Praznina u buddhističkoj filozofiji

Bem, Gorana

Master's thesis / Diplomski rad

2014

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:512877

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet
Diplomski studij: Filozofija/Pedagogija
Studentica: Gorana Bem

Praznina u buddhističkoj filozofiji

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2014.

Sažetak

U ovom radu se govori o izvornom Buddhinom učenju onako kako ga poima Mahāyāna škola buddhizma i jedna od njezinih grana – zen buddhizam. Pri tome se naglasak stavlja na učenje o četiri plemenite istine i njihovom ispravnom poimanju, te slijeđenju Buddhinog srednjeg puta kako bi se dostiglo stanje nirvāne. Nirvāna je prikazana kao ekvivalentna sa sūnyatom, koja se prevodi kao praznina, zbog čega dolazi do pogrešnih i često oprečnih interpretacija onoga što bi ona trebala biti. Kako bi se uopće moglo shvatiti što buddhisti žele izraziti tim pojmovima, potrebno je prvo razumjeti kako oni poimaju svijet stvarnosti i pojave koje obitavaju u njoj. Stvarnost je za njih nestvarna i netrajna baš kao i pojam duše. Buddhizam negira postojanje duše kao vječne i nepropadljive supstancije. Neznanje se smatra prvim uzrokom iz kojeg proistječe patnja i tako započinje karmički ciklus preporađanja. U radu se patnja prikazuje kao opreka nirvāni. Patnja je razlog zbog kojeg se ne može postići nirvāna. Zbog nje ljudi prianjaju uz prividni svijet pojavnih stvari. U radu se govori i o glavnim metodama kojima se nastoji postići stanje nirvāne još za života i tako dokinuti patnju i izaći iz kruga samsāre. Osim prakticiranja dhyāne (meditacije) u sjedećem položaju (zazen), zen škole buddhizma primjenjuju i naizgled nerješive zagonetke – koane – kako bi ukazale na nemogućnost svođenja nirvāne na jezične interpretacije. U završnom poglavlju ovog rada je riječ o zenu kako se naučava u Japanu. U Japanu je zen dio svakodnevnice a sūnyatā prožima sve aspekte japanskog života. Ona je nadahnuće za brojne zen umjetnike i očitava se u njihovim djelima. Osim u slikarstvu i poeziji, sūnyatā se može pronaći i u naizgled običnim radnjama poput ispijanja šalice čaja ili uređivanja vrtova.

Ključne riječi: Mahāyāna, nirvāna, sūnyatā, patnja, zen

SADRŽAJ:

1. UVOD…….…….…3

2. RAZVOJ BUDDHIZMA……..….4

2.1. Temeljne buddhističke postavke……..…….7

3. PRAZNINA U BUDDHISTIČKOJ FILOZOFIJI…….…….19

3.1. Mahāyāna i praznina……...…...19

3.2. Zen buddhizam i praznina…….....…..27

4. ZAKLJUČAK.…….……34

5. LITERATURA……...37

1. Uvod

U prvom poglavlju ću ukratko prikazati razvoj buddhizma te glavne škole koje su proizašle iz njega. U drugom poglavlju ću se fokusirati na koncept praznine kako se on poima u buddhističkoj filozofiji i to tako što ću u prvom dijelu prikazati temeljna učenja buddhističke doktrine koja postepeno dovode do pojma Nirvāne. Osobiti naglasak ću staviti na shvaćanje praznine kako ga tumači Mahāyāna škola buddhizma te kako taj pojam tumači zen-buddhizam – jedna od grana buddhizma koja se razvila u Japanu. Bitno je shvatiti što pojam praznine predstavlja i kako se on po mnogočemu razlikuje od pojma *Ništavila*, onako kako ga shvaćaju nebuddhističke doktrine. Praznina ne znači nužno odsutnost nečega kako se često smatra, posebice na Zapadu. Praznina, isto tako, nije tek puki pojam i od velike važnosti je pravilno ju percipirati kako bi se shvatile osnovne postavke buddhističkog nauka o Nirvāni. Ta koncepcija je utkana u sve sfere Istočnjačkog života pa i šire. U Japanu je ona dio svakodnevnice – ona je *tu i sada*. Ovu temu sam odabrala upravo zato da bih prikazala kako se praznina poima u izvornom Buddhinom nauku i kako je upravo ona zaslužna za velike promjene koje su se dogodile u kulturnom životu Japana i njegovog stanovništva.

2. Razvoj buddhizma

Osnivačem buddhizma se smatra Siddhārtha (sanskrit. »onaj koji je postigao cilj«) Gautama koji je poznatiji pod nazivom *Buddha* (»prosvijetljeni«). Buddha označava onoga koji je budan, onoga koji je spoznao bit svih stvari i prazninu svih stvari. O pojmu praznine će biti riječ nešto kasnije. Iako se donedavno smatralo da je Buddha božansko biće a ne povijesna osoba, danas su takve tvrdnje odbačene.[1] Siddhārtha je prosvjetljenje postigao meditirajući pod drvetom *bodhi* (»drvetom prosvjetljenja«). Tada je spoznao bit svih stvari i postao Buddha – probuđeni. Prema predaji, prve riječi koje je izgovorio nakon probuđenja su bile:

»Kroz bezbroj sam života, nošen tokom zbivanja, uzalud tražio graditelja tog zdanja. Mučna je trajnost preporađanja. Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kućiti! Slomljeni su svi potpornji, istrgnuta greda svoda. Duh se je iščahurio iz sumnje. Konačno je uništena žeđ života.«[2]

Iz te izjave se može vidjeti da je Buddha nadišao krug vječnog rađanja i umiranja (*samsāru*) te postao slobodan od okova patnje kojima su okovana sva živa bića. Tako Buddha sada više ne ovisi o graditelju kuće – u ovom kontekstu graditelj simbolički označava karmički ciklus svih živih bića. Buddha je uvidio patnju i što proizlazi iz nje te je tako ona prestala gospodariti nad njim – on je sada svjestan okova kojima ga je ona bila ogradila te se može svojevoljno vratiti u krug samsāre, bez toga da živi na njezinu milost i nemilost.[3]

Nakon Buddhine smrti, buddhistička zajednica se dijeli na brojne škole a njegovi sljedbenici utvrđuju *tri dragulja* – Buddhu, njegovo učenje (*dharma*) i njegovu zajednicu (*sangha*) – kao temeljni zavjet buddhističke vjere.[4]

---

[1] Usp. Vinšćak, T., *Tibetski buddhizam i bön*, Ibis, Zagreb, 2011., str. 1.
[2] Citat preuzet iz Dhammapada, 153 – 154. U: Veljačić, Č., *Philosophia Perennis – svezak drugi*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 223.
[3] Buddha je dosegnuo stanje nirvāne i pomoću prajñā intuicije uvidio pravu istinu. Graditelj kuće bi označavao ego koji bića posjeduju i uz koji prianjaju. Dokle god ovisimo o graditelju kuće (čitaj ego) prolaziti ćemo kroz bezbrojne živote. Moramo nadvladati graditelja baš kao Buddha. On je spoznao ne sam to da je sve patnja već da je sve nestvarno i netrajno baš kao i ego. Ego je privid i mora biti nadvladan.
[4] Usp. Vinšćak, T., *Tibetski buddhizam i bön*, op. cit., str. 15.

Ščerbatski[5] izdvaja tri razdoblja u razvoju buddhizma – razdoblje *abdhidharme*[6], razdoblje razvoja ezoteričkih učenja[7] te razdoblje razvoja *tantre*[8] koje je bilo prožeto okultističkim i mističkim metodama. Prvo razdoblje buddhizma je bilo realističko i pluralističko razdoblje.

»Dominantno obilježje ove škole je bio racionalizam povezan s meditativnim postupcima. Jezik upotrebljavan u tom razdoblju je bio palijski, a škola je poznata pod imenom hīnayāna.«[9]

Drugo razdoblje razvoja buddhizma karakterizira prakticiranje *yoge* (duboka meditacija) a škola koja nastaje u tom razdoblju je *Mahāyāna*.[10] U trećem razdoblju razvoja buddhizma nastaje *Vajrayāna* (»dijamantna kola«) škola buddhizma. Tantrički buddhizam Vajrayāne je poznat po misticizmu i utjecao je na razvoj tibetskog buddhizma (jedne od grana Mahāyāna buddhizma).

»Tantrizam se iskazuje kao krajnji oblik buddhizma koji je prilagođen potrebama vremena u kojem živimo, u *kaliyugi* (vrijeme propadanja) gdje prevladavaju mračne sile razorne moći. Sljedbenik vajrayāne mora potpuno upoznati vlastitu fizičku i seksualnu energiju i strastvene porive što ih ona stvara. Tu energiju treba uhvatiti i nakon toga iskoristiti kao sredstvo za buđenje i oslobađanje.«[11]

Nakon Buddhine smrti dakle možemo izdvojiti tri škole buddhizma od kojih se osobito izdvajaju dvije – *Theravada* (»učenje starih«) buddhizam i *Mahāyāna* (»velika kola«) buddhizam. Theravada buddhizam kasnije dobiva nadimak *Hīnayāna* (»mala kola«).[12] Danas postoje brojne škole koje su se razvile iz Mahāyāna buddhizma. Međusobno se razlikuju po metodama koje njihovi sljedbenici koriste kako bi postigli prosvjetljenje i po samom shvaćanju izvornog Buddhinog nauka. Ščerbatski[13] ističe dva aspekta mahāyānske filozofije – *mādhyamaka* (sūnyavada) te *yogacara* (vijñānavāda).

[5] Usp. Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 2.
[6] Razdoblje od Buddhine smrti do 1. st. n. e.
[7] Razdoblje od 1. st. n. e. do 500. godine n. e.
[8] Razdoblje od 500. godine n. e. do 1000. godine
[9] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 2.
[10] Mahāyāna škola se dalje dijeli na tri grane: tantrički buddhizam vajrayāne, zen/ch'an buddhizam i tibetski buddhizam – usp. Vinšćak, T., *Tibetski buddhizam i bön*, op. cit., str. 33.
[11] *Ibid*, str. 34.
[12] Usp. Skupina autora, *Religije svijeta*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1991., str. 239.
[13] Usp. Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 1.

Jedno od glavnih obilježja Hīnayāne je isticanje napora pojedinaca kako bi se postiglo spasenje. Sljedbenici ove škole smatraju da je vrlo teško i gotovo nemoguće postati Buddhom te da je »potreban neprestan napor da bi se postalo svetim čovjekom (*arhat*).«[14] Osim toga, sljedbenici Hīnayāne čvrsto odbijaju sve obrede i kipiće Buddhe jer smatraju da njega ionako nema sada kada je dosegao stanje *nirvāne*.

Mahāyāna s druge strane, smatra da spasenje nije namijenjeno samo pojedincima već čitavom čovječanstvu. Smatra se da je Buddha odbio ući u stanje nirvāne jer je htio pomoći svim živim bićima da se oslobode patnje. Naspram arhata (*arhanta*) tako imamo *bodhisattvu*:

»Posebno obilježje nauka mahāyāne jest naučavanje o Bodhisattvi – onome koji je određen za prosvjetljenje. Prema tom naučavanju Bodhisattva je odgodio svoj cilj da postanje Buddha, da bi najprije spasio što više drugih bića.«[15]

Dakle prema stajalištu Mahāyāna buddhizma, Sidhārtha je postao probuđeni tek nakon što je pomogao drugim bićima da izađu iz kruga samsāre. Prema tome mogu zaključiti da je ideal Hīnayāne osobno dostizanje stanja nirvāne koje mogu doseći samo rijetki, dok je ideal Mahāyāna buddhizma *buddhatva* – postignuće buddhinstva.[16] Obje strane prihvaćaju činjenicu da je Buddha dostigao prosvjetljenje meditirajući pod stablom samo Mahāyāna ističe da nije bitna nirvāna kao takva, već to da je Buddha uvidio pravo stanje stvari odnosno nestvarnost i netrajnost svega te se odlučio svojevoljno reinkarnirati kako bi pomagao drugima. Ističe se zajedništvo spram individualizma, nesebično pomaganje drugima spram egoizma.[17]

[14] Skupina autora, *Religije svijeta*, op. cit., str. 239.
[15] *Ibid*, str. 240.
[16] Pri tome se ističu dva aspekta koja se trebaju postići: prajñā (transcendentalni uvid) i karunā (sveopća ljubav) – usp.Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 33.
[17] Postoje još brojne razlike između Mahāyāna i Hīnayāna škole. Neke od njih navodi Ščerbatski: razlika u interpretaciji pratītyasamutpāde; razlika u pojmu nirvāne; razlika u idealu; razlika u pogledu sredstava za postizanje nirvāne; razlika u pogledu načina otklanjanja smetnji (*avarana*); razlika u koncepciji dharme; razlika u koncepciji buddhologije; Hīnayāna je bila intelektualistička, a Mahāyāna i pobožna; Hīnayāna je pluralistička, Mahāyāna nedualistička; Hīnayāna je racionalistička, Mahāyāna mistička – usp. Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 22 – 36.

