njihovo drugo plat (npr. enost ali mirovanje) pa zagovarjajo, čeprav jo je mogoče na enak način privedi do absurda. Nasprotno pa *mādhyamika* postavi pod vprašaj konceptualizacijo samo. V tej Nāgārjunovi šestindvajset poglavij obsežni razpravi ne bomo našli niti sledu o filozofskem sistemu,

¹³Glej: Nāgārjuna (2008): *The Root Stanzas on the Middle Way*, Éditions Padmakara in Chandrakirti (2004): *Introduction to the Middle Way*, Boston & London, Shambhala. *Introduction to the Middle Way*.

¹⁴Ta pogled navajajo npr. McEvilley, Kuzminski in Murti (T. R. V. Murti: *Central Philosophy of Buddhism*, str. 178), citirano v: McEvilley (1981): str. 144.

ampak zgolj metodologijo, ki spodkoplje kakršnokoli konceptualizacijo, ki bi lahko bila podlaga za filozofski sistem. Lahko bi rekli, da se je Nāgārjuna potrudil odstraniti filtre, skozi katere običajno selekcioniramo in interpretiramo realnost, da bi nam omogočil gledati realnosti iz oči v oči, neposredno, brez posredstva simbolov. Kot bo pojasnjeno v sledečem poglavju, to ni nihilističen pogled, pač pa pristop srednje poti, kar je etimološki pomen izraza *mādhyamaka*.¹⁵ Ta pristop lahko zasledimo tudi v kasnejših primerih *mādhyamike*, npr. v devetem poglavju Śāntidevove (Śāntideva: 8. st. n. š.) *Bodhisattvacharyāvatare* (*Bodisatvakarjavatara*), posvečenemu analizi realnosti in razvijanju modrosti.

∴Nihilizem, eternalizem in srednja pot

Grški filozofi pa niso povsem spregledali logične obdelave obeh plati skozi nasprotja povezanih konceptov. Platon sam v *Parmenidu* (128c) za Zenona trdi, da ne uči le, da je množstvo absurdno, temveč, da je absurdnejše od prav tako absurdne enosti, v *Fajdrosu* (261d) pa meni, da Zenon razpravlja o obeh plateh, ne da bi razrešil dilemo v enoten sklep. (McEvelley, 1981: 145) Bolj eksplicitno se je obojestranske logične analize lotil sofist Gorgija (okoli 485 – 380 pr. n. š.) in si s tem prislužil vzdevek “Nihilist”. V knjigi *O naravi* ali *O ne-bivanju* predstavlja kritiko ontologije, ki gre bistveno dlje od Parmenida (in verjetno Zenona): v svoji dialektiki zavrača tako obstoj kot neobstoj, tako enost kot množstvo. To argumentira skozi redukcijo do absurda, pri katerem je končni sklep, da to, za kar je predpostavljeno, da obstaja, ne more biti niti bivajoče niti nebivajoče in ni niti ustvarjeno niti neustvarjeno. Gorgija ne predlaga nobene rešitve dileme in prispe na pozicijo med bivajočim in nebivajočim. McEvelley opaza: “Njegovi argumenti so kompleksno organizirani (...) in v svoji jasnosti spominjajo na totalno dialektiko *mādhyamike*.” (McEvelley, 1981: 146)

McEvelley navaja tudi vzporednico med Gorgiasovo “kritiko jezika, ideje jezika – realnosti izomorfizma, ki je temeljna tudi v *mādhyamikini* misli: če lahko karkoli vemo, to vendarle ne more biti nikomur sporočeno.¹⁶ Besede so zvoki, niso identični s stvarmi, ki jih skušajo izraziti, torej jih ne morejo izraziti. (...) Nāgārjuna zanika, da bi lahko besede dobile pomen skozi nanašanje na nekaj, kar stoji zunaj jezikovnega sistema (...) Eksplicitno tudi zanika, da bi bil

¹⁵To ne pomeni, da pri budizmu ne moremo govoriti o filozofskih sistemih. Nasprotno: budizem se znova in znova kaže kot večplastna filozofija, ki nastopa na različnih ravneh, odvisno od zmožnosti in potreb praktikanta – deluje lahko skozi parabole, skozi natančno klasificirano in elaborirano filozofsko doktrino ali pa kot pot, ki vodi onkraj konceptov, v “mistične” uvide.

¹⁶Primerjaj tudi Wittgensteinov *Logično filozofski traktat*.

njegov argument ali katerakoli druga izjava veljavna zaradi predpostavljenega ontološkega temelja zunaj jezikovnega sistema.” (Prav tam, str. 147)

Zdi se, da sta si Gorgija in Nāgārjuna v svoji *tetralemmi* (niti eno, niti drugo, niti oboje, niti nobeno) in odsotnosti pozitivne rešitve dileme sorodna. Zdi se tudi, kot da bi bil naziv “nihilizem” upravičen, za oba. Mogoče pa je tudi, da so Gorgijasa njegovi nasledniki (morda tudi sodobniki) napačno interpretirali, tako kot nekateri bralci, ki ne poznajo *mādhyamike*, napačno interpretirajo njene avtorje.

