

buddhizam i etičke konsekvence autonomije spoznaje

nenad fišer

śraddhatvāḍ bhajate dharmam prajñatvāḍ vetti tattvataḥ prajñā pradhānam
tv' anyoḥ śraddhā bhvāṅgamāsyā tu.

(Nāgārjuna: Ratnāvālī)

Nije bespredmetno pitanje o smislu obraćanja starini, o naporu da se premosti jaz stoljeća, čak milenija, koji nas dijeli od kultura čijim se duhovnim blagom želimo oplemeniti, posebno kada je riječ o tokovima u kojima ne možemo neposredno prepoznati i vlastita izvorišta.

Značaj povijesti filozofije ne iscrpljuje se unutar granica kakve ima, recimo, poznavanje povijesti neke od tehničkih disciplina (osim ako beslovesna mašinerija nekontrolisane, destruktivne znanstveno produkcije ne dovede čovječanstvo do ponovnog sricanja prvih lekcija neke fiktivne enciklopedije razvoja znanosti, što je još uvijek dosta optimistički intonirana mogućnost. mogućnost. leži u koordinatama Jaspersova stava da su veliki mislioci, bivajući – iznad svoga i bilo kojeg vremena, ujedno i svi zajedno savremenici. Poimajući svijet kao svijet inteligibilija, čini se prastavnom teza da nužnost smislenog, logosnog saodnošenja inteligibilija implicira logosnost svijeta, dakle mogućnost raz-otkrivanja filozofijski istinitog kao pretpostavljene tačke ishodišta istinsosne spoznaje. Podjednako nužan imperativ autonomnosti spoznaje računa upravo na tu samoevidentnost filozofijski istinitog (na osnovu prastavne homologije): u procesu transcendentale elucidacije, to je mjesto iskoračenja iz svijeta privida, locus u kojem konvergiraju ispravno mišljenje i ispravno djelanje.

No, budući da svijet privida podjednako jeste kao skup (sistem?) inteligibilija, ne postoji filozofijski čvrst argument po kojem vremenski slijed nužno znači i napredujući spoznaju, odnosno, da je povijest po sebi garancija duhovnog napretka. Stoga se smisao filozofskog mišljenja ne može iscrpljivati u vlastitoj povijesti, kako to ističe i Masson-Oursel kao izvorišnu postavku komparativne filozofije. ¹ Ono se nužno vraća svojoj prošlosti, u tom je kretanju prepoznaje na novi novi način i time čini sa-vremenom. U tom se smislu, kao osnovni preduvjet napredujuće spoznaje, pojavljuje ono što bismo nazvali »povijesnim pamćenjem«.

Obraćanje starini reflektira i jedan psihološki element koji, sa svoje strane, proizlazi iz intuicije o nužnosti jedinstva *he* i mišljenja »... unutar ideje jedne u svojoj povijesti vječne istine« (Jaspers). Preispitivanje stepena uzajamnog doticaja između onoga što jeste i što treba da bude, rezultira kritičkom komparacijom, ali ine i uvidom u istinosnu, fundamentalnu analožnost (homologiju).

Ontološki problem mogućnosti oslanja se na tezu nužnu svakom transcendentnom promišljanju – da postoji upravo mogućnost *aktualizacije* one tačke jedinstva bića i mišljenja u kojoj najviše ideja (možemo ih i ovdje grubo naznačiti kao dobro, lijepo i istinito) ne samo da jesu, nego se prepoznaju kao jedno onoga što biva.

Na mogućnost da se tako, realiter, prepozna, i aktualizira svijet računa psihološka pretpostavka da su takva stanja svijeta ne samo moguća (kao mogućnost bitka, kao odnosa spoznajnog subjekta i svijeta), nego da su i bila, ili barem – da su postojali segmenti povijesti u kojima se živjelo tome mnogo bliže no što je to slučaj sadašnjice. Obilje kulturnih svjedočanstva govori o duhovnom obraćanju već bilom i prošlom kao onom osvijetljenijem, autentičnijem, udaljenom od *Weltnacht der Seinsvergessenheit*, u čijem znaku se sadašnje raspoznavalo. I sve velike periodizacije povijesti, kakve nalazimo od drevnih kultura američkog, kontinenta do Indije, o sadašnjosti (tadašnjosti) govore u terminima perioda rasapa, propasti, dekadencije. U osnovi te klasifikacije jeste duboka vjera u mogućnost rekonstrukcije izgubljenog, jer teza o njegovom negdašnjem bivanju, na razini psihološkog ubjedenja, postaje garancijom realne mogućnosti njegove resemancije. Takvi duhovni stav koji pretpostavlja izgubljenost, otuđenje, udaljevanje, implicite računa i na postojanje podvajanja u procesu samousmjeravanja povijesnog toka kulture, koje će biti djelatno sve dok se ne razriješi, apsolvira (vratiti se sebi samome: kao Čovjek, kao Ideja).

Istraživanje povijesti filozofije, kao nužan agens njene aktualizacije, polazi od spoznaje o jedinstvu primordijalnog materijala metafizičkog promišljanja. Taj apriori označava filozofiju kao transcendentno razotkrivanje-razjašnjavanje njenih počela (gnoseoloških – ontoloških), odnosno, počela (gr. arhé) filozofskog promišljanja u raznim međusima artikulacije logosa (povijesti razvoja filozofijskih sistema). Obje komponente konstituiraju filozofiju u njenoj arheološkoj dimenziji – kao znanost o počelima.

Različitosti filozofskih sistema bile bi, otuda, poimane u duhu Jaspersova stava po kojem »postoji mnogostrukost filozofski istinitog u mnogostrukosti čovjeka, a jedinstvo tog istinitog samo je u jedinstvu mogućih komunikacija ljudi unutar ideje – jedne u svojoj svojoj povijesnosti vječne istine«, čime se uspostavlja ideja o *philosophia perennis* kao temelju na kojem je moguće prepoznavanje i osvjedočenje logosa spoznaje i logosa bitka kao jednog. U sličnom smislu, ukazujući na značaj »sveukupne lingvističke-komunikacijske situacije«, J. H. Randall govori o raznolikosti artikulacije logosa na nivou korespondencije ideja i funkcionalnih termina ili pojmova fundamentalnog kategorijalnog ustrojstva unutar različitih filozofskih sistema.² Razumijevanje. Razumijevanje njihove povijesne pozicije se time, povratno, konstituira u domenu filozofije kulture.

Mada se čini da sistemsko filosofiranje nužno dovodi do vlastite razgradnje, gdje se, prema Borgesu, sistem pokazuje kao »... ništa drugo do potčinjavanje svih vidova svijeta bilo kojem među njima«, ostaje pretpostavka organiziranja (supraordinacije?) sistema do onog koji obuhvata, po filozofijski relevantnim momentima, sve vidove bivstvene cjeline istine. Ta spoznaja, aktualizirana prema formalnom načelu konačne neprotivječnosti, počivala bi na svijesti o počelima, te otuda, sadržala mogućnost ekstenzije, anticipacije svih mogućih dijalektičkih preobrazbi filozofijski primordijalnog jedinstva istine.³ Istodobno, time se podrazumeva da se proces rasvjetljavanja pojmliovog nikada ne okončava; bilo da ga poimamo kao asimptotičan ili divergentan.

Transcendentno rasvjetljavanje pojmliovog realizira se unutar diskursivnog univerzuma filozofskog promišljanja i njemu imanentnog kategorijalnog ustrojstva. Čak i onda kada samo naznačava »most ka nediskursivnoj spoznaji«, jezik, kao ono »najneposrednije posredujuće« mišljenju, postavlja se kao početno pitanje. Pri tome, misli se na jezik kao fenomen u kojem se sabira sva logosna struktura misli, dakle – kao predmet kako filologije i lingvistike, tako i logike. Imajući u vidu problematiku duhovnog sa) obraćanja onome što prepoznajemo kao neisto vlastitom duhovnom okružju – kao različnost kulture, kao različnost filozofijske refleksije logosa – postavljaju se pitanje mogućnosti razumijevanja-svatanja (uvažavajući njihovu distinkciju). Ono se, polazeći od filozofskog teksta (još na razini prevode-nja), kao najneposrednije objektivizacije onoga što u vremenskom razju od »prošlog« do »sadašnjeg« posreduje misao s kojom se susrećemo kao diferentnom u odnosu na vlastitu, nužno eksponira kao određena interpretacija: »... ne samo interpretacija neke knjiške realnosti, nego interpretacija subjektivno aktuelne misli. ⁴ Napuštanje »utopističkog ideala formalne filološke analize«, kako je kvalifikuje Veljačić ⁵ nije stvar odbira nego uvida u strukturu procesa sazumijevanja i eksplicacije, što nije spoznaja karakteristična samo za mislioe hermeneutičkog opredjeljenja.⁶

Problem Problem razumijevanja interpretacija postavlja se u perspektivi kontekstualne-povijesne distance. Čini se da čak i u rasponu između pristupa fenomenološke i objektivističke hermeneutike postoji implicirana mogućnost realizacije spoznaje koja se reflektira podjednako validno u obje instance (kontekstualne i povijesne diferencije). ⁷ Most između različitih horizonata, supraindividualno svojstvo sporazumijevanja-jezika, naznačava sposobnost transcendiranja vlastite »predeterminiranosti«. Cjelina takvih saobraćanja podrazumijeva obuhvatan, uslovno univerzalan horizont, prema ideji o međusobnoj otvorenosti sučeljenih misli. Počela takve dijalogičnosti nadilaze, u krajnoj instanci, vremensku ukotvljenost, baš kao što je to slučaj s pretpostavljenim počelima poimanja povijesnog kontinuiteta. Kao konstitutens samoaktualizacije vlastite misli, takvo saobraćanje sadrži nedvojbene heurističke ambicije.

