

Goran Kardaš
**BUDDHISTIČKA
NEGACIJA
APSOLUTA**

STR. OD-DO

GORAN KARDAŠ
UNIVERZA V ZAGREBU
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA INDOLOGIJO
IVANA LUČIĆA 3
HR-10000 ZAGREB

::POVZETEK

OSNOVNI NAMEN RAZPRAVE JE predstaviti v osnovnih potezah radikalno budistično negacijo absoluta, biti, “boga” ali katerega koli drugoga zamisljivega načela, ki bi na ta ali oni način transcendiralo svet (ali zavest) tukaj in zdaj, predvsem na osnovi najzgodnejših pričevanj budistične filozofije, ki jo zaznamujejo kanonski Budovi govori z naslovom *Sutta pitaka* v okviru zgodnjebudističnega kanona *Tipitaka* (“Tri košare”).

Ključne besede: budizem, negacija, absolut, *Sutta pitaka*

ABSTRACT**BUDDHIST NEGATION OF THE ABSOLUTE**

The basic aim of the article is to present the basic features of the radical buddhist negation of the Absolute, Being, “God” or any other thinkable principle, which is supposed to transcend the world (or consciousness) here and now, particularly on the basis of the earliest texts of Buddhist philosophy as found in Buddha’s canonical speeches under the title Sutta pitaka within the framework of the early Buddhist canon Tipitaka (“Three Baskets”).

Key words: Buddhism, negation, the Absolute, Sutta pitaka

Namjera je ovog izlaganja u osnovnim potezima izložiti radikalnu buddhističku negaciju svakog apsoluta, bitka, “boga” ili bilo kojeg drugog zamišljivog principa koji bi na ovaj ili onaj način mogao transcendirati svijet (ili svijest) ovdje i sada, i to na temelju najranijih svjedočanstava buddhističke filozofije, kako su ona zabilježena u kanonskim Buddhinim govorima pod nazivom *Sutta pitaka* u okviru ranobuddhističkog kanona *Tipitaka* („Tri košare“).¹

No, prije izlaganja središnje teme, možda bi dostajalo reći nekoliko općih kulturno-historijskih napomena kako bi se cijeli kompleks ideja o kojima će biti riječi, neke kao smjestio u što razumljivije okvire.

Buddhizam se povijesno javlja u Indiji sredinom I milenija pr. n. e., kao

¹Taj nam je kanon u cijelosti sačuvan jedino u tradiciji škole *theravāda* (“govor starih”) na pālijskom jeziku. Sve su stare “ortodoksne” buddhističke škole imale svoju verziju kanona, no pored theravādskog sačuvao nam se još jedino kanon izrazito realističke škole *sarvāstivāda* (“govor da sve jest”) i to u ulomcima. Često se theravādska škola krivo poistovjećuje s hinayānskim (ortodoksnim) buddhizmom općenito, vjerojatno i zato što je ta škola danas jedina živuća hinayānska buddhistička škola (Šri Lanka i većina zemalja jugoistočne Azije).

kulminacija jedne šire i obuhvatnije reakcije na dominantnu ortodoksnu tradiciju koju možemo nazvati brahmanskom utoliko što su brahmani, odnosno svećenici bili glavni nositelji te kulture. Ta se kultura i civilizacija temelji na mitologiji i religiji drevnih indoarijaca koji su sačuvani u književnosti *veda*, a nešto kasnije *brāhmana* i na koncu u filozofiji *upanišada*. U skolastičkom razdoblju formiranja zasebnih filozofijskih sustava (*darśana*), na prijelazu iz stare u novu eru, ta se tradicija filozofijski fundira u filozofijskom idealističkom i monističkom sustavu *vedānte* (“kraj ili dovršenje veda”) koju dovršava slavni filozof Šamkara.

Premda se o toj ortodoksnoj indijskoj tradiciji, a posebno njezinom pogledu na svijet ili filozofiji ovdje može nešto reći jedino na posve pojednostavljen način, neke se njezine opće svjetonazorske odrednice ili koncepcije mogu izljučiti kao noseće, posebno s obzirom na njihovu obuhvatnu kritiku koju će poduzeti Buddha.