Mādhyamika, filozofija srednje poti, se od nihilizma eksplicitno distancira in ga predstavlja kot ekstremno stališče. ‘*Mādhyamika*’ se imenuje ‘srednja pot’, ker zavrača obe skrajnosti: skrajnost nihilizma in skrajnost *eternalizma* oz. reifikacionizma – prepričanja, da stvari obstajajo kot trajne, same po sebi obstoječe entitete. *Srednja pot* je stališče dekonstruktivističnega oz. relativističnega pogleda, kakor je pojasnjen v teoriji *dveh resnic* ali *dveh resničnosti*, v kateri funkcionalna realnost konvencij sobiva s subtilnejšim pogledom, ki jih relativizira – to sta dva vidika iste realnosti.

Za ilustracijo: svoje telo običajno dojemamo kot trdno entiteto, ločeno od ostalega sveta, obenem pa vemo, da je na atomarni ravni telo pretežno prazen prostor brez jasnih ločnic med nami in ostalim svetom; dojemamo ga kot stalnost in kot enotno celoto, vendar je sestavljeno iz organov, ki so na podlagi interakcij z okoljem podvrženi nenehnemu spreminjanju. To ne pomeni, da telo ne obstaja, pač pa, da ne obstaja na način, kot ga običajno zaznavamo. Teorija dveh ravni resničnosti pa ni le relativizacija konceptov in zaznav, temveč v svoji nadgradnji postane globok meditativen uvid v naravo pojavov, na podlagi katerega meditant, po budistični doktrini, izstopi iz slepil *samsāre*. Kot pri Platonovi prisposobi o votlini, je tudi v budizmu izstop iz ozkega sveta slepil pogojen s spoznanjem prividnosti običajnega načina zaznavanja sveta.

Naš običajen pogled na svet je *eternalističen*: skodelice kave običajno ne dojemamo kot skupino atomov, ki se z izjemno hitrostjo gibljejo na podlagi neskončnega praznega prostora; prav tako je ne dojemamo kot kratek časovni reženj nenehnega spreminjanja elementov, ki jo sestavljajo. Teoretično jasno razumemo, da stvari obstajajo na pogojen način, v soodvisnosti s svojimi vzroki in okoliščinami, pa tudi z razumom, ki jih dojema in interpretira na določen način, razumemo lahko, da na subatomarni ravni ni skodelice in njene porcelanaste beline, toda v vsakdanjem življenju smo nagnjeni k temu, da pojave dojemamo kot trdne, samo po sebi obstoječe, kot, da bodo večno trajali. Na ta način lahko razmišljamo tudi na ravni idej in odnosov, skratka pri vseh objektih zaznavanja. V budizmu velja, da se zaradi zmotne interpretacije pojavnega sveta oklepamo pojavov, ki so po svoji naravi pod-

vrženi spreminjanju in minevanju, kar je pogosto vzrok za trpljenje, ko do spremembe dejansko pride.¹⁷

Filozofija srednje poti z orodji logike spodkopava eternalističen oz. reifikacionističen pogled na svet, obenem pa stalno poudarja, da to ne pomeni, da nič ne obstaja, kar bi bila nihilistična pozicija, temveč, da na najvišji, najsubtilnejši ravni, resda ne moremo govoriti o skodelici kot samo po sebi obstoječi entiteti, na konvencionalni ravni pa ta skodelica *obstaja* in je funkcionalna. Konvencionalna oz. relativna resničnost ter najvišja oz. absolutna resničnost, ki jo budistična doktrina označuje kot *Praznino* (skt. *Śunyata*, *Śūnyata*) si nista v nasprotju, temveč ena drugo pogojujeta, kot to podrobneje opisuje npr. Nāgārjuna. Budistični koncept *Praznine* torej ne pomeni praznosti, kot včasih kdo zmotno interpretira, temveč zgolj odsotnost sebi lastnega obstoja.