Formalna filološka analiza, koja počiva na ideji o terminološkoj »korespondenciji bez ostatka«, zastaje na seciranju teksta koje zahvata pitanje poimanja upravo onoliko koliko fiziološka analiza mozga može odgovoriti na problem konstituiranja logičkih kategorija. Stoga, »... najspektakularnija stvar koju filolog može učiniti jeste da razbije tekst na komade i pokaže da ti dijelovi potiču iz drugih tekstova, za koje, ukoliko nisu pronađeni, valja pretpostaviti da su izgubljeni. ⁸ Kako je taj isljednički posao moguć tek na osnovu poimanja, operativna sredstva filologije ne zahtevaju ono što je duhovna pozadina, čiju partikularnu, necjelovitu fiksaciju prezentira raspoloživi tekst. Rekonstrukcija tog idejnog okružja, kao preduvjet razumijevanja koje bi pentriralo »iza« tekstualne osnove, podrazumijeva ekstralingvističke elemente.

Vanjezičko iskustvo, koje Veljačić naziva »aktivnom pobudom psihološkog uživljanja«, omogućuje da u sprezi sa diskurzivnim-logičkim elementima poimanja možemo misliti u onom smjeru u kojem bi vodila refleksija imanentna duhu određene filozofije i o pitanjima o kojima ne postoji prvotan, eksplicitan zapis.⁹

Zbog akcenta na ispravnom djelanju, što podrazumijeva subjekt kao cjelovito biće, a ne samo locus spoznaje, razumijevanje mnogih filozofskih sistema poniklih u kulturama Istoka zahtijeva, u izraženom stepenu, rezonanciju bića i mišljenja, ukidajući pri tome diferencijaciju »unutaršnjeg« i »vanjskog«. Stoga će pristup istraživanja na osnovu samo »akademске znatiželje«, gdje se ostaje uvijek »onkraj« (tj. predmet istraživanja se pokazuje samo kao »vanjski«), rezultirati necjelovitim razumijevanjem. Ukoliko i nismo u mogućnosti momenat aktivne pobude psihološkog uživljanja realizirati, kao simptom nedostatka filozofsko-psiholoških motiva, možemo barem vlastitu intelektualnu čestitost naznačiti notirajući svoje razumijevanje kao parcijalno.¹⁰

Povijesno različita situiranja filozofijske misli, u kulturno-istorijskom kontekstu, kao da imaju višeznačan uticaj na heurističke momente i filozofijske motive obraćanja prošlosti.¹¹ S jedne strane, radi se o distanci koja, objektivno, ne ostavlja nikakvu drugu mogućnost osim da prezentni filozofski materijal postavlja kao osnovu na kojoj – preko koje će se aktualizirati vlastita misao (a da li bi htijenje većeg značaja uopšte i moglo da se postavi?). Istovremeno, ta subjektivna misao odriče se utopističke ambicije da opetuje cjelokupan sistem interferencija, koji je, u kulturno razini, bio ona objektivna pozadina na kojoj je je jedna negdašnja misao ostavila svoj trag. Uočena distanca premostiva je isključivo u mediju samosvjesnog subjektiviteta (odnosno, prema P. O. Kristelleru, time što će materijalna polazišta, npr. tekstualna osnova, biti uput, koordinatna naznaka jednog prostora zahvaćena poimanjem i introjecirana kao kultivaciona podloga razvoja subjektivne misli). Pod subjektivnom mišlju ovdje se podrazumijeva istinosna refleksija *autonome* svijesti, dakle ona misao koja nije naznačena kao subjektivna samo po mjestu njena prebivanja (jer se ona, heteronomički, sasvim udobno može tu smjestiti i zahvaljujući prostoj mnemotehnici), već po tome što samouspostavom ne priznaje višeg arbitra istine do vlastite kritičke refleksije.¹² U tom se preispitivanju istinito ne postavlja mimo vlastite ontičke pozicije, dapače – tek tu se svaka subjektivna misao prepoznaje kao fundamentalno samoposmatranje, oslobođeno svake vjrednosne prejudicije (kako Freud misli, »Kritilose Selbstbeobachtung«). Čini se da se svaka misao koja pretenduje na ontološki dohvačaj ne može legitimirati ukoliko zaobilazi osvjedočenje individualiteta u prvju instanci. Dokaz individuali-

teta (njegova ontološka verifikacija) znači uzajamno prepoznavanje vlastitog bića i mišljenja kao nedjeljivih. Odnos subjekta i objekta u tom elementarnom jedinstvu pokazuje se kao hipostaza dvaju tačaka plauzibilne ose vrtnje refleksije. Mislim da je tek s te tačke jedinstva, kada se pitanje odnosa »unutarnjeg i vanjskog« postavilo ne samo kao spoznajno-teorijsko nego i etičko, moguć smislen probaj iz tvrdave solipsizma tvrđava-zatvora; tvrđave-utočišta). Um koji želi samo pokazati da umije da umije ostanje uvijek samo na nivou praznog *pokazivanja* (naravno, ne u Wittgensteinovom smislu), upirući prstom ni u šta, ali opčinjen umijećem upiranja prstom. Konačno, ta prosta tautologičnost ostavlja ga nezadovoljenim, ma koliko se pribjegavalo raznolikim vještinama maskiranja krinkom usložnjavanja i neprednih posredovanja.

2. AUTONOMNA LIČNOST I ETHOS SPOZNAJE

– Refleksije buddhističke tradicije –

Um je preteča svih stvari on ih tvori i njima upravlja.

(*Dhammapada 1.2*)

Misliti autonomiju svijesti (kao instancu međuovisnog odnosa prema ethosu spoznaje i njihove korelirane kultivacije) u koordinatima suvremenosti, a prema uzor(k)u buddhističke tradicije, ne znači ništa drugo do prepoznavati jedno opšte, antropološki utemeljeno načelo kao punovažeće i u povijesno izmjenjenim okolnostima. Refleksijom tako izmjenjenih, prestrojenih i usloženih ontičkih mijesta o površinu (ili radije: dubinu) uvida jedne egzemplarne duhovne kulture, ne mislim naznačiti samo puki odraz trajnih problema i njihovog »iščitavanja« po vizuri nekog od – izama, već pokazati određene aspekte afirmacije humanističkog ethosa, kako je on artikuliran u buddhističkoj tradiciji; ethosa čija počela u povijesnoj distanci¹³, kao sveprisutna zahtjevnost, potvrđuju pretpostavke o *sanātana dharma* u smislu u kojem Jaspers misli *philosophia perennis*.

Buddhistička misao, posebno ona ranog perioda, koju možemo orediti najbliže prema njenom intervertornom usmjerenju akosmičke metafizike, za predmet filozofijske analize uzima kao temeljni problem egzistencijalnu patnju (*dukkham*) i put njenog razrješenja.