Svijet nije kaos, nego uređeni kozmos. Njime upravlja univerzalni zakon (*rta*, kasnije *dharma*, pojmovi po mnogočemu podudarni sa starogrčkim *logosom*) koji je nadosobni, iskonski i vječan, a kojega su bogovi čuvari i znalci, no nikako tvorci. *Rta* odnosno *dharma* očituje se u svojim bezbrojnim pojavnim oblicima: kao pravilna izmjena dana i noći, godišnjih doba i kozmičkih ciklusa, kao pravednost društvenih i porodičnih odnosa i kao moralni zakon u smislu ispravnosti djelovanja u skladu s univerzalnim zakonom. Prema indoarijskoj predaji taj zakon među ljudima poznavaju jedino svećenici, žreci, koji će se kasnije prometnuti u najvišu, gotovo obogotvorenu kastu ljudi. Oni taj zakon poznaju zato jer jedino oni znaju izvoditi žrtvu, a po predaji, svijet je žrtvom i kroz žrtvu nastao; dapače, on se žrtvom i održava i obnavlja. A tajna izvođenja žrtve je u pjesničkoj riječi koja se odavnina naziva *brahman*.² Tu pjesničku riječ pri žrtvi znaju izgovarati jedino brahmani; oni znaju kada, što i kako treba reći, a da bi se i dalje održavao kozmički i društveni poredak. Jer brahmani su zastupnici bogova na zemlji, dakle čuvari zakona na njoj. Tako je otprilike bilo u vedsko doba, doba doseljenja indoarijaca u novu indijsku domovinu. U kasnijem razdoblju, prije otprilike tri tisuće godina, svjedočimo daljnjem razvoju toga obrednog svjetonazora, sada produbljenog s novim pitanjima i idejama. To je razdoblje zabilježeno u književnosti tzv. *brāhmana* (knjige koje tumače *brahman*) gdje se javljaju

²*Brahman* (srednji rod) valja razlikovati od *brahmana* (muški rod). Kao *neutrum*, *brahman* označava nadosobni ontologijski princip, apsolut, dok se u drugom slučaju radi o osobnome bogu Brahmi koji zajedno s Višnuom i Šivom u kasnijoj hinduističkoj mitologiji stvara, održava i razara svijet. Stoga se, razlikovanja radi, često navodi u nominativnom obliku (Brahmā), dok se *brahman*-načelo ostavlja u imenskoj osnovi. Obje su imenice, kao i *brahman* u smislu pripadnika svećeničke kaste, izvode iz glagolskog korijena *BRH* čije je temeljno značenje “rasti”, “bujati”.

prve filozofske spekulacije i refleksije, no još uvijek usko povezane sa žrtvenim svjetonazorom. Ta se književnost zapravo bavi tumačenjem smisla obreda. Promiče se teorija da se onaj koji izvodi žrtvu (a to je svećenik brahman) kroz identifikaciju s njom, zapravo u tom trenutku transcendira u onkrajni poredak stvari. On participira u samome središtu kozmičke stvarnosti; dapače, on postaje sama ta stvarnost. A ta se stvarnost sada naziva *brahmanom*, ne više kao sveta pjesnička riječ koja otvara uvid u onostrani svijet pri obredu, nego kao sam nadosobni princip kojemu se pripijeva jer se naprosto zna (*jñāna*) što je i zašto je žrtva. Njemu više ne trebaju bogovi kao posrednici za doticaj s tim transmudanim svijetom. On se sam ondje projicira i tako zadobiva besmrtnost i silnu moć. To je vrijeme kada je kasta brahmana na vrhuncu svoje društvene i kulturne moći.