Vezni člen med obema ravnema resničnosti je *soodvisno nastajanje* (skt. *prātītya-samutpāda*): stvari se lahko spreminjajo, nastajajo in izginjajo prav zato, ker niso vezane na noben fiksen obstoj ali neobstoj – prav skozi soodvisnost z drugimi pojavi. Z besedami Nāgārjune: “Glede na to, da ni ničesar, kar ne bi bilo soodvisno pogojeno, iz tega sledi, da ni ničesar, kar ne bi bilo prazno (sebi lastnega obstoja).” (MK 24. 19) In malo naprej: “Tisti, ki vidi *soodvisno nastajanje*, vidi trpljenje, njegovo nastajanje in minevanje in vidi Plemenito osemčleno pot¹⁸.” (MK, 24. 40)

Vzemimo za ilustracijo analizo obstoja jaza oziroma sebstva. Argument eternalistične pozicije – Garfield vzame za primer Descartesa ali tipičnega brahmana – pravi, da izkušnja predpostavlja sebstvo kot subjekt. Nihilistični pogled dvomi v takšno sklepanje in v kakršnokoli vednost o sebstvu. Skeptična rekonstrukcija pa govori o sebstvu kot o relativni kategoriji – Hume mu pravi “forenzični”, Tsongkhapa pa “konvencionalni” koncept; jaz je konvencija, sestavljena iz “konvencij glede aplikacij nazivov, pripisovanja odgovornosti in drugega”. (Garfield, 1990: 289-290)

V analizi vzročnosti si reifikacionist regularnosti, ki jih opazujemo v naravi razlaga skozi temeljno vzročno silo, ki povzroča, da pride do učinkov, nihilist trdi, da vzročna razlaga ni mogoča, ker nimamo dovolj jasne zavesti o vzročnosti, skeptikova rešitev problema pa je v tem, kot trdi Garfield, da razume “možnosti znanstvene razlage – kot trdijo Hume, Wittgenstein, Nāgārjuna in Candrakīrti – prej v tem, da je vzročnost ohranja regularnost, namesto, da bi vzročno razlago utemljili v regularnostih”. (Prav tam, 290)

¹⁷To je ena od pomembnih stičnih točk med budistično logiko in etiko, h kateri se bomo še vrnili.

¹⁸Osemčlena pot je pot, ki vodi iz saṃsāre.

::Epohé in mādhyamika prāsāngika

Večina raziskovalcev grškega in budističnega filozofskega prostora se osredotoča na v oči bijočo podobnost med Pironom in njegovimi nasledniki ter budistično šolo *mādhyamika*, posebno smerjo *mādhyamika prāsāngika*. Rastoče število strokovnjakov s tega stičnega področja (mdr. Jay Garfield, Adrian Kuzminski, Peter Kingsley, Thomas McEvilley) neodvisno opozarja, da morda dosedanja interpretacija skeptične filozofije ni ustrezna, zdi se namreč, da so tisti ostanki njihovih del, ki so nam na voljo, bolj smiselni in bolj poglobljeni, kot smo mislili doslej in da je bistveno podobnejša budistični logiki oz. budističnemu skepticizmu, kot je veljalo doslej.

“Pironizem kot nedogmatska soteriološka praksa deluje kot osamelec med izvornimi gibanji Zahoda. Na globalni ravni pa vendarle ni osamljen. Nedogmatske soteriološke prakse lahko najdemo širom južne in vzhodne Azije, na primer med hinduisti, džainisti, budisti in daoisti. (...) Ko postavimo eno ob drugo, vidimo, da pironizem in *mādhyamika* odražata izjemno skladnost in da ju je mogoče brati kot dva odraza istega filozofskega razumevanja in prakse. Če je tako, lahko vsaka od njiju služi, da osvetli drugo, takšno navzkrižno oplajanje pa pogloblja naše razumevanje,” meni Kuzminski. (Kuzminski, 2010: 51)

Ena od ključnih reinterpretacij se nanaša na stereotipno označevanje skeptikov kot nihilistov. Skupaj z drugimi proučevalci pironizma Garfield argumentira, da skeptiki niso niti dogmatisti oz. reifikacionisti, niti niso nihilisti, temveč so v svoji vzdržnosti sodbe (*epohé*) sorodni *mādhyamiki*. “Ta taksonomija,” piše Kuzminski, “je pomembna, saj (...) običajna evropska formulacija skeptičnih argumentov ne uspe biti eksplicitna pri tem razlikovanju in se zlahka znajde v nevarnosti poenostavljanja skepticizma v nihilizem in s tem povezanim podcenjevanjem in zavračanjem skepticizma.” (Garfield, 1990: 288)

Kuzminski navaja nadaljnje vzporednice, sorodno drugim avtorjem: “Kar pironist imenuje “dogmatizem” (“dogma” iz *dokeo*, tisto, kar je videti resnično), budist, tako je videti, imenuje “navezanost” ali “oklepanje” (*upādāna*) na fiksen “pogled” (*dr̥ṣṭi*). (...) Kar pironizem imenuje “vzdržnost sodb” (*epochē*) deluje konsistentno s tem, kar *mādhyamika* razume kot spoznanje “Praznine” (*Śūnyatā*), ki vodi v “tišino modrecev.”” (Kuzminski, 2010: 55)