Etički osnov ispravnog djelanja, koji podrazumijeva učenje o *karmi* kao »plodu koji dozrijeva«, izgrađuje se na samokultivaciji proistekloj iz ispravne, autonomne spoznaje – samosvjesnog subjekta. Analiza egzistencijalne patnje, otuda, neminovno uzima za početnu tačku neznanje (Sskt: *avidyā* Pali: *avijjā*), koje Veljačić označava kao »metafizičku neadekvatnost transcendentale strukture spoznajnih sposobnosti.«¹⁴ Taj spoznajni proces nije samo jedna od dvaju strana teorijsko-praktičke podijeljenosti, među kojima zjapi etički hiatus, već upravo obratno – dio cjelovitog procesa u kojem se ispravna misao prepoznaje i udjelovljuje u ispravnom djelanju. Logički tok i izvjesnost ekspozicije takva učenja ukazuje na njegovu obuhvatnost i konsistenciju, no sam »dokaz« mjesto svoje provjerbe nalazi u udjelovljenoj redukciji i konačnom ukidanju patnje. Kao »dokaz« (navodnicima želim istaći da se ovdje dokaz ne misli preko formalnog, silogističkog slijeda), on je, stoga, samoreflektivan; kao obostrano ogledanje misli i djela u mediju savijesti (cf. *Saṅkha dhamma sutta* 42.8) tokom procesa njihova oplemenjivanja (*bhavana*). Mjesto osvjedočenja, još jednom da istaknem, biva vlastito biće u njegovoj odrešenoj egzistencijalnoj položenosti, a to je iskustvo tranzitivnog tek na nivou uputa ka njegovom dosegu u okružju vlastitog bića (»Sami treba da izvršite napor. Budni vam mogu tek pokazati put«, *Dhammapada* 276). Stoga, on zahtijeva hod od instance samoprepoznavanja do, heideggerovski rečeno, odgovornog bivanja. Odgovorno bivanje podrazumijeva individualitet; određen nedjeljivim ethosom, on ne poznaje (priznaje) diferenciju unutarnjeg i vanjskog, privatnog i obznanjenog, ezoteričkog i egzoteričkog – on se realizira nužno bez ostatka (*avasesam*).

»Učenje sam izlagao ne razlikujući unutarnje i vanjsko; jer... *Tathāgata* nije poput učitelja koji u stisnutoj pesnici skriva nešto za sebe«. *ācariyamutti*)

(*Mahāparinibbāna Sutta*, D.2.99)

Jedinstvenog egzistencijalne istine (koju i Veljačić korelira s Heideggerovim *Jemeinigkeit*, kao svojstvo Daseina, cf. »Sein und Zeit«, I dio, 9) raznolikost svojih saočitanja podvodi uvijek pod patnju kao njen trajni imenitelj, ali i patnju koja-koju prožima privid stalno vanjskog uzrokovanja čije smo zlosretne žrtve.

Razobličjenjem tog privida ona se pokazuje kao izvorišni materijal istinskog uvida, fundamentalni podsticaj djelatnosti duha na njegovo vlastito pročišćavanje in actu.

Nalazim ilustrativnim sličan uvid Vitora Franka, ponikao na podjednako razarajućem flou patnje i razrješavan sviješću o ličnoj odgovornosti. Izvorište doživljaja patnje prepoznaje se, time, kao unutarnja uzamknulost duha u iščekivanju razrješenja »izvana«, mimo sebe sama.

»Nije na čovjeku da stavlja pitanja o smislu života – nego obrnuto, da se njemu stavlja pitanje, da on treba na pitanja odgovoriti – na pitanja što mu ih život stavlja; te da je to njegovo odgovaranje uvijek odgovor »djelom«, tj. da se na »životna pitanja« jedino aktivnošću može doista odgovoriti – na njih se odgovara tako da svatko preuzima odgovornost za vlastitu egzistenciju. Egzistencija je uopće doista naša... jedino ukoliko za nju uzimamo odgovornost. Ali odgovornost za vlastitu egzistenciju nije samo odgovornost »djelom«, ona je također odgovornost *hic et nunc* – u konkretnosti svačije trenutačne situacije. Za nas je, stoga, egzistencijska odgovornost uvijek odgovornost ad personam (osobna) i ad situationem (u datim okolnostima).¹⁵

Zadobiti sebe sama¹⁶ najteži je zadatak strpljivog samousavršavanja. To buđenje nastaje u tišini smirenog i uravnoteženog duha, iz kojeg su uklonjena teška zvona (da parafraziram metaforu napuklog gonga iz Dhammapade 134) haotičnih htijenja, strasti i žedi (Sskt.: *trṣṇa*, Pāli: *tahhā*). Njihana nepostojanost egzistencijalnim tokovima, odzvanjala su uvijek istim osjećajem patnje (*sabbe saṅkhārā anicca; sabbe saṅkhārā dukkhā*).¹⁷

»Skлонost prema užitku u osjećaju radosti, treba napustiti. Sklonost prema odvratnosti prema osjećaju patnje, treba napustiti. Sklonost prema neznanju u osjećaju ni-radosti-ni-patnje, treba napustiti.«¹⁸

(*Pahāna sutta*, S.36.3)

Pomakom ka kosmološkom učenju tzv. Mahayanskog buddhizma (naročito u poznoj, religijski obojenoj fazi) stvorene su pretpostavke slabljenja etičkog napona o kakvom svjedoči rana buddhistička tradicija. Zamjena ideala »Zaslužnog« (Sskt: *arhant*, Pāli: *arahant*) idealom *Bodhisattve* koji se, prosvijetljen, »žrtvuje za druge« odlažući svoje utrućue (Sskt: *Nirvāna*, P.: *Nibbāna*), postavlja lako zloupotrebljiv okvir dvojnog morala; »autentičnog« (unutarnjeg) i »instrumentalnog« (vanjskog, ali opravdivog) »višim ciljevima u korist drugog«¹⁹, što je protivno izvornom etičkom polazištu Buddhe. Tako nailazimo, u poznom, mahayanskom buddhizmu, na primjere manifestacija onečišćavajućih prijanjanja, npr. uz materijalne blagodati laičkog života, ali »ne radi njih« (pa, dakle, nisu proizvod određene žedi i nemaju karmički lošu rezultantu), već u »odgojne svrhe«, u sumnjivom didaktičkom postpku »razvijanja uvida kontrastiranjem« (npr. kkod *Vimalakīrtija*). Interesantno je da je nedavno gostujući sannyasina iz Biharske škole joge, prilikom svog predavanja u Beogradu, sasvim ozbiljno objašnjavala kako se neki moderni guru (glavni izvoznik artikl azijskog potkontinenta) za pravo »žrtvuju« zgručujući goeleme milione i nekretnine, e da bi oslobodili svoje sljedbenike karmički pogubnog dejstva novca. Takve »žrtve« poznate su još i više iz povijesti institucioniziranog katoličanstva.

Vjerujem da je jedan od temeljnih razloga interesa zapadne kulture upravo za pozni, mahāyānski buddhizam, u prepoznavanju tog »žrtvovanja iz samilosti« u vlastitomu kulturnom obrascu hrišćanske tradicije. Štaviše, mahāyānski izabavitelj *Bodhisattva* ima sva obilježja hrišćanskog mučenika, kako to pokazuje, na primjer, uporedba izvoda iz tekstova *Aksayamati nirdeśa* i *Vajradhava sūtra* iz *Sikṣāsamuccaya*²⁰ s biblijskim tekstovima, napose *Isaiah 53:3-12*.

U svijetlu ethosa svakog kosmološkog usmjerenja, mahayanski buddhizam, koji svoju soteriološku funkciju vidi u izbavljenju svih bića svekolikog univerzuma, smatra theravādinski ideal isključivog samopostignuća ograničenim i sebičnim. Poseban predmet omalovažavanja postaje lik utihulog mudraca, *pratyeka buddhe* (Pāli: *paticeka buddho*) koji je, u punom smislu riječi, samosvojan, oslobođen vlastitim, autonomnim uvidom. Spoznajući njegovu neizrecivost – intranzitivnost, jer nadilazi mogućnosti diskursivnog poimanja (*paramārtho hi āryāṇām tāsṇimbhāvah*), *pratyeka buddha* ostaje utihulim za drugo.²¹ Njegov je uput drugima neverbalan (*avācya*); *pratyeka buddha* je uzor vrline na način na koji se u uzornom djelanju saočituje ispravna spoznaja kao okvir jedinstvenog etičkog obrasca.

– Svitac i Sunce –

»Svitac (leteći u noći) ne misli da će njegova svjetlost širom obasjati cijelu Indiju. Tako ni sljedbenici²² ni *pratyeka-budde* ne smatraju da, po svom punom prosvjetljenju, treba da povedu i druga bića ka Nirvani. Ali kao što sunčev disk, po izlasku, obasja cijelu Indiju, tako i *bodhisattva*, prosvijetlivši se u cjelosti, Nirvāni privodi bezbrojna bića.«

(*Pañcaviṃśantisāhasrikā Prajñāpāramitā*)

Ovaj mahayanski dijalog Buddhe i Saripute (Pāli: *Sāriputta*), metaforom dvaju izvora svjetlosti izvršno ilustruje mahayanski odnos prema idealu dvaju različitih tipova isporavnog djelanja, od kojih prvi (theravādinski) kao da biva zaklinal za jedan etički krucijalan momenat, a sam po sebi sadržan je u cjelosti u potonjem (kao što to podrazumijeva klasično samoodređenje »Mahāyāne« prema *Hīnayāni*).