U tim se, skroz pojednostavljeno, prikazanim obrednim spekulacijama začela i razvila i indijska filozofija u užem smislu, tzv. filozofija *upanišada*. Osnovna poruka te filozofije, koja se polako počinje odcjepljivati od žrtvenoga konteksta, glasi: “ja sam brahman” (*aham brahmāsmi*³), ili “to ti jesi” (*tat tvam asi*⁴). Tu se razotkriva jedna idealistička filozofija identiteta. Najdublja bit svijesti i života općenito (koja se naziva *ātman*, etimološki srodno s njemačkim *atmen*, disati), koja posve transcendira psiho-fizičku pojavnost čovjeka, ali i svih živih bića, u osnovi je identična s univerzalnim principom iz ranijega razdoblja, *brahmanom*. Onaj koji taj identitet zna onkraj raznolike pojavnosti i mnoštva, biva oslobođen, postaje besmrtan. Njemu više obred ne treba. Jer on zna ono što svaki obred konstituira. Najzaoštreniju formulaciju ove ontologije formulirat će već spomenuti Šamkara (8–9 st. n. e.): ne samo da je identitet *ātmana* i *brahmana* najviši realitet; on je jedini realitet. Sav ostali svijet sa svojim bogovima i demonima, ljudima i stvarima, spoznajama i žudnjama, jest puki pričin (*māyā*) rascijepljene svijesti na subjekt i objekt. Uistinu i uvijek jest samo identitet.⁵ Mnoštvenost je iluzija svijesti koja diskriminira. U ovom razdoblju indijske filozofije (otprilike 8. st. pr. n. e do 5. st. pr. n. e.) usvaja se i učenje o cikličkom rađanju, tzv. reinkarnacija (skr. *punar bhava*) koja se zbiva na temelju nadosobnog moralno determiniranog kauzalnog zakona (*karman*).

³*Brahma vā idamāgra āsit tadātmanamevāvet aham brahmāsmi*, “To (sopstvo, *ātman*) doista bijaše *brahman* u početku; sebe doista znaše kao ‘ja sam *brahman*’”; *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* 1.4.10.

⁴*Sa ya eṣo ‘nimaitadātmyamidam sarvam satsatyam sa ātmā tatvamasī śvetaketo iti*, “To (biće) koje je ta bit, sav ovaj (svijet) ima kao svoje sebe; to je istina, to je sopstvo (*ātman*), to si ti, Śvetaketo.”; *Chāndogya upaniṣad* 6.8.7.

⁵U jednom posve drugom doktrinarnom kontekstu veliki buddhistički filozof Nāgārjuna (3 st. n. e.) će izjaviti da u biti nema razlike između *samsāre* (fenomenalnog svijeta) i *nirvāne* (svijeta kakav doista jest). *Samsāra* motrena iz apsolutne perspektive jest *nirvāna* i obratno, *nirvāna* motrena iz fenomenalne perspektive jest *samsāra*: *nirvānasya ca yā kotih kotih samsārasya calna taylorantaryam kimcitsusūkṣmamapi vidyatell* (“Što je granica *nirvāne*, granica je i *samsāre*; među njima ne postoji ni najmanja razlika”), *Mādhyamaka-kārikā*, 25.20.

Najstarija formulacija toga zakona iz *Brhadāranyaka upanišade*⁶ glasi: Kako čovjek djeluje i kako se ponaša, takvim biva: dobrim djelima postaje dobar, a lošim djelima zao.

Buddhi je taj svijet brahmanske i upanišadske mudrosti strani svijet. On ni svojim svjetovnim podrijetlom, ni civilizacijskim ambijentom u kojem je odrastao⁷ ne pripada tom glavnom toku indijske duhovne povijesti. Korijeni njegove mudrosti sežu u teško odredljive povijesne dubine koje su zacijelo predindoijske, a možda i predindoeuropske. Zajedno s đainističkim reformatorom i suvremenikom Mahāvīrom, on predstavlja glavnoga nositelja neortodoksne struje mišljenja u indijskoj filozofiji koja je i povijesno i bivstveno posve ili barem dobrim dijelom odvojena od brahmanističke kulture. Buddha je u okviru te tradicije postao poznat kao “negator” (*nāstika*) svega što je ovima bilo sveto, samorazumljivo i obvezujuće.⁸