Skeptična pozicija torej ne goji niti nihilističnega niti eternalističnega dogmatskega pogleda, temveč – podobno kot *mādhyamika* – išče srednjo pot. Odmik od obeh skrajnosti pa vodi v odsotnost trpljenja in Mir. Pojem *epohé* je ključen za razumevanje Pirona in drugih skeptikov, uporabljali pa so ga tudi drugi starogrški filozofi. Nanaša se na vzdržnosti do sodb in opustitev običajne navade apriornega označevanja pojavov brez resne logične analize, le

na podlagi inercije. “S tem ni mišljeno, da zmignemo z rameni, neodločeni glede tekmujočih stališč. (...) Želel bi poudariti bistveno konstruktiven značaj skeptičnega argumenta, to pa zahteva subtilnejše razumevanje vzdržnosti. (...) Ko se vzdržimo sodbe, zavrujemo vstop v napačno voden diskurz. Za skeptika, evropskega ali budističnega, oba člena dogmatskega para, navkljub navideznemu antagonizmu, delita skupno metafizično tezo kot predpostavko svoje pozicije. (...) Iz tega razloga je skepticizem tako radikalen, tako globok in tako na prvi pogled nihilističen, če ga gledamo nekritično.” (Garfield, 1990: 290-291)

::Prilagajanje času

Tudi teorija soodvisnega nastajanja utegne imeti svoje vzporednice med Grki. Za Heraklita velja, da je trdil, nič ne obstaja samo po sebi, pač pa so stvari medsebojno prepletene in v nenehnem pretoku (Τα Πάντα ῥεῖ). Učil je, da tako smo, kot nismo (Fr. 49a) in govoril o “polni praznini” (Fr. 67, 65), da bi označil obojšnjost. McEvelley to povezuje z dvema vidikoma resničnosti in pogojenim nastajanjem, toda to utegne biti prehitel sklep – sorodne misli so morda nastale iz različnih kontekstov oz. miselnih sistemov. Vprašanje je, če je Heraklit učil tudi o zakonu vzročnosti (o karmi), ki je bistven za budistično soteriologijo.

Mogoče je, da je Heraklit poznal teorije, ki izvirajo iz budističnega filozofskega prostora in mogoče je, da jih je vsaj do neke mere privzel, navsezadnje je živel v času Perzijskega imperija, ki je združil obe izvorno ločeni področji v en sam kulturni prostor, vendar lahko o tem le ugibamo.

Ko se znajdemo pred tovrstnimi dilemami, imamo lahko v mislih tudi možnost, da se je avtor prilagajal temu, kar njegovi sodobniki lahko sprejmejo in da je učil na več ravneh, tako kot velja za Budo in njegove nauke. Mogoče je torej, da so bili subtilnejši nauki predani le skozi ustno izročilo. Takšne domneve so verjetno najbolj smiselne tedaj, ko se soočamo z navideznimi nasprotji znotraj del enega samega filozofa. Peter Kingsley opozarja, da navidezne kontradikcije lahko napotujejo k doslej spregledanemu bistvu. Raznolikost ali celo (navidezne) kontradikcije znotraj opusa enega samega avtorja lahko sicer interpretiramo kot razvojne stopnje ali kot zarisovanje različnih hipotez na široki panorami filozofskega razmišljanja, lahko pa imajo konsistentno notranjo logiko in kažejo na večnivojskost filozofovega opusa.

McEvelley opazuje, da Platonov odnos do dialektike ni enoten. Običajno ga filozofi vidijo bližje Aristotelovim kot Zenonovim metodam, McEvelley pa tu izpostavlja eleatsko dialektiko, ne le v zgodnjih, temveč tudi v zrelih in poznih Platonovih delih (*Država*, *Teajtet*, *Parmenid*). (McEvelley, 1981:

150) Tako navaja: “Slavni Sokratov *elenchus* ali ‘sodba’ v zgodnjih dialogih, v *Državi I* in *Teajtetu*, operira zgolj negativno in deducira iz sogovornikovih najdragocenejših prepričanj kontradiktorne posledice ter, v dobri maniri *mādhyamake*, ne ponudi nobene rešitve dileme. Kar se dogaja v teh dialogih, je v več pogledih zelo podobno *prāsaṅgiki mādhyamiki*.” (Prav tam, str. 150) Navaja tudi, da na tem mestu za Platona filozofovo prizadevanje ni namenjeno konstruiranju idejnega sistema, temveč bolj preobrazbi osebnosti v smeri modrosti (gr. *phronesis*, skt. *prajñā*). (Prav tam in Robinson, 2008: 78) V *Parmenidu* Platon uporablja Gorgiasovo dialektiko. Njegov naslovni junak svetuje mlademu Sokratu, da preizkusi tako propozicijo kot njeno nasprotje ter kritizira Zenona, ker tega ne stori (135d-137c). McEvilley navaja odlomke iz *Simpozija* (210a-212a) in *Države* (509a-511d), kjer lahko najdemo zavračanje konstruiranih vidikov platonizma, kakršna je teorija idej, na podlagi spoznanja, da v končni fazi niso resnične, na najvišjo mesto pa postavlja absolutno vednost onkraj verbalizacije. (McEvilley, 1981: 150)