»Privođenje bezbrojnih bića Nirvāni«, kao vrhovni ideal ispravnog djelanja, nesumnjivo je heterologičan u odnosu na izvorne Buddhine stavove o autonomiji moralne ličnosti i samosvojnosti procesa karmičkog oplemenjivanja:

»Tako, Ānando, morate biti svoja vlastita svjetlost, svoje vlastito utočište. Ne tražite ga ni u čemu izvan sebe samih. Držite se čvrsto istine kao svjetiljke i utočišta i ne tražite ga nikome do samome sebi. Prosjak (Sskt: *bhikṣu* Pāli: *bhikkhu*) postaje svoja vlastita svjetlost i utočište, istrajno pazeći na svoje tijelo, osjećaje, opažaje, stanja i misli, nadvladavajući žudnje i malodušnost, koje vladaju nad običnim ljudima; tako da njegov napor nikada ne popušta, da je samosvojan i sabrana duha.«

(*Mahāparinibbāna sutta*, D.N.2.99)

Ovaj Buddhin izričaj, od suštinnog značaja za razumijevanje ranobuddhističke filozofije²³, ekspliciraju in nuce stihovi iz *Dhammapade*:

»Svako je sam svoj zaštitnik; zar bi iako drugi to mogao biti?« (12.4)

»Svako je sam izvršitelj zlodjela i sama je sebe njime ranio; Svako sam sebe od zla sudržava i sama sebe (dobrom) pročišćava.

Čistota i nečist od nas samih zavise:
Nikad niko ne pročisti drugoga!« (12.9)

»Ne zanemarij vlastitu svrhu za tuđu,
ma kako uzvišena ona bila.
Kada shvatiš pravilno svoju svrhu,
posveti joj se u cjelosti!« (12.10)

Dakle, moglo bi se zastati već kod toga da je po prirodi samoaktualizacije etičkog bića nemoguće biti tuđi spasitelj, ma koliko bila privlačna predodžba nesebičnosti »onoga koji se žrtvuje za druge«, odnosno – ma koliko ličnu neobaveznost i komoditet obećavala mahāyānska ideja karmičkog transfera (*pariṇāmanā*).

Moguće je, dalje, razviti i kritiku takvog poimanja na osnovu njemu imanentnih protivrječnosti i paradoksa poniklih raslojavanjem praktičkih konsekvenci uvida u istinosnu strukturu fenomenalnog pluraliteta (*saṃvṛti-satya* vs. *paramārtha-satya*), odnosno razotkrivanja njegova privida. Tako, govoreći o ovom aspektu, R. Iveković problematizira rascjep istine na dva nivoa i zaključuje:

»*Bodhisattva*h, dakle, oslobađa iluzorna bića, na svom smislu riječi nepostojeća, od iluzornih muka u iluzornom svijetu. Nije li i bodhisattva h sâm iluzoran? U krajnjem izvodu od realizma, kakav je bio rani budhizam, on (mahāyānski, op.N.F.) postaje krajnji idealizam, iluzionizam koji će sâm sebe ukinuti.«²⁴

Egzistencijalna analiza i reduktivni metod kojem je Buddha tako dosljedan, usmjereni su dokinuću opetovanja karika (*nidānam*) u kružnom lancu međuuvjetovanog nastajanja (Sskt.: *prāṭītya-samutpāda*, Pāli: *paṭicca-samuppāda*), a ne »iskoraćenju« mimo njega. To bi pretpostavilo tezu o svojevrsnoj hijerarhiji bivanja, o esencijalnoj heterologiji bitka, po kojoj je egzistencija kao patnja svojstvena biću na ovoj razini, dok bi, recimo, na nekoj drugoj bila njena obespačena, purifikovana (konačno – i supramundana) perspektiva. Upravo Buddha istrajno ukazuje na to da svako bivanje već kao bivanje jeste patnja. Dokinuće je, stoga, nužno bez ostatka (*avasesam*), a ne tek puki prelaz iz jednog modusa bivanja u drugi.

Čak i bivanje bogova (ostavićemo pitanje Buddhinog stava o postojanju bogova ovdje po strani, jer se radi o egzemplifikaciji navedenog temeljnog Buddhinog stava, te bogovi tu služe samo kao zgodna ilustracija sveobuhvatnosti njegova važenja) ne isključuje patnju kao fundamentalnu ontološku odrednicu egzistencije; odnosno, i bogovi su vezani u neumoljive zakone uslovljenosti i otuda – patnje.

»Ako se zadovoljstvo, slava i snaga
stječu štovanjem bogova svih,
svladavanjem *yakṣa* i *nāga*,
rākṣasa i duhova *zli*h;
zašto ni bozi sāmi otuda
željen ne dosegnu kraj vlastitog puta?«

(Aryadeva: »Skhalitapremathanayukti-hetuisiddhi«)

Tako i vrhovni bog *Brahmā* – »moćni, svježnajući, vladar, gospod, ustrojitelj, stvoritelj, rukovodilac, otac svega što je bilo i što će biti«, ima koprenu neznanja (*avidyā*) pred svojim očima. Ne mogavši odgovoriti na pitanje jednog bhikkhua o »neutemeljenosti četiri počela« (*nirāḷambana*), odnosno o dokinuću bez ostatka, uzme ga za ruku, povede na stranu, dalje od ostalih bogova, i kaže:

»Ovi su bogovi, koji su utjelovljenje Brahme, uvjereni da nema ništa što *Brahmā* ne vidi, ne zna i ne može. Zato ti ja u njihovoj prisutnosti nisam odgovorio. No ja, prosjače, ne znam gdje ova četiri velika počela nestaju bez ostatka. . . A ti si, prosjače, pogriješio kad si, mimo Blaženog (Buddhe) pošao drugome da tražiš odgovor na to pitanje. Stoga se vrati, prosjače, Blaženom, pa ga to isto upitaj i ravnaj se po onome što ti on odgovori.«

(*Kevaḍḍha-sutta* D. 11)

Razumljivo, Buddha se nije bavio analizom egzistencije bogova, niti namjenskim učenjem o soteriologiji supramundanih bića – jer šta reći o epistemološkim pretpostavkama bogova? – a kasniji mahāyānski budhizam je bogove velikodušno »usrećio«. U svakom slučaju, Buddhin učenik Moggallāni pojavljuje se kao protagonist prosvijetljenja velikog Brahme. *Brahmā*, spoznavši Buddhino učenje, o svome vlastitom dokinuću veli Moggallāni:

»Odrekoh se svog negdašnjeg shvaćanja.
Shvatio sam da i sjaj *Brahmina* svijeta
treba da se dokonča.
Sada smatram neispravnom tvrdnju
da sam postojan, neizmjenjiv i vječan.

(*Theragāthā*, 1200)

Naime, egzistencija, nužno data u svojoj temporalnoj dimenziji, ne može se misliti drugačije nego kao promjena (Sskt.: *anitya*, Pāli: *aniccā*), dakle kao doživljaj patnje, bola i neugode (*sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā*), sve dok se u njoj predmnijeva fenomenalni pluralitet kao pluralitet posebitosti (*svabhāva*).

Bodhisattve, u svom stalnom odlaganju, konstituišu jedan »viši« nivo egzistencije, gdje prebivaju bezbrojna supranaturalna bića, bogoljudi. To raslojavanje, s primjetnom aromom religijskog obećanja, sasvim je oprečno reduktivnoj metodi Buddhe i plaća se,

otuda, nužnim »podvojenim ethosom« (oslanjajući se na logičku izvodnicu podvajanja preduvidne i uvidne istine, odnosno niže – *saṃvṛti satya*, i više istine – *paramārtha satya*). Tako riječ i djelo postaju odvojeni od vlastitog etičkog performativa.

Već pomenuti koncept karmičkog transfera i odlika Bodhisattve kao »beskrajno samilosnog koji se žrtvuje«, opravdavaju i etički neoprostiva djela, ukoliko će ona poslužiti sreći drugoga. U tom slučaju:

» . . . Bodhisattva mora milosrdno preuzeti na sebe svu nesreću i paklene muke, ali ne smije odbaciti (karmičko) dobro tog bića.«

(Prema Śāntidevinom navodu iz *Upāyakaūsalyasūtra*)

Bilo bi interesantno vidjeti kako je u tom slučaju riješen problem kada karmičko dobro jednog bića podrazumijeva karmičko zlo drugog? Koji je aksiološki kriterij tada na djelu?²⁵

Još ekstremnije slučajeve pruža *Amitābha* budhizam, izrazito religijska forma mahāyānskog budhizma. Tu će Amitābha Buddha (obogotvorena forma jednog od bezbrojnih Buddha) i najlošijeg prigrliti u svom saosjećanju i samilosti. Njega još i ponajprije jer nije zagađen nadobudnim ubjeđenjem da će biti oslobođen nekim svojim vlastitim naporom – dakle, najvećim (jer theravādinskim) grijehom! Razriješenje takvih i sličnih paradoksa i protivrječnosti, ukoliko se želi uspostaviti mogućnost nekog privremenog »egzistencijalnog interregnuma«, zahtijeva etički neoprovodljivu podvojenost opšteg duhovnog stava na interni i eksterni; otuda i porijeklo prigodnom mahāyānskom »alibiju«, po kojem je Buddha već od početka imao ezoterijsko (*guhya-upadeśa*) i egzoterijsko (*vyakta-upadeśa*) učenje, uprkos tome što bi to bilo protivno cjelokupnoj strukturi buddhističke metafizike, pa i eksplicitnim iskazima kakav je onaj o »stisnutoj pesnici učitelja« iz *Mahā-parinibbāna sutte*.²⁶