Buddhi je, međutim, samorazumljiva bila jedino patnja (*dukkha*) bića-u-svijetu kao jedino mogući modus njegove egzistencije. To je egzistencijalna jezgra sve njegove “filozofije”. Moglo bi se možda reći da svako njegovo filozofijsko razjašnjavanje zapravo posredno ili neposredno odgovara na ovako ili onako razumljeni aspekt problema patnje ili zlouglavljenosti čovjekova bića u svijetu. Kanonski,⁹ patnja je peterostruka:

“Rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja. Biti združen s onim što ne volimo, ne postići ono za čime stremimo. Ukratko, pet načina prijanjanja uz život su patnja – tjelesno obličje, osjećaj, predodžba, izrazi volje i svijest”.¹⁰

⁶*Yathākārī yathācārī tathā bhavati sādhuḥkārī sādhubhāvati pāpākārī pāpo bhavati punyah punyate karmanā bhavati pāpah pāpena aśho khalvābhuh kāmamāyam evāyam puruṣa iti sa yathākāmo bhavati tatkraturbhāvati yatkraturbhāvati tatkarma kurute yatkarma kurute tadabhisampadyate*, “Kako čini i kako djeluje, takvim i biva; čineći dobro, dobrim biva, čineći zlo, zlim biva; dobrim djelom postaje dobar, a lošim postaje zao. Neki opet vele – čovjek (*puruṣa*) je upravo sazdan od te želje; što poželi, na to se odluči, na što se odluči, tako učini, kako učini, tako požanje (postigne)”, 4.4.5.

⁷Buddha je pripadao plemićkoj lozi koja je vladala jednim područjem na sjeveru Indije (danas u Nepal). Ustroj te i sličnih državnica koje su se rasprostirale sjeverno od rijeke Ganges polovinom I milenije pr. n. e. mogao bi se okarakterizirati kao republika s izbornim kraljem kojega je birala plemenska skupština. To je područje bilo rasadištem slobodoumnih mislitelja i lutajućih isposnika kojima se isprva i Buddha bio pridružio nakon što je odlučio napustiti svjetovni život.

⁸*Venayiko samano Gotamo sato sattassa ucchedam vināsam vibhavam paññāpetīti*, “Isposnik Gotama (Buddha) je onaj koji zavodi; on poučava poništenje, razaranje, uništenje biće.”, *Majjhima nikāya*, 22 (*Alagaddūpama sutta*, Usporedba sa zmijom). U nastavku *sutte*, međutim, Buddha odbacuje te neosnovane optužbe brahmana objavljujući da i “prije i sada on poučava jedino (istinu) o patnji (*dukkha*) i (istinu) o obustavi patnje (*dukkhassa ca nirodham*).” Eternalistički prigovor Buddhi posve je besmislen, budući da on, kako će se vidjeti u daljnjem izlaganju, do krajnjih konzekvenci odbacuje supstancijalističko gledište kao takvo.

⁹*Dhammacakkappavattana sutta*, *Samyutta nikāya*, LVI, 11. Svi su navodi iz pālijskog kanona u ovome radu prema izdanju Pāli Text Society 1894 i daljnja izdanja.

¹⁰Navedenih pet kategorija – tjelesno obličje (*rūpa*), osjet/osjećaj (*vedanā*), predodžba (*saññā*), izrazi volje (*samkhāra*) i svijest (*viññāna*), predstavljaju skupinu sastavnica (*kkhandha*) koje oblikuju “osobu”. Njihovo je osnovno obilježje međusobna uvjetovanost. Svaka se pojavljuje ako su prisutne i ostale četiri. Po sebi ne posjeduju nikakvu bit, niti postoji nekakav *substratum* u podlozi toga snopa. To je osnova Buddhine “Gestalt” psihologije “bez duše”.