Prav tako Sokrat v *Državi* na določeni točki zavrne matematiko in druga akademska orodja, čeprav so bila prej koristna, da so človeka odlepila od slepe vere v resničnost čutnih zaznav, toda ta orodja še niso dokončna resničnost in ponujajo zgolj hipoteze, ki jih je potrebno nazadnje opustiti (533b). Platon tudi na drugih mestih ponavlja, da je najvišje onkraj besed, kar pomeni tudi onkraj hipotez ali konceptov. (*Drž.* 6.509, *Simp.* 211) McEvilley zato sklepa, da ne bi bilo “čudno naključje”, če bi torej morali na koncu zavrniti vse svoje hipoteze. (Prav tam, str. 152)

::Pot do sreče: z milostjo ali z metodologijo?

Mistična stanja blaženosti, ki jih ni mogoče preliti v besede niso domena ene same religije ali filozofije. Na tem mestu pa se lahko vprašamo, če je v stanja onkraj konceptov mogoče vstopiti hote in zavestno, kadar se človek odloči za to, ter ostati v njih tako dolgo, kolikor človek želi, ne da bi razpolagal z metodologijo, s katero lahko doseže ta stanja. Če se ozremo v evropsko zgodovino, vidimo, da so bila neizrekljiva oz. “mistična” stanja zavesti praviloma predstavljena kot rezultat božje milosti – kot nekaj, kar človeka doleti, pogosto nepričakovano, na podlagi globoke vere, ne pa na podlagi sistematičnega dela v tej smeri in jasno elaborirane metodologije doseganja t. i. mističnih stanj zavesti. To seveda še ne pomeni, da sistematična metodologija dostopanja do tako imenovanih mističnih stanj zavesti nikoli ni obstajala, morda se je skozi zgodovino izgubila.

Transcendentna stanja so praviloma, čeprav ne vedno v vseh tradicijah, označena kot blažena. Verjetno vsi poznamo trenutke sreče ali blaženost,

trenutke popolne harmonije, ko nič ne manjka in nič ni odveč. Toda v trenutku, ko skušamo to popolnost zgrabiti in jo obdržati, nam zlahka spolzi iz rok. Določen splet zunanjih in notranjih pogojev je privedel do presežnega izkustva, ne znamo pa ga obdržati ali ponoviti. Vprašanje metodologije v odnosu do transcendentnih stanj se nanaša tudi na vprašanje metodologije doseganja sreče oz. za povsem vsakdanje vprašanje ali je mogoče (tuzemsko) srečo doseči in obdržati ali ne, pa tudi, ali to lahko doseže človek z lastnim prizadevanjem ali pa je v tem odvisen od milosti zunanjega arbitra.

V budizmu najvišja stanja zavesti predstavljajo najvišjo srečo in ne veljajo za mistična. Niso domena redkih posameznikov in ne pridejo od zunaj. Predispozicije zanje obstajajo v vsakem posamezniku, ki pa potrebuje učitelja in vadbo, da aktivira svoje speče potenciale in razvije zmožnosti svojega duha. Budistične šole ponujajo vrsto metodologij za urjenje uma, ko pa je um dovolj izurjen, je čas, da opusti tudi metode. Buda je to ilustriral z znano metaforo: ko si stesaš splav in z njim prečkaš široko reko, splava ne nosiš dalje čez hribe in doline, temveč ga pustiš na bregu.

Po budistični doktrini je sreča stanje uma, ki ga je mogoče doseči in obdržati s kultivacijo oz. urjenjem uma. Budov prvi nauk (o štirih plemenitih resnicah in osemčleni poti) je bil usmerjen prav v doseganje trajne sreče. Temeljnega pomena pri tem je umirjanje uma, saj je le miren um dovolj močan, da prodre skozi plasti slepil. Neizurjen um je v budizmu opisan kot podivjan slon ali kot opica, ki skače z ene veje na drugo. Različne meditativne tehnike, analitične in kontemplativne, služijo temu, da praktikant svoj um ukroti in ga usmeri tja, kamor želi. Skozi duhovno vadbo utrjen, prožen in prodoren um lahko svobodno vstopa v presežna stanja zavesti in ostaja v njih, uči budistični nauk.

Budistična filozofija se pri doseganju transcendentnih stanj zavesti opira na jasno razdelano metodologijo je v tem pogledu bližje starogrškim klasikom kot evropski filozofiji, ki jim je sledila. Obstajajo sicer nauki, ki govorijo o opustitvi vseh metod (npr. *dzogč'en* in *mahamudra* v tibetanskem budizmu, *hitra pot* v zen budizmu ipd.), toda tudi ti nauki predpostavljajo sistematično pripravo pogojev, da lahko pride do "spontanega" uvida.