To što mahāyānska egzegeza želi iskonstruisati da saosjećaj patnje nužno implicira ideal bodhisattve kao uzora vrline i djelanja, odnosno da je theravādin nužno bezosjećajni egocentrik, ne treba opširnije komentirati. Neosporno je da Buddha jeste bio »*dayākūra*«, »*kripādvaita*« i.t.s. (obilje saosjećanja, neuporediv u sažaljenju), ali to ne mijenja sam put oslobodjenja. Dapače, prema Veljačiću,

»Težnja za oslobođenjem od patnje putem pročišćenja i ojačanja umne sposobnosti nije nikad, niti bi s takvog egzistencijalnog stanovišta mogla da bude indiferentna prema općeljudskom saosjećanju patnje i stradanja zbog zabluda neznanja

(*moha*)²⁷.«

Sām uput ka oslobođenju, koji razvija ispravan uvid kod onih »čije su oči samo malo zatrnjene«, a sposobni su da postanu znalci istine²⁸, da bi bio izrečen mora zadovoljiti dva preduvjeta: da je istinit i da je svrsishodan. Saosjećanje patnje i stradanja su temeljeći pathos onoga koji upućuje. Osjećanje patnje i stradanja – onoga koji traži uput.

» . . . kada Usavršeni zna da je neka tvrdnja istinita, a uz to da je i svrsishodna, čak i ako drugima nije prijatan – za takvu će tvrdnju Usavršeni naći pravo vrijeme da bi je razjasnio. . . A zašto? Jedino iz samilosti prema ljudima.«

(*Abhaya-rāja-kumāra-sutta*, M.55-58)

Ideal bodhisattve pomjera akcenat s tačnosti tvrdnje na njenu svrsishodnost. Svaka je tvrdnja svrsishodna ako je usmjerena prosvjetljenju drugoga. Svaka je tvrdnja tačna ako je svrsishodna (čak i ako je besmislena, zbog mogućnosti manipulacije na osnovu različitih nivoa istine: zakrivajuće-konvencionalne i krajnje-bezusalovne).

Osjećaj samilosti, »općeljudsko saosjećanje patnje i bola«, ne mijenja ništa na strukturi puta njegova dokinuća. Mahāyānski budhizam upravo pokušava da na tom saosjećanju izgradi kosmološki princip izbavljenja.

Reduktivni postupak, čije cjelovito filozofijsko zaokruženje predstavlja učenje o ništetnosti (sskt: *śūnya-vāda*, Pāli: *Sūnha-vāda*) kao, tako reći, *Grundstimmung* buddhističke filozofije, možemo pratiti unutar formulacije međuuvjetovanog nastajanja (pāli: *paṭicca-samuppāda*), gdje se kao početna i završna karika javlja »svijest« (Sskt.: *viñāna*, Pāli: *viñāna*), kao što to vrlo ilustrativno čini Rada Iveković u svojoj knjizi »Rana buddhistička misao«²⁹, ali bih umjesto primjera iz *Kevaḍḍasuttam* (D.N.11) i *Mahānidānasuttantam* (D. N. 15), koje autorica navodi među prevedenim tekstovima, ukazao na slijed povoda izložen u *Upanisā* (S.22.23).²⁹

»Tako, prosjac, neznanje postaje povod izrazima volje, a izrazi volje povod svijesti, a svijest povod imenu – i – liku, a ime – i – lik povod (djelatnosti) šest osnova osjetilnosti, a šest područja osjetilnosti povod dodiru, a dodir povod osjećaju, a osjećaj povod žeđi za životom, a žeđa za životom povod prijanjanja (uz život), a prijanjanje povod nastajanju, a nastajanje povod rođenju, a rođenje povod neugodi, a neugoda povod povjerenju, a povjerenje povod radosti, a radost povod zadovoljstvu, a zadovoljstvo povod smirenosti, a smirenost povod vedrini, a vedrina povod ugodi, a ugoda povod sabranosti (zadubljenju), a sabranost povod spoznanju bića kakva doista jesu, a spoznaja bića kakva doista jesu postaje povod odvracanju,

a odvratanje povod obestrašćenju,
a obestrašćenje povod oslobođenju,
a oslobođenje povod spoznaji i dokončanju (*khaya-nāṇaṃ*).
(*Upanisā sutta*, S. 23)

Prva faza ove zablancenosti, koja povezuje neznanje s nezauzdanom voljom i strastima, poznata je i u zapadnoj kontemplativnoj praksi (Cf. Augustin: »Confessiones« 8.5). Volja (*saṅkhāra* – *setaṇā*) intencionalno određuje svijest usmjeravajući je na pojavnosti (*Nāma* – *rūpa*; ime i lik, forma i sadržaj). U toj ekstrospekaciji začinje se i zatvara krug patnje. Njegovo razriješenje (rastvaranje) dokončava introspektivnim uvidom; svijest ponire u samu sebe, redukuje svoje sadržaje, da bi se konačno uspostavila (konvergirala – usmjerila) kao svijest o dokončanju.³⁰ Ističem »svijest o dokončanju« a ne »htijenje za dokončanjem«, budući da je utruće nedostižno djelima karmački intendirani htijenjem. Nibbāna je asaṅkhata.

Saddhā (Sskt: *śraddhā*) koja nastaje iz patnje i nezadovoljstva, čin je vlastitog odbira. Njena je pretpostavka aktivno htijenje za dokinućem patnje. Na pravi put se može uputiti samo onoga tko je odlučio da putuje i da stigne određenom cilju.

»Sami treba da izvršite napor.
Budni vam mogu samo pokazati put.«

(*Dhammapada* 276)

Htijenje postoji, ali ne i pravilan putokaz. Traganje za putokazom označava ona »bića čije su oči tek malo zatrunjene«.

»ako ne čuju riječ istine, izgubljeni su,
a sposobni su da postanu znalci istine«

(M. 26)

Vjerodostojnost putokaza provjerava se putovanjem. Odluka o slijeđenju jednog putokaza ovisna je samo o povjerenju – vjeri (Saddhā). No, povjerenje, po Buddhinom učenju, nikada ne smije biti slijepo! Putovati, znači hodati širom otvorenih očiju.

U religijski koncipiranoj poznoj Mahayani, povjerenje postaje iracionalno, egzaltirajuće prepuštanje – obožavanje (*bhakti*), jer to je i više nego dovoljno da bi Amitabha Buddha, na primjer, svakog primio u »nebesa« (*sukhāvatī*). Tamo gdje povjerenje prelazi u obožavajuće predavanje, u slijepu, nekritičku prepuštenost, nalazimo religiju u punom zamahu, s njenim cjelokupnim arsenalom obećanja i prijetnji, koji obezbjeđuju bezuslovno pravovjerje.

Za Buddhu, povjerenje je uvijek u funkciji uspostave moralne autonomije spoznajnog subjekta kao spoznajne autonomije moralnog subjekta, na osnovu neposredne provjere.

Kako se to vidi iz *Saṅgāraṇa-sutte* (M. 100), vjerovanje u tradiranu riječ kao izvor neposrednog saznanja istine, isključeno je u potpunosti – ono je neprihvatljivo kao sredstvo i kriterij istinosne spoznaje (*paramāṇam*).³¹ Consensus gentium, communis opinio, ovdje je diskreditovan argument. On je upravo zaklanjajuća, konvencionalna istina – prikriivanje (saṅṅī sa-tya)³² Osnovni preprekavit za razumijevanje učenja Buddhé jeste autonomija intelektualno poimanja, vlastite spoznaje.

»Ja sam vas uputio u ovo učenje. . . Sve što sam rekao bilo je zato da bih ukazao da je ovo

Učenje neposredno u svojim darovima ovdje – i – sada,
pristupačno svima, nit vodilja kojom će za sebe ovladati svaki uman
čovjek.«

(*Mahā – taṇhā – saṅkhyasutta*, M. 1.38)

Tu su »budni« tek ukazivači puta koji upućuju na vlastiti duhovni angažman: istinitost istine samo se sobom (do)kazuje, a ne posredstvom Učiteljevog autoriteta. U Buddhinim govorima to se toliko često ističe da je neosporan značaj koji Buddha pridaje razvijanju sopstvenog uvida.