Ova "istina o patnji" određuje i Buddhinu razradu puta koji vodi dokončanju patnje. Taj je put kasnija ceylonska theravādska tradicija nazvala "putom pročišćenja" (*visuddhi magga*) prema istoimenom najznačajnijem komentatorskom djelu škole autora Buddhaghose (V. st. n. e.), a obuhvaća spoznajni, etički i na koncu meditativni aspekt.

Uvid u patnju bića kod Buddhhe neposredno proizlazi iz uvida u bestemeljnost svijeta (*samsāra*). Psihološki i egzistencijalno, patnja je jedini mogući "rezultat" komuniciranja između svijeta i čovjeka. Ona nastaje kao izraz osnovnog neznanja (*avijjā*), naime da je nemoguće iskusiti trajno zadovoljenje egzistencije (bilo ono fizičko, mentalno ili "duhovno"), budući da ni "svijet", a ni bića u svijetu nisu trajne kategorije. Buddhina kritika upanišadskog idealističkog optimizma *tat tvam asi* ("to ti jesi") preobraća se u *na me so attā* ("ja nisam ovo sopstvo").¹¹ Umjesto besmrtnosti i blaženstva u identitetu s *brahmanom* (što je bio ideal upanišadske filozofije spasenja) Buddha postavlja negativni ideal obustave bivanja, egzistencijalnog utrnuća (*nibbāna*, *nirvāna*), požara strasti, ne u ime nekog drugog svijeta (kojega nema)¹² nego kako bi se sasjekli korijeni patnje (*dukkha*).

Buddhino kanonsko obrazloženje što smatra pod tim da svijet nije trajan i da je bez supstancijalne podloge glasi:

"Zato, Ānando, što svijet nije ništa ni po sebi (*attena*) ni za sebe (*attaniyena*), kaže se da svijet nije ništa. A što to, Ānando, nije ništa ni po sebi na za sebe? Oko, Ānando, nije ništa ni po sebi ni za sebe..." (Isto se kaže za prizore, vidnu svijest, vidni doživljaj kao i za ostale vrste osjetnih doživljaja.)¹³

Buddhino "ništavilo" ili "praznina", dakle, i za razliku od nekih kasnijih

¹¹ *Netam mama neso 'ham asmi na me so attā* ("Ovo nije moje, to nisam ja, ja nisam ovo sopstvo"), *Samyutta nikāya*, xxxii. 59. Veliki poznavatelj buddhističke filozofije, prof. Edward Conze u tom kontekstu primjećuje: "Termini poput "ja" i "sebe/sopstvo" primjenjuju se iz čiste mentalne lijenosti", dok uistinu postoji jedino proces. Tako Conze s buddhističkog stajališta analizira izraz "ja sam danas veoma sretan": (1) postoje promjene u obilježjima i držanju, kao i fiziologijske promjene koje ih prate, a koji zajedno izražavaju stanje sreće; (2) postoje mentalno ugodni osjećaji; (3) postoje zamjedbe onih predmeta koji se drže odgovornim za sreću, kao i unutarnjeg stanja sreće; (4) postoje požuda, strast, uzbuđenost i mnogi drugi "impulsi"; (5) postoji djelatnost svijesti koja prati osjećaje, zamjedbe i (voljne) impulse koji sa svoje strane podrazumijevaju brojne druge čimbenike koje nalazimo u svim mentalnim djelatnostima. Usp. E. Conze, *Buddhist Thought in India*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1962; str. 42 i 98.

¹² Buddhinu se filozofiju možda uvjetno može okarakterizirati kao akozmički egzistencijalizam utoliko što a) odbija metafizičko argumentiranje (ili "objektivnu filozofiju") i b) što o svijetu govori jedino kada je i ukoliko ovaj u nekom odnosu prema čovjeku u njegovoj cjelokupnosti. Svijet je za Buddhu naprosto ono doživljeno, spoznato, viđeno, okušano, itd.; usp. *Samyutta nikāya* xxxv, 23 (*Sabba sutta*), gdje pod "totalitetom" (*sabba*) Buddha naprosto razumijeva cjelinu odnosa oko-lik, uho-zvuk, nos-miris, jezik-okus, tijelo-dodir, razum-misao.