Funkcija meditacije, tako pri Nāgārjuni kot naslednikih, je v tem, da prenese intelektualno razumevanje v izkustvo, to pa privede do osvobajajočega kvalitativnega premika. "Ali so med antičnimi pironisti meditativne prakse igrale kakšno vlogo ali ne, tega ne moremo reči. Ne obstaja evidenca o tem in glede na njeno odsotnost, posebno pri Sekstu Empiriku, bi to lahko pomenilo, da je igrala majhno ali nikakršno vlogo v pironistični praksi. Številne stične točke med grško in indijsko kulturo in mislijo pa implicirajo vsaj možnost njenega obstoja na antičnem zahodu," piše Kuzminski. (Kuzminski, 2010: 54-55)

::Smoter logike

“Takšni (ujetniki) za resničnost vsekakor ne bi imeli nič drugega kot sence izdelkov.” (Platon, Država, VII,515c)

Ko katerakoli znanost postane etabrirana doktrina, lahko postane sama sebi namen. Zgodovinsko uveljavljene znanosti se ne sprašujejo prav pogosto o smislu svojega obstoja, o svojem smotru. Kaj je torej smoter smoter logike?

V sodobni zahodni kulturni smoter logike – in raziskovanja realnosti nasploh – najlažje navežemo na znanje in moč. Starogrški filozofi so smoter logike različno opredeljevali, pogosto pa so jo osmišljali prav v smeri sreče, miru, zadovoljstva, odsotnosti trpljenja ipd. Eudajmonična razsežnost bivanja je bila deležna bistveno večje pozornosti kot je ima danes. Kasnejša evropska filozofija je preusmerila pozornost na trpljenje in zdi se, da trpljenje še danes predstavlja “uglednejšo” temo od sreče, ki je pogosto je označena kot plitva kategorija, za razliko od “globine” trpljenja.¹⁹ V tovrstnih diskurzih sreča pogosto izzveni kot projekt, ki ni v domeni človeka ali vsaj ne njegovega tuzemskega življenja.

Srečo lahko dojemamo na zelo različnih ravneh, zato je pomembno, kako jo definiramo. Tu se bomo osredotočili predvsem na starogrška pojma *eudaimonia* in *ataraxia*, ki oba označujeta odsotnost trpljenja in stanja sreče, največkrat pa sta prevedena kot ‘sreča’ in ‘mir’.

Številni grški modreci so filozofijo dojemali kot zdravilo, ki olajša trpljenje in vodi k sreči in miru, vključno s skeptiki. Garfield navaja, da so “vsi skeptični filozofi, od Seksta in zgodovinskega Bude do Wittgensteina in sodobnih mahajancev, dojemali skeptično filozofijo kot obliko terapije: cilj ni bil le iskanje resnice zaradi nje same (...) ali intelektualna zabava. Cilj je ozdraviti filozofa zmede, ki sloni na temeljnemu zmotnemu razumevanju, ki ga najdemo pod vsakim dogmatizmom (...). Skeptik si ne prizadeva, da bi nadomestil dogmatske hibe v razumevanju z alternativnimi teorijami o nerealistični podlagi naših praks, temveč je zadovoljen s temi praksami takšnimi kot so, z njihovim konvencionalnim statusom.” (Garfield, 1990: 294) Razumevanje konvencionalnosti pojavnega sveta in posledičen mir torej delujeta zdravilno.

Piron osmišlja *epohé* skozi dosego *ataraxie*. Kuzminski jo opisuje takole: “Za pironiste *ataraxia* ni zgolj vedrost, dobra volja ali samozadovoljnost, ki resda lahko spremlja privzemanje različnih verjetij, pač pa je to prej nena-

¹⁹Deloma upravičeno, če pomislimo na diktat površinske “be happy” mentalitete, ki jo zasledimo v nekaterih sodobnih medijih. Pojem sreče je relativen in hitro lahko zvedeni v plehko publico ali plitvo zadovoljstvo, notorično iskanje zadovoljstev pa je prej simptom potlačitve kot razrešitve trpljenja.

vadna in globoka svoboda, prostost vznemirjenja ali razburjenosti, poseben mir, ki izhaja le iz odsotnosti verjetij. Če je *euthymia* utemeljena v “pravem nazoru”, v navezanosti nanj, je v nevarnosti, da bo ovržena, zato ni stabilna, kar povzroča v verujočem nemir. Za pironiste – tako kot za budiste in druge nedogmatske soteriološke šole – pa je navezanost simptom problema, ne pa rešitev. (...) Flintoff meni, da so iz tega razlogi pironisti z *ataraxio* nadomestili *euthymio* in sorodne pojme, kakršna je *eudaimonia*.” (Kuzminski, 2010: 43)