Navešću samo dva ilustrativna primjera: »Kao što mudar čovjek ispi-
tuje zlato paleći ga, sijekuci i trljajući (o komad kamena za to namjenjen –
varṇakā), tako i vi morate prihvatiti moje riječi ne mene radi već tek pošto
ste ih pomno ispitali.«

(*Jaṇṇasāra – samuccaya* 31)

»Ne dajte se zavesti onim što se prepričava, ni
što je postalo tradicija, ni tvrdnjama, ni zato
što je u skladu s kanonima (košarama – pitaka), ni
logičkim zaključcima i izvodima, ni zato što se, po
svemu sudeći, čini da je tako, niti zato što vam se
neko gledašće čini uvjerljivo, ni iz formalnih
razloga, niti zato što tako kaže isposnik koji vam je učitelj – nego
tek onda kada (stvari) sami spoznate.«

(*Kāḷāma-sutta* A. 3.35)

Da li svaki čin autonomnog mišljenja nužno, po sebi, legitimira istinu (*dhamma*)? Po izloženoj shemi patičasamuppāde i načina zalaćavanja, evidentno je da to nije slučaj; kada je krug zatvoren, teško je naći njegovu početnu tačku. Ukoliko se slijedi pogrešan putokaz, cilju se ne može primaknuti. Takvi su »putokazi« predmet theravadinskog odbijanja mahayanskog učenja kao adhammāde), odnosno snizimo nastale na Vaisalskom saboru.

Tako saddha nije samo sklonost učenika, ona postaje obavezujućom i za učitelja:

» – A šta je, gospodine Gotamo, osobito važno
za pristup učitelju?
– Povjerenje. Ko ne stekne povjerenje u
učitelja, taj mu ne pristupa. Koliko je ko
stekao povjerenja, toliko mu se i približava.«

(*Saṅkī-sutta*, M. 95)

Razumljivo, put »utihnulog mudraca« nešto je različit (v. nota 22), no
zahvat istine ostaje neizmjenjen; dokončanje je i neindikativnoj svijesti vi-

ñāṇaṃ anidaṣṣanaṃ), Uklanjanje sopstva³⁴ podrazumijeva autore dakciju svi-
jesti sve dok ova nije viñhaṇaṃ nirodho (iscpljena).

Na osnovu izloženih naznaka moguće je argumentirati etičku proble-
matičnost mahayanske soteriologije »po svaku cijenu, a zarad uzvišenog
cilja tuđeg dobra«, imajući u vidu sljedeću prjativrješnost:

Navedeni iskazi Buddhé (iz Pali kanona koji su ipsisimma verba budd-
hizma) ne idu u prilog, čak direktno protivsllove nekim aspektima mahayans-
kog filozofskog praxisa, koji se opet, sa svoje strane, poziva na te iste is-
kaze ne dovodeći ih u pitanje (naime, »sva učenja Buddhé su istinita«, kako
to stoji, npr., u mahayanskom spisu *Mahāprajñāpāramitā Śāstra* 59 b,c, 60
a).

Vrativši se ponovo na metaforu svica i Sunca iz *Pañcaviṃśatisahas-
rikā Prajñāpāramitā*, navedenu na početku ovog odjeljka, ukazao bih na
neke njene implikacije, u datom metaforičkom okviru, pokušavajući ih mis-
liti onako kako bi to, možda, učinio kakav theravadin prema vokaciji svoga
etičkog bića:

Nije riječ o tome da je Sunce blistavije od luminiscencije sićušnog
kukca. Tko i pri slabom svjetlu umije da gleda, više vidi od onog što pod
Suncem stoji zatvorenih očiju.

I ne radi se o tome da svitac umišlja da svojom svjetlošću obasjava
cijeli svijet. Naprotiv! Njegova svjetlost i jeste tu da osvjetli šamo njegov vla-
stiti, jedinstveni put³⁵; jedinstven koliko su jedinstvena karmačka obilježja
svakog pro-naosob, svjetlošću koja po svojoj univerzalnoj prirodi podjed-
nako pro-svjetljava sve raznolike puteve. Uniformni hod Sunca po nebes-
kom svodu tu jedinstvenost ne pokazuje.

Konačno, Sunčeva svjetlost je uvijek neminovna osuda na ponovni
mrak. Njegova je svjetlost izvanjski svrhovita. Ko ne ovisi od vlastitog un-
utarnjeg svjetla koje sobom nosi, prepušten je samilosti i slučaju.

– Pogled niz struju vremena –

»Za onog tko je dosegao Utrnuće
nema više mjerila
i ničim ga se odrediti ne može.
Odakle je sve iskorijenjeno,
iskorijenjen je i svaki izričaj.«
(S. 1076)

Krajem prošlog stoljeća, 1898. godine, u Piprāvi kraj Kapilavatthe otkrivena
je i otvorena *stupa* (Pali: *thūpa*) s pepelom i ostacima »Uzvišenog Buddhé iz
plemena Sakiya«. ³⁶ U osvit 20. stoljeća, na Sunčevu svjetlost, nakon hiljadu-
godišnjeg mraka, izneseno je šest steatitnih urni – svjedočanstava o neu-
mitnosti prolaznosti i promjene – *sabbe saṅkhārā niccā*. U zraku je miri-
salo na barut i Rudolfa Carnapa.

Šezdeset godina kasnije, u blizini *Vesāle*, druga stupa s ostacima
Buddhe, predatim po njegovoj kremaciji plemenu Licchavija, uključena je u
arheološki i muzejski inventar. ³⁷ U zraku je mirisalo na štošta.

Pa ipak, jedna druga sudbina, sudbina bića kojom je priroda podarila
mirnu dugovječnost beslovesja, privlači moju pažnju. *Assatha* drvo, u *Bodh-
gayi*, i danas tu raste podno *Mahabodhi* hrama, na mjestu gdje je pod slič-
nom krošnjom pre dva milenija, godine 528. p.n.e. u noći prvog punog Mje-
seca *Vesākhe* (aprila-maja), *Siddhattha Gotama* postao Buddha. U sedmom
stoljeću, šivaita – bengalski kralj *Saśāṅka*, uništio je drvo, mada mu drveće
nije bilo mrsko. Na istom mjestu izraslo je naredno i palo u oluji 1876. go-
dine. Danas u »Gaju probuđenja«, raste *Assatha* drvo čija je istorija zatvor-
ila jedan krug. Ono je izraslo iz mladice izdanka onog prvog, izvornog Bodhi-
stabla; izdanka kojom je s legendarnog stabla, u 3. stoljeću p.n.e. uzeo kralj
Asoka i poklonio vladaru Sri Lanke. Ono i dan danas cvjeta u kraljevskom
gradu *Anurādhapura*.

Napomene:

- 1 Masson – Oursel: »La philosophie comparée«, Paris, Presses Univers. de France, 1923. Gl. II –
»De la méthode comparative«, s.13.
- 2 J.H.Randall, Jr.: »The Art of Language and the Linguistic Situation: A Naturalistic Analysis«, The
Journal of Philosophy, vol.LH No.2, ss.30-31.
- 3 Cf. Marijan Cipra »Metamorfoze metafizike« s.274.
- 4 Čedomir Veljačić: »Razmeda azijskih filozofija I«, Liber, Zagreb 1978. s.39.
- 5 Ibid.
- 6 Cf. P.O.Kristeller: »Some Problems of Historical Knowledge«, The Journal of Philosophy, Vol.
LVIII, No.4, No.4, ss.85-110.
- 7 Cf. Palmer E. Richard: »Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heideg-
ger & Gadamer (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy Ser.), Northwestern Uni-
versity Press 19 1969, Evanson.
- 8 Staal Fritz: »Exploring Mysticism: A Methodological Essay«, University of California Press, Berke-
ley 1975, 2.86.
- 9 Govoreći o odnosu komentarskih razrada (bhāṣya) izvornih tvrdnji, pravila, poduka (sūtra), Staal u
svom radu »My Approach to Indian Philosophy« (Indian Philosophical Annual, Vol.2, 1966 s.29) na-
vodi sljedeću misao:
»Tamo gdje je smisao sūtra dat pomoću iskaza koji prodiru (u bit) sūtre i gdje su data vlastita mje-
sta (sva-padaṇi), znalci bhāṣye bhāṣyu poimaju.«
(sūtrārtho varnyato yatra vṛyāin sūtrānusārībhāṣin svapadāni ca varnyuante bhāṣyam bhāṣyavido vi-
duh)
O toj uputi Staal kaže: »Ovdje je izraz svapadani zanimljiv, on ne implicira samo to da komentator
treba da izrazi smisao originala vlastitim riječima, već takođe i da treba da razmatra problem obra-
den u originalu putem svojih vlastitih ideja.«
- 10 Ne bi mogao naći bolji primjer za krajnje agresivno i vehementno nerazumijevanje od »razmišlja-
nja« Arthura Koestlera o zen-buddhizmu, koji je, pošavši od jedne (politički) nespretné misli D.T.
Suzukija presudio zen-buddhizmu, a napose profesor Suzukiju, sljedećim riječima:
»Vrijeme je da Profesor umukne i da zapadna inteligencija shvati da je Savremeni Zen samo jedna
od degutančnih šala, pomalo gangrenoznih, koje su uvijek moderne u teškim vremenima«
(V.A.Koestler: »Bricks to Babel«, Random House, N.Y. 1980, s.643).
- 11 Mada povijesna distanca čini mogućim, sa stanovšta znanstvenih kriterija, samo fragmentarnu
idejnu »rekonstrukciju« (a nikako doslovnu restauraciju, kako to zamišljaju raznorodne ne(ori)-
jentalne sekte), ona nas ne čini samo dalim, u smislu smanjene mogućnosti cjelovitog razumije-
vanja. Ona, istovremeno, omogućuje da se, vremenom, s jedne idejne jezgre skinu talozi sekun-
darnih (ovdje – nefilozofskih) sedimenata (koji, istina, imaju svoju kulturološku zanimljivost) i
tako nam, u novoj dimenziji, ponudi jednu drugačiju perspektivu, za koju su savremenici često
uskraćeni. Koliko je meni poznato, Veljačić, koji se problemima komparativne filozofije kao »orga-
nna filozofije kulture« bavi već decenijama, taj je aspekt približavanja upravo preko povijesne
distanca dodirnuo samo jednom prilikom, u svome radu »Kina pod bremenom svoje hiljadugodiš-
nje kulture« (»Filozofija«, 4/1962, s.69):
»Svako vrijeme i svaka ideologija nuždom prirodnog zbiljavanja bacaju vlastitu sjenu na neke činje-
nice u svom vidokrugu, koje se ispoljavaju u pravom osvjetljenju tek onda kad ta sjena dotraje.«