¹³ *Samyutta nikāya* xxxv, 85, *Suññataloka sutta*, Govor o praznini svijeta, prema prijevodu Čedomila Veljačića, *Razmeđa azijskih filozofija I*, SNL Zagreb, 1978; str. 234. Doslovan bi prijevod bio: "Zato Ānando jer je prazan u pogledu sopstva i onoga što se odnosi na sopstvo (ili pripada sopstvu), kaže se da je svijet prazan" (*yasmā ca kbo Ānanda suññam attena vā attaniyena vā tasmā suñño loko ti vuccati*).

smjerova buddhističke filozofije,¹⁴ nije ontološko ništavilo ili praznina, to je, naprotiv, ništavilo ili praznina svake moguće bivstvene spoznaje predmetnoga svijeta zato jer je ovaj netrajan (*anicca*) to jest nesupstancijalan (*anattā*), kao i “subjekt” koji ga pokušava zahvatiti. Buddha stoga izričito odbija svaku moguću spekulativnu poziciju kada su u pitanju klasična kozmološka i ontološka pitanja o naravi svijeta, bića i apsoluta.¹⁵

Buddha je po tom stavu možda preteča kritičkoga racionalizma Kantove filozofije. Um u svojoj teoretskoj primjeni je nužno dijalektičan, pa je stoga nemoguća jednoznačna spekulativna spoznaja. Naprotiv, polje praktičkog je jedini istinski predmet umske spoznaje. U istom smislu i Buddha inzistira na “praktičkom” putu pročišćenja i kultiviranja samoga sebe, gdje je dimenzija etičkog/moralnog ipak tek predvorje dubljih prodora i transformacije svijesti u meditativnim zahvatima.¹⁶

Daljnja i nešto kasnija ranobuddhistička odredba svijeta ili egzistencije s obzirom na odsustvo njihove ontološke fundiranosti sabrana je u tzv. shemi *ti lakkhana* (“tri obilježja”) koja kanonski glasi:

sabbe sankhārā aniccā (sve su sastavnice nepostojane),
sabbe sankhārā dukkhā (sve su sastavnice bolne),
sabbe dhammā anattā (sve su pojave/bića lišena sopstva).¹⁷

Dakle, *dukkha* (patnja ili zlouglavljenost), *anicca* (netrajnost ili nepostojanost svih zbivanja),¹⁸ te *anattā* (lišenost samosvojstva ili supstancije u svih bića i pojava)¹⁹ jesu tri osnovna opisa naravi svijeta. Valja, međutim, napomenuti da se ova shema u Buddhinoj primjeni pretežito odnosi na opis ljudske egzistencije do koje je njemu jedino stalo. “Svijet” u njegovoj optici je uvijek svijet

¹⁴Napose mahāyānske škole *madhyamaka* koju je utemeljio već spomenuti filozof Nāgārjuna. U njegovom sustavu i u daljnjoj razradi njegovih nastavljača konačno je dosegnut identitet između praznine (*śūnyatā*) i *nirvāne*.

¹⁵Buddhina kritika svih ondašnjih spekulativnih sustava ili nazora (*ditthi*) nalazi se u govoru *Brahmajālasutta*, *Dīgha nikāya* 1. Svaki je sustav uobličen na temelju nekog logičkog modela koji “iskrivljuje” zbilju i zastire uvid u svijet kakvim se pokazuje ili kakvo doista jest (*yathābhūtam*).

¹⁶Ovom je problemu, problemu “ethosa spoznaje” u buddhističkoj i općenito indijskoj filozofiji, Veljačić posvetio dosta svoga pisanja; usp. npr. Čedomil Veljačić, *Philosophia Perennis*, sv. I, Demetra, Zagreb, 2003; str. 79–185 (“Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji”).

¹⁷*Dhammapada* 277–279.