2. 1. Temeljne buddhističke postavke

Temelj Buddhinog učenja predstavlja nauka o *četiri plemenite istine*.[18] Plemenita istina o patnji govori o tome da su rođenje, bolest, starost i smrt patnja. Pet ogranaka prianjanja uz život su patnja – ukratko rečeno *sve* je patnja. Doživjevši prosvjetljenje, Buddha je spoznao da je svijet prožet patnjom (*dukkha*). Patnja je pojam oko kojeg se sve vrti – on daje pesimistički ton buddhizmu. Korijenom sve patnje se smatra *neznanje* radi kojega prianjamo uz svoje »ja« i »čvrstoću pojava«. Do ukidanja patnje dolazi kada steknemo određenu odvratnost spram naše žeđi za postojanjem a u tome nam pomaže i slijeđenje osmerostrukog puta.

»Budizam analizira i raščlanjuje mehanizme sreće i patnje. Gdje je izvor patnje? Što je uzrokuje? Kako ju možemo otkloniti? Budizam kroz analizu i kontemplaciju postupno dopire do dubinskih izvora patnje. Riječ je o traganju koje se tiče svakog ljudskog bića bez obzira na to je li budist ili nije.«[19]

Umjesto učenja o postojanju duše, buddhizam naučava o *ne-duši* (sanskrit. *ānatman*, pāli *anattā*). Ānatman je jedna od oznaka egzistencije, kako naučavaju buddhisti. Postoje tri oznake za egzistenciju koju dijele sva živa bića. Te oznake su: (1) nepostojanost (sanskrit. *anitya*, pāli *anicca*); (2) patnja (sanskrit. *duhkha*, pāli *dukkha*) te (3) ne-ego (*ānatman*). Te oznake nam pomažu da bi se bolje shvatilo što je to dukkha i u kojem smislu je naše postojanje u stvari patnja.[20] Annica govori o tome da su sve uvjetovane stvari (sanskrit. *samskāra*, pāli *sankhāra*) nestalne i da propadaju.[21]

Pod patnjom buddhizam prvenstveno ističe »psihičku patnju«. Patnja se javlja kada osjećamo da je naše »ja« ugroženo ili kada ne dobiva ono što želi. Dakle jedan od osnovnih problema za buddhiste predstavlja vjera u postojanje *ega* (jastvo, sopstvo, sebstvo, vlastitost). Upravo radi toga što ljudi vjeruju u postojanje duše kao vječne supstancije koju posjeduje svako živo biće,

[18] »Četiri plemenite istine buddhizma tiču se patnje, nastanka patnje, ukidanja patnje i puta prema ukidanju patnje; uvijek je dakle riječ patnja ta koja daje temeljni ton buddhističkom mišljenju.« - Oldenberg, H., *Buddha – Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, Demetra, Zagreb, 2007., str. 197.
[19] Ravel, J. F., Ricard, M., *Redovnik I filozof – Budizam danas*, Naklada Pelago, Zagreb, 2010., str. 33.
[20] Usp. *Clearvision*, The Three Marks of Conditioned Existence, *http://www.clear-vision.org/schools/students/ages-17-18/Nature-of-Reality/three-marks.aspx* (2014-08-19)
[21] »U filozofijskom smislu, onako kako ga upotrebljava Buddha u svojim govorima, *annica* se kao kategorijalna odredba bića (nepostojano, propadno itd.) pojavljuje kao opreka idealističkim i monističkim (tat tvam asi/ »ti si to», aham brahmāsmi/»ja sam brahman») tendencijama koje su prisutne u učenjima starijih upanšada.« - Veljačić, Č., *Philosophia Perennis – svezak drugi*, op. cit., str. 203 – 204.

prianjaju uz stvari i pojave te tako ne dokončavaju svoju patnju. Ljudi ne mogu pojmiti da »ja« ne postoji i da je puki privid. Njima je potrebna nekakva supstancija, tvar u koju se mogu pouzdati. Osjećaj da postoji ego nam je urođen a pojedinac mu pridodaje određene karakteristike ovisno o vlastitoj osobnosti i utjecaju društva. Gdje god da pokušamo potražiti jastvo – u tijelu, bujici svijesti ili u sprezi uma i tijela, nećemo uspjeti izdvojiti neki entitet koji bi odgovarao tom pojedinačnom ja.[22] Ne postoji vječni, supstancijalni moment u osobi, ne postoji duša (sanskrit. *ātman*, pāli *attā*). Osim pojma ātman[23], koriste se brojni termini kako bi se opisala duša, odnosno entitet koji je vječan i kojeg svi mi »posjedujemo«. Buddhizam smatra da je sve netrajno i propadljivo. Po njemu ličnost nije neka zasebna osobnost koja se sastoji od tjelesnog i duhovnog dijela (duše). Ne postoje trajni entiteti koji bi se reinkarnirali u nove živote već oni *bezlični*.

»U buduće se živote prenose samo bezlične odrednice sklopa netrajnog ne-sebstva, a ne nikakva cjelovita i neokrnjena ličnost«.[24]

Biće bi mogli prikazati kao individuu sastavljenu od pet skupina (elemenata) postojanja (sanskrit. *skandha*, pāli *khandha*). Tih pet skupina su: (1) Oblik koji obuhvaća naše fizičko tijelo i izgled predmeta (materijalni svijet uopće); (2) osjet odnosno naše emotivne reakcije; (3) predodžba koja pretpostavlja prepoznavanje i razlikovanje predmeta i situacija, (4) volja koju sačinjavaju naše navike i kroz koju ujedno izgrađujemo svoju karmu te (5) svijest pomoću koje poimamo prethodna četiri faktora. [25]

Kako bi pojedinac postigao prosvjetljenje najprije se mora osloboditi prianjanja uz svoj ego te pomoću *prajñe* (mudrosti) steći pravi uvid u prirodu stvari – buddhinsku prirodu. Skandhe su uvedene kako bi se lakše mogla predočiti nestvarnost svega. Ljudima je potrebno da vjeruju u nešto »opipljivo« i spoznatljivo razumom. Ego se poistovjećuje sa onime što je vječno stoga su potrebne shandhe kako bi ljudi uvidjeli da postoji nešto od čega su sačinjeni i da to nešto propada nakon što umru. Bez života ne možemo zahvaćati ovaj svijet pomoću osjetila niti imati svijest o njemu. Prema toj predodžbi nakon smrti nema ničega – nema trajnog utočišta za duše koje bi se tamo nastanile. Što ne znači da individua nakon smrti nestaje u potpunosti –

[22] Usp. Veljačić, Č., *Philosophia perennis – svezak* drugi, op. cit., str. 72.
[23] »Tome pojmu u indijskim religijama u Buddhino doba odgovaraju izrazi s različitim konotacijama: *ātman* («sebe», ili samosvojstvo u vedānti), *jīva*, («život» u jinizmu), *pudgala* (pālijski puggala, «ličnost», izraz udomaćen u tome značenju osobito u ranoj buddhističkoj karakterologiji (puggala-pannatti).« - Veljačić, Č., *Philosophia Perennis – svezak drugi,* op. cit., str. 221.
[24] Usp. Premur, K., *Bergson i Buddha*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2000., str. 123.
[25] Usp. *Encyclopedia Brittanica,* Skandha, *http://www.britannica.com/EBchecked/topic/547273/skandha* (2014-08-17)

buddhizam nikada nije tako naučavao. Prema djelima koja smo činili za života kroz reinkarnacijski ciklus započinjemo novi život. Što znači da je dio nas pohranjen u tu novu individuu a opet različit od nas samih kakvi smo bili u prethodnom životu.

Dokle god živimo treba nam osjećaj da ego postoji – ne možemo mu umaknuti. Buddhisti ne tvrde samo to da ego ne postoji već i to da je sama *ideja ega* nestvarna. Pri tome ne smije zaboraviti da je i pojam ne-ega isto tako nestvaran. Općenito prema buddhizmu je *sve* nestvarno i netrajno te ne treba prianjati ni uz što pa čak ni uz nirvānu. Skandhe nisu ego i ne smijemo ih brkati s tim pojmom. Od njih smo sastavljeni ali ne možemo ih poistovjetiti s nečim vječnim i nepropadljivim. Točno je da postojimo i da osjećamo da postojimo te ne možemo zanijekati ono ja, bitno je samo da ne prianjamo uz njega.

Izvorni Buddhin nauk naučava o ne-egu no neke buddhističke škole i dalje slijede učenje o postojanju duše (ātmana) koje je preuzeto iz kršćanskih religija. Pravu istinu je moguće zahvatiti *prajñā* intuicijom – pomoću nje uviđamo da je sve nestvarno i prolazno. Nije bitno vjerovati u to da ego ne postoji – da ne postoji neka vječna supstancija u nama – bitno je uvidjeti da je on *prolazan,* i upravo radi toga nam je potrebna prajñā. Prajñā (pāli *paññā*) predstavlja uvid u pravu prirodu stvari. Pojmu prajñā se pridodaje i pojam *pāramitā* (savršenstvo) te tako tvore *Prajñāpāramitu*. Prajñāpāramitā se obično prevodi kao usavršenje mudrosti, ali ju možemo prevesti i kao transcendentalnu mudrost.[26] Vježba prajñāpāramite je opisana u prajñāpāramita sutrama a osnovna tema tih sutri je učenje o sūnyati (praznini). Najviši razvoj bodhisattve (onoga koji je u mogućnosti dostizanja buddhinstva) se sastoji u postizanju prajñe i karune (postizanju nirvāne).

»Karunā se obično prevodi kao sućut ili samilost, no termin je bolje prevesti kao sveopća (univerzalna) ljubav, kako je to učinio i dr. Suzuki. Prajñā ili transcendentalna mudrost i karunā ili sveopća ljubav, zajedno tvore buddhinstvo.«[27]

[26] »Prajñāpāramitā je najviši oblik znanja. Ona je jedan integralni princip koji obuhvaća i spoznajni i emotivni aspekt, pa tako obuhvaća i istinu i sveopću ljubav. Ona ne uništava samo žudnju za osjetilnim ugodama, nego i sve želje za moći i bogatstvom.« - Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 46.
[27] *Ibid.*

Na Zapadu se često odvaja mudrost od suosjećanja – obje strane se tretiraju kao zasebne. Buddizam ih pak tretira kao nerazdvojive – karunā uvjetuje prajñu a prajñā karunu. Najviši ideal prema mahāyāna buddhistima je dostizanje prajñe a ne nirvāne (sūnyate), jer oni nirvānu shvaćaju kao usputnu stanicu, kao most koji vodi do prosvjetljenja. Prajñā se kasnije poistovjećuje sa stanjem sūnyate jer se poput nje sastoji u obustavi prepuštanja misaonim tvorbama. Bez karune se ne može postići nirvāna.