Izraz skepticizem izhaja iz grškega *skepsis*, kar pomeni preprosto “raziskovanje”. Garfield meni, da je skeptična filozofija “onkraj-kulturni fenomen”. Pomeni raziskovanje narave realnosti, ki skozi odmik od slepil vodi do miru, sreče in jasnega uvida. Ključno orodje pri tem ni vera, niti tradicija, niti zunanje sile, temveč človeku inherenten razum: “Ko človek razume, na kakšen način so dejanja prosta sebi obstoječega obstoja, (...) dejanja, ki nastajajo na podlagi nevednosti ne morejo več nastati v njem. (...) Ko odpravi zmotne poglede, odpravi navezanost, ozkoglednost in sovražnost ter doseže Nirvāṇo, neomadeževano z zmotnimi pogledi.” (Garfield, 1990: 287)

::IV. VRNITEV NA RAZUMU UTEMLJENE ETIKE

Kaže torej, da so povezave med obema filozofskima in kulturnima prostoroma obstajale, tako v fizičnih stikih kot v filozofskih pogledih. Z novimi raziskavami raste verjetnost, da so stiki med obema kulturama prinesli konkretne rezultate, ki so se vsaj deloma vpeli v tkivo starogrške filozofije in vplivali na njen razvoj, bolj, kot je kazalo doslej.

Vprašanje pa je, do katere mere so bile omenjene filozofije dejansko sorodne in če so bile prakticirane na enak način, četudi so se utemeljevale skozi sorodno dikcijo.

Mādhyamika je kompleksen sistem, od citiranih starogrških filozofov pa so nam ostali le fragmenti, pogosto posredni, ki so bili verjetno nekoč del širšega sistema. *Mādhyamika* temelji na teoriji o dveh ravneh resničnosti oz. dveh resničnostih, ki ju povezuje koncept soodvisnega nastajanja pojavov (*prāṭitya-samutpāda*); med obstoječim starogrškim gradivom tega ne najdemo v prepričljivi elaborirani obliki. Nastajanje in minevanje konvencionalne resničnosti je utemeljeno na zakonu vzroka in posledice (karmi); budistični filozofi ga obravnavajo precej kompleksnejše od grških. Rezultat in smisel spoznanja Najvišje resničnosti, Šunjate oz. Praznine, je dokončen izstop iz krogotoka pogojenega rojevanja in umiranja (*saṃsāre*); grška filozofija tega ne omenja eksplicitno. *Mādhyamikina* tradicija podaja zelo jasno metodologijo doseganja osvoboditve – logika je le njen del, spremljajo jo še druge metode dela z umom; strategije osvoboditve starogrških filozofov so nam več ali manj

neznanka. Z neizpodbitno gotovostjo torej ne moremo ničesar trditi, zanikati pa tudi ne. Ker naši predniki niso ohranjali starogrške filozofske tradicije s tako skrbnostjo kot je v navadi v budizmu, se celota njihovih nazorov in praks ni ohranila, še vedno pa obstaja verjetnost, da so sorodne teorije spremljale sorodne prakse in da iz odsotnosti evidence še ne moremo sklepati o izvorni odsotnosti pojmovanja ali prakse.

Raziskovanje grško-budističnih povezav se je v zadnjih desetletjih šele dobro začelo, so pa že pomembno osvetlile rojstvo in temelje evropske civilizacije in pokazale, da je zibelka evropske kulture bistveno širša, kot se je kazalo doslej. Glede na to, da večina novega gradiva prihaja iz Afganistana, lahko le upamo, da se ne bodo ustavile in da ga vojna ne bo povsem uničila.

Namen članka je bil preprost: osvetliti manj znane povezave med starogrško in budistično filozofijo ter zmanjšati umetno dihotomijo med njima. Videti je, da so pomembni dosežki evropske kulture – npr. rojstvo logike, opolno-močenje človeka ter na razumu utemeljena etika – nastali znotraj bogatega večkulturnega konteksta, skozi plodno dialoškost.

Multidisciplinarne raziskave izvorov evropske kulture delujejo kot protistrup evropocentrizmu. Budistični filozofski sistem osvetljuje starogrške filozofije v nove možne interpretacije. Tovrstne raziskave pa so pomembne tudi zaradi neločljivosti etike in logične analize znotraj omenjenih filozofij. Skozi evropsko zgodovino sta se ti dve polji filozofije ločili in eno je pripadlo posvetni oblasti, drugo pa verski. Z rahljanjem zaupanja v cerkvene strukture in sekularizacijo družbe, se je zastavilo vprašanje, na kakšnih temeljih graditi sodobno etiko. Njena nujnost se kaže na vseh ravneh družbe, vprašanje pa je, kako jo utemeljiti.