¹⁸*anityā vata samskārah utpādavyayadharminahlutpadya hi nirudhyante teṣām vyupaśamas sukham!* (“Netrajne su doista sve uvjetovane/složene stvari; u prirodi im je da nastaju i nestaju. Čim nastanu, nestanu. Njihovo stišavanje/utihnucje jest sreća/mir”), *Mahāpārīnirvānasūtra*, nav. prema Conze, nav. d., str. 73.

¹⁹U već spomenutoj *sutti* (*Samyutta nikāya* xxii. 59) Buddha pobliže objašnjava na što sve pomišlja kada govori o ne-sopstvu (*anattā*): Oblik je ne-sopstvo (*rūpam anattā*), kao i osjećaji (*vedanā*), zamjedbe (*saññā*), mentalne sastavnice (*sankhārā*), svijest (*viññāna*), dakle pet čimbenika koji tvore “ličnost”. Za njih se u nastavku *sutte* kaže da su netrajni (*anicca*), te bolni (*dukkhā*). Ova je *sutta* očito bila uzor za kasniju sistematizaciju učenja o tri osnovna obilježja egzistencije (*ti lakkhana*) u *Dhammapadi* 277–279.

koji se pokazuje čovjekovoj egzistenciji, a nikada nekakav svijet po sebi, koji bi se u svojoj odvojenosti i objektivnosti mogao i trebao spoznati. Utoliko je Buddhina pozicija izrazito fenomenološka. Kanonski, ona glasi:

“Gdje ne postoji uporište za zemlju, vodu, vatru i vjetar, dugačko i kratko, suptilno i grubo, čisto i nečisto?

Gdje se ukidaju i ime i oblik, ne ostavljajući bilo kakvoga traga za sobom?

Kada se razaznavanje (*viññāna*) ukida, sve ostalo također prestaje.”²⁰

Sada je, možda, jasniji i doseg i opseg pojma “ništavila” (*suññatā*) u Buddhinoj kritici svakog apsoluta. On ne pobija apsolut sa stajališta tzv. negativne ontologije jer njemu je svaka ontologija u svim svojim mogućim dijalektičkim rasponima posve strana. Njegovo “ništavilo” je ništavilo svijesti te odnosa svijesti i predmeta koji svijest zahvaća. Pri tome valja imati na umu da za Buddhu svijest predstavljaju i osjetilne sposobnosti u svome dosegu. Tako, primjerice, postoji oko kao osjetilni organ, vidno polje kao područje dosega organa, te vidna svijest koja upravlja cijelim postupkom “gledanja”. Isto vrijedi za svako osjetilo, uključujući i razum (*manas*). Svijest je zapravo jedna čista djelatnost koja postoji dok god se ima što zahvaćati.

No, posve je moguće da je Buddhina negacija apsoluta, odnosno postuliranje teze o ništavilu bila neposredno rezultat njegovih uvida koje je stjecao kontemplacijom. Tzv. buddhistička meditacija (*jhāna*) za razliku od tradicionalne *yoge* nije meditacija “o nečemu” ili “na nešto”. To je, posve suprotno, postupak reduciranja svijesti i sadržaja svijesti do nule “toka egzistencije”. Ideal je njihova posvemašnja obustava. To je *nibbāna*, utrnuće bez ostatka koje Buddha, ne bez ironije, obilježava kao stanje “ni bitka, ni nebitka, ni i bitka i nebitka, ni ni bitka ni nebitka”. U kanonskoj razradi te kontemplativne prakse,²¹ na njezinim najdubljim stupnjevima, javlja se tzv. predodžba područja ništavila ili “ni-čega” (*akiñcaññāyatana*), kada svijest posve gubi svoja prirodna uporišta u predmetima svijesti. Ne mogavši samu sebe transcendirati, te izgubivši svoju prirodnu poziciju usmjerenosti k predmetima, ona polako trne u doživljaju ni-čega. U tom kontemplativnom iskustvu Buddhi se je mogao rastvoriti uvid u posvemašnju prazninu svijeta i bića u svijetu. Buddhina negacija apsoluta je, dakle, primarno rukovođena njegovim neposrednim doživljajem, vjerojatno kontemplativnim, šuplje strukture svijesti (prema jednoj Buddhinoj metafori) koja u svojoj procesnosti (nikada identitetu) nije kadra dohvatiti ni samu sebe, a ni svoje predmete. No, a tu je Buddha posve dosljedan antiontolog i