- 12 Stalno vraćanje vlastitim epistemološkim pretpostavkama univerzalna je nit koja se provlači kroz cjelokupan opus zabilježenih Buddhinih izričaja u Pali kanonu (Sutta-pitaka).
- 13 Ono što tu povijesnu distancu uspostavlja, nije samerljivi kvantitet prošlog vremena, već činjenica da su kvalitativne, egzistencijalne okolnosti modrnog svijeta (recimo i – planetarne kulture) tako izrazito određene u znaku pojma »države«, koja u svom punom značenju nije bio poznat u kontekstu povijesnih okolnosti nastanka i razvoja buddhizma, upravo kao ni, na tom mjestu supstancijalna, kategorija »rada«.
- Posthegelijska, posebno Marxova, elaboracija humanističkog ethosa, koja ima u vidu upravo te povijesne značajke promicanja centra izvan čovjeka u besulovna »otjelovljena najviše vrijednosti«, dovodi nas iznova do zahtjeva realizacije počela onog ethosa koji prepoznajemo kao conditio sine qua non Gautamina učenja. Razumljivo je da je sam methodos bitno različit, kao što je različit proces i obim otuđenja u najširem smislu (u doba materijalnog siromaštva tendencija stvaranja duhovnih fetiša, u doba duhovnog siromaštva – materijalnih fetiša).
- 14 Videti: Č. Veljačić i R. Iveković: »Indijska i iranska etika«, Svjetlost, Sarajevo 1980, s.215 (dalje označeno sa IIE).
- 15 Viktor E. Frankl: »Bog podsvijesti«, »Oko 3 ujutru«, Zagreb 1981, s.15.
- 16 U smislu u kojem i Marx o oslobođenosti čovjeka misli kao o njegovom samopripadanju, samosvojnosti.
- »Životna opasnost za svako biće sastoji se u tome da izgubi samo sebe.« (K. Marx & F. Engels: Werke, Bd.I, Berlin 1957, s.60). Na sličan način Dhammapada (8,105) govori o tome da nema te sile koja bi »... u poraz pretvorila pobjedu onoga koji je nadvladao sama sebe.«
- 17 O strukturi procesa dokončanja patnje v. IIE, ss.216 i d.
- 18 Stanja napuštanja (pahanam) oba polarizirana osjećanja (ili dokidanja dijalektičkih suprotnosti uopšte: ni A ni ne-A, analogno nadlaženju teze i antiteze u Hegela – Aufhebung) nisu puka indiferencija proistekla iz duhovne tupošti (acedije), kako se to često voli imputirati buddhizmu i reduktivnim tehnikama. To jasno pokazuje posljednji stih koji osuđuje neznanje, duhovnu tupošt, kao podlogu osjećaja »ni-radosti-ni-patnje« (dakle, rekne bismo, indiferencije višeg reda).
- 19 Ova podvođenost, koja se hoće legitimirati na osnovu dva nivoa istine (samvrli satya, kao konvencionalna, zasiruća istina pojave zbilje, i paramartha satya kao bezsulovna, krajnja istina), zapravo, promovira model heteronornog »upada« u bezsulovnu istinu. Ta kratka podrazumijeva da će konačno »nagrađivanje« opravdati svaki postupak u procesu razvijanja krajnjeg uvida, te čini mukotropnu egzistencijalnu analizu konvencionalne istine izlišnom. Ona više nije početni materijal analitičkog postupka razvijanja spoznaje, već u najboljem slučaju isporučilac hirurškog instrumentarija za spasnosnu operaciju. Kada je temelj samosvjeđočenja izmaknut, ostaje samo siljepa predanost (makar ona i bila bhakti).
- Ne mogu se osloboditi, pri tome, jedne mračne asocijacije; Torquemadin blaženi smiješak dobroćinitelja koji Svevišnjem, u rajске vrtove, isporučuje pročišćenu dušu direktno i efikasno s inkvizicijske lomače, zarad njenog spasa i vječnog blaženstva.
- 20 Santidevin kompendij buddhističkog učenja iz 7. v. koji sadrži izvode iz brojnih, u međuvremenu izgubljenih tekstova.
- 21 O tome v. opširnije u IIE, ss.221-233.
- 22 Naime, postoje tri vrste Usavršenih bića:
- Budde – koji su vlastitim naporom spoznali istinu i saopštili je drugima;
- Pratyeka budde – koji su vlastitim naporom spoznali istinu, ali je ne saopštavaju dalje (otuda »utihnući«);
- Arhanti – »Zasluzni« – koji su čuli istinu od Budde, a ostvarili je u cjelosti za sebe (otuda »sljedbenici«, odnosno »slušaoći« – sravaka).
- Razumljivo, ovoj klasičnoj klasifikaciji Mahayana dodaje bodhisattve.
- 23 Ili, da kažemo philousie umjesto philosophie, kako to čini William S. Haas u »The Destiny of the Mind«, London 1956.
- 24 V. IIE, s.262.
- 25 Cf. H.W. Schumann: »Buddhism«, Rider, London 1976, ss.109 i d.
- 26 Treba napomenuti da među modernim indolozima, posebno onima koji su, i iz ovih ili onih razloga, zainteresovani za to da mahayanski buddhizam predstave kao krunu buddhističke filosofije (u skladu s mahayanskom slikom razvoja buddhizma kao drveta čija je razgranata krošnja sama mahayana), postoji sumnja u autentičnost upravo te rečenice o »stisnutoj pesnici učitelja koji nešto skriva za sebe«. Prema toj tezi, inkriminirana misao je »upisana« u tekst naknadno, od strane theravadina, kako bi poslužila kao argument protiv mahayanske tvrdnje o Buddhinoj ezoteriji. Cf. T. de Bary (ed.) »Sources of Indian Tradition«, Introduction to Oriental Civilizations Series, Vol. I, Columbia University Press, N.Y.1958, ss.154-155.
- 27 Prema Dharmasamgraha 139, Moha je jedan od tri korijena zla.
- 28 Cf. gov. 26. iz Majjhima-nikaya u Bikhu Njanadavako: »Budizam«, biblioteka Zodijsak, Vuk Karadžić, Beograd 1977, ss.23-24.
- 29 V. ibid. ss.93-95.
- 30 Kontemplativni okret ekstroverzije (bahiram) na introverziju (ajjhattam).
- Cf. RAF s.254.
- 31 Cf. Č. Veljačić »Why is Buddhism a Religion?«, Indian Physical Annual, Vol.6, 1970 Madras ss.132-159, v. ss.139-140.
- 32 Samvrlih samketo lokavavaharah sa ca abhidhanabhidheya jnanajneyadilaksanah Candrakirtijeve odredba konvencionalne istine lokavavaharan komentaru Nagarjuninog djela Madhyamakasastra.
- 33 Razumljivo, ovdje se pažnja poklanja više istorijskom slijedu razvoja buddhizma; svaka primjedba o »autentičnosti« buddhizmu (Theravade u odnosu na Mahayanu) odnosi se isključivo na činjenicu da je takvo vrednovanje moguće tek na osnovu toga što konkurentna usmjerenja za »pokriće« svojih stavova uzimaju učenje Budde, koje je tekstualno dostupno te je preko njega moguće vršiti odgovarajuće smislene poredbе. One, sa svoje strane, niti šta dodaju niti oduzimaju vrijednosti same filosofije koja se pod ovim ili onim nazivom postavlja kao predmet filozofijskog interesa. Sa istoriografskog stanovišta relevantno je to da li i koliko u određenoj filozofskoj školi ima korespondentnih stavova sutri, te kako je njihova interpretacija izvedena, odnosno da li i argumenti interpretacije imaju podjednaku izvornu zasnovanost. Sa filozofijskog stanovišta, spor oko buddhizma kao adekvatnije oznake za ovu ili onu školu, puki je spor oko jednog od »izama«.
- 34 Ništa nije »ni po sebi ni za sebe« (attanam va ataniyam va).
- 35 Na način na koji Hesse govori o jedinstvenosti svakog čovjeka; koji je »... jedinstvena, sasvim osobita, u svakom slučaju važna i znamenita tačka u kojoj se pojave svijeta ukrštaju samo jedanput u taj način i nikada više.« I dalje, vjerovatno potaknut uvidima u duh istočnih kultura: »Život svakog čovjeka je put ka samome sebi, pokušaj jednog puta, nagovještaj jedne staze... Svako nosi sa sobom sve do konca ostatke svog rođenja, služi i ljustru jednog pra-svijeta. Poneko ne postane čovjek nikada, već ostaje žaba, ostaje gušter, ostaje mrav. Poneko je gore čovjek a dole riba. Ali svako je hitac prirode uperen ka čovjeku... Mi možemo razumjeti jedan drugog, ali svako od nas može da protumači samo sebe samog.«
- (»Demian«)
- 36 Svi nalazi su sada smješteni u Indijskom nacionalnom muzeju u Calcutti, osim pepela koji je u pojednu tajlandskog kralja.
- 37 Sada se nalazi u Odjelu za arheologiju i muzeje biharske vlade u Patni.
- Inače, činjenica da je riječ o više urni s ostacima Budde, objašnjava se na osnovu toga što je, po njegovoj kremaciji, pepeo bio razdijeljen predstavnicima njegovoj kremaciji, pepeo bio razdijeljen predstavnicima istaknutih plemena.