Važno je uvidjeti kako je u buddhizmu sve povezano i kako se događa s razlogom. Kako bi mogli percipirati i shvatiti što je to nirvāna i zašto je postavljena kao jedan od temelja buddhističkog nauka, moramo uvidjeti kako je koncipirana naša stvarnost i pojave u njoj.

Iako je svijet i bića koja obitavaju na njemu u neprestanom nastajanju u nestajanju, to se ne događa bez nekakvog reda i smisla već se sve odvija u savršenom redu. Zakonitost koja upravlja svjetskim procesom se naziva *dharmom* (pāli *dhamma*).[28]

Riječ dharma ima tri značenja. (1) Prvenstveno je to prirodni zakon koji ima univerzalno značenje. Prema tom zakonu sve što je nastalo mora i propasti – sve je netrajno i bolno, takvo je čitavo postojanje. Postojanje je uvjetovano prethodnim postojanjem te je i samo uvjet za sljedeće postojanje.[29] Ranije u radu sam spomenula da dharma označava (2) Buddhin nauk (jedan od tri dragulja). Pri tome dharma nije samo učenje kojeg se valja pridržavati da bi se dosegnulo stanje nirvāne, već je i sama univerzalna zakonitost koja je razjašnjena u Buddhinom učenju. Buddhino učenje možemo podijeliti na tri dijela: etiku (*sīla*), nauku o meditaciji (*samādhi*) i nauku o spoznaji (*paññа*) pri čemu se dharma odnosi na te sastavne dijelove Buddhina učenja koji ujedno čine *cjelovitost dharme*. Tako se iskazuje njezina univerzalna primjenjivost.[30] Dakle prema ovom shvaćanju, dharma se povezuje i sa svojim prethodno objašnjenim značenjem – zakonitošću prirode, čovjeka i sveg postojanja te postojanja svih fenomena u vanjskom svijetu. Treba istaknuti da kada se pojam dharme – shvaćen kao univerzalni zakon – promatra iz subjektivne oblasti (u unutrašnjem biću čovjeka) on obuhvaća »ispravnost u smislu njegovanja pomnjive i usredotočene moralne djelatnosti i ispravnoga načina življenja u ispravnom uvidu i sabranosti,

[28] »Dharma je najvišeznačnija riječ u buddhizmu. U najširem smislu, ona označava neosobnu duhovnu energiju koja je iza svega i u svemu.« - Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 46.
[29] »Tako je cijeli ciklus prošlosti, sadašnjosti i budućnosti obuhvaćen univerzalnom zakonitošću nastanka, ograničenog nepostojanog trajanja, i prestanka i nestanka. Sve je uvjetovano i ništa ne postoji po sebi. Ništa nije supstancijalno i ništa ne posjeduje svoju trajnu individualnost.« - Premur, K., *Bergson i Buddha*, op. cit., str. 125.
[30] Usp. Premur, K., *Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića*, Naklada Lara, Zagreb, 2003., str. 79.

tako i na oblast općenovažeće pravednosti koja obvezuje cijelu zajednicu na poštivanje etičkih pravila.«[31]

Dharme nisu samo prisutne u Buddhinom učenju i u prirodnom ciklusu već se mogu pojmiti i kao (3) zasebni elementi od kojih je sve »sagrađeno« i izvan kojih ne postoji ništa. Pri tome se dharme ne smiju poistovjetiti sa *postojanim* elementima koji tvore neku supstanciju bilo materijalnu ili duhovnu, što će reći da one *nisu postojani* elementi već da su uvjetovane drugim dharmama. One jesu zbiljski elementi stvarnosti koji su potvrđeni iskustvom ali osim toga ne smijemo ništa drugo tvrditi o njima. Subjekt percipira dharme pomoću svijesti a ne pomoću objektivnog sadržaja predmeta kojeg spoznajemo. One su nepoznate prirode (nisu nešto opipljivo, materijalno) ali se odražavaju u svijesti. Dakle, one postoje i realno i kao sadržaji svijesti. [32]

Dharme su nepostojani elementi zbiljnosti koji neprestano teku i mijenjaju se. One svojim razvrstavanjem i grupiranjem tvore nestalne entitete koji se dalje razgrađuju. Njihovo svrstavanje se ne odvija kaotično, kao što nam se to može činiti, već se sve odvija u savršenom redu i poretku. Taj poredak se naziva lanac uvjetovanja i međuovisnog nastajanja (sanskrit. *Pratītyasamutpāda*, pāli *paṭiccasamuppāda*). Znači da dharme kao univerzalni zakon koji prožima sve, ne nastaju slučajno te su podložne zakonu međuovisnog nastajanja.

»Riječ je o neumitnom lancu uzrokovanja i uvjetovanja čiji kauzalni red ne može ničime biti narušen iako vrijeme ne određuje pojave, već se pojave samo odvijaju u vremenu prema svojoj unutrašnoj kauzalnoj nužnosti.«[33]

[31] Premur, K., *Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića*, op. cit., str. 111.
[32] Usp. Premur, K., *Bergson i Buddha*, op. cit., str. 127.
[33] Premur, K., *Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića*, op. cit., str. 117.

Lanac uvjetovanja se sastoji od dvanaest karika i cijeli lanac je uvjetovan prvom karikom ili *neznanjem.* Iz neznanja proizlazi sva patnja i sve prianjanje uz ovaj svijet. Lanac uzrokovanja ovako glasi:

1) Neznanjem je uvjetovano (karmičko) oblikovanje.
2) Oblikovanjem je uvjetovana svijest.
3) Sviješću su uvjetovani ime i lik.
4) Imenom i likom uvjetovano je šest osnova osjetilnosti.
5) Sa šest osnova osjetilnosti uvjetovani su utisci.
6) Utiscima su uvjetovani osjeti.
7) Osjetima je uvjetovana žeđ (za životom).
8) Žeđom je uvjetovano prianjanje.
9) Prianjanjem je uvjetovano postojanje.
10) Postojanjem je uvjetovano rođenje.
11) Rođenjem je uvjetovana
12) Starost i smrt.[34]

(1) *Neznanje* podrazumijeva neznanje o istinskoj prirodi stvari i o vlastitoj prirodi. Neznanje o tome da ne postoji jastvo dovodi do karmičkog ciklusa koji pokreće novo rođenje. (2) *Sankhāre* su sastavnice koje tvore netrajan sklop ličnosti. One tvore svijest, potiču na djelovanje i kao takve su odgovorne za karmičko oblikovanje buduće egzistencije. Sankhāra se odnosi podjednako na formiranje i na formacije stvarnog svijeta – ona označava predmetnost svijeta u specifičnijem smislu nego dharma. Sankhāra nije isto što i skandha – skandhe označavaju pet dijelova svakog bića dok sankhāra označava ono što obuhvaća te dijelove i svijet uopće. Ona je zaslužna za reinkarnacijski ciklus i nju nasljeđujemo iz prošlih života. Neznanjem uvjetovane sankhāre »potiču na svjesnost i voljnu djelatnost za koju sami snosimo odgovornost, ali njome možemo i sami upravljati, te tako odlučivati o obustavljanju bolnog preporađanja.«[35] (3) *Svijest* je treća karika lanca uvjetovanja – u njoj se odvija razlikovanje i svrstavanje onoga što određuje svijet i njegov proces i to na dva dijela: na ono što pripada netrajnom sopstvu (jastvu) i na ono što pripada vanjskom svijetu. (4) Svijest uvjetuje sadržaje koji se nazivaju ime i lik (*nama-rupam*), oblik i sadržaj. Obje strane su jednako propadljive i karmički uvjetovane – ne postoje podjele na subjekt i objekt niti to da jedna strana uvjetuje drugu. Ova karika uvjetuje

[34] Preuzeto iz: Premur,K., *Bergson i Buddha,* op. cit., str. 140.
[35] Premur, K., *Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića*, op. cit., str. 120.

šesterostruku osjetilnu osnovu.[36] (5) Prema tome je biće sastavljeno od pet dijelova koje sam spomenula ranije u radu (tjelesnost, osjet, zamjedba, karma tvorevine odnosno netrajni entiteti ličnosti i svijest koja je središte svih mentalnih aktivnosti). Sve odrednice bića su podjednako bolne i neugodne te podložne propadanju i neprestanom nastajanju. Osjetilna osnova obuhvaća sve ono što poimamo pomoću svojih osjetila. Pomoću oka vidimo predmete i tako tvorimo vidnu svijest, pomoću uha u kontaktu sa zvukom tvorimo čulnu svijest itd.

»Stvari postoje samo u odnosu na našu svijest i našu mogućnost odnošenja spram nje posredstvom šesterostruke osjetilne osnove, ali su time i posve iscrpljene u svom doživljavanju, te se svakako istinito percipiraju i zamjećuju u svim oblastima.«[37]

(6) Sljedeća karika lanca je dodir (*phasso*). Dodir je također povod za nova karmička oblikovanja nepostojane i netrajne ličnosti. On je veza sa svijetom i jedan od plodova šesterostruke osjetilne osnove. (7) Od dodira nastaje osjet i osjećaj (*vedana*). Sa šest osjetila zahvaćamo stvarnost i ujedno nam je omogućen dodir pomoću kojega osjećamo pojedine stvari – možemo ih opipati i to u nama izaziva određene emocije koje dovode do žudnje i žeđi (*tanha*). (8) Žudnja je kao i neznanje najzaslužnija za prianjanje uz ovaj svijet. Zbog žudnje čovjek neprestano traga za zadovoljenjima svojih potreba i za raznim zadovoljstvima koja mu pričinjaju prolazne stvari. Zbog neznanja ne uviđamo da je svako zadovoljstvo kratkog vijeka i da uvijek dovodi do patnje. Kako bi postigli utrnuće i ugasnuće svih prianjanja moramo se osloboditi žudnje koja nam ionako ne donosi mir već bolno preporađanje. Žudnja nas tjera na to da se vežemo i da prianjamo uz druga bića i stvari te uz ovaj svijet privida. (9) Upravo je prianjanje glavni uzrok nastanka svih privida. Radi prianjanja ljudi vjeruju da postoji ego i da je on trajna supstancija. Ljudi prianjaju uz ovaj svijet i nadaju se da će nakon smrti dio njih nastaviti svoj život u nekoj trajnoj nebeskoj sferi postojanja. Oni koji vjeruju u reinkarnacijski ciklus su uvjereni da se njihova cjelokupna ličnost prenosi u novi život – sa svim osjećajima, mislima i vjerovanjima. Ipak sve to je samo puki privid jer ono što se reinkarnira u novi život nije ništa trajno i nepromjenjivo. Svaka individua u novi život nosi nešto od prethodnog reinkarnacijskog ciklusa, no isto tako je potpuno različita od prethodne sebe. Buddha je nastojao pokazati ljudima da ne trebaju prianjati uz nešto nestvarno jer im to samo donosi patnju. Svi će doći na isto mjesto kada umru a prema zaslugama će se reinkarnirati u nove živote. (10) Prianjanjem dolazi do

[36] »Šesterostruka osjetilna osnova obuhvaća sve sposobnosti opažanja ili zamjedbi, kao i predmete na koje se one odnose.« - Premur, K., *Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića*, op. cit., str. 122.
[37] *Ibid*., str.123.

nastajanja, novog rođenja. Rađanje, život i smrt su bolni procesi za sva živa bića. Upravo su rođenje (11) te starost i smrt (12) posljednje karike lanca uvjetovanja i međuovisnog nastajanja. Smrću prestaje jedan život a počinje novi te se ponovno započinje lanac uvjetovanja počevši sa neznanjem na dalje.

Lanac započinje sa neznanjem no nije jasno što ga pokreće i koji je *prvi uzrok* samog neznanja.

»Tok bića (samsāra), »o redovnici«, kaže Buddha, »počinje u vječnosti. Nespoznatljiv je početak od kojega bića, zahvaćena neznanjem, okovana žeđu za postojanjem, blude i lutaju«.[38]

Buddhizam ne naučava o prvom uzroku kao što to čine kršćanske religije. Ne postoji bog koji bi bio prvi pokretač svega i koji bi pokrenuo lanac međuovisnog nastajanja, odnosno prvu kariku lanca – neznanje. Iako Mahāyāna buddhizam naučava da je Buddha ustvari božanstvo koje je sišlo s nebesa i utjelovilo se u fizičkom tijelu kako bi ljudima podarilo svoje učenje – kako da se spase – ne smijemo to shvaćanje poistovjećivati s kršćanskom koncepcijom boga spasitelja. Kada mahāyānisti tvrde da je Buddha nešto više od običnog čovjeka oni time zapravo žele reći da on »nije samo prirodno i povijesno ograničeno biće, već biće koje nadilazi sve oblike kauzalne determiniranosti, i koje stoga može poprimiti bilo koji oblik postojanja, već prema postojećim uvjetima.«[39]

Buddha nije utjelovio buddhizam kao religiju već je dao svojim sljedbenicima dharme (u ovom kontekstu svoja učenja). Pri tome se Buddha naziva Dharmakayom, odnosno bićem koje je u jedinstvu sa Apsolutom. Prema tome, *sopstvo* (jastvo) se u ovom slučaju poistovjećuje sa Buddhom, ali samo u simboličkom kontekstu – on je taj koji predstavlja ono što trebamo slijediti kako bi postigli nirvānu. Buddha kao Dharmakaya nije vječan, nepromjenjiv apsolut – on je najviše biće koje postoji ali je isto tako netrajan kao i sva druga bića koja još nisu postigla stanje budnosti. Dakle Dharmakaya je povezan i sa onim apsolutnim i sa tvorevinama fenomenalnog svijeta te kao takav donosi ljudima spasenje – oslobođenje od patnje.

[38] Citat preuzet iz Samyutta-nikāya, sv. II, str. 179 id. U: Oldenberg, H., *Buddha – Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, op. cit., str. 204.
[39] Devidé, V., *Japanska haiku poezija i njen kulturnopovijesni okvir*, Naklada Ljubljana, Zagreb, 1985., str. 23.

Osim pojma Dharmakaye, koristi se i pojam *Tathāgata* (dovršeni). Buddha je sam sebe znao tako nazivati kako bi ukazao na to da je postigao prosvjetljenje odnosno da je uvidio pravu prirodu stvari i spoznao istinu.[40]

»Kad se pita o biti i vječnom trajanju tathāgate, to je posve usporedivo s pitanjem o biti i trajanju Jastva; ako postoji nekakvo Ja, onda nedvojbeno ona sveta, savršena ličnost tathāgate mora biti *to* Ja koje u najvišem smislu zaslužuje ime, koje u sebi nosi najviše pravo na vječni bitak.«[41]

Iz prethodnog citata se može uočiti da se Buddha poistovjećuje sa Jastvom, odnosno onim što je vječno. Pri tome se ne želi reći da je Buddha vječan kao individua i da jedini u sebi nosi dušu koja je trajna i nepropadljiva, već se simbolički nastoji prikazati to da je njegovo učenje vječno. Buddha je svim bićima omogući da izađu iz kruga bolnih preporađanja i da spoznaju četiri plemenite istine te teko nadiđu patnju. Postavlja se pitanje kako je moguće da Buddha postoji ako je sve nestvarno i nepostojano te podložno propadanju te što se dogodilo s njim nakon što je dosegnuo stanje nirvāne.

Kako bih pobliže pojasnila u kojem se »stanju« nalazi Buddha nakon svoje smrti i uopće nakon postignuća nirvāne, prikazati ću razgovor između isposnika Anurādhe i pripadnika beskućničkog reda.

Nakon što su pripadnici nekog beskućničkog reda upitali redovnika Anurādhu može li se Buddha koji je dosegnuo najsavršeniju od svih istina, označiti s ova četiri obilježja: Takvo biće postoji i poslije smrti ili takvo biće ne postoji poslije smrti ili takvo biće i postoji i ne postoji poslije smrti ili takvo biće niti postoji nit ne postoji poslije smrti, on im je na to odgovorio da to biće (Buddhu) treba označiti drugačije a ne sa ta četiri obilježja. Nakon toga Anurādha odlazi do Buddhe i upita ga što bi on odgovorio beskućnicima. Buddha ga tako propituje o postojanosti i nepostojanosti bića. Postoje li bića uistinu i mogu li se pronaći u osjećajima, tjelesnosti, predodžbi i sl. svoje propitivanje zaključuje:

»Ako, dakle, Anurādho, za tebe *takvo biće istinski* i *zbiljski ne postoji ni u ovom neposrednom iskustvu*, zar bi mogao ustvrditi da takvo biće, koje je najuzvišeniji čovjek, koji je dosegao

[40] »Sūnyatā i karunā su navlastita obilježja tathāgate. Sunyata u tom kontekstu znači prajñu (transcendentalan uvid). Posjedujući sūnyatu ili prajñu, tathagata je istovjetan s tathatom ili sūnyom. Posjedujući karunu, on je spasitelj svih osjetljivih bića.« - Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op.cit., str. 57.
[41] Oldenberg, H., *Buddha – Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, op. cit., str. 256.

vrhovni domet, može biti obilježeno na ova četiri načina: 'Takvo biće postoji poslije smrti', ili 'Takvo biće ne postoji poslije smrti', ili 'Takvo biće i postoji i ne postoji poslije smrti, ili 'Takvo biće niti postoji niti ne postoji poslije smrti'?«[42]

Zaključak ovog razgovora je taj da prvo treba nešto postojati da bi se moglo razoriti. Dakle i sam Buddha je nešto razorivo i netrajno, čak i u svom postignuću buddhinstva on se ne može poistovjetiti sa vječnim Jastvom koje bi postojalo nakon smrti. Ono apsolutno u smislu vječnog, nepropadljivog bića ne postoji. Kada bi postojalo moralo bi nastati iz nečega a prema tome više ne bi bilo apsolutno jer bi ovisilo o uzroku svog nastanka. Ako bi pak nastalo iz ništavila, njegovo postojanje bi bilo upitno jer iz ništavila ne može nastati ništa. Kada poriče trajno jastvo, Buddha ne poriče djelovanje već trajnog nositelja tog djelovanja.

Buddha svoje učenje naziva *Madhyamā-pratipad* (*srednji put*) i time zauzima stajalište između dvaju krajnosti – vjerovanja u postojanje besmrtne duše i apsolutnog bitka (božanstva) te vjerovanja u ništa (to da ništa ne postoji). Buddha tako ne poriče postojanje pojava u relativnom svijetu opažaja ali poriče to da postoje trajni entiteti iza tih pojava. Buddha odbija učenje o besmrtnoj duši i materijalizam kao učenje o identičnosti duše sa tijelom.

Buddhina negacija duše je sažeta u formuli »triju bitnih obilježja« čovjekova bića-u-svijetu:

»Sve su tvorevine nepostojane.
Sve su tvorevine mukotrpne.
Sva su bića lišena vlastitog svojstva.«[43]

Slijedeći srednji put, čovjek ne pribjegava ni pretjeranom samokažnjavanju niti pretjeranom zadovoljenju vlastitih potreba. Buddhino učenje se naziva *akozmizmom* (akozmički humanizam) upravo radi toga što se ono suprotstavlja kozmičkom stavu škola koje su naučavale o biti i smislu života – što znači da Buddha odbija sva učenja o postojanju apsolutnog bitka (božanstva) i apsolutnog bića (duše).[44] U mahāyāna buddhizmu srednji put postaje istovjetan s prazninom (sūnyatom):

[42] Veljačić, Č., *Philosophia Perennis – svezak drugi*, op. cit., str.273.
[43] *Ibid*., str. 222.
[44] Usp. Veljačić, Č., *Philosophia Perennis – svezak drugi*, op. cit., str. 224.

»U ranom je buddhizmu srednji put označavao kormilarenje između materijalizama (ucchedavāda) i učenja o vječnoj duši (śāśvatavāda). Njegov je pozitivni sadržaj bila doktrina o zasebnim elementima (dharma). U mahāyāni taj termin mijenja svoje značenje i postaje sinoniman s relativnošću (sūnyatā). Relativnost je srednji put.« [45]

Slijeđenjem srednjeg puta, čovjek može postići nirvānu i osloboditi se patnje. Mahāyāna buddhisti srednji put nazivaju i *osmerostrukom stazom,* odnosno putem kojim se postiže nirvāna.

Osmerostuki put jest:

1) *Prava spoznaja* ili razumijevanje. To znači prihvaćanje i ispravno tumačenje četiriju plemenitih istina te uviđanje da ne postoji vječno ja.
2) *Pravi stav* ili prava misao znači duševni stav dobre volje, miroljubivosti, izbjegavanje svih putenih želja, mržnje i zlobe.
3) *Pravi govor.* Laganje, beskorisno brbljanje i ogovaranje zabranjeni su; govor, naprotiv, mora biti mudar, istinit i usmjeren prema pomirenju.
4) *Pravo djelovanje* obuhvaća svekoliko moralno ponašanje. Ubojstvo, krađa i preljub posebno su zabranjeni.
5) *Pravo zanimanje* znači da način zarađivanja za život ne smije biti štetan drugima.
6) *Pravo nastojanje*. Zli porivi moraju se spriječiti, a dobri njegovati tako da pojedinac može razviti plemenite misli, riječi i djela.
7) *Prava pozornost* ili svjesnost znači pažljivo promatranje ne popuštajući zapovijedima želje u mislima, govoru, djelovanju i osjećanju.
8) *Pravo držanje* postiže se intenzivnom koncentracijom koja oslobađa svetog čovjeka od svega što ga sputava u njegovom traganju.[46]

Dakle, prvo moramo ispravno shvatiti četiri plemenite istine kako bi mogli točno razumjeti ostala obilježja osmostrukog puta. Pravilno razumijevanje četiri plemenite istine znači shvaćanje prave naravi bića – spoznavanje da je individualna egzistencija vezana uz patnju i da ne postoji ja niti ikakav trajni identitet. Savladavanjem osmerostrukog puta se postiže stanje nirvāne.

[45] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane,* op. cit., str. 159.
[46] Preuzeto iz: Skupina autora, *Religije svijeta,* op. cit., str. 236.

Nāgārjuna svojim naukom o »Osam Ne« pokušava pojasniti srednji put i prikazati ga u pozitivnijem svjetlu – taj put nije puko ništavilo već »ono što preostaje nakon svih mogućih nijekanja.«[47]

»Nema rađanja,
Niti ima smrti;
Nema početka,
Niti ima ikakvog kraja;
Ništa nije istovjetno sebi,
Niti postoji ikakva preinaka;
Ništa ne postaje,
Niti prestaje postojati.«

Učenje o nirvāni (sūnyatā) je jedno od temeljnih buddhističkih učenja i cilj svih buddhističkih nauka. Upravo se i Buddhina negacija duše osniva na njegovom učenju o ništavilu (sūnyatā). U sljedećem poglavlju ću dati prikaz učenja o nirvāni iz perspektive Mahāyāna škole buddhizma i to madhyamaka škole buddhizma te zen buddhizma.

[47] Suzuki, D. T., *Kršćanski i buddhistički misticizam*, Naklada PARALELE, Split, 2007., str. 97.

3. Praznina u buddhističkoj filozofiji

3.1. Mahāyāna i Praznina

Osnovno učenje Mādhyamaka škole buddhizma je učenje o *praznini* (sanskrit. *sūnyatā*, pāli suññatā). Uz pojam sūnyate se vežu brojne istoznačnice.[48] Tako se sūnyatā poistovjećuje sa stanjem *nirvāne, apsoluta, prosvjetljenja, buddhinstva*. Pri tome se sūnyatā ne smije shvatiti kao neko mjesto na koje odlaze prosvijetljena bića. Kada se prilikom opisa sūnyate koristi sintagma »besmrtno mjesto« i općenito pojam mjesta, time se zapravo samo želi naznačiti njezino nepromjenjivo, besmrtno stanje i verbaliziranjem predočiti što ona je. Iako je sūnyatā neizraziva riječima, nekako se mora približiti ljudima koji i dalje prianjaju uz pojavnost svijeta i njegov privid. Sūnyatā je tako objašnjena kao »mjesto gdje ne postoji ni rođenje (to jest ponovno rođenje) niti smrt (to jest ponovna smrt).«[49]

I sūnyatā i ovaj svijet pojavnih stvari (*samsāra*) su podjednako lišene stvarnosti i obične su *misaone tvorbe*, prema tome Apsolut i svijet nisu dvije različite stvarnosti.

To možemo vidjeti i iz Nāgārjunine izjave:

»Oblik je praznina i praznina je oblik. Praznina nije ništa drugo nego oblik i oblik nije ništa drugo nego Praznina. Izvan Praznine nema oblika i izvan oblika nema Praznine.«[50]

Suzuki smatra da ta izjava i dalje predstavlja »dvojni nadzor«. S jedne strane je oblik, pojavni svijet i bića koja žive u njemu a s druge strane praznina u koju se nastoji prodrijeti pomoću tih oblika. Tako on daje novu izreku kojom se prikazuje ne-dvojnost praznine i svijeta pojava:

»Oblik je oblik, a praznina je praznina. U tome nema dvojnosti.«[51]

[48] U Theravada buddhizmu, primjerice, sūnyatā se koristi kako bi se opisalo učenje o ne-egu (ānatmanu)
[49] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 126.
[50] Citat preuzet iz Prajña-pāramite, U: David-Neel, A., Yongden, L., *Tajna usmena učenja tibetanskih budista*, Naklada MISL, Zagreb, 1997., str. 95.
[51] Suzuki, S., *Zen um – početnikov um*, Naklada Biovega, Zagreb, 2001., str. 54.

Kada fenomene promatramo kao relativne i podložne neprestanom kružnom protjecanju, oni sačinjavaju svijet. Tako ovaj svijet možemo promatrati kao svijet *relativnosti*. Kada fenomene pak promatramo kao slobodne od tih uvjeta – neprestanog kružnog tijeka (samsāre), oni su Apsolut. Sūnyatā nije nešto različno od svijeta relativnosti kada se raspravlja o tome da li je nastala ili ne nastala. Nāgārjuna kao utemeljitelj mādhyamaka škole buddhizma je izjavio da su samsāra i sūnyatā jedno te isto. Pri tome se sūnyatu ne smije poistovjetiti sa nekim fenomenom koji propada i nestaje kao što propadaju pojave ovoga svijeta. Poistovjetivši svijet privida i svijet istine (apsoluta), buddhisti žele ukazati na to da je sūnyatā *neizraziva običnim riječima* i da se ne smije prianjati uz nju kao ni uz svijet pojavnih stvari. Sama stvarnost je nedvojstvena – apsolutno i stvarno su tek puki pojmovi uz koje ljudi prianjaju. Sūnyatā je uvid u buddhinsku prirodu svih stvari i izlazak iz neznanja. Obustava fenomenalnog života samo je jedan od načina razumijevanja sūnyate.

»Apsolut je uvijek jednoobrazne prirode. Nirvāna ili apsolutna Stvarnost nije nešto što je nastalo ili postignuto. Nirvāna jedino znači nedostatak djelatnosti diskurzivnog mišljenja.«[52]

Mahāyānisti tvrde da sūnyatā nije cilj po sebi već da se pomoću nje dovodi um do stanja prajñe (transcendentalne mudrosti) – prajñā kao uvid u pravu prirodu svega se sastoji u obustavi prepuštanja misaonim tvorbama te tako postaje sinonimna sa sūnyatom.

»Osoba stječe uvid u sūnyatu ne pukim oduševljenim uvjerenjem ili kroz borbu mišljenja, nego kontemplacijom sūnyate. Osoba treba kontemplirati sūnyatu kao odsustvo sopstva, kao odsutstvo supstancijaliteta u svim dharmama, kao prazninu čak i onog neuvjetovanog. Na koncu, valja odbaciti i samu sūnyatu kao puki splav koji je omogućio da se prijeđe ocean neznanja.«[53]

Ne smije se prianjati ni uz sūnyatu jer bi to vodilo k žeđi za postojanjem koja bi dovela do karmičkog ciklusa i novih preporađanja obilježenih patnjom. Nirvāna (čitaj sūnyatā) označava *utrnuće* i *ugasnuće* svega.

[52] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 52.
[53] *Ibid*., str. 11.

U buddhističkoj književnosti se nirvāna opisuje na četiri načina:

1) Negativno – Najuobičajeniji opis nirvāne (besmrtna, nepromjenjiva, nepropadna, beskrajna, nedjelatna, nestvorena…)
2) Pozitivno – Nirvāna je mir, najviše blaženstvo i sreća, sambodhi ili prajña
3) Paradoksalno – Nirvāna boravi u stanju neboravljenja. Jedini način da se dosegne cilj jest da se shvati da u najvišem smislu zapravo ne postoji cilj koji bi se imao doseći. Nirvāna je stvarnost koja je prazna (sūnya).
4) Simbolički – Nirvāna kao hladna špilja, utočište, skrovište.[54]

Buddhino učenje o nirvāni se razlikuje od materijalističkih teorija o postojanju bića koje je trajno. Prema tim učenjima, biće može biti razoreno i uništeno – pri tome postoji bitak i ne-bitak i oboje je trajno. Nirvāna nije pojedinačno postojeći entitet (ens) niti ne-postojeći entitet (non-ens). Kada bi bila neki postojeći entitet tada bi bila podložna propadanju i smrti. Poistovjećivala bi se sa nečime što je stvoreno i što opstoji u svijetu relativnosti. Ako bi nirvāna bila neki nepostojeći entitet, tada bi označavala neku netrajnost i nepostojanost.[55]

Prema tome pogrešno je nirvānu poistovjećivati sa bitkom i ne-bitkom. Buddha nikada nije podučavao svoje sljedbenike o tome da li je svijet konačan ili ne te živi li onaj koji je dostigao stanje nirvāne u onostranosti ili nije – baš kao što nije naučavao o nirvāni kao o nečemu trajnom i ne-trajnom. Znao je da znanje o tim stvarima ne pomaže ljudima da dosegnu prosvjetljenje već im samo odmaže i skreće ih s pravog puta. Buddha je uvijek ukazivao na to da se nirvāna ne može izraziti razumom te da on ne podučava ništa drugo doli četiri plemenite istine.

Buddha je za nirvānu rekao sljedeće:

»Postoji nerođeno, nepostalo, nestvoreno, nesloženo; jer da nema toga nerođenog, nepostalog, nestvorenog, nesloženog, ne bi bio moguć bijeg od ovoga ovdje koje je rođeno, postalo, stvoreno i složeno.«[56]

[54] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 26.
[55] Usp. *Ibid.*, str. 98.
[56] *Ibid.*, str. 26 – 27.

Iz toga se može zaključiti da je nirvāna utočište i spasenje kojem trebaju težiti sva živa bića. Ona se ne može izraziti riječima jer bi to dovelo ili u nihilizam ili u pretjerani idealizam. Sūnyatā (nirvāna) se često pogrešno poistovjećuje sa prostorom u kojem nema ničega i u kojem ništa ne može opstati. Ljudi misle da u praznini ne može djelovati nikakav zakon te da se u njoj ne može ništa očitovati, što je pogrešno razumijevanje tog pojma. Sūnyatā ne predstavlja nikakav kaos niti je nastala iz kaosa – ona je istovjetna sa samsārom što znači da je istovjetna i s lancem uvjetovanja i međuovisnog nastajanja i tako predstavlja red a ne kaos.

Veljačić koristi dva termina za pojam sūnyate:

1) *Suñña* (sanskrit. *sūnya*) – termin koji je ujedno i obilježje za matematski znak ništice, pa se može specifičnije prevesti kao nulitet.
2) *Ākiñcañña* (područje-ni-čega) – doživljajno stanje ili područje svijesti koje konvergira nuli; svijest je još uvijek svjesna same sebe, te reduktivni proces kontemplacije nije još uvijek dovršen. [57]

Ākiñcañña predstavlja doživljajno stanje, dok sūnya jednostavno označava nešto *ništetno.* Veljačić tako pojam sūnyate prevodi kao *ništavilo*, dok Zapadnjaci taj pojam prevode kao *praznina* i postavljaju ga nasuprot pojmu ništavila. Prema njihovom shvaćanju, praznina se razlikuje od *ništavila*.[58] Praznina ne znači odsustvo svih stvari već upravo suprotno – ona znači puninu svih stvari i bez nje ništa ne bi postojalo. Prema tome ona u sebi sadrži sve mogućnosti. Ne razlikuje se od pojava niti se nalazi izvan njih – ona predstavlja njihovu pravu narav. Ništavilo i praznina su zapravo ekvivalentni pojmovi – ništavilo je također punina svih stvari i nije suprotna pojmu praznine. Izraz praznina se preuzima umjesto izraza ništavila »kao evropeizirani ekvivalent za sūnyatu, ne potpadajući pri tome ipak pod tipično egzistencijalnu reakciju horror vacui (…).«[59] Uvođenjem tog pojma se samo želi istaknuti da sūnyatā nije nešto negativno i da se ne treba plašiti njezinog dostizanja te da umjesto toga treba stremiti k njoj. Pojam ništavila se tako prevodi kao praznina dok naspram praznine stoji ništavilo. Dalje u radu ću koristiti pojam sūnyate kao istoznačnicu s pojmom praznine.

[57] Usp. Veljačić, Č., *Philosophia perennis – svezak drugi*, op. cit., str. 227.
[58] »U ništavilu nema ničega, dok je pak »praznina« njegova opreka: »svekoliki potencijal«, univerzum, biće, svijest. Ništa se ne bi moglo očitovati da mu srž nije praznina.« - Ravel, J. F., Ricard, M., *Redovnik I filozof – Budizam danas*, op. cit., str. 100.
[59] Veljačić, Č., *Philosophia perennis – svezak drugi*, op. cit., str. 260.

Bezgraničnost, područje ničega, područje ništavila i područje bez ikakvih obilježja su naizgled istoznačnice no među njima postoji *kategorijalna razlika,* kako je prikazano u razgovoru između redovnika Gotte i njegovog domaćina Citte.[60]

Gotta je upitao svog domaćina da li su oslobođenje duha u bezgraničnosti, oslobođenje duha u ni-čemu, oslobođenje duha u ništavilu i oslobođenje duha bez obilježja pojave različite po smislu i značenju, ili su im smisao i značenje jednaki. Na to mu je domaćin odgovorio da su te pojave u jednom pogledu posve različite po značenju dok su u drugom pogledu posve iste.
U ovom pogledu su različite po smislu i značenju:

1) *Oslobođenje duha u bezgraničnosti* bi označavalo slobodan isposnički duh koji prožima čitav svijet, što znači da mu ništa ne predstavlja granicu.
2) *Oslobođenje duha u ni-čemu* bi označavalo isposnika koji je posve nadišao područje neograničene svijesti te tako došao do spoznaje da nema ničega i da boravi u području ni-čega.
3) *Oslobođenje duha u ništavilu* bi označavalo isposnika koji je otišao u šumu ili u neku praznu prostoriju te *zorno* shvatio da sve ovo nije ništa ni po sebi ni za sebe.
4) *Oslobođenje duha bez obilježja* bi označavalo isposnika koji je odvratio pažnju od svih obilježja te tako dosegnuo i zadržao sabranost (samādhi) duha bez obilježja.

Kada se isposnik oslobodi svih žudnji i strasti koje ga vežu za ovaj svijet tada prestaju postojati podjele koje su navedene ranije. Duh koji nema nikakvih obilježja je najuzvišeniji duh jer njemu ništa ne pričinja ni zadovoljstvo ni patnju – sve je odstranjeno. Upravo po tome su sve pojave kojima se nastoji objasniti oslobođenje duha iste.

»Doslovno značenje Nirvāne je utrnuće i zbog toga su se značenja raširile najpogrešnije ideje glede prirode budističkog značenja (…) Odgovor onima koji zamišljaju da se buddhističko spasenje sastoji u uništenju »ega« smrću »osobe« je: Buddhizam poriče postojanje »ega« ili duše, ili kako god to nazvali, pa ne može biti riječi ni o kakvom uništenju onoga što se drži nepostojećim.«[61]

[60] Usp. Veljačić, Č., *Philosophia perennis – svezak drugi*, op. cit., str. 231 – 232.
[61] David-Neel, A., Yongden, L., *Tajna usmena učenja tibetanskih budista*, op. cit., str. 69 – 67.

Iako se pojam sūnyate poistovjećuje s pojmom ništavila, ne smijemo buddhizam označiti kao religiju *Ničega* i tako pokušati objasniti sve što je on naučavao. Ljudi su vezani uz stvari koje pripadaju ovom svijetu (relativnosti) te na prazninu također gledaju kao na stvar. Buddhisti pretežito pribjegavaju negativnim izrazima prilikom opisivanja praznine kako bi ukazali ljudima da pogrešno percipiraju svijet i pridodaju mu kriva značenja. Shvativši prazninu kao odsutnost svega (ništavilo), kao suprotnost ništavilu ili kao nešto *transcendentalno,* ljudi i dalje prianjaju uz pojmove i ne vide pravu Istinu. Tako da je nebitno kojim pojmom ćemo označiti cilj buddhističkog učenja – bitno je spoznati četiri plemenite istine i slijediti osmerostruku stazu koja će nas dovesti do tog cilja. Buddha ističe prednost svog učenja pred religijama u smislu toga što su »plodovi njegovog učenja uočljivi neposredno u ovom životu.«[62] Prema tome nije bitno postoji li »drugi svijet«, bogovi, duša i ostale stvari uz koje vežemo pojam onog vječnog.
Prosvjetljenje (praznina) se može postići i za života na ovome svijetu, no mahāyānisti smatraju da je pritom bitno ostvariti dvije stvari: (1) Uvidjeti da su sve dharme nesupstancijalne i lišene bilo kakve stvarnosti po sebi, (2) te doživjeti stanje lišenosti sopstva (ega).

Hīnayāna škola buddhizma naučava o dvostrukoj nirvāni (praznini): Nirvāni koju postižemo za života i nirvāni koju dostižemo prestankom života. Osobe koje su ispravno slijedile Buddhin nauk i spoznale četiri plemenite istine kako ih taj nauk prikazuje, mogu postići nirvānu za života. Takva nirvāna sadrži preostatke osobnih osjećaja – osoba je svjesna da je ovaj svijet prožet patnjom i da ne postoji ego već samo pet skupina postojanja od kojih su građena sva živa bića, no ona im ne može umaći za života. Nakon toga dolazi nirvāna bez preostataka (konačna nirvāna). U toj nirvāni su nestali svi osobni osjećaji i pet skupina postojanja od kojih su sastavljena bića – ona se dakle postiže poništenjem svih elemenata života.[63]

Prema mahāyāna buddhizmu je također moguće postići nirvānu za života ali ju sljedbenici te škole definiraju drugačije. Oni se ne trude previše objašnjavati nirvānu jer bi to dovelo do njezine pogrešne interpretacije. Buddha je za svog života doživio prosvjetljenje i stekao uvid u prazninu svih pojava, što znači da je to stanje moguće doseći i za života iako mahāyānisti naglašavaju stanje konačne nirvāne. Buddha je izašao iz kruga samsāre samom spoznajom o netrajnosti svih stvari. On je uvidio vrtložnu zakonitost kojom je prožet svijet i tako postao slobodan od okova ove egzistencije. Ipak, *konačno utrnuće* je doživio prestankom svog zemaljskog postojanja.

[62] Veljačić, Č., *Razmeđa azijskih filozofija – knjiga prva*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1978., str. 250.
[63] Usp. *Ibid.* str. 295 – 296.

»Nirvāna je ona neodredljiva supstancija koja se ne da ni ugasiti, poput strasti, niti ju se može doseći, poput nagrade za odricanje, niti se može poništiti, poput svih djelatnih elemenata života, niti je vječna, poput apsolutnog principa, niti uistinu ne može nestati, niti može biti proizvedena. Nirvāna zapravo znači utihnulost svakoga mnoštva.«[64]

Pojam praznine (nirvāne) je višeznačan i potrebno je puno napora da ga se ispravno protumači. Pitanje je može li se taj pojam uopće »točno protumačiti« jer samim svođenjem praznine na »pojmove« iz vida gubimo ono što je Buddha izvorno naučavao – praznina ne može imati nikakve atribute niti postoji nešto što bi se trebalo doseći (barem ne u realnom smislu). Praznina je onkraj svijeta fenomena i onkraj pojavnosti.

»Moglo bi se usput reći da je većina zbrke u pogledu nirvane nastala zbog činjenice da se ista riječ, nirvāna, upotrebljava i za psihologijsku promjenu, kao posljedicu iscrpljenja žudnje i osjećaja jastva, kao i za ontologijsku realnost ili apsolut.«[65]

Kako god protumačili prazninu – kao promjenu u načinu percipiranja stvarnosti ili kao nešto što je moguće dosegnuti tek nakon što se oslobodimo svega što nas veže uz svijet privida – postavlja se pitanje kako ju možemo dosegnuti već sada za života. I u Mahāyāna i u Hīnayāna školi buddhizma postoji put pripreme i meditacije te trenutak iznenadnog prosvjetljenja. Redovnici se još za života pripremaju da dosegnu stanje »utihnulosti od sveg mnoštva«. Pri tome se pretpostavlja da su redovnici postali svjesni patnje koja ih okružuje te da su spoznali četiri plemenite istine. Buddha je prvotno koristio metodu »gađenja nad cijelim svijetom« kako bi postigao stanje zadubljenosti, i duhovno se uzdignuo iznad svijeta privida. Kasnije je tu metodu zamijenio sredstvom *yoge* – »sažimanjem pažnje na lagani dodir daha.«[66]

Yoga se koristi kao sredstvo za postizanje utihnulosti tako što se misao sabire u jednu točku (*samādhi*). Ona je isto što i *dhyāna* (meditacija) – to su istoznačnice kojima se prikazuju vježbe *sabiranja pažnje.*

»Yoga i samādhi tako znače ili sabranu misao, kao psihičko stanje, ili tu istu misao kao metodu putem koje je to stanje dosegnuto ili kao mjesto gdje je ono dosegnuto.«

[64] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 97 – 98.
[65] *Ibid*., str.31.
[66] Usp. Veljačič, Č., *Razmeđa azijskih filozofija*, op. cit., str. 247 – 248.

Pri tome treba naznačiti da zapadnjaci yogu shvaćaju pretežito kao vježbe disanja »koje se umjetno modelira da bi postiglo određene fiziološke učinke«[67] dok buddhisti ističu da se u yogi isključivo vježba *pažnja.* To su dva aspekta iste stvari – vježbanjem pravilnih udisaja izdisaja čovjek može postići prvo fizičku a zatim i psihičku smirenost te duh dovesti u stanje posvemašnje utihnulosti. Ipak, *dhyāna* se uzima kao termin koji prikazuje meditaciju onako kako ju je Buddha izučavao – sjedenje *uspravnom* položaju tijela (zazen) i vježbanje koncentracije koja kao cilj treba »nestati« u ničemu. Buddhin način dostizanja prosvjetljenja meditacijom u zazen položaju posebice prakticira škola zen buddhizma.

[67] Usp. Veljačić, Č., *Razmeđa azijskih filozofija*, op. cit., str. 248.

3. 2. Zen buddhizam i praznina

Zen buddhizam je jedna od grana Mahāyāna buddhizma. Učenje indijskog buddhizma se prvo proširilo u Kinu a zatim u Koreju i Japan. Prapočetak zen učenja možemo pronaći u Buddhinoj *Propovijedi o cvijetu*. Prema toj predaji Buddha je u ruci držao lotosov cvijet koji je pokazivao učenicima, i pritom se smiješio. Samo je jedan učenik (*Kasyapa*) shvatio što Buddha tom gestom želi poručiti te mu je uzvratio smiješak.

»Ovaj se cvijet Buddhističkog zakona ne može opisati fizički, duhovno ili verbalno. On nije materijalan ili spiritualan. On nije intelektualna spoznaja.«[68]

Ono što je Buddha poručio ovom gestom nije ništa drugo doli sama srž njegovog nauka – sve su stvari bez početka i prema tome one uključuju sve i pritom svoj izvor nalaze u praznini. Na ovom svijetu ništa nije trajno niti će ikada biti. Praznina je nešto neizrazivo riječima. Kada se buddhisti služe epitetima poput »vječno«, »nenastalo«, »nepropadljivo«, oni samo žele istaknuti puninu nečega što se pogrešno interpretira kao *prazno* i negativno. Bitno je živjeti u sadašnjosti i ne zamarati se prošlošću niti budućnošću.

Buddhizam je u Kinu donesao *Bodhidharma* (jap. Daruma) oko 520. godine po K. te tako postao Prvim patrijarhom i utemeljiteljem *ch'an* (jap. *zen*) tradicije.[69] Kasnije se ch'an iz Koreje (522. godine po K.) prenosi u Japan i tamo postaje poznatiji pod nazivom *zen.*

»Zen je (…) tradicija mahāyāna buddhizma nastala stapanjem indijske dhyāna tradicije i učenja o sūnyati (praznina) i bodhiju (prosvjetljenje) s kineskim smislom za praktično i taoističkom tradicijom, sistematizirana i dovedena do vrhunca u Japanu.«[70]

Prva škola zen buddhizma se osniva sa šestim patrijarhom Enōom. On je zahtijevao da se život zen buddhista treba sastojati od buđenja prajñā intuicije i da se treba baviti isključivo vježbanjem dhyāne (meditacija). Enō je zaslužan i za otkriće *ne-uma* (*mushin*) »kao psihološkog ekvivalenta Praznini koja se postiže kroz buđenje prajñā-intuicije.«[71]

---

[68] Stevens, J., *Tri klasika zena – Ikkyū, Hakuin i Ryokan*, Društvo hrvatskih haiku pjesnika, Zagreb, 2000., str. 50.
[69] Prva škola zen buddhizma započinje sa šestim patrijarhom Enōom. On je prvi istaknuo ideju da se život buddhista treba sastojati od buđenja prajña intuicije (transcendentalnog uvida) a ne samo od vježbanja meditacije. – usp. Phillips, E. Simon., *Zen budizam*, Zagrebačka naklada, Zagreb, 2000., str. 18.
[70] *Ibid*., str. 7.
[71] Suzuki, D. T., *Zen i japanski budizam*, Društvo Hrvatskih haiku pjesnika, Zagreb, 2000., str 21.

Bit zen buddhizma možemo jezgrovito sažeti u ova četiri retka:

»Poseban iskorak izvan naučavanja doktrine:
Ne ovisiti o slovima ili riječima,
Usmjeriti se izravno na Um u svakom od nas
I pogledati u samu Prirodu čovjeka, pri čemu čovjek postiže stanje Bude.«[72]

Praznina kao ne-um je područje koje obuhvaća više od onog nesvjesnog. Nesvjesno je dio svijesti dok ne-um u sebi sadrži i svjesno i nesvjesno. Kao takav, ne-um je neiscrpljivi izvor mogućnosti. Enō je uvođenjem tog pojma samo htio istaknuti da je pogrešno tražiti prazninu kao nešto opipljivo. Isto tako je pogrešno tumačiti ju kao nešto negativno.

Dok su u Indiji i ostalim Istočnjačkim zemljama buddhističke škole ograničile svoj utjecaj samo na duhovni aspekt i duhovni razvoj svakog pojedinca, zen u Japanu prožima *sve* faze kulturnog života i poprima svjetovniji karakter. To je jedna od glavnih razlika između zena i mahāyāna buddhizma (kako ga je naučavao Buddha). Inače je zen sačuvao bit Buddhinog učenja i u središte svog nauka postavio dostizanje *satorija* (jap. riječ za prosvjetljenje).

»(…) *satori* (kin. *wu*; sanskrit. *bodhi*) je doživljaj prosvjetljenja, poimanje duha buddhinstva, ono što je Gautama doživio pod bo (bodhi) drvetom i time cilj Buddhinih sljedbenika.«[73]

Postignućem satorija se stječe uvid u pravu prirodu stvari i *prazninu* svih stvari. Praznina tako postaje prava čovjekova priroda koja se tek treba spoznati, a satori trenutak, bljesak pomoću kojeg uviđamo tu prirodu. Satori, nirvāna i sūnyatā su ekvivalentni pojmovi i ne smije ih se shvatiti nikako drugačije. Praznina prožima sve i ne postoji ništa što ne spada pod njezinu oblast. Dostizanjem satorija to i uviđamo – tako spoznajemo četiri plemenite istine, buddhinsku narav svih živih bića i međuprožetost svijeta samsāre i »svijeta« praznine.[74]

Zen buddhisti posebno naglašavaju nesvodljivost zena i njegovog učenja na puke pojmove, jer to vodi do njegovog pogrešnog razumijevanja. Ljudi tako zapadaju u relativnost koju pojmovi sadrže i prazninu počinju svoditi na nešto što je opipljivo i spoznatljivo razumom.

[72] Suzuki, D. T., *Zen i japanski* budizam, op. cit., str. 18.
[73] *Ibid*., str. 71.
[74] »(…) satori je prajñā (intuitivna mudrost), koja je sūnyatā (praznina), koja je nirvāna.« - Phillips, E. Simon., *Zen budizam*, op. cit., str. 71.

»Smisao je zena u pomnjivosti spram same stvarnosti u kojoj prevladavaju tek puke intelektualne i emocionalne reakcije na zbiljnost. Stvarnost je uvijek-mijenjajuće, uvijek narastajuće i neodredivo, koje čini življenje što se nikada ne zaustavlja ni na tren za volju naših rigidnih sustava klasifikacija i okoštalih ideja.«[75]

Zen ne pravi razlike između prosvijetljenog i neprosvijetljenog čovjeka – oboje su isti samo je prosvijetljeni čovjek to i *spoznao*. Svi mi u sebi sadržimo buddhinsku prirodu i kao takvi smo savršeni. Unatoč tome većina ljudi i dalje živi u neznanju i ne trudi se isplivati iz njega. Život treba vidjeti i živjeti u svoj njegovoj punini. *Praznina uma* koju se zen buddhisti toliko trude postići, nije ništa drugo doli izvorna suština uma, buddhinska priroda koja je u svima nama.[76]
Kako bi dostigli stanje satorija, zen buddhisti prakticiraju *zazen* (uspravno sjedenje). Vježbanje meditacije (dhyāne) u zazenu je važan korak kako bi se dostiglo prosvjetljenje – ali zen buddhisti ne vjeruju da je to jedini način kojim se može postići izvorni doživljaj stanja praznine uma.

Phillips navodi osobine satorija koje, prema Suzukiju, postižemo meditacijom (u sjedećem položaju; zazenom):

1) Satori je oslobođen odvajanja subjekt-objekt.
2) Drugo ime satorija je kensho ili uvid u vlastitu prirodu;
3) Rabeći psihološke termine, satori je nadsvijest ili svijest o nesvjesnom;
4) Duhovno probuđenje je meditativni uvid u život i svijest o nesvjesnom.[77]

Zazenom se postiže vladanje tijelom, vladanje disanjem i vladanje umom, pri tome postoje »tri glavne inačice meditacije (zazena): (1) Inačica koja se svodi na ograničavanje svijesti tako što se usmjerava pažnja na jedan jedini objekt (predmet), (2) inačica koja uključuje oslobođenje svodi se na vježbe proširivanja svijesti i (3) inačica koja se svodi na edukaciju intuicije.«[78]

Prva inačica meditacije se još naziva *koncentrativnom meditacijom*. Ona se sastoji u postizanju sveopće koncentracije pomoću ispravnog korištenja metoda disanja i sjedenja u lotus položaju. Osim uspravnog sjedenja i ispravnog prakticiranja udisaja i izdisaja, koriste se i *koani* kao jedna

[75] Premur, K., *Filozofija života zen buddhizma*, op. cit., str.17.
[76] »Suština uma«, »izvorni um«, »prvobitno lice«, »priroda Buddhe«, »praznina« – sve su to nazivi kojima želimo označiti smirenost uma.« - Suzuki, S., *Zen um – početnikov um*, op. cit., str. 183.
[77] Phillips, E. Simon., *Zen budizam*, op. cit., str. 40.
[78] Ibid., str. 35.

od metoda postizanja prosvjetljenja. Koan u doslovnom prijevodu znači javni dokument ili spis a kasnije označava naizgled besmislena pitanja koja učitelji zena postavljaju svojim učenicima. Učitelj postavljanjem nerazrješivih i apsurdnih pitanja pred svoje učenike nastoji ukazati na nesvodljivost zena i onoga što on predstavlja, na puke pojmove. Učenici tako kontempliraju nad zadanim koanima i nastoje pronaći racionalne odgovore na njih. U redovničkim samostanima su učenici redovito dobivali koane i svaki tjedan odlazili na razgovor (*mondo*) kod svog učitelja i tako mu iznosili moguće odgovore na zadani koan. Tek kada su uvidjeli da odgovor kao takav ne postoji i da je svako traženje uzaludno, tek tada su spoznali samu srž zena.

Najpoznatiji zen-koan je Joshuov pas (iz zbirke Mumonkan). Neki redovnik je upitao Joshua ima li i pas Buddhinu prirodu. Joshu mu je na to odgovorio sa *Mu* (*ništa*).

»Svojstva Buddhe u psu?
To je prikaz cjeline, nepobitna zapovijest!
Ako počneš misliti u obliku »da« ili »ne«,
Mrtav si čovjek.«[79]

Joshu je odgovorio na postavljeno pitanje sa ništa, ne zbog toga što ne zna odgovor već zato što samim postavljanjem pitanja i traženjem odgovora na njih zapadamo u krug iz kojeg nema izlaza. Prianjamo uz odgovore i tako ne uviđamo pravu Istinu – da ništa nije stvarno. Postoje brojni koani kojima se nastoji natjerati učenike na razmišljanje a zatim na postepeno napuštanje prianjanja uz ego. Ego je privid, on je nestvaran. U zen buddhizmu se ego (ja) uspoređuje sa krugom bez obujma. Jedino što je stvarno je praznina svih pojava – savršena mirnoća uma. Dok vježbamo zazen mi *jesmo* zazen. U zazenu je najvažniji doživljaj sadašnjosti, treba živjeti ovdje i sada i svoj um neprestano držati u stanju posvemašnje budnosti. Klanjanje redovnika prilikom pozdravljanja ili iskazivanja poštovanja prema Buddhi se također izjednačuje sa zenom.

»Klanjanje je bitno jer tako iznosimo poštovanje ne samo Buddhi već i sebi samome – odnosno mi smo svi Buddhe i izražavajući poštovanje Buddhi mi se sjedinjujemo s njim i tada smo i sami Buddhe. Tako se odričemo dvojnih nazora.«[80]

[79] U svojim komentarima Mumon daje objašnjenje o tom koanu. U: Premur, K., *Filozofija života zen buddhizma*, op. cit., str. 26.
[80] Suzuki, S., *Zen um – početnikov um*, op. cit., str. 59.

Druga inačica meditacije se odnosi na meditativne vježbe proširivanja svijesti. Osim što se učenici fokusiraju na udisaje i izdisaje prilikom vježbanja zazena prakticiraju *sjedenje bez ikakvog cilja*. Smisao takvog prakticiranja zena je da učenici uvide stvari subjektivne i objektivne prirode onakvima kakve one zapravo jesu. Takav oblik meditacije se ne mora vježbati samo u sjedećem položaju – učenici ju mogu prakticirati hodajući, obavljajući neki posao ili jednostavno ležeći. Bitno je da pritom obrate pažnju na ono što rade i kako to utječe na njih, bez toga da se na bilo koji način upliću u osjećaje koji ih tada obuzimaju. Što znači da učenici moraju steći potpunu budnost svojih osjetila.

»Ispravna meditacija pročišćuje um od negativnih misli, no uči nas i da mirnoću uma produžimo i nakon same meditacije, da je zadržimo tijekom cijelog radnog dana neovisno o situacijama u kojima se nalazimo.«[81]

Treća inačica meditacije se može poistovjetiti sa stanjem samadhija (sabiranjem misli u jednu točku). Upravo taj oblik meditacije dovodi do satorija, onako kako je shvaćen u Buddhinom izvornom nauku. Edukacija intuicije zapravo podrazumijeva sveopću budnost – naš um tada postaje svjestan svega što ga okružuje i pritom ne prianja ni uz kakve pojave, samo ih spoznaje i pušta da »teku« dalje.

Postoje dva meditativna pristupa koja se mogu prakticirati:

1) Snažna usredotočenost pažnje na poseban objekt meditacije
2) Proširivanje pažnje meditatora, to jest stanje maksimalne osjetljivosti na unutrašnje i vanjske podražaje.[82]

Prvi pristup se posebice ističe u *Rinzai* [83]zenu. Učenici svoj um moraju usmjeriti na neki objekt sve dok im se on ne izgubi iz misli. Tako se primjerice može usmjeriti pažnja na udisaje i izdisaje ili na plamen svijeće. Um se tako postepeno ograničuje od vanjskih podražaja sve dok ne postane svjestan samo plamena svijeće koji učenik promatra prilikom meditacije. Na posljetku um prestaje biti svjestan i samog plamena te tako postaje *prazan.*

[81] Dinter, B., *Filozofija istine – Samsara I Nirvana*, Biblioteka Dharma, Rijeka, 2010., str. 129.
[82] Usp. Phillips, E. Simons., *Zen budizam*, op. cit., str. 40.
[83] Rinzai i Soto su dvije preostale škole zen buddhizma koje su se međusobno razlikovale po svojim metodama postizanja satorija. Rinzai škola je osim zazena prakticirala i druge metode dok se Soto pridržavao prakticiranja dhyāne (meditacije).

Zen buddhisti se često znaju služiti i šutnjom kao jednim od načina iskazivanja neiskazivog (praznine). To se još naziva i *plemenitom šutnjom*. Netko tko propituje zen učitelja o naravi njegovog učenja ili da mu pojasni riječima što je to prava priroda svega i kako se ona može dosegnuti, od njega može zaraditi koan ili jednostavnu šutnju. Rinzai škola zen buddhizma je poznata po svojim surovim metodama ta postizanje satorija. Osim zazena i koana u Rinzai školi se primjenjivalo i fizičko udaranje učenika ili vikanje na njih kako bi ih se osvijestilo i potaknulo na daljnji rad i vježbu. Bitno je bilo Um držati neprestano budnim i slobodnim kao što to ističe i redovnik Jinshū:

»Tijelo je Bodhi-stablo,
Um je poput sjajna zrcala.
Uvijek ga drži čistim
I ne daj da se nakupi prašina.«[84]

Zen u Japanu prožima sve aspekte života – od umjetnosti poput slikarstva, poezije i borilačkih vještina do običnog ispijanja šalice čaja – što znači da japanski narod svakodnevno proživljava prazninu i živi u skladu s njom.

»Bez mnogo pretjeranosti može se reći da je ikebana zen u dekoraciji, cha-no-yu zen u ophođenju s ljudima, japanski vrt zen u uređenju doma, sumi-e u slikarstvu, i haiku zen u poeziji.«[85]

Zen se razlikuje od izvornog Buddhinog nauka upravo po tome što je prema njemu moguće *osjetiti* i *doživjeti* prazninu prilikom obavljanja svakodnevnih dužnosti. Nije potrebno postati redovnikom ili redovnicom i naučavati o četiri plemenite istine da bi se spoznalo da je svijet prožet patnjom i da svi ljudi žive u neznanju. Umjetnost svih vrsta je neraskidivo povezana sa buddhizmom, no u japanskoj zen umjetnosti se može uočiti i nešto više – tuga zbog *prolaznosti* i *netrajnosti* života. Japanci su dakle savršeno svjesni da je ovaj svijet prožet patnjom i da je pogrešno vjerovati drugačije. Pri tome oni ne »tuguju« zbog toga što sve mora jednom nestati – oni samo naglašavaju to da treba živjeti u sadašnjosti i ne prianjati uz minule događaje i one koji se još nisu dogodili.

[84] Suzuki, D. T., *Zen i japanski budizam*, op. cit., str. 19.
[85] Devide, V., *Japanska haiku poezija i njen kulturnopovijesni okvir*, op. cit., str. 16.

Haiku poezija je posebno isticala prolaznost svega i svijest o prolaznome. To se nije očitovalo samo u kratkoći stihova već i u pažljivom odabiru riječi koje su se koristile.

»Ovaj je svijet
Tek
Kratak san,
Zašto se, dakle, bojati
Njegove prolaznosti? «[86]

Jedna od bitnih odrednica japanske kulture je i jedinstvo čovjeka i prirode – među-prožetost onog materijalnog i duhovnog. To jedinstvo se posebno iskazuje u zen umjetnosti Japana. Priroda odiše prazninom i japanski umjetnik *stvara* iz te *praznine*. Njega praznina nadahnjuje i biva njegovim izvorom. Sam potez kista zen majstora označava svojevrsnu meditaciju. Dok slika, zen umjetnik se mora osloboditi svih štetnih misli – čak i toga da drži kist u ruci – te ne smije prianjati uz predmete koje slika. U zen slikarstvu nije bitno što vjernije prikazati predmet koji se slika niti je uopće bitno što je na slici. Bitno je ono što je slikar naučio prilikom baratanja kistom, a to je *jedinstvo* sa *prazninom*. Osim u slikarstvu, utjecaj zena je zamjetljiv i u čajnoj ceremoniji (*cha-no-yu*). Sam postupak pripremanja čaja je svojevrsna meditacija i stapanje *duha* s prirodom i prazninom kojom ona odiše.

Zen buddhizam je tako postao nešto više od Buddhinog izvornog nauka o četiri plemenite istine i slijeđenju puta koji vodi do prosvjetljenja. Iako je zadržao većinu izvornog Indijskog nauka, poprimio je neke nove karakteristike koje se posebice očitavaju u načinu života japanskog stanovništva. Zen je tako »izašao« iz samostana i postao glavno nadahnuće japanskim umjetnicima, kao i način života uopće.

»Mistiku zena ne čini (…) simbolička smrt bića i njegovo ponovno rođenje u ozarenju božanskim duhom, već je mistika zena u povratku samim stvarima, njihovoj konkretnoj i živućoj biti, njihovoj posebnosti i nesvodivosti u stanju čistog i neometanog iskušavanja biti bića i samog sebe…«[87]

[86] Stevens, J., *Tri klasika zena – Ikkyū, Hakuin I Ryōkan*, op. cit., str. 45.
[87] Premur, K., *Filozofija života zen buddhizma*., op. cit., str. 12.

4. Zaključak

U vremenu prije nastanka buddhizma su prevladavale materijalističke doktrine koje nisu priznavale ikakav opstanak individue nakon smrti niti kaznu za loša djela. Kasnije se javlja ideja o »vječnoj individualnoj duši koja se, nakon što je bila vezana nebrojenim egzistencijama, vraća svojem izvornom stanju čistog duha kao nagradu za nagomilane zasluge«.[88] Između ta dva stajališta – materijalista i eternalista, Buddha je zauzeo *srednji put*. Od eternalista je preuzeo učenje o gomilanju zasluga putem niza napredujućih egzistencija no odbio je učenje o postojanju vječnog duha – duše (ānatmana). Mnogi su njegovo učenje o ānatmanu protumačili kao pesimističko. Prema takvom shvaćanju, nakon smrti individue ne postoji ništa – nema vječnog utočišta u kojem bi prebivali i bili ispunjeni i sretni. Buddhizam međutim ne naučava da ne postoji dio nas koji opstoji negdje nakon naše smrti, on nam samo želi poručiti da ne smijemo prianjati uz svoje ja jer je ono netrajno i ne donosi nam ništa osim vječne patnje. Nakon smrti započinje novi život na ovome svijetu u novom tijelu. Pri tome se dio nas mijenja a dio nas ostaje isti – što znači da ne postoji nikakav trajni entitet već prolazni. Duša bi se tako poimala kao prolazni a ne vječni entitet koji prebiva u nama. Buddha je izbjegavao upotrebu termina duša jer je znao da će to dovesti ljude do krivih pretpostavki i da tako neće moći shvatiti ono što je zaista bitno. Dokle god prianjamo uz naše prividno i prolazno ja i uz vječnu dušu, živjeti ćemo u neznanju i nećemo se moći iskobeljati iz reinkarnacijskog ciklusa koji nam ne donosi ništa doli patnju. Buddha ističe da se ljudska bića sastoje samo od pet skandhi (elementi postojanja) – oblika, osjeta, predodžbe, volje i svijesti. Ti elementi tvore naše prividno fizičko postojanje u ovom svijetu relativnosti. Kako bi se spasili i izašli iz karmičkog kruga preporađanja, buddhisti još za života teže postići stanje nirvāne. Nirvāna je krajnji cilj koji se dostiže slijeđenjem srednjeg puta koji je u mahāyāna buddhizmu ekvivalentan sa osmerostrukom stazom. Prva etapa tog puta je spoznaja ili razumijevanje, odnosno prihvaćanje četiri plemenite istine i njihovo ispravno razumijevanje te uviđanje da ne postoji vječno ja. Duhovni dio individue se također sastoji od dijelova baš kao što se njegovo tijelo sastoji od atoma. Svakog od nas sačinjava pet skandhi ali nam biće prožimaju i dharme. Dharma je jedna od najvišeznačnijih riječi u buddhizmu. Najjednostavnije ju možemo prevesti kao energiju koja prožima sve, pri čemu je istovjetna sa buddhinskom prirodom koju posjeduju sva živa bića i koju prenose u nove živote. Osim tog značenja, dharma predstavlja i zbir Buddhinog nauka te univerzalni zakon prirode –sve što je jednom nastalo, mora i propasti. Bitno je naglasiti da dharme nisu ništa vidljivo i opipljivo

[88] Ščerbatski, F., *Koncepcija buddhističke nirvane*, op. cit., str. 106.

već sadržaji svijesti. Iako one čine temelj sveg postojanja, isto tako su netrajne i nepostojane kao i sve ostalo, što će reći da su u neprestanom kretanju i međusobno uvjetovane. Dharma koja nije uvjetovana ni jednom drugom dharmom nije ništa drugo doli nirvāna sama. Nirvāna je također interpretirana na razne načine i pridodani su joj razni ekvivalentni pojmovi poput sūnyate, prajñe, Apsoluta, Vječne Istine etc. To su sve samo pojmovi, ne smijemo prianjati uz njih. Nirvāna označava utrnuće, što znači da dosezanjem tog stanja prestajemo postojati u potpunosti – nismo više podložni patnji niti ćemo se nanovo roditi. To možda većini ljudi zvuči zastrašujuće, no buddhistima je to cilj kojem streme. Nirvāna je u mahāyāna buddhizmu neko vrijeme bila samo usputna stanica za postizanje prajñe (transcendentalnog uvida). Prema tom shvaćanju je ona bila viđenje buddhinske prirode svih bića dok je prajñā ujedno uključivala i suosjećanje za druga bića. Kasnije se prajñā i karuna (suosjećanje) poistovjećuju sa nirvānom. Nirvana kao sūnyatā (praznina) ne označava samo utrnuće svega već i nepresušni izvor svekolikog znanja. To je posebice naglašavao zen buddhizam. Iako je zen buddhizam zadržao većinu Buddhinog izvornog nauka, učenje o sūnyati je pretvorio u nešto dostupno svima. Sūnyatā shvaćena kao praznina je bila nadahnuće brojnim zen umjetnicima i iskazivala se u njihovim djelima. Tako, primjerice, sumi-e slikar ne nastoji popuniti svoju sliku sa raznim motivima niti nastoji oponašati te motive poput zapadnih umjetnika – on nastoji prikazati prazninu tih predmeta. Zen buddhisti također uvode nove elemente u vježbe kojima se nastoji pročistiti um od misli i dosegnuti savršenu prazninu uma. Osim dhyane (meditacije) u sjedećem položaju (zazenu), zen majstori koriste i koane kojima propituju svoje učenike. Pri tome žele ukazati da je nemoguće riječima izraziti ono neizrazivo – nirvānu – i da ne treba „misliti“ već se jednostavno prepustiti vježbama meditacije. Buddhizam nas uči o pravoj istini, on nam ne želi dati nekakve lažne nade niti nas uputiti u krivome smjeru. Samim rođenjem smo dobili mogućnost osvijestiti našu buddhinsku prirodu i izaći iz neznanja. Istina nam je nadohvat ruke no radije prianjamo uz ono lažno jer nam pričinja zadovoljstvo.

Baš kao što je japanski haiku majstor Ikkyū napisao u svom djelu Gaikotsu (kosturi): Ljudska su bića zaista stravična stvorenja.

»Jedan jedini Mjesec
Blistav i jasan
Na nebu bez oblaka;
A ipak posrćemo
U tmini svijeta.«[89]

[89] Stevens, J., *Tri klasika zena – Ikkyū, Hakuin I Ryōkan*, op. cit., str. 45.

5. Literatura

Clearvision, The Three Marks of Conditioned Existence.
URL:*http://www.clear-vision.org/schools/students/ages-17-18/Nature-of-Reality/three-marks.aspx* (2014-08-19)

David-Neel, Alexandra., Yongden, Lama. (1997.) *Tajna usmena učenja tibetanskih budista*. Zagreb: Naklada MISL

Devidé, Vladimir. (1985.) *Japanska haiku poezija i njen kulturnopovijesni okvir*. Zagreb: Naklada Ljubljana

Dinter, Brian. (2010.) *Filozofija istine – Samsara i Nirvana*. Rijeka: Biblioteka Dharma

Encyclopedia Brittanica.
URL:*http://www.britannica.com/EBchecked/topic/547273/skandha* (2014-08-17)

Oldenberg, Hermann. (2007.) *Buddha – Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*. Zagreb: Demetra

Phillips, E. Simon. (2000.) *Zen budizam*. Zagreb: Zagrebačka naklada

Premur, Ksenija. (2000.) *Bergson i Buddha*. Zagreb: Naklada Jurčić

Premur, Ksenija. (2003.) *Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića*. Zagreb: Naklada Lara

Ravel Jean-Francois i Ricard Matthieu. (2010.) *Redovnik i filozof*. Zagreb: Naklada Pelago

Skupina autora. (1991.) *Religije svijeta*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske

Stevens, John. (2000.) *Tri klasika zena – Ikkyū, Hakuin i Ryokan*. Zagreb: Društvo Hrvatskih haiku pjesnika

Suzuki, D. T. (2007.) *Kršćanski i buddhistički misticizam*. Split: Naklada PARALELE

Suzuki, Shunryu. (2001.) *Zen um – početnikov um*. Zagreb: Naklada Biovega

Suzuki, D. T. (2000.) *Zen i japanski budizam*. Zagreb: Društvo Hrvatskih haiku pjesnika

Ščerbatski, Fjodor. (2004.) *Koncepcija buddhističke nirvane*. Zagreb: Demetra

Veljačić, Čedomil. (2004.) *Philosophia Perennis – svezak drugi*. Zagreb: Demetra

Veljačić, Čedomil. (1978.) *Razmeđa azijskih filozofija – knjiga prva*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber

Vinšćak, Tomo. (2011.) *Tibetski buddhizam i bön*. Zagreb: Naklada Ibis