Etika ves čas obstaja, saj človek osmišlja svojo bivajočnost skozi vrednote, vendar je bila precejšen del evropske zgodovine interpretirana kot od zunaj delegirana danost, ne pa, za razliko od drugih znanstvenih disciplin, skozi kresanje idej in empiričnega preverjanja učinkovitosti določenega etičnega sistema. Vrnitev k izvoru (evropske filozofije) ponuja vrnitev k etiki, utemeljeni na razumu in odprti za razvoj. Takšna etika ni v nasprotju z razvijanjem številnih tehnik obvladovanja sveta, vendar mu pridružuje razvijanje tehnik za obvladovanje duha. To se zdi povsem kompatibilno z ero znanosti, v kateri živimo.

Takšna etika ni asketska, namenjena redkim verskim zanesenjakom, ne temelji na slepi pokorščini, niti ni oportunistična ali prigodna, temveč združuje razvijanje samostojnega kritičnega mišljenja ter osrečujočo in zdravilno naravnost v "ples", v katerem se oba "plesalca" v sledenju jasnih etičnih vrednot vsakič znova prilagajata trenutku, odprta za vse možnosti, ki jih ponuja, ter ga osmišljata v pot notranjega razvoja.

::LITERATURA

- Armstrong, K.** (2006): *The Great Transformation. The Beginning of our Religious Traditions*. New York, Toronto: Alfred A. Knopf.
- Bernal, M.** (1987): *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Courtney, W. L.** (1885): "Socrates, Buddha, and Christ." V: *The North American Review*, Vol. 140, No. 338 (Jan., 1885), pp. 63-77. University of Northern Iowa. Povzeto 3. septembra 2009 s strani: <http://www.jstor.org/stable/25118453>.
- Buswell, R. E., Jr. (gl. ur.)** (2004): *Encyclopedia of Buddhism*. New York, Detroit, San Diego, San Francisco, Cleveland, New Heaven - Conn., Waterville - Maine, London, Munich: Macmillan Reference USA, Thomson Gale.
- Chandrakirti** (2004): *Introduction to the Middle Way. Chandrakirti's Madhyamakavatara with commentary by Jamgön Mipham*. Prevod: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala.
- Garfield, J. L.** (1990): "Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West." V: *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 3 (Jul., 1990), pp. 285-307. University of Hawai'i Press. Povzeto 25. januarja 2010 s strani: <http://www.jstor.org/stable/1399425>
- Heehs, P. (ur.)** (2002): *Indian Religions. A Historical Reader of Spiritual Expressions and Experience*. London: Hurst & Company.
- Kingsley, P.** (2010): *Resničnost*. Prevod: Marija Zlatnar Moe, spremna beseda Jan Ciglenečki. Ljubljana: KUD Logos.
- Kuzminski, A.** (2010): *Pyrrhonism Reinvented Buddhism*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books.
- McEvelley, Th.** (1981): "Early Greek Philosophy and Mādhyamika." V: *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 2 (Apr., 1981), pp. 141-164. University of Hawai'i Press. Povzeto 3. septembra 2009 s strani: <http://www.jstor.org/stable/1399137>
- McEvelley, Th.** (2002): *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth Press.
- Miller, M. C.** (2004): *Athens and Persia in the Fifth Century B.C.: A Study in Cultural Receptivity*. Cambridge University Press, str. 243.
- Nāgārjuna** (2008): *The Root Stanzas on the Middle Way. Mūlamadhyamaka kārikā*. Prevod iz tibetanščine: Padmakara Translation Group. Éditions Padmakara.
- Platon** (2004): *Zbrana dela*. Prevod in spremna besedila Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Sovre A. (izbor, prevod, predgovor in opombe)** (1988): *Predskratiki*. Ljubljana: Slovenska matica. Reprint izdaje iz leta 1946.
- Reale, G.** (2002): *Zgodovina antične filozofije*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Robbins, B. D.** (2008): "What is the Good Life? Positive Psychology and the Renaissance of Humanistic Psychology." V: *The Humanistic Psychologist*. 36:2, 96-112. London: Routledge.
- Said, E.** (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Shāntideva** (1997): *The Way of the Bodhisattva. A Translation of the Bodhicharyāvātāra*. Prevod iz tibetanščine: Padmakara Translation Group. Predgovor: Dalajlama. Boston & London: Shambhala.
- Škof, L.** (2003): "Primerjava medkulturnosti: začetki indijske in grške filozofije." V: *Annales*, letnik 13 (2003), št. 1, str. 103-116.
- Urstad, K.** (2009): "Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism." V: *Journal of Buddhist Ethics* ISSN 1076-9005, Volume 16.
- Vprašanja kralja Milinde. O Buddhovem nauku (1990). Prevedel Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wallerstein, I. et al. (ur.)** (2000): *Kako odpreti družbene vede: Poročilo Gulbenkianove komisije o restrukturiranju družboslovja*. Prevedla Zoja Skušek. Ljubljana: Založba / *cf. (Rdeča zbirka)