intervju

verujem u vrednost umetnosti

(Razgovor s Ješom Denegrijem)

● *Kao kustos Muzeja savremene umetnosti u Beogradu, u prilici si da intenzivno pratiš međunarodni umetnički život. Kako bi okarakterisao današnje stanje umetnosti, s obzirom na velike promene šesdesetih i sedamdesetih godina?*

– Tačno je da su se od sredine 60-ih i tokom 70-ih godina u umetnosti odvijali procesi koji su u mnogočemu izmijenili ili makar proširili pojam umetnosti: dematerijalizacija umetničkog objekta, ponašanje umetnika, dominacija mentalnog faktora u umetnosti, politizacija umetnosti i sl. – to su, sasvim sažeto rečeno, temeljni problemi umetnosti ovog perioda. Te promene u umetnosti stajale su u tesnoj vezi s nastajanjem promena u shvatanju društvenih odnosa i shvatanju života uopšte; bilo je to vreme verovanja u mogućnost velikih preobražaja predvođenih novom umetnošću i alternativnom kulturom, vreme kada su se izricala »proročanstva za jedno estetsko društvo«, kako je to pisao Filiberto Menna. Danas se vidi da je to bilo vreme oživljavanja utopijske misli; malo šta od zanosa tih godina imalo je temelja da faktički bude dostignuto. Umetnost za to ne snosi nikakvu krivicu; njeno je da bude umetnost i ništa više ili manje (odnosno drugo) od toga. Čini se da današnja umetnost (umetnost početka 80-ih godina) vodi računa o toj istorijskoj pouci: ona se prevashodno bavi sobom (svojom »unutrašnjom«), ali to ne radi – kao u 70-im godinama – na način analitičke koncentracije, nego na način haotičnog prekopavanja po svemu što čini bliže ili dalje nasleđe pojma i prakse umetnosti.

● *Na osnovu iznetih pogleda, šta misliš, šta će nam doneti osamdesete, da li se očekuje dominacija nekog određenog duhovnog pravca u umetnosti?*

– Postoji, čini se, jedna krupna protivrečnosti u zbivanjima što se odvijaju na početku 80-ih godina: predviđalo se da će to biti umetnost »nakon svih pokreta«, umetnost sasvim individualnih opsesija, a ipak se danas mora konstatovati postojanje izvesnih pravaca ili makar orijentacija, kao što su transavangarda u Italiji, novi barok i slobodna figuracija u Francuskoj, novi ekspresionizam ili nasilno slikarstvo u Nemačkoj, Pattern Painting u Americi, itd. Kao što se vidi iz ovih navoda, svaki od pomenutih pravaca ima neko svoje »lokalno« poreklo i stoga je praktično nemoguće da ostvari dominaciju izvan kulturnog ambijenta u kojem je nastao: 80-te godine biće, sasvim sigurno, godine bez jednog dominantnog toka u svetskoj umetnosti. Ipak, uprkos njihovim znatnim razlikama, u svim tim orijentacijama kao da prevladava jedno svim srodno duhovno raspoloženje: to je osećanje »prelazaz«, osećanje da je ovo vreme u kojem umetnost nema nikakvog »projekta« i sklona je da se sasvim prepusti nezavisnosti »sudbine«, da se pozove na termine kojima se često služio Argan. Po njemu, prepuštanje »sudbini« jeste stanje u kojem umetnost gubi svoju istorijsku samosvest i izlaže se opasnosti permanentnog trošenja. To je zaista tačno, ali u današnjem istorijskom trenutku pada svih idealizama treba se suočiti s činjenicom da umetnost nema drugu mogućnost opstanka, pa čak ni drugu svrhu, nego da se uvek iznova stvara, ali i uvek iznova troši.

● *Da li, po tvom mišljenju, haotično stanje i anarhistička atmosfera unutar umetničkog sistema poseduju i neke prednosti, odnosno pozitivne osobine?*

– Čvrsto verujem u istoričnost umetnosti i u vrednost umetnosti, ali nipošto u smislu da bi pojmovi istoričnosti i vrednosti umetnosti bili jednom zauvek zadati, statični ili – što bi zaista bilo pogubno – od neke izvanumetničke instance nametnuti. Stoga smatram da je to što nazivaš »haotičnim stanjem« ili »anarhističkom atmosferom« u osnovi pozitivna osobina: time se obezbeđuje neprestana cirkulacija umetnosti, obezbeđuju se promene koje od umetnosti čine područje zdrave i poželjne mobilnosti, najzad, čine područje jedne apsolutne nedogmatičnosti (ili područje krajnje suprotnosti svakoj dogmatičnosti). Istina je da da umetnički sistem i sam živi od ovih previranja, ali izvesno je da on nije taj koji izaziva ili diktira ta previranja: treba verovati da je umetnička praksa stvarna mobilna snaga umetnosti, i ukoliko je ona zaista jaka, umetnički sistem ostaće u njenoj funkciji.

● *U ogledalu radikalnih promena, samorefleksivnih tendencija u umetnosti poslednjih petnaest-dvadeset godina, te u potvrdi o sposobnosti za život alternativnih izražajnih formi – u kojoj su se meri modifikovali značaj uloga takvih mamutskih manifestacija kao što su Bijenale u Veneciji, Documenta u Kasselu ili Bijenale mladih u Parizu, a s obzirom na prvobitnu funkciju ovih reprezentativnih formi? Da li se i dalje oseća potreba za ovakvim velikim i uglednim manifestacijama, pošto je očito da više ne prezentiraju adekvatno sve značajne momente umetnosti našega doba?*

– Sigurno je da rastom samosvesti umetnika u 60-im i 70-im godinama, i njihovom tadašnjom radikalnom politizacijom, dolazi do konflikta između tih umetničkih krugova i velikih međunarodnih izložbi koje su u današnjem umetničkom sistemu pravi »centri moći«. Pojava alternativnih izražajnih formi, kao i mnogobrojni kanali njihove difuzije, doveli su u prvi mah te »centre moći« u kriznu situaciju, ali su ih istovremeno prinudili da se otvore ka svim aktuelnim umetničkim fenomenima. Nakon što su mnoge inovatorske pojave našle svoje mesto u umetničkom sistemu, one su ponešto izgubile od svoje prvobitne ideološke čistote, ali su se, ujedno, potvrdile kao umetnost i time su, zapravo, pomerile ne samo svoju poziciju, nego su i obnovile opštu fizionomiju umetnosti u današnjem istorijskom tre-