²⁰*Dīgha nikāya* 11 (*Kevaddhasūta*). Usp. također *Dhammapada* 1, 1: “Razum (*manas*) je preteča svih pojava (*dhammā*), razum njima vlada, razum ih oblikuje” (prema prijevodu Č. Veljačića, nav. d., str. 174.)

²¹Usp. npr. *Culasuññatāsutta*, *Majjhima nikāya*, 121.

antikozmolog, iza te šuplje strukture ne postoji područje nekakvih čistih biti. Svijet je naprosto ono što nam se pokazuje, dakle *phainomenon*.

Premda je ovo kratko izlaganje posve nedostatno da bi se argumentirano donosili zaključci koji bi barem nominalno korespondirali s temom ovoga simpozija (“Mithos, logos, science”), bit ću slobodan iznijeti sljedeće:

1. Buddhina nauka je jedan od najranijih primjera izrazite demitologizacije mišljenja u povijesti čovječanstva (“sam sam dosegao spoznaju, na koga da se pozivam?”). Ona je, pozitivno govoreći, jedan tip arhajskoga kritičizma i prototip filozofije egzistencije (Veljačić). Njegovo je učenje u cjelini motivirano isključivo neautentičnim položajem čovjekova bića u svijetu.

2. U tom bi se smislu i njegova negacija svakoga apsoluta možda mogla adekvatno usporediti s negacijom apsoluta u okviru nekih zapadnih filozofija egzistencije.

3. Pitanje logosa ili svrhovite zakonitosti u Buddhinoj je izrazito antokozmologijskoj i antiontologijskoj orijentaciji svedena na puki, na osnovi gotovo bioloških odrednica, mehanizam kauzaliteta. Kanonski taj princip glasi:

“Ako je ovo, onda je ono;
kad nastane ovo, nastaje ono.
Kada nema ovog, nema ni onog;
kada nestane ovo, nestaje i ono”²²

U jednom drugom smislu, pitanje svrhovitosti kod Buddhine se svodi na pitanje ispravnosti. A ispravnost je uvijek pravilan uvid u narav svake egzistencije, naime da ona nužno producira patnju (*dukkha*). Time je problem *logosa* (ili vedske *dharme*) sveden u akozmičke granice vlastitoga doživljaja svijeta:

“Ja doista tvrdim da se u ovom omanjem tijelu, s njegovim osjećajima, i umom nalazi svijet, nastanak svijeta, prestanak svijeta i put koji vodi do prestanka svijeta.”²³

²² *Imasmin sati idam hoti; imassa uppādā idam uppajjati. Imasmin asati idam na hoti; imassa nirodhā idam nirujjhati, Samyutta nikāya* II, 28 i drugdje.

²³ *Anguttara nikāya* IV, 5.5, nav. prema Veljačićevu prijevodu, *Perennis I*, str. 396 (“Buddhizam i suvremene filozofije egzistencije”).

::LITERATURA

- Tipitaka* (1894). Pāli Text Society, London, 1894.
- Radhakrishnan S. (1953). *The Principal Upanishads*, Harper and Brothers, New York.
- Kalpahana D., Nāgārjuna (1986). *The Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of New York Press.
- Conze E. (1962). *Buddhist Thought in India*, George Allen and Unwin Ltd., London.
- Veljačić Čedomil (2003). *Philosophia Perennis*, sv. I, Demetra, Zagreb.
- Jayatilleke K. N. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen and Unwin, London.
- Boisvert M. (1995). *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Waterloo, Ontario.
- Anderson C. S. (2001). *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